Descartes et ses livres. L'édition comme geste philosophique

Julia Roger

▶ **To cite this version:**

Julia Roger. Descartes et ses livres. L'édition comme geste philosophique. Philosophie. Université de Caen Basse-Normandie, 2015. Français. NNT : 2015CAEN1027 . tel-03337305

HAL Id: tel-03337305
https://hal.science/tel-03337305

Submitted on 7 Sep 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ de CAEN BASSE-NORMANDIE
UFR – Sciences de l'homme
ÉCOLE DOCTORALE – Histoire, Mémoire, Patrimoine, Langage

THÈSE
Présentée par
M^me^ Julia Roger

Et soutenue le
jeudi 2 juillet 2015

En vue de l'obtention du
DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE CAEN BASSE-NORMANDIE
Spécialité : Philosophie

Descartes et ses livres. L'édition comme geste philosophique

Tome I

MEMBRES du JURY

M. Jean-Robert Armogathe, Directeur d'études, EPHE *(rapporteur)*
M. Frédéric Barbier, Directeur de recherche, CNRS et Directeur d'études, EPHE
M^me^ Giulia Belgioioso, Professeur, Università del Salento *(rapporteur)*
M. Vincent Carraud, Professeur, Université de Paris-Sorbonne *(directeur)*
M. Gilles Olivo, Professeur, Université de Caen Basse-Normandie *(co-directeur)*

Normandie Université

UNICAEN
université de Caen
Basse-Normandie

DESCARTES ET SES LIVRES.

L'ÉDITION COMME GESTE PHILOSOPHIQUE

Je souhaite tout d'abord exprimer au professeur Vincent Carraud, qui a dirigé mes travaux, ma plus profonde gratitude. Je le remercie infiniment de m'avoir donné l'occasion de le suivre sur le gué de la philosophie.

Je tiens également à remercier très vivement le professeur Gilles Olivo qui a accepté de devenir mon co-directeur de thèse. Un certain nombre d'études ici présentes lui sont dues.

Je remercie le professeur Giulia Belgioioso, le professeur Jean-Robert Armogathe et le professeur Frédéric Barbier de me faire l'honneur d'être les membres du jury de cette thèse.

Je remercie le professeur Daniel Pimbé, mon professeur de philosophie de khâgne, ainsi que Madame Christelle Gazau, mon professeur de philosophie de terminale. C'est eux qui m'ont initiée à la pilosophie.

Parmi les membres des équipes et des centres cartésiens avec qui j'ai eu le plaisir de travailler au cours de ces quelques années, je souhaite adresser toute mon amitié à Laure Verhaeghe, Alberto Frigo, Dan Arbib, Xavier Kieft et Massimiliano Savini.

Je remercie également mes collègues des Presses universitaires de Caen et du pôle Document numérique de la MRSH, en particulier Dominique Roux, ainsi que Guillaume Lelièvre, Cdrc Lchrz et Pierre-Yves Buard, soutiens intellectuels, moraux et techniques de tous les instants. Je remercie aussi Pascal Buléon, Catherine Jacquemard et Sandrine Ménil qui m'ont offert des conditions de travail exceptionnelles. Cette thèse n'aurait pas pu aboutir sans eux.

J'adresse de nouveaux remerciements au professeur Frédéric Barbier ainsi qu'à Jean-Dominique Mellot, Franck Jalleau et Didier Barrière, de la BNF et de l'Imprimerie nationale, pour leurs précieux avis en histoire du livre et typographie.

Mes très affectueuses pensées vont évidemment à mes parents et à Mickaël qui m'ont encouragée et soutenue avec une endurance exemplaire dans cette entreprise.

Enfin, je dédie cet enfant de papier à mon enfant de chair et de sang, mon fils Antoine. Qu'il lui inspire, pour toute son existence, le désir d'apprendre et la joie de connaître.

INTRODUCTION

Car je puis dire, en vérité, que si je n'avais suivi que mon inclination, je n'aurais jamais rien fait imprimer.
Lettre à Charlet (?), 14 décembre 1646 (?), AT IV, 588.

A – qu'est-ce qu'un livre ?

1 – la science des livres

Notre point de départ est le constat d'un désintérêt de Descartes pour les livres. Désintérêt motivé à la fois pour les contenus – seulement probables – qu'ils véhiculent en général, mais aussi à cause de leur matérialité même qui ne rend pas possible l'appropriation par le lecteur des vérités qu'ils pourraient exceptionnellement renfermer. De sorte que, quand Descartes s'intéresse en philosophe à l'objet livre, c'est d'abord pour le critiquer (*pars destruens*, au sein d'une critique de la rhétorique et de la philosophie). En particulier auprès des ignorants docteurs, « male doctis », qui croient que la science universelle est renfermée dans les livres : « omniumque rerum scientiam in libris contineri sibi persuadent » (AT VIII-2, 46).

Descartes déclare ne plus lire beaucoup. C'est du moins la réputation qu'il se plaît à entretenir, alors même qu'il a beaucoup lu. Les lieux où il affiche sa déception pour les livres sont assez nombreux dans la correspondance. Le projet de Bibliothèque Universelle (*Idea bibliothecae universalis quam meditatur et non minima parte affectam habet F. Petrus Blanchot*, 1631) lancé par le minime Pierre Blanchot en 1631, lui donne par exemple l'occasion de rappeler qu'il ne les pratique pas (et de poser une distinction entre les bons et les mauvais livres) : « elle ne servira pas seulement à ceux qui veulent lire beaucoup de livres, du nombre desquels vous savez que je ne suis pas, mais aussi à ceux qui craignent de perdre le temps à en lire de mauvais, pource qu'elle les avertira de ce qu'ils contiennent »[1]. Citons aussi la lettre à Huygens de décembre 1638 dans laquelle Descartes, confie, non sans ironie, qu'il a perdu un livre que son correspondant lui a sans doute prêté : « Je visite mes livres si peu souvent, qu'encore que je n'en aie que demi-douzaine, il y en a néanmoins un des vôtres qui s'est caché parmi eux plus de six mois, sans que je m'en sois aperçu »[2]. Ajoutons aussi le témoignage de Plempius qui rapporte dans ses *Fundamenta Medicinae* (Louvain, 1654, p. 375) que lorsqu'il allait lui rendre visite à Amsterdam (vers 1632) : « Ibi ego illum saepiucule invisi : offendi semper hominem libros nec legentem, neque habentem ; solis intentum meditationibus, easque chartae mandantem ; aliquando etiam animalia secantem […] »[3]. Mentionnons enfin l'anecdote bien connue rapportée par Sorbière dont un ami demanda à Descartes de lui montrer ses livres de physique :

---

[1] Lettre à Mersenne, octobre 1631 (?), AT I, 221. Jean-Robert Armogathe, dans son édition de la correspondance *Correspondance, 1* in *Œuvres Complètes* [désormais abrégée *JRA, Correspondance*, suivie des numéros de tome et de pagination], Paris, Gallimard (Tel), 2013, p. 89 retient la date du 13 janvier 1631.

[2] AT II, 674. Néanmoins, pour les auteurs qui l'intéressent – en particulier pour évaluer ce par quoi il s'en distingue –, Descartes emprunte des livres et fréquente les bibliothèques : « Vous m'avez obligé de m'avertir du passage de Saint Augustin, auquel mon *Je pense, donc je suis* a quelque rapport ; j'ai été le lire aujourd'hui en la bibliothèque de cette ville [Leyde] », lettre à Colvius, 14 novembre, 1640, AT III, 247.

[3] « Je l'y ai vu bien souvent et ai toujours trouvé un homme qui ne lisait pas de livres et n'en possédait point, voué à ses méditations solitaires et les confiant au papier, quelquefois disséquant des animaux […] ».

> Il y eût un peu de vanité en ce qu'il répondit à un de mes amis qui fut le visiter à Egmond. Ce gentilhomme le pria de lui dire quels étaient les livres de Physique dont il faisait le plus d'état, et desquels il avait fait sa plus ordinaire lecture. Je vous les montrerai, lui répondit-il, s'il vous plaît de me suivre, et le menant dans une basse-cour sur le derrière de son logis, il lui montra un veau, à la dissection duquel il dit qu'il se devait occuper le lendemain[4].

À en croire Baillet, ce n'est pas ce qu'il a appris dans les livres de l'École qui l'ont aidé à trouver la vraie philosophie. Et ses propres livres ne doivent rien à l'École :

> Quoi qu'il se sentît trés-obligé aux soins de ses maîtres qui n'avoient rien omis de ce qui dépendoit d'eux pour le satisfaire, il ne se croioit pourtant pas redevable à ses études de ce qu'il a fait dans la suite pour la recherche de la vérité dans les arts et les sçiences. Il ne faisoit pas difficulté d'avouër à ses amis, que quand son pére ne l'auroit pas fait étudier, il n'auroit pas laissé d'écrire en François les mêmes choses qu'il a écrites en latin[5].

C'est à la fin de sa scolarité au Collège de La Flèche que Descartes, trop déçu par les contenus des livres étudiés, aurait renoncé à lire. La raison de sa déception est avant tout intellectuelle, les livres ne lui apprennent pas à chercher la vérité :

> Le résultat de toutes ses fâcheuses délibérations fut, qu'il renonça aux livres dès l'an 1613, et qu'il se défit entièrement de l'étude des Lettres. Par cette espèce d'abandon, il semblait imiter la plupart des jeunes Gens de qualité, qui n'ont pas besoin d'étude pour subsister, ou pour s'avancer dans le monde. Mais il y a cette différence, que ceux-ci, en disant adieu aux livres, ne songent qu'à secouer un joug que le Collège leur avait rendu insupportable : au lieu que M. Descartes n'a congédié les livres pour lesquels il était très passionné d'ailleurs, que parce qu'il n'y trouvait pas ce qu'il y cherchait sur la foi de ceux qui l'avaient engagé à l'étude[6]…

Ce geste d'émancipation est d'autant plus fort qu'il suit une « passion ». Il est donc accompli par Descartes en toute connaissance. Et c'est parce qu'il a beaucoup lu qu'il décide de quitter les livres. Cette expérience personnelle malheureuse alimente une critique générale du livre à travers ses écrits. Le livre n'occupe pas, dans la théorie cartésienne de la connaissance et de la sagesse, une place de choix. Inscrite dans une critique plus large de l'autorité, la conception cartésienne du livre appelle à la réévaluation des contenus qu'il transmet ainsi qu'à une nouvelle définition de son rôle.

On peut distinguer un motif principal de cette critique : le vrai et le faux y peuvent être mêlés, au sein d'un même livre (*ordo edendi* particulier) ou dans l'ordre des livres eux-mêmes : un livre peut contenir de vraies démonstrations (ou connaissances) tandis qu'un autre peut contenir des faussetés. La plupart des livres, y compris ceux qui sont les récits des travaux évoqués au début de la Regula III, ne sont que les recueils d'avis divergents. De sorte que, la plupart des livres se démentent et n'autorisent pas à départir le vrai du vraisemblable. Surtout quand les auteurs prennent eux-mêmes le probable pour le vrai : « […] ils s'accoutumèrent à embellir leurs fausses raisons, en sorte qu'ils ont fini par s'en persuader eux-mêmes, et les ont ainsi publiées pour vraies[7]. » Conçus comme des recueils d'opinions potentiellement contradictoires, où le vrai se mélange inextricablement avec le faux, les livres sont donc des objets épistémologiquement condamnés par la méthode, au nom de la fausseté ou de la vraisemblance des « sciences » qu'ils renferment (AT VI, 12-13). Ni l'argument d'autorité, ni la matérialité de l'objet ne sont les indices de la vérité. Bien au contraire, rien ne distingue matériellement le vrai du faux et le support imprimé, parce qu'il semble détenir la Vérité, peut faire passer le faux pour le vrai :

> Rien de plus cohérent avec la réduction psychologique de la contingence à la probabilité des opinions, que la réduction (dont témoigne l'équivalence d'Authores avec autorités comme avec écrivains/auteurs) de l'autorité

---

[4] *Lettres et Discours de M. de Sorbière sur diverses matières curieuses*, Paris, chez François Clousier, 1660, p. 690. Cité en AT III, 353.
[5] *Ibid.*, p. 35.
[6] Adrien Baillet, *Vie de Monsieur Descartes* [désormais abrégé *Vie*…], Paris, Horthemels, 1691, 2 vol., I, p. 34.
[7] Regula II, AT X, 363 = *Règles*, p. 4.

> indépassable en matières contingentes à une postulation arbitraire d'auteur vaniteux ; que l'autorité puisse se confondre pour Descartes, avec la chose écrite, voilà qui suffit à dénoncer une méconnaissance radicale de sa fonction épistémologique rigoureuse[8].

Au sens fort du terme, le livre, c'est donc la science objectivée et rendue publique, qu'elle soit fondée, celle de Descartes (?), ou qu'elle le prétende sans l'être, celle de l'École et par extension, les livres de sciences en général. Il est clair qu'un livre de poésie n'entre pas en ligne de compte dans la critique de Descartes ; le *Discours de la méthode*[9] dit même le contraire. Mais, ce qui arrive, c'est que les livres de poésie finissent par ne plus intéresser celui qui cherche la vérité (sans que cela disqualifie, dans leur ordre, les livres de poésie). C'est donc la question de la publication de la *science* qui nous occupe ici. En philosophie en particulier, il convient donc, au moins dans un premier temps, d'en faire table rase car ce n'est pas d'eux qu'on peut tirer une science certaine (« scire […] (i. e. de eo certam scientiam habere »[10]).

Une exception à la règle confirme la dépréciation cartésienne des livres. Car dans un cas rare, la lecture peut avoir des vertus. Le discours des génies supérieurs (« praestantium ingeniorum », *Epistola… ad… Voetium*, AT VIII-2, 41) constitue les bons livres, la source à laquelle les jeunes esprits peuvent s'abreuver, un matériau sur lequel la *mens* peut s'exercer. À ce titre, la Regula III (AT X, 366) puis le *Discours de la méthode* recommandent la lecture des livres des Anciens[11] : « la lecture de tous les bons livres est comme une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés, qui en ont été les auteurs ; et même une conversation étudiée, en laquelle ils ne nous découvrent que les meilleures de leurs pensées »[12].

La quatrième partie de l'*Epistola… ad… Voetium* intitulée « De usu librorum et Voetii doctrina » (AT VIII-2, 39) opèrera aussi la distinction entre les « méchants livres », dont « la lecture trop fréquente » « n'est pas moins nuisible que la société des méchants » (AT VIII-2, 39) et « bons livres » qui sont autant d'occasions de connaître des choses (c'est en cela aussi qu'ils constituent le ressort principal du quatrième degré de la sagesse dans la Lettre-préface des *Principes de la philosophie*) : « Et une telle érudition, je m'en persuade, ne s'acquiert pas par la lecture indistincte (*promiscua*) de n'importe quels livres, mais seulement par celle des meilleurs, et par la conversation de ceux [des hommes] qui s'y sont déjà élevés (« qui jam sunt eruditi »), quand il nous est permis d'en jouir, et enfin par une incessante contemplation des vertus et recherche de la vérité (« assidua virtutum contemplatione atque investigatione veritatis » (AT VIII-2, 42-43). Au sein des mauvais livres, Descartes distingue trois catégories : les livres pervers et futiles, les livres de controverse, et les livres de lieux communs, commentaires, abrégés et index faits de pensées détachées de différents auteurs, dont Voet parsème ses propres textes. Dans cette typologie, la lecture des premiers est toujours mauvaise, celle des deuxièmes ne doit pas être trop fréquente quant à celle des derniers, « on ne doit pas la dédaigner tout à fait » car ils sont utiles pour nous remettre en mémoire ce que nous avons lu dans les sources (« libri primarii »). Mais, en tant qu'ouvrages d'extraits et de citations, leur nature discursive (AT VIII-2, 41, l. 8-12), en limite nettement l'intérêt pour l'esprit « cum nulla in libris istis rationum concatenatio contineatur » (*ibid.*, 43). Dans tous les cas, la pratique de ces trois genres de recueils ne donne pas la « vera erudito » au sens cartésien du terme. Et c'est pourquoi Voet peut bien

---

[8] Jean-Luc Marion, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité* [désormais abrégé *Règles*…], traduction selon le lexique cartésien, et *annotation* conceptuelle par Jean-Luc Marion, avec des notes mathématiques de Pierre Costabel, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977, notes de la règle III, p. 114.

[9] Désormais abrégé *Discours de la méthode*, cité dans l'édition Adam-Tannery : René Descartes, *Œuvres de Descartes*, Ch. Adam et P. Tannery (éd.), nouvelle présentation par J. Beaude, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, Paris, Vrin, 1964-1974, désormais abrégée AT suivie du numéro de tome, de folio et parfois de ligne.

[10] *Studium bonae mentis* dans *Descartes.* Étude du bon sens, La Recherche de la vérité *et autres écrits de jeunesse (1616-1631)* [désormais abrégé *Descartes.* Étude du bon sens…], Vincent Carraud et Gilles Olivo (éd. et trad.), Paris, PUF (Épiméthée), 2013, p. 137.

[11] Comme le rappellent Vincent Carraud et Gilles Olivo, *ibid.*, p. 143, n. 22 qui semblent faire de la Regula III le dernier lieu cartésien favorable à la lecture des Anciens. C'est sans compter toutefois la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie* qui fait de la lecture (des livres des Anciens) le quatrième degré de la sagesse, c'est-à-dire une source d'instruction non négligeable mais insuffisante à mener à la sagesse.

[12] *Discours de la méthode*, AT VI, 5.

être appelé « doctus » mais non pas « eruditus » comme doit seul être appelé, dit Descartes, celui qui « studio et cultura ingenium moresque suos perpolivit » (AT VIII-2, 42, l. 17-19).

Cela étant, la lecture des bons livres n'est pas suffisante à la découverte de la vérité car ceux-ci ne nous apprennent pas à la chercher. Recherche qui exige, comme un préalable, que la raison se délivre des « sciences des livres », pour se réapproprier, ou non, par après, les contenus qu'ils véhiculent. Avec Descartes, il s'agit au contraire de remettre en doute, ou en cause, ces vérités que les sciences des livres ont érigées comme des principes et des démonstrations et de les saisir seulement comme un matériau utile à l'exercice du jugement : « Talemque eruditionem, non promiscua quorumlibet librorum, sed sola optimorum lectione, eaque iterata et frequente, itemque colloquiis eorum qui jam sunt eruditi, quando iis frui nobis licet, ac denique assidua virtutum contemplatione atque investigatione veritatis, comparari mihi persuadeo. » (AT VIII-2, 43).

Dans la plupart des cas inutile à l'esprit pour découvrir la vérité, la lecture lui serait même nuisible. Jusqu'à un certain point, le rejet de la plupart des livres rend possible l'*inventio*. Notons que la première mention de la lecture dans les écrits de jeunesse (dans le regroupement intitulé *Cogitationes Privatae*) est justement faite par Descartes en opposition à l'*inventio* qui n'est autre que l'exercice de la méthode par la raison :

> Iuvenis, oblatis ingeniosis inventis, quaerebam ipse per me possemne invenire, etiam non lecto auctore : unde paulatim animadverti me certis regulis uti./Dans ma jeunesse, à la parution de découvertes ingénieuses, je cherchais à les découvrir par moi-même, sans lire l'auteur : d'où j'ai remarqué peu à peu que j'utilisais certaines règles[13].

Il nous semble que certains passages des *Cogitationes Privatae*, en particulier AT X, 204, 2-13 ; 213, 4-7 ; 214, 1-8 ; 215, 5-10 ; 217, 23-24 – regroupés dans la section < Inventer > dans *Descartes,* Étude du bon sens…, – oppose déjà la lecture des livres à l'invention de la vérité. Or, en philosophie, il faut *inventer* la vérité. Rien ne sert de se contenter de lire la pensée d'autrui, y compris si elle fait autorité. Car l'idée reçue, en tant qu'elle est *reçue* dans un livre, ne peut constituer par cela seul une certitude.

Les *Regulae ad directionem ingenii* formalisent un peu plus cette intuition du jeune Descartes. À l'issue d'une critique des modes de la connaissance, la Regula III distingue deux opérations de l'esprit : le regard (*intuitus*) et la déduction. Ces deux opérations sont mises en balance avec deux types d'expérience : l'expérience indirecte des Autorités (ou auteurs) et l'expérience directe de la conjecture, toutes deux réputées suspectes. La Regula III fait mention de la difficulté, pour celui qui cherche à connaître la vérité, de résoudre une question en raison de la diversité, de la contradiction et des démentis des Autorités entre elles.

L'expérience adventice de l'autorité trouve son exemple privilégié dans la lecture. Comme plus tard dans la Lettre-préface des *Principes de la philosophie*, Descartes nuance le jugement habituellement positif porté sur les livres, en particulier les livres autorisés de l'École : s'ils sont des aide-mémoire précieux qui consignent les progrès dans les sciences[14], ils ne sont pas *de facto* les dépositaires de vérités scientifiques. Et s'ils s'avèrent parfois énoncer des vérités, ils ne donnent pas souvent leurs raisons au jugement du lecteur. De sorte que les livres, comme compilations brutes d'*historias*, sont impropres à produire seuls le savoir scientifique, à transformer le lecteur en *auteur* de son savoir :

> […] jamais, en un mot, nous ne serons parvenus à être Mathématiciens, quand nous saurions de mémoire toutes les démonstrations de quelques autres, si notre esprit n'est pas propre à résoudre tous les problèmes qui se peuvent trouver ; ni Philosophes, si nous avons lu tous les arguments de Platon et d'Aristote, sans pourtant

[13] Trad. de Vincent Carraud et Gilles Olivo, *Descartes,* Étude du bon sens…, p. 63.

[14] Regula III, AT X, 366 = *Règles*, p. 6 : « Il faut lire les ouvrages des Anciens, parce que c'est pour nous un immense avantage de pouvoir user des travaux de tant d'hommes : tant pour connaître ce, qui jadis déjà a été correctement trouvé, que pour être avertis des choses à l'explication desquelles il faut s'appliquer encore à force de pensée. »

> pouvoir porter un jugement ferme sur les choses < qui sont > proposées : car de la sorte, nous ne paraîtrions pas avoir appris des sciences, mais des histoires[15].

Que la prétention d'une opinion à être vraie soit validée en raison du prestige de son énonciateur correspond à ce qu'on appelle « argument d'autorité ». Or il est possible, bien sûr, de découvrir des vérités en lisant Platon ou Aristote, à condition toutefois que cette découverte ne consiste pas seulement à emprunter de Platon ou d'Aristote, ou de tout autre auteur (« faisant autorité »).

Résumons. Le glissement sémantique et épistémologique qui fait d'un auteur une autorité est typiquement le problème des livres. Cette confusion fait qu'un auteur peut faire autorité non pas parce que ce qu'il dit est vrai mais en raison de son statut (parce qu'il est érigé au rang d'auteur). La matérialité de l'objet-livre qui sanctuarise ses contenus dans l'éternité du papier – comme le Livre – renforce cette confusion. Or, contrairement aux philosophes qui le précèdent, Descartes établit que l'invention de la vérité n'est pas l'affaire des Auctoritates desquelles il faut se délivrer[16] ; c'est-à-dire se délivrer d'une pensée sans sujet, d'une pensée que personne ne pense, d'une absence de pensée : une autorité sans fondement. Le livre, au sens cartésien, a pour propriété de véhiculer des sciences seulement probables ou non démonstratives, au motif de leur essence même : comme recueils d'idées *reçues*. Désapprendre les sciences transmises par les livres, au motif qu'elles risquent de n'être que probables : la chose sera d'autant plus délicate que l'histoire de la philosophie s'est développée sur les leçons de l'aristotélisme : « la plupart de ceux de ces derniers siècles qui ont voulu être philosophes, ont suivi aveuglément Aristote […] ; et ceux qui ne l'ont pas suivi (du nombre desquels ont été plusieurs des meilleurs esprits) n'ont pas laissé d'avoir été imbus de ses opinions en leur jeunesse (parce que ce sont les seules qu'on enseigne dans le écoles), ce qui les a tellement préoccupé, qu'ils n'ont pu parvenir à la connaissance des vrais Principes »[17].

C'est au nom de cette généralité qu'on peut parler d'une théorie cartésienne du livre dans laquelle sont définis ce que doivent être les bons et les mauvais livres. Cette expérience du livre comme autorité sans fondement, Descartes l'a vécu réellement, au cours de ses études mais aussi dans un rêve qu'il a jugé important de consigner par écrit[18], et dont nous fournirons une étude dans le premier chapitre de ce travail.

Les textes de jeunesse inédits amorcent donc une critique de l'autorité infondée des livres. Les textes publiés font encore écho à l'opposition entre l'invention et la lecture, et démontrent ainsi la vivacité de cette critique. Mentionnons, par exemple, la conclusion du *Discours de la méthode*… qui oppose la supériorité potentielle de l'autorité de la raison d'un seul homme sur un ensemble d'arguments d'autorité consigné dans les livres qui, malgré leur nombre, n'en sont pas moins *que* probables :

> Et ainsi je pensai que *les sciences des livres*, au moins celles dont les raisons ne sont que probables, et qui n'ont aucunes démonstrations, s'étant composées et grossies peu à peu des opinions de plusieurs diverses personnes, ne sont point, si approchantes de la vérité, que les simples raisonnements que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent[19].

Les lieux cartésiens de la critique des livres feront l'objet d'études détaillées dans la thèse. On trouvera principalement : *Regulae ad directionem ingenii* (en particulier Regula III) ; *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle* (passim), *Discours de la méthode*… (préface (→ PRÉFACE), en particulier 1re et 6e parties) ; *Meditationes de prima philosophia* (passim), *Epistola… ad… Voetium* (Pars Quarta, AT VIII-2 39-55) ; *Principia philosophiae* (*passim*), lettre-préface aux *Principes de la philosophie* et correspondance…

---

[15] Regula III, AT X, 367 = *Règles*, p. 7.

[16] Dans les sciences du raisonnement mais pas dans les sciences factuelles comme la théologie. On reprendra ce distinguo capital – repris par Pascal dans sa « Préface » au *Traité sur le vide* – dans notre troisième partie consacrée aux *Principia philosophiae*.

[17] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-1, 7.

[18] *Olympica*, AT X, 182-184, d'après Adrien Baillet, *Vie*…, II, p. 80-86. Voir surtout le texte établi et la présentation dans *Descartes. Étude du bon sens*…, p. 85-114.

[19] *Discours de la méthode*, p. 14 (AT VI, 12-13). Nous soulignons.

2 – Descartes et les livres : un problème ?

Quitter les livres pour l'exercice de la raison : « Atque hi quidem cum intelligant veram eruditionem non a solis libris pendere, illam etiam privata meditatione, vel vario negotiorum usu, et virorum praestantium familiaritate, sibi comparare satagunt, nec inter libros semper versantur » (*Epistola… ad… Voetium*, AT VIII-2, 44). Ce réquisit de la méthode cartésienne soulève immédiatement une question, concernant les publications de Descartes lui-même. Comment Descartes, qui appelle à l'abandon des livres, au nom des fausses sciences qu'ils renferment, peut-il justifier son acte d'auteur ? Si les livres sont donc des objets épistémologiquement condamnés par sa propre conception de la vérité et du fondement de l'autorité, comment peut-il faire des livres et même projette de publier très tôt puisqu'on fait remonter le premier projet de publication de Descartes à 1620[20] ? Comment pourrait-il concevoir ses livres comme les supports d'un exercice qui mène au cinquième degré de la sagesse alors que les livres des philosophes sont cantonnés au degré inférieur ? Peut-il sans contradiction faire de ses livres les supports d'un enseignement de la philosophie qui appellent à leur propre dépassement ?

Certes, Descartes est devenu philosophe et il a des choses à partager. Il a notamment découvert le fondement de la science qui confère son unité à ses objets (l'exercice méthodique de l'entendement). Mais, en admettant qu'il puisse soustraire ses propres livres à sa critique du livre, selon des modalités qui restent à élucider, l'acte de publier relance la question de l'enseignement de cette méthode à ceux qui n'ont pas découvert par eux-mêmes l'essence de la vérité : l'invention authentique (de l'auteur) est-elle transférable au lecteur ? Et si toutefois Descartes mettait toutes les conditions en place dans ses livres pour enseigner l'*inventio* et susciter l'auto-persuasion qui doit en découler, la réussite du transfert de l'autorité ne reposerait-elle pas sur le seul fait de l'assiduité du lecteur ? Dans ce cas, Descartes ne suspend-il pas cette réussite à des conditions extra-philosophiques, c'est-à-dire aux dispositions des esprits dont la volonté, la perspicacité et les préjugés lui échappent, au moins en partie ? Descartes peut-il enseigner sa philosophie, par le livre, à des lecteurs qu'il ne connaît pas ?

B – qu'est-ce qu'un bon livre ?

1 – noir, gris, blanc

Au cours de notre travail, on fera référence à trois types de textes cartésiens : les textes demeurés inédits, volontairement ou involontairement (noirs), les œuvres publiées (blanches) et les œuvres destinées à circuler publiquement sans être éditées (grises) telles que les lettres, en particulier celles qui renferment de véritables petits traités (→TRAITÉ) ou celles, comme les lettres à Mersenne de 1630, qui exposent des points théoriques par ailleurs inédits[21].

Nos études se focaliseront sur l'œuvre blanche sans méconnaître toutefois la mobilité des frontières entre ces catégories. Prenons quelques exemples. Les *Regulae ad directionem ingenii* ont-elles fait le projet d'un livre ? Et quand Descartes y renonce, cela redevient-il un écrit noir connu de lui seul (il ne parle des *Regulae* à personne…) ?

---

[20] AT X, 218. Voir aussi Adrien Baillet, *Vie…*, t. I, p. 85-86, cité en AT X, 186-187. Ce dernier rapporte qu'avant de reprendre le mousquet lors de la campagne de Hongrie en mars 1621 et pour tromper sa solitude, le temps de son quartier d'hiver en 1620, Descartes composa un traité et que « […] dès le mois de février il songeoit à chercher des libraires pour traiter avec eux de l'impression de cet ouvrage » Adrien Baillet, *Vie…*, II, 1, p. 86.

[21] « En aucun cas il ne faut penser que, pour le seul fait d'être contenues dans les lettres, les affirmations de Descartes doivent être considérées comme privées. Il est plus exact de dire qu'elles ne sont pas publiées », Giulia Belgioioso, Les « correspondances » de Descartes, in *DesCartes et DesLettres. Epistolari e filosofia in Descartes e nei cartesiani*, Francesco Marrone (éd.), Florence, Le Monnier Università (Filosofia), 2008, p. 22.

Inversement, si le *Compendium musicae* n'est pas un livre au sens clarifié, Descartes saura pourtant en revendiquer l'*auctoritas* auprès de Beeckman. De même, Descartes a-t-il écrit une « lettre » à Dinet qui prend place dans le cadre de la querelle avec Regius sans l'intention primitive de la publier ou au contraire, l'a-t-il rédigé comme lettre ouverte sachant d'emblée qu'elle constituerait une partie assez conséquente de son œuvre ? La genèse de l'œuvre blanche n'est pas toujours facile à reconstituer. On sait par ailleurs que, en marge des lettres envoyées, Descartes fait largement usage de l'écrit non publié. Pour lui-même d'abord. Il a des cahiers dans lesquels il consigne des remarques ou des résultats, il conserve les minutes de ses lettres, surtout si elles diffèrent des lettres envoyées, et les réutilise à l'envi ou les fait parfois recopier lorsque c'est nécessaire, pour défendre et diffuser tel ou tel point de sa doctrine. Pour une circulation restreinte les « écrits » qu'il diffuse de manière limitée, et en copies, comme les lettres à Élisabeth envoyées à Christine voire en *unicum*, comme le *Compendium musicae* offert à Beeckman.

Consciente de la perméabilité de ces catégories, nous étudierons de préférence les œuvres blanches « inaugurales » : celles qui ont pour but de décrire les objets des sciences dont la méthode a décidé de la répartition. Autrement dit, celles qui ne sont pas en situation responsoriale comme l'*Epistola… ad… Voetium* ou les textes dits de la Querelle d'Utrecht. Cela ne signifie pas que la dimension responsoriale des œuvres théoriques inaugurales sera pour autant niée. De même, il ne s'agira pas d'évacuer totalement l'utilité philosophique des œuvres responsoriales, peut-être à ce jour encore trop peu explorée, dont la charge polémique n'efface pas les avancées théoriques et l'utilité dans la promotion de la vérité. Comme l'écrit d'ailleurs Descartes, tous les ouvrages de controverse ne sont pas mauvais, ceux qui combattent pour la vérité, qui n'attaquent que le vice, sont dignes de nos éloges : « Non quidem affirmo omnes ejusmodi libros malos esse : qui enim veritatem propugnant, et non nisi in vitia invehuntur, sunt laudandi »[22]. Nous mobilisons ainsi la quatrième partie de l'*Epistola… ad… Voetium* à divers endroits de notre travail pour réfléchir à une théorie cartésienne du livre et de la lecture. Descartes fait des livres pour publier sur la science mais aussi pour défendre la véritable science et la promouvoir.

Nous nous concentrerons sur le *Discours de la méthode*, les *Meditationes de prima philosophia*, les *Principia philosophiae* publiés avec les *Specimina philosophiae* ainsi que sur *Les Passions de l'âme*. Un des enjeux de notre travail est de montrer que le lieu où l'*enseignement* de la philosophie cartésienne à son lecteur est privilégié est celui de ces œuvres théoriques ou inaugurales. Ce choix de traiter prioritairement les œuvres précédemment mentionnées relève d'un motif philosophique et cartésien qui fait du bon livre le support écrit de la vraie philosophie et qui explique un certain nombre de propriétés éditoriales de ces œuvres. Il restera à étudier si ces œuvres inaugurales réunissent effectivement les conditions matérielles requises à l'enseignement du lecteur et si leur lecture suffit bien pour devenir véritablement savant : Descartes n'a-t-il pas dit qu'il fallait, quoi qu'il en soit, quitter les livres pour gagner la science et la sagesse ?

2 – réduire tout savoir à ses conditions évidentes. Rechercher les principes et expliquer par principe

Qu'est-ce que la science ? Comment obtient-on la connaissance certaine ? Rappelons que la vraie philosophie et la sagesse à laquelle elle ouvre, d'après une thèse traditionnelle depuis Aristote dont se nourrit l'ensemble du corpus cartésien, dépend d'une connaissance par les causes. Connaître par les causes ou principes ne suffit donc pas à distinguer la spécificité de la philosophie cartésienne par rapport à l'ancienne philosophie. Ce qui l'en distingue, c'est la définition du terme de principe qui a des conséquences directes sur la façon de les *rechercher*[23].

[22] *Epistola… ad… Voetium*, AT VIII-2, 40.

[23] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-1, 2. Nous soulignons.

La philosophie cartésienne consiste en 1) la recherche des principes de la connaissance : la *mens humana* qu'il faut étudier en premier[24] et qui débouche sur une méthode ainsi qu'en 2) la découverte de la fondation métaphysique qui garantit la permanence de ces principes et des déductions qu'on en peut faire dans toutes les sciences, en particulier les principes des choses matérielles. Pour étudier à acquérir la parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir « […] ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la *recherche* de ces premières causes, c'est à dire des principes »[25] ; « Or il y a eu de tout temps de grands hommes qui on tâché de trouver un cinquième degré pour parvenir à la sagesse, incomparablement plus haut et plus assuré que les quatre autres : c'est de *chercher* les premières causes et les vrais principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir ; et ce sont particulièrement ceux qui ont travaillé à cela qu'on a nommé philosophes »[26].

L'ordre que suit la vraie philosophie est défini par la méthode. Celle-ci est gouvernée par la recherche de l'évidence qui hiérarchise les pensées et organise le savoir en sciences. La priorité revient à la recherche des objets connus par l'entendement[27] avec le plus d'évidence. Évidence au titre de laquelle ils acquièrent leur statut de principes. Mais la philosophie est potentiellement capable d'expliquer tous les objets qui se présentent à l'esprit en vertu de leur deuxième condition :

> […] ces principes doivent avoir deux conditions : l'une, qu'ils soient si clairs et si évidents que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité, lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer ; l'autre, que ce soit d'eux que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux […][28].

Pour que les livres cartésiens soient les exceptions à la règle d'après laquelle les livres sont les véhicules d'opinions non autorisées, c'est-à-dire *infondées*, mais autoritaires, ils doivent mettre en place des éléments du discours et du livre (« mise en texte » et « mise en livre ») qui respectent les conditions précédemment énoncées.

Les propriétés des livres permettant d'en faire un usage méthodique[29] doivent poursuivre le but suivant. Il s'agit de faire en sorte que le lecteur s'applique avec attention à la considération des principes afin qu'il n'en doute pas et qu'il puisse en « déduire » clairement et distinctement la connaissance de certains objets[30], conformément à la définition cartésienne du terme de principe.

Il faut donc distinguer vérité et autorité : c'est la vérité seule du discours publié qui fait autorité non l'autorité qui fait la vérité. Cette distinction commande un rapport radicalement différent de Descartes à la philosophie ainsi qu'à son enseignement avec ces prédécesseurs. Et cette conception cartésienne de l'autorité préside à une nouvelle conception de ce que doit être un *auteur*, un livre et un lecteur. La vocation pédagogique du livre est réévaluée au nom de la possibilité – en fait, de la nécessité – que le lecteur devienne tout comme l'auteur, un *sujet* capable de s'approprier la vérité des connaissances consignées dans les livres (*pars construens*).

---

[24] Pour connaître vraiment ce que peut connaître l'entendement, il faut d'abord connaître l'entendement lui-même (*Regulae*, *Studium bonae mentis*).

[25] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 2.

[26] *Ibid.*, AT IX-2, 5.

[27] « la certitude n'est pas dans le sens, mais dans l'entendement seul, lorsqu'il a des perceptions évidentes », *ibid.*, AT IX-2, 7.

[28] *Ibid.*

[29] Aussi bien dans son édition que dans sa lecture : le livre, par sa matérialité doit retranscrire l'ordre de la connaissance. Il convient donc de le lire dans l'ordre. D'où, pour chaque livre, les prescriptions et recommandations que fait Descartes.

[30] Pas nécessairement toutes. Nous y reviendrons amplement, notamment dans nos premier et troisième chapitres.

3 – enseigner. Du lecteur au philosophe

Dans la philosophie cartésienne, il n'y a pas de certitude sans auto-persuasion[31]. L'esprit qui veut philosopher doit se persuader lui-même pour reconnaître la vérité. Il doit pouvoir être certain. Aucun argument d'autorité ne le peut à sa place ; aucun élément de rhétorique ne le peut seul.

L'auto-persuasion du lecteur constitue donc davantage qu'une visée rhétorique, que le support livresque viendrait exemplairement atteindre à force de *dispositio* et d'*elocutio*. Elle est requise par la philosophie elle-même, comme une condition de sa réalisation, en particulier par le concept de certitude. Il faut que l'esprit de celui qui veut connaître la vérité – indifféremment, l'auteur ou le lecteur – soit persuadé lui-même, ou plus exactement *se* persuade, c'est-à-dire qu'il soit certain des vérités que Descartes-auteur lui soumet dans ses livres. Il faut donc que la *mens* ou l'esprit du lecteur devienne l'auteur ou le juge des vérités qui lui sont soumises, autrement dit qu'elle les remette en cause, au sens propre, c'est-à-dire qu'elle découvre par elle-même les principes qui fournissent l'explication des vérités ou des objets.

Par conséquent, pour assurer ce transfert d'autorité par lequel le lecteur devient capable de distinguer les objets selon le critérium de la certitude, Descartes doit lui enseigner à reconnaître les conditions évidentes auxquelles se réduit tout savoir ou toute science. Apprendre au lecteur. L'absence de cette intention est à l'inverse ce qui définit les mauvais livres des auteurs qui n'ont pas intérêt à ce que leurs lecteurs deviennent savants : « ex quo lector eruditior reddi possit » (AT VIII-2, 54) Ce motif philosophique commande donc l'enseignement au lecteur des connaissances et des techniques pour parvenir à cette réduction. Car c'est la *pratique* de ces techniques qui fournit la démonstration (ou la preuve) des vérités mises en jeu et qui persuade. Il s'agit donc de pratiquer, guidé par le texte de Descartes, sa philosophie. Sans cette pratique, pas de certitude et pas de science.

Rappelons que, connaître, c'est pour Descartes, connaître par les principes (inventer par soi). Mais pour les esprits plus faibles qui ne parviennent pas d'emblée seuls à inventer, la connaissance est possible, pourvu qu'ils soient guidés. C'est ce qu'il écrit très tôt, et que formaliseront aussi bien les *Regulae* que les premières lignes du *Discours de la méthode* :

> Praescripti omnium ingeniis certi limites, quos transcendere non possunt. Si qui principiis ad inveniendum uti non possint ob ingenii defectum, poterunt tamen verum scientiarum pretium agnoscere, quod sufficit illis ad vera de rerum aestimatione judicia perferenda[32].

Car même si « les principes sont clairs, et qu'on n'en doit rien déduire que par des raisonnements très évidents, [et qu']on a toujours assez d'esprit pour entendre les choses qui en dépendent » (AT IX-2, 12), « J'ai pris garde, en examinant le naturel de plusieurs esprits, qu'il n'y en a presque point de si grossiers ni de si tardifs, qu'ils ne fussent capables d'entrer dans les bons sentiments et même d'acquérir toutes les plus hautes sciences, *s'ils étaient conduits comme il faut »* (AT IX-2, 12).

La condition symétrique à l'exposé méthodique des principes, de la part de l'auteur est, du côté du lecteur, le respect des consignes de lecture cartésienne et de « l'ordre du pli » qui définit un type de lecture, propice à l'exercice de la philosophie. Dans tous les cas, une lecture extensive, répétée et attentive doit pouvoir venir à bout de toutes les difficultés, au nom de la clarté des principes et de l'évidence des explications que le guide en a tiré et qu'il a exposé dans l'ordre que la méthode lui a fait découvrir. La nécessité de relire plusieurs fois pour se saisir de la vérité provient de la prégnance des préjugés « dont aucun n'est entièrement exempt » : « bien que ce sont ceux qui ont le plus étudié les mauvaises sciences auxquels ils nuisent le plus, il arrive presque toujours que

---

[31] Se persuader, c'est comprendre les raisons qui persuadent pour paraphraser la lettre à Regius, juin 1640, AT III, 65.

[32] *Cogitationes privatae*, AT X, 215/« Certaines limites sont prescrites à tous les esprits, qui ne peuvent les excéder. Ceux qui, à cause de l'imperfection de leur esprit, ne peuvent se servir de principes pour inventer, pourront cependant connaître le vrai prix des sciences, ce qui leur suffit pour porter des jugements vrais sur la valeur des choses », trad. *Descartes,* Étude du bon sens…, p. 63.

ceux qui ont l'esprit modéré négligent d'étudier, parce qu'ils n'en pensent pas être capables, et que les autres qui sont plus ardents se hâtent trop : d'où vient qu'ils reçoivent souvent des principes qui ne sont pas évidents, et qu'ils en tirent des conséquences incertaines. C'est pourquoi je voudrais assurer ceux qui se défient trop de leurs forces, qu'il n'y a aucune chose en mes écrits qu'ils ne puissent entièrement entendre, s'ils prennent la peine de les examiner ; et néanmoins aussi avertir les autres, que mêmes les plus excellents esprits auront besoin de beaucoup de temps et d'attention pour remarquer toutes les choses que j'ai eu dessein d'y comprendre » (AT IX-2, 12-13).

C'est au titre de l'universalité de la capacité de juger du vrai et du bien que l'entreprise pédagogique des livres de Descartes pourrait prendre tout son sens. Car c'est elle qui, au prix d'une lecture adéquate, parviendrait à transformer tout homme de bon sens en disciple, et même en philosophe. Descartes ne laisse pas le lecteur dans un statut passif. Il l'engage au contraire à l'action philosophique. De sorte que le motif rhétorique – persuader son lectorat – se dilue dans un motif philosophique plus exigeant – réduire le savoir à ses conditions évidentes pour s'(auto-)persuader. La visée de cette dilution chez Descartes commande ainsi un certain nombre de spécificités matérielles internes – mise en page (→ MISE EN PAGE), typographie (→ TYPOGRAPHIE), langue de publication, titre (→ TITRE), iconographie (→ ICONOGRAPHIE), format (→ FORMAT), etc.) étudiées dans ce travail qui vont parfois se décentrer de la visée rhétorique (persuader) au profit de la visée philosophique (s'auto-persuader) où le livre de philosophie devient le terrain de l'exercice philosophique. Ainsi, par exemple, une des fonctions de certains paratextes (→ PARATEXTE) cartésiens consiste à rappeler la nécessité de pratiquer une lecture ordonnée, dans la mesure ou le fil du texte est lui-même méthodique. Devenant sensible à l'ordre même dans lequel se présente les objets décrits, le lecteur progresse sur la voie de l'appropriation de la méthode :

> Quidquid enim praecipui est in scriptis praestantium ingeniorum, non in hac aut illa sententia, quae possit exscribi, continetur, sed ex integro corpore orationis exurgit neque id statim ex prima lectione, sed paulatim ex frequenti et saepius iterata, non advertentes addiscimus, et tanquam in proprium succum convertimus[33].

La persuasion par le vrai ou le vraisemblable du discours d'un tiers – visée rhétorique – devient auto-persuasion, exclusivement par le vrai. Ce qui revient à rendre ses lecteurs proprement *savants*, c'est-à-dire capables d'émettre un jugement sur les vérités qu'il leur fait lire.

C'est en ce sens qu'on pourrait trouver chez Descartes, au sein d'une critique large de l'autorité, toute à la fois une critique des livres comme les supports d'autorités sans fondement lorsqu'ils ne délivrent aucune connaissance et une conception positive des livres dont ses propres publications seraient les illustrations exemplaires.

Le risque, si le livre n'est pas en mesure de retranscrire l'*inventio* des premiers principes et des connaissances qui en découlent alors que la philosophie cartésienne est essentiellement recherche et découverte, est que les livres de Descartes n'aient rien de nouveau à apprendre aux lecteurs par rapport à ceux de Platon ou Aristote. Laissant ses lecteurs « suivre leurs opinions [sans] chercher quelque chose de meilleur » (AT IX-2, 6) sans leur apprendre à chercher et à découvrir les vérités méthodiquement, l'instruction cartésienne échouerait alors. Si la philosophie ne peut être enseignée que par la retranscription de l'*ordo inveniendi* au motif qu'il est « incomparablement meilleur de s'y appliquer soi-même » que de laisser autrui nous y conduire (AT IX-2, 3) que vaut le manuel (→MANUEL) de 1644 ? Pour valider l'hypothèse d'une vocation pédagogique des livres cartésiens, il nous faudra aussi comprendre la variété de leur genre et de leur style.

---

[33] *Epistola… ad… Voetium*, AT VIII-2, 41/Ce qu'il y a d'important et d'utile dans les livres des génies supérieurs ne consiste pas en telle ou telle pensée que l'on peut en extraire, le fruit précieux doit sortir du corps entier de l'ouvrage ; et ce n'est pas de prime abord et par une seule lecture, mais peu à peu par une lecture attentive et souvent répétée, que nous nous pénétrons sans nous en apercevoir des idées de ces grands hommes, que nous les digérons, que nous les convertissons en quelque sorte en notre propre substance. Trad. *La Querelle d'Utrecht*, Theo Verbeek (éd. et trad.), préface de Jean-Luc Marion, Paris, Les Impressions nouvelles (Philosophie), 1988, p. 350.

Les éléments de mise en forme (*ordo edendi* particulier) s'intègrent ainsi dans cette critique générale, comme ce par quoi Descartes tire partie de la matérialité des livres comme objets pour les faire devenir les supports de la vraie science, c'est-à-dire de l'enseignement de la vérité. Retranscrire l'*ordo inveniendi*. C'est aussi par conséquent le meilleur moyen d'empoter l'adhésion de son lectorat (l'efficacité rhétorique procède de la philosophie et non l'inverse).

4 – l'aporie d'un *ordo edendi* général : le cas du premier livre

Prenant au sérieux le rapport établi par Descartes lui-même dans la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie* : « En suite de quoi, pour faire bien concevoir quel but j'ai eu en les publiant, je voudrais ici expliquer l'ordre qu'il me semble qu'on doit tenir pour s'instruire » (AT IX-2, 13), nous questionnons donc le rapport des livres à la science cartésienne en ces termes : retranscrivent-ils – ou non –, chacun d'entre eux, et/ou successivement, l'ordre forgé par la méthode dans lequel il s'agit de connaître les sciences telles qu'elle les a distinguées ? Et, à supposer que tel soit le cas, comment le font-ils ? Si l'ordre de la connaissance détermine bien l'organisation des objets du savoir selon leur critère croissant d'évidence, la succession des livres de Descartes rend-elle bien compte de cette organisation ? Autrement dit, l'*ordo edendi* général, c'est-à-dire la distribution des matières à travers les œuvres inaugurales est-il, lui-même, méthodique ? La succession des unités matérielles que sont ces livres répond-elle en quelque sorte à l'ordre méthodique de la pensée ?

Descartes a-t-il conçu ses livres comme les volets d'un programme à enseigner, délimités selon les parties de l'arbre de la philosophie ? Ou, au contraire, des raisons extrinsèques à la méthode elle-même, propres au contexte de communication du livre (intersubjectivité, « surdité » de l'écrit, arguments d'autorité, prégnance des préjugés dans la tradition de la philosophie, polémiques, censure, envie, formatage du corpus scolaire, etc.), l'ont-ils conduit à délivrer une philosophie en désordre à l'égard de l'*ordo cognoscendi* pourtant affirmé dans ses livres ? Si tel est le cas, comment l'exposé philosophique cartésien peut-il s'accommoder de stratégies de diffusion et de persuasion qui contreviennent à la nécessité de suivre un ordre particulier pour connaître ?

Un des enjeux de ce travail est donc d'évaluer, en particulier, la prise en compte par Descartes d'un facteur, disons cognitif et universel à tous les esprits dans l'enseignement de sa propre doctrine : les préjugés en faveur de l'ancienne philosophie. Peut-il, dans le contexte de communication propre au livre, exposer sa philosophie sans préparer les esprits aveuglés par les préjugés que l'École a relayés ? Pour parvenir à l'auto-persuasion de son lectorat, ne doit-il pas composer avec la difficulté de celui-ci à remettre en question tout le savoir précédemment acquis, par l'école ou même par leur sens ? Préparer graduellement les esprits des lecteurs à la réception de l'ensemble de la philosophie cartésienne ne suppose-t-il pas des aménagements de la pensée dont l'*ordo edendi* général serait le reflet ? Ces aménagements ne sont-ils justement la preuve de l'intention pédagogique de Descartes ? Ou sont-ils purement rhétoriques ?

Prenons deux exemples qui autorisent à faire l'hypothèse d'un ordre des livres cartésien respecteux de l'ordre prescrit par la méthode ; *ordo edendi*, dans lequel la structure hiérarchique de l'arbre serait donc opérante, jusqu'à la publication de la morale des *Passions de l'âme*.

Un premier exemple explicite. Dans la lettre-préface aux *Principes de la philosophie*, Descartes reconstruit à posteriori son histoire éditoriale, comme si l'ensemble de son œuvre publiée relevait d'un *projet*, visant à préparer les esprits à la réception d'une philosophie dont les principes (et leur réduction) ne sont pas ceux de l'ancienne philosophie :

> Depuis ce temps là, prévoyant la difficulté que plusieurs auraient à concevoir les fondements de la métaphysique, j'ai tâché d'en expliquer les principaux points dans un livre de *Méditations* qui n'est pas bien grand, mais dont le volume a été grossi, et la matière beaucoup éclaircie, par les objections que plusieurs personnes très doctes m'ont envoyées à leur sujet, et par les réponses que je leur ai faites. Puis, enfin, lorsqu'il m'a semblé que ces traités précédents [le *Discours de la méthode*… et les *Meditationes*] avaient assez préparé l'esprit des lecteurs à recevoir les *Principes de la Philosophie*, je les ai aussi publiés et j'en ai divisé le livre en quatre parties,

> dont la première contient les Principes de la connaissance, qui est ce qu'on peut nommer la première Philosophie ou bien la Métaphysique : c'est pourquoi, afin de la bien entendre, il est à propos de lire auparavant les *Méditations* que j'ai écrites sur le même sujet[34].

Descartes prescrit donc un ordre de lecture de ses livres qui correspond à l'ordre chronologique d'édition (→ ÉDITION) : il faut lire les *Meditationes* avant les *Principia philosophiae* (pour bien comprendre la première partie des *Principia*). Car elles sont le lieu de la *démonstration* (recherche et découverte des vérités métaphysiques) des principes métaphysiques et de l'auto-persuasion que seul un usage idoine du livre, qu'il faut régulièrement fermer pour méditer, rend possible. Cela induit des caractéristiques éditoriales internes typiques qui soutiennent cet usage : ainsi de l'absence d'alinéas (→ ALINÉA) dans les premières méditations. C'est donc la place des *Meditationes* dans l'*ordo edendi* général qui expliquerait certaines de ses spécificités éditoriales (*ordo edendi* particulier). Pour le dire autrement, les choix éditoriaux opérés par Descartes dans les *Meditationes* seraient d'autant mieux compris qu'on replacerait les *Meditationes* avant les *Principia philosophia*. L'ordre de publication participerait ainsi du geste *éditorial*.

Un autre exemple est la publication des *Passions de l'âme*, pour autant qu'on aura montré qu'il s'agit d'un traité de morale, qui intervient après la copublication des *Principia philosophiae* et des *Specimina philosophiae*. Ce faisant, l'*ordo edendi* général respecte l'organisation cartésienne des sciences, dont les dernières impliquent plus d'étude, étant donné la composition de leurs objets – ici, l'âme et le mécanisme des passions.

Malgré ces constats encourageants, une observation menace immédiatement la mise en perspective sur laquelle reposent nos analyses et la possibilité de considérer le livre cartésien comme le support d'un enseignement. Dans l'hypothèse d'un ordre des livres dont la chronologie est méthodiquement fondée, un nouveau problème se pose en effet à nous. Il s'agit du statut du premier livre publié par Descartes dans cet *ordo edendi* général supposé. Car à l'égard de la vraie connaissance, le *Discours de la méthode* ne semble pas permettre au lecteur de pratiquer la réduction du savoir à ses conditions d'évidence, ni la démonstration à priori des objets à partir des principes.

Or, si cet ordre des livres ne s'identifie pas à priori avec la chronologie des publications de l'instructeur, l'instruction d'une philosophie qui prescrit un ordre à respecter dans la connaissance à destination de l'élève-lecteur ne devient-elle pas impossible ? Si ce n'est l'enseignement de la philosophie, quels motifs servent alors les ressorts de la mise en forme exploités par Descartes dans ses livres ? Mais n'a-t-on pas dit que persuader la philosophie aux autres passe par l'enseignement de la méthode pour philosopher dans l'ordre et s'auto-persuader (ou devenir certain ou savant) des objets que cette méthode nous présente ?

Posons les termes du problème. D'après l'ordre de la vraie philosophie, ce sont les objets de la *prima philosophia* cartésienne qui, en tant qu'elle est l'étude des premières choses évidemment connues sur lesquelles vont pouvoir s'appuyer la connaissance des autres, devraient être les premiers de l'*ordo edendi* cartésien[35]. Cette communication au public de la mise en ordre des objets de la pensée serait, de la part de Descartes, le geste le plus généreux mais aussi le plus efficace. Car comment mieux convaincre qu'en prouvant, par la démonstration des choses les plus *évidentes* par lesquelles il faut commencer son parcours philosophique ?

Une série d'objections peut donc immédiatement être soulevée face à la thèse d'un ordre éditorial cartésien qui suivrait l'ordre de la connaissance établi en fonction de l'évidence croissante de ses objets. Les objets du premier livre publié par Descartes ne relèvent pas de la seule *philosophia prima*. Tant s'en faut. Comment donc comprendre que le premier livre ne soit pas consacré aux premiers résultats enregistrés par la méthode en philosophie première, science par laquelle tout doit commencer ? Pourquoi Descartes n'a-t-il donc pas commencé par rendre public ce qu'il faut connaître en premier ? N'était-ce pas pourtant son intention primitive ? On se souvient en effet que la correspondance fait état d'un projet d'édition d'un traité de métaphysique avorté ; de même mentionne-t-elle le

---

[34] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 16.

[35] Précisons d'emblée : la connaissance seule des principes métaphysiques ne constitue pas la science : ce qui fait la science, c'est la disposition en ordre de ces principes. Mis en ordre, ceux-ci peuvent être qualifiés de fondements (de la métaphysique).

projet, lui aussi avorté, de donner toute une physique (le *Monde*), c'est-à-dire d'expliquer les phénomènes de la Nature par des principes expressément garantis par des principes métaphysiques. Et la quatrième partie de la préface ne saurait être suffisante au déploiement conceptuel que nécessite la philosophie première cartésienne dont les objets doivent relever de la *démonstration* au sens cartésien du terme. Si, comme le suggère la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie*, la lecture des (seuls) livres cartésiens est en mesure de rendre savant et sage[36], force est de constater que l'*ordo edendi* ne commence pas par la *démonstration* des premiers principes que découvre la méthode : le *Discours de la méthode*… n'est pas le livre de méditation de la *prima philosophia*. Jusqu'à un certain point, le défaut de cet ordre et l'omission de maillons essentiels de la chaîne des raisons ne semblent pas compatibles avec les règles de la méthode énoncées en préface.

Du côté de la réception, ne faut-il pas reconnaître que le premier livre de Descartes, du fait de ses omissions, ne permet pas aux lecteurs de découvrir les principes métaphysiques qui fondent ceux des choses matérielles ? La publication de 1637 n'est-elle donc pas un livre de *vraie* philosophie ? De sorte qu'il semble priver le lecteur de la possibilité de connaître parfaitement « toutes les choses que l'homme peut savoir » en rendant impossible la restitution de l'ordre qui les lie aux principes – principes de la connaissance et principes des choses constituées[37]. La sagesse promise au lecteur n'est-elle pas d'emblée confisquée par l'auteur Descartes ?

Un deuxième paradoxe qui semble menacer la thèse est le suivant : à supposer que la réduction du savoir à ses conditions d'évidence soit le motif de son discours sur la méthode (ce qui, au passage, suppose réglée la question du fondement de cette méthode), celui-ci ne reste-t-il pas dans une certaine mesure muet ? À comparer aux très pédagogiques *Regulae ad directionem ingenii*, le *Discours de la méthode*…, en effet, ne semble pas être le lieu d'un exposé complet de la connaissance de l'entendement (disons de la logique, en terme scolaire), contrairement à ce que laisse supposer un autre élément matériel du livre, son titre : ne devrait-il pas s'agir d'un *Discours de la méthode* ? L'exposé des règles est réduit *a minima*. Qu'il soit nécessaire de réduire les règles de la méthode pour ne pas faire un traité de logique est une chose. Qu'il faille en réduire l'exposé dans les proportions du *Discours de la méthode*… en est une autre : la « sous-impression » de la méthode est-elle tout aussi légitime que la réduction théorique que lui fait accomplir son auteur ?

Un troisième paradoxe concerne les sciences. Descartes commence en effet par rendre publiques : 1) des démonstrations qui ne concernent que des parties de sa philosophie comme le rappelle l'Epistola ad P. Dinet[38] : dioptrique, météorologie et géométrie, métaphysique, médecine, morale, 2) et plutôt les dernières parties, c'est-à-dire des sciences qui constituent les fruits prélevés des branches de l'arbre de la philosophie. Du point de vue démonstratif, les démonstrations produites dans *La Dioptrique* et dans *Les Météores* concernent, dans la terminologie d'AT VI, 63-64, les effets « les plus particuliers ». En outre, elles passent sous silence les principes de choses matérielles qui pourraient expliquer les phénomènes étudiés. Ceux-ci sont laissés dans l'indétermination de ce par quoi ils tirent leur être de principes. Rappelons la confidence faite à Mersenne :

> Quant à la matière subtile, il est vrai que je n'en donne pas de preuve *a priori* ; comme je n'avais pas l'intention de donner dans un livre de cette sorte tout un Traité de philosophie, j'ai dû nécessairement commencer par quelque endroit, et c'est pour cela que j'ai écrit que c'est une supposition. Mais je soutiens qu'il y a dans la Dioptrique et les Météores plus de cinq cents raisons qui la prouvent *a posteriori* : c'est-à-dire que j'explique plus de cinq cents difficultés qu'on ne peut expliquer sans elle, en sorte que, *après avoir lu tout d'un bout à l'autre*, je l'espère vous en jugerez pareil que moi[39].

---

[36] Par exemple : « j'aurais voulu mettre ici les raisons qui servent à prouver que les vrais Principes par lesquels on peut parvenir à ce plus haut degré de Sagesse, auquel consiste le souverain bien de la vie humaine, sont ceux que j'ai mis en ce Livre », AT IX-2, 9.

[37] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 2.

[38] « […] comme il s'agit là [les Météores] d'une *partie* de la philosophie », Epistola ad P. Dinet, trad. *La Querelle d'Utrecht*, p. 136. Et encore ne s'agit-il que de la philosophie naturelle. Partie de partie. Nous soulignons.

[39] Fragment 2, AM I, 406 ; lettre à Boswell (?), 1646 (?), AT IV, 689, traduction AM, *ibid.*

Ne doit-on pas en effet constater, à la lecture des Essais, que les principes des choses matérielles sur lesquels repose pourtant l'intelligibilité des effets particuliers ne sont pas formulés explicitement[40] ? En un sens, le mode de « démonstration » des objets du premier livre cartésien ainsi que l'organisation de son contenu ne font pas clairement apparaître l'ordre qui lient ces objets aux principes qui en donnent l'explication. Ils interdisent à ce titre la thèse d'un enseignement de la philosophie (qui doit se faire par ordre).

Si on veut parler d'un fondement philosophique à l'ordre des livres cartésiens, il semble que ce soit plutôt à partir du deuxième livre seulement qu'on puisse le faire, avec les *Meditationes de prima philosophia* (1641-1642), dans lesquelles Descartes, en auteur généreux, offre les moyens véritables de découvrir par soi les premiers principes ou premières causes ; ces premières choses, les plus évidentes, par lesquelles il faut commencer.

Entendu dans le cadre d'un *ordo edendi* prétendument philosophique, le statut du *Discours de la méthode* apparaît pour le moins problématique. D'autant qu'un motif, apparemment non philosophique, rend efficacement raison de sa place originaire dans l'ordre des livres, ainsi que de ses omissions du point de vue philosophique : ce recueil de morceaux choisis a été conçu par Descartes comme un genre d'argumentaire, pour faire la publicité de sa méthode, en rendant publics les résultats que celle-ci lui a permis d'obtenir dans les sciences les plus utiles, notamment Dioptrique, Météores, issues de la physique. Il s'agit donc pour Descartes de mettre en avant l'utilité de sa philosophie. Relisons la sixième partie de la préface :

> Mais, sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusqu'où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusqu'à présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées, sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes. Car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature[41].

La Lettre-préface des *Principes* confirme d'ailleurs cette intention dix ans plus tard, sans ambigüité :

> Or comme ce n'est pas des racines, ni du tronc des arbres, qu'on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières. Mais, bien que je les ignore presque toutes, le zèle que j'ai toujours eu pour tâcher de rendre service au public est cause que je fis imprimer, il y a dix ou douze ans, quelques essais des choses qu'il me semblait avoir apprises. La première partie de ces essais fut un Discours touchant la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, où je mis sommairement les principales règles de la logique et d'une morale imparfaite, qu'on peut suivre par provision pendant qu'on n'en sait point encore de meilleure. Les autres parties furent trois traités : l'un de la Dioptrique, l'autre des Météores, et le dernier de la Géométrie. Par la Dioptrique, j'eus dessein de faire voir qu'on pouvait aller assez avant en la philosophie, pour arriver par son moyen jusqu'à la connaissance des arts qui sont utiles à la vie, à cause que l'invention des lunettes d'approche, que j'y expliquais, est l'une des plus difficiles qui aient jamais été cherchées. Par les Météores, je désirai qu'on reconnût la différence qui est entre la philosophie que je cultive et celle qu'on enseigne dans les écoles où l'on a coutume de traiter de la même matière. Enfin, par la Géométrie, je prétendais démontrer que j'avais trouvé plusieurs choses qui ont été ci-devant ignorées, et ainsi donner

[40] « Précisément parce qu'il se dissimule en une transition parfaitement problématique, le *Discours* s'érige en difficulté toujours à reprendre, en danger toujours à courir – en témoin jamais défaillant du travail de la pensée » (Jean-Luc Marion, « Ouverture », in *Problématique et réception du* Discours de la méthode *et des* Essais, H. Méchoulan (éd.), Paris, Vrin, 1988, p. 21).

[41] AT VI, 61-62. Ultimement, la philosophie (naturelle) doit mener à la médecine : « Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais

> occasion de croire qu'on en peut découvrir encore plusieurs autres, afin d'inciter par ce moyen tous les hommes à la recherche de la vérité.

La vraie philosophie, en ce qu'elle s'étend à tout ce que l'esprit humain peut savoir, se définit donc par son utilité. Et c'est cette étendue de son champ d'action qui distingue notre humanité de la barbarie et de l'animalité. Elle est donc doublement utile : en ce qu'elle offre à l'humanité une parfaite connaissance des choses (mœurs, santé, sciences et arts) et en ce qu'elle exprime au mieux l'essence de l'humanité.

Pour prétendre à une rationalité de l'*ordo edendi* général et y inclure le *Discours de la méthode*…, il nous faudra examiner si un autre motif philosophique sous-jacent au motif de l'utilité explicitement mis en avant par Descartes ne permet pas d'envisager l'œuvre de 1637 en lien avec les œuvres postérieures. N'est-ce pas la difficulté, pour le lecteur par essence pétri de préjugés, d'appréhender la deuxième détermination de la notion de principe cartésien qui contraint Descartes à préparer le terrain à leur réception en montrant d'abord les questions qu'ils permettent de résoudre ? L'explication à posteriori pratiquée dans les Essais n'a-t-elle pas aussi pour but d'encourager les esprits à produire l'effort que la publication de toute la philosophie leur demandera par la suite ?

Si l'hypothèse d'un *ordo edendi* général pose problème, celle d'un *ordo edendi* interne à chaque livre soulève de surcroît des difficultés, au titre du dégoût de Descartes pour « le métier de faire des livres ».

5 – Descartes et ses livres

a – éditer ou matérialiser l'ordre de la connaissance

La thèse principale de ce travail est que cette rationalité de l'ordre des livres entre eux (*ordo edendi* général), d'emblée aporétique, se double d'un ordre éditorial interne à chaque publication (*ordo edendi* particulier) qui matérialise, en fonction de son type (c'est-à-dire de la science ou des sciences qu'il traite), la réduction du savoir à ses conditions d'évidence et la transférabilité de cette réduction à autrui (enseignement). Il y aura donc une façon cartésienne de penser et de faire des livres, orientée par la conception cartésienne de la vérité en philosophie et de son enseignement. Cette conception dicte l'organisation et la configuration des livres de Descartes en les distinguant, d'un point de vue matériel, des mauvais livres.

Prenons tout de suite deux exemples, développés dans la thèse. Le choix de publier anonymement son premier livre, le *Discours de la méthode*. Le paradoxe à parler en son nom tout en cachant son nom propre sous l'anonymat trouve en effet une réponse philosophique qui prend racine dans sa critique de l'autorité. Descartes ne veut pas dissimuler son identité d'homme qui recherche la vérité, au contraire son parcours intellectuel est l'exemple du chemin que tout homme soucieux de connaître la vérité doit accomplir. Ainsi l'intention de faire discourir son « je » en 1637 et de rester anonyme, malgré les apparences, relève d'une même idée qui distingue la vérité et l'autorité : ça n'est pas parce que c'est Descartes qui écrit qu'il dit vrai (argument d'autorité), mais parce que sa raison est conduite par la méthode, que son discours est vrai. Or la raison, le « Je », pourvu qu'elle soit bien guidée, n'est celle de personne en particulier, elle est impersonnelle. Plus exactement elle est, du moins pour ceux qui veulent vraiment philosopher, celle de tout le monde[42]. Un autre exemple réside dans l'usage que fait Descartes de l'italique dans le texte courant de ses livres. Une étude attentive révèle que, sous la presse de l'imprimeur, l'italique sert à aider le lecteur à distinguer les bons principes, c'est-à-dire (*Je pense, donc je suis*, le mouvement dans les *Principia* II[43]) des mauvais principes de l'ancienne philosophie (par exemple, *formes*

---

principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien, et le fondement de tous les autres biens de cette vie », *ibid.*

[42] Concept d'« ordre des livres » de Roger Chartier explicité dans la thèse.

[43] Voir dans notre troisième chapitre, le paragraphe intitulé « l'italique en principe. Les principes en italique. Remarque sur la typographie du mouvement dans *Principia* II ».

substantielles, *qualités réelles* dans le *Discours de la méthode*[44], et autres appétits « *concupiscibles* » et « *irascibles* » dans *Les Passions de l'âme*[45]). On expliquera en quoi, le romain de l'*ego sum*, *ego existo* de la Meditatio II, non contradictoire avec l'italique du *Je pense, donc je suis* de 1637 indique le statut spécial du livre des *Meditationes*. En particulier de la partie constituée par les six méditations cartésiennes, dénuée intentionnellement de toute *dialogie* avec les principes chimériques de l'histoire de la philosophie et entièrement tournée vers l'exercice de la recherche des vrais principes métaphysiques.

L'éventail de ces choix est large mais chacun d'entre eux, c'est du moins ce dont nous souhaiterions convaincre, guide à son tour un ordre et un type de lecture qu'il convient de respecter pour bien philosopher (bien comprendre les principes cartésiens et la façon dont on peut en déduire des vérités). Au fil de notre travail, les éléments de cet *ordo edendi*, qui font aussi de Descartes un *editor*, sont regroupés suivant les catégories suivantes : titre (→ TITRE), anonymat et nom d'auteur ; langue d'édition ; mise en forme, typographie (→ TYPOGRAPHIE) et mise en page (→ MISE EN PAGE) ; reliure (→ RELIURE), format (→ FORMAT) et volume ; fabrication et diffusion (→ DIFFUSION) ; gravures (→GRAVURE). Notre conclusion synthétisera les résultats de cette étude dans les termes de cette typologie éditoriale, à l'échelle de l'*ordo edendi* général (1, b). Un glossaire des termes d'édition figure en fin de volume.

Pour introduire un exemple, on peut dire que les gravures ont une fonction pédagogique dans les livres de Descartes à l'égard d'une théorie majeure et originale de la physique cartésienne, l'explication de la configuration de tous les corps par figure et mouvement – qu'il s'agit de bien faire passer auprès de son lectorat. Qui plus est, la fonction pédagogique des gravures dialogue d'un livre à l'autre : celles des Essais (le mouvement d'un corps *connu* illustre le mouvement d'un corps *supposé*) prépare celles des *Principia philosophiae* (le mouvement d'un corps *visible* illustre le mouvement d'un corps *invisible*), au nom de la continuité ontologique des objets.

Au nom de l'évidence des principes de la philosophie et de l'universalité de la raison, Descartes enseignerait donc sa philosophie à travers ses livres, non sans opérer des distinctions entre les esprits unifiés sous le terme de lectorat : il y a ceux qui, faute d'expérience, se défient de leurs forces et ceux qui, croyant connaître la philosophie, témoignent d'un excès de confiance dû à leur passé scolaire. Pour ces deux types d'esprits (en fait de lecteurs puisque Descartes n'enseigne pas oralement) chacun touché par des préjugés différents qui font passer pour les vrais principes de la philosophie de faux principes, Descartes mobilise des stratégies éditoriales adaptées pour solliciter toute leur attention. Autrement dit, la typologie des lecteurs produite par Descartes semble expliquer un certain nombre de choix éditoriaux qui tout à la fois distinguent et rendent complémentaires ses livres. Par exemple, le choix de la langue de publication – français ou latin – est effectué par Descartes en fonction des matières et du lectorat qu'il cible : le français pour viser aussi ceux qui n'ont pas étudié à l'École, le latin, pour au contraire restreindre son lectorat à ceux qui sont déjà rompus au lexique scolastique.

Descartes tire souvent parti de la matérialité du livre pour imposer un ordre à la lecture – il faut lire dans l'ordre de la philosophie. Ce que Michel Melot a appelé « le pouvoir transcendantal du livre », pouvoir qui « est inscrit dans le pli ». Pli qui lui-même est normatif : « […] quiconque l'utilise est contraint d'en suivre la règle et d'en respecter l'ordre […][46]. Pour ce point également, l'objectif de notre travail est bien d'observer dans la machinerie éditoriale, la vocation morale des ouvrages cartésiens destinés transformer les lecteurs en auteurs de la vérité.

L'identification de ces choix éditoriaux permettra de mesurer leur force pour contrebalancer l'empêchement des préjugés, la défiance de l'esprit à l'égard de sa perspicacité, ou au contraire son excès de confiance qui font confondre vrais et faux principes. Car le soin que Descartes apporte à l'édition de ses textes est d'autant plus

---

[44] Voir dans notre premier chapitre, le paragraphe intitulé « La typographie des principes : italiciser ».

[45] Deuxième partie, article LXVIII.

[46] Michel Melot, *Livre*, Paris, L'Œil neuf Éditions (L'âme des choses), 2006, p. 44.

grand que le risque d'erreur est fort : on ne sera donc pas surpris de voir que les décisions éditoriales de Descartes concernant les *Meditationes de prima philosophia* sont nombreuses et variées.

La condition du transfert de l'autorité, soutenue par ces différents éléments matériels, est donc en partie tributaire de la « mise en livre » et parfois de la « mise en texte ». Rappelons ce qui constitue et distingue ces concepts, très utiles à notre travail, formalisés par Henri-Jean Martin et Roger Chartier :

> La première entend séparer deux ensembles de dispositifs, souvent confondus : les procédures de mise en texte d'une part, et celles de mise en livre d'autre part. On peut en effet définir comme relevant de la mise en texte les consignes, explicites ou implicites, qu'un auteur inscrit dans son œuvre afin d'en produire la lecture correcte, i.e. celle qui sera conforme à son intention. Ces instructions, adressées clairement ou imposées à son insu au lecteur, visent à définir ce que doit être la juste relation au texte et à constituer son sens. Elles reposent sur une double stratégie d'écriture : inscrire dans le texte les conventions, sociales ou littéraires, qui en permettront le repérage, le classement, la compréhension ; mettre en œuvre toute une panoplie de techniques, narratives ou poétiques, qui, comme une machinerie, devront produire des effets obligés, garantissant la bonne lecture [ISER, 1976]. Il y a donc là un premier ensemble de dispositifs, purement textuels, voulus par l'auteur, résultant de l'écriture, qui tendent à imposer un protocole de lecture, soit en ralliant le lecteur à une manière de lire qui lui est indiquée, soit en faisant agir sur lui une mécanique littéraire qui le place là où l'auteur veut le placer.
>
> Mais ces premières instructions sont croisées par d'autres, portées par les formes typographiques elles-mêmes : la disposition et le découpage du texte, sa typographie, son illustration. Ces procédures de mise en livre ne relèvent plus de l'écriture mais de l'imprimerie, sont décidées non par l'auteur mais par le libraire-éditeur, et peuvent suggérer des lectures différentes d'un même texte. Une seconde machinerie, purement typographique, surimpose ses propres effets, variables selon les époques, à ceux d'un texte qui, lui conserve en sa lettre même le protocole de lecture voulu par l'auteur. C'est ainsi qu'une histoire des mises en imprimé des pièces de William Congreve aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, tout à fait exemplaire, a pu montrer comment des transformations typographiques apparemment limitées (le passage du format in-4° au format in-8°, la séparation des scènes indiquées par un chiffre romain, la présence d'un ornement entre chacune d'elles, le rappel des noms des personnages à leur commencement, la mention des entrées et sorties, l'indication du nom de celui qui parle) ont eu des effets majeurs sur les significations même attribuées aux œuvres [MACKENZIE, 1981, p. 81-126]. Une nouvelle lisibilité était créée, par le format plus aisément portable, par la typographie qui restituait dans le livre la durée et le mouvement de la dramaturgie elle-même, rompant ainsi avec les conventions anciennes qui imprimaient les pièces sans tenir aucun compte de leur théâtralité. Nouvelle lisibilité, mais aussi nouvel horizon de réception puisque les formes néo-classiques utilisées pour l'édition octavo de 1710 ont donné un nouveau statut aux textes mêmes, inscrits désormais dans le corpus classique – ce qui a pu amener l'auteur à en épurer, ici ou là, l'écriture. Il y a là comme une démonstration limite des effets des procédures typographiques sur la lecture des textes, et la meilleure illustration possible de la nécessaire attention aux consignes de lecture implicitement inscrites dans les formes de l'imprimé[47].

Or, la mise en livre joue un rôle au moins aussi importante que la mise en texte sur la réception car c'est principalement elle qui oriente l'intelligibilité des textes au fil des époques successives. Pour cette raison, il convient de ne pas en négliger l'étude :

> Le plus souvent, dans l'édition ancienne, ce qui est contemporain du lecteur n'est pas le travail d'écriture mais celui d'édition, et la « lecture implicite » visée par le libraire-imprimeur vient se superposer, parfois contradictoirement, au « lecteur implicite » pensé par l'auteur. Les dispositifs typographiques importent donc autant, voire plus que les « signaux » textuels puisque ce sont eux qui donnent des supports mobiles aux possibles actualisations du texte, puisqu'ils permettent un commerce perpétué entre des textes immobiles et des lecteurs qui changent, en traduisant dans l'imprimé les mutations des horizons d'attente du public, en

[47] Roger Chartier, « Du livre au lire », *Sociologie de la communication*, 1997, volume 1 n° 1, p. 283-285.

> proposant de nouvelles significations, autres que celles que l'auteur entendait imposer à ses premiers lecteurs[48].

Cependant, une nouvelle objection peut aussi être soulevée face à l'idée d'un engagement remarquable de Descartes dans l'édition de chacun de ses ouvrages : son aversion pour la « mise en livre » de sa pensée qui le détourne de l'exercice philosophique.

b – l'aversion pour le métier de faire des livres

À la déception théorique de Descartes pour les livres, qui procède des raisons philosophiques identifiées dans les chapitres de cette thèse, s'ajoute celle de son expérience d'auteur et d'*editor*.

À première vue, sa déception à l'égard de la réception de sa philosophie pourrait signifier l'échec de sa transmission par lecture fructueuse. En 1648, à une date avancée dans l'*ordo edendi* cartésien, Descartes concède à Chanut que « la parole a beaucoup plus de force pour persuader que l'écriture »[49]. Ce constat constitue en réalité une demande d'expliquer – et de vanter – *Les Passions de l'âme* à la Reine Christine. C'est une forme de concession dans la mesure où quelques lignes plus haut Descartes déclarait qu'il avait échoué à retranscrire dans son dernier livre (au moins) l'évidence des raisons par lui découvertes : « Mais il n'est pas possible que je les aie assez bien exprimées [*sc.* les pensées qui sont contenues dans *Les Passions de l'âme*], pour faire qu'elles paraissent aux autres comme à moi »[50]. Cet aveu de la grande difficulté de persuader par le livre, formulé au moment ou Christine s'apprête à lire *Les Passions de l'âme*, est-il purement rhétorique ?

À plusieurs reprises, souvent quelque temps après la publication d'une de ses œuvres inaugurales, sa correspondance fait état de son impression de s'être mal fait comprendre de son lectorat. Les passages concernés stigmatisent plutôt la faiblesse des esprits que son inaptitude personnelle à exprimer et à retranscrire clairement sa philosophie à travers ses livres[51].

Dans le cas de Descartes, les ressorts matériels de la mise en forme et de la mise en page ne sont pas toujours suffisants à « déciller » les yeux des lecteurs. Descartes, successivement déçu par la réception de ses œuvres inaugurales, regrette de ne pas avoir été suffisamment compris. De fait, contrairement au discours oral qui peut immédiatement réagir à l'objection ou à l'erreur, l'écrit publié ne se défend pas et ne s'explique pas. Il ne peut être défendu que par un autre livre. Dans l'attente, il laisse le lecteur face à ses limites – c'est l'unique trait qu'il partage avec la conception platonicienne de l'écrit[52], en présence des difficultés intellectuelles que suscite l'exercice philosophique ou, ce qui revient au même, en l'absence de l'auteur et de l'aide qu'il pourrait lui apporter. Comme l'écrit Henri-Jean Martin à l'entrée « livre » du *Dictionnaire encyclopédique du livre* : « […] l'un des caractères principaux du livre [est] qu'il inscrit une parole figée porteuse d'une pensée arrêtée en l'absence du locuteur, excluant le dialogue quasi physique qui s'établit entre deux interlocuteurs qui se trouvent face à face, ou lors d'une « performance » entre un récitant et son public dont les réactions sont aussitôt prises en compte. Avec lui, donc le lecteur isolé reste libre de son interprétation et c'est peut-être cette liberté parfois pénible qui fait la force du message livresque »[53]. Cette détermination induit donc, du côté de la réception, que le

---

[48] *Ibid.*, p. 285.

[49] Lettre à Chanut, 21 février 1648, AT V, 130.

[50] *Ibid.*

[51] Nous mentionnons ces passages dans nos trois chapitres, selon qu'ils concernent le *Discours de la méthode*…, les *Meditationes de prima philosophia* ou les *Principia philosophiae* et *Les Passions de l'âme*.

[52] Mais, nous le verrons, Descartes ne stigmatise pas l'écrit en général. Noir, c'est-à-dire pour soi, il sert d'aide-mémoire. Nous reviendrons sur la différence de conception de l'écrit entre Platon (développée dans le mythe de Theuth, *Phèdre*, 275c-276a) et Descartes au cours de notre travail.

[53] *S. v.* Livre, *Dictionnaire encyclopédique du livre*, Pascal Fouché, Daniel Péchoin et Philippe Schuwer (dir.), Paris, Éditions du Cercle de la librairie, 2005, t. II, p. 789.

« lecteur isolé reste libre de son interprétation »[54]. Canaliser à l'avance cette liberté vers la vérité est une entreprise délicate. Descartes serait ainsi pleinement conscient des limites *de la réception* d'une pensée exclusivement couchée sur le papier, sans place pour la question ou la critique, que « l'ordre du pli » risquerait d'ériger en dogme.

Mais quel que soit le côté où se situe l'inaptitude, le problème est posé de l'incommunicabilité d'une philosophie dont les principes et la méthode prétendent pourtant à l'enseignement : pourquoi Descartes fait-il lui-même des livres alors qu'il déclare n'avoir aucune inclination à faire des livres. On prête aussi au père de Descartes qui espérait pour son fils une autre carrière que celle d'écrivain, le mot suivant : « De tous mes enfants, je n'ai de mécontentement que de la part d'un seul. Faut-il que j'aie mis au monde un fils assez ridicule pour se faire relier en veau[55]! » Sur ce point, ses témoignages abondent dans la correspondance. Mentionnons seulement ici la mauvaise humeur dont il fait part à Mersenne au moment de demander un privilège (→ PRIVILÈGE) pour son *Discours de la méthode* : « Car outre que vous me faites parler là tout au rebours de mon intention, en me faisant demander octroi pour des livres que j'ai dit n'avoir pas dessein de faire imprimer, il semble que vous me veuillez rendre par force faiseur et vendeur de livres, ce qui n'est ni mon humeur, ni ma profession […][56]. » Et le regret gris qu'il formule sans détour dans la lettre à Charlet du 14 décembre 1646 « Car je puis dire, en vérité, que si je n'avais suivi que mon inclination, je n'aurais jamais rien fait imprimer »[57]. Les confessions blanches, univoques, ne manquent pas non plus : « mon inclination, qui m'a toujours fait haïr le métier de faire des livres » (*Discours de la méthode*…, AT VI, 60), « haecque etiam fuit causa, cur declararim expressi verbis, in Dissertatione de Methodo, pag. 66, mihi non in animo esse ut, dum viverem, Philosophia mea vulgaretur » (Epistola ad p. Dinet, AT VII, 575).

C – plan

Le plan de ce travail suit l'ordre chronologique de publication des œuvres inaugurales. L'ordre dans lequel Descartes a souhaité que nous les lisions. Pour chaque œuvre inaugurale publiée, il s'agit donc d'essayer de distinguer les motifs philosophiques qui ont présidé à leur « mise en livre » et de pointer les effets que ces décisions engendrent à l'égard de l'appropriation de la vérité. L'examen attentif des spécificités éditoriales des livres cartésiens ainsi que l'étude des propos gris ou blancs concernant l'édition des livres de Descartes alimentera l'ébauche d'une théorie cartésienne du livre et de la lecture.

Ce travail se divise en trois chapitres, le premier consacré au *Discours de la méthode*…, le deuxième aux *Meditationes de prima philosophia* et le troisième aux *Principia philosophiae* et aux *Passions de l'âme*. Tous trois tentent d'analyser la mise en forme et la distribution des matières dans l'ordre des livres de Descartes (*ordo edendi* général et particulier) avec sa théorie de la connaissance. Et, le cas échéant, ils tentent de mettre en évidence les motifs extrinsèques à la philosophie, disons les motifs rhétoriques, qui expliquent les éventuels accrocs ou défauts à l'*ordo cognoscendi* cartésien.

Le premier chapitre s'intitule : « Publier en partie(s). Le *Discours de la méthode*… (1637) ». Il aborde successivement les questions de la méthode, de la métaphysique, de la morale et des sciences à travers leur mise en livre – préface et Essais. Son objectif principal est de recenser les propriétés éditoriales du premier livre cartésien et d'identifier les raisons, philosophiques ou liées au contexte de diffusion, qui les justifient. À travers la « machinerie typographique », on observera notamment le caractère elliptique du premier discours blanc de Descartes concernant ces matières à l'égard de l'ordre de la connaissance. On tentera de mettre en évidence que

[54] *Ibid.*
[55] Charles Adam, *Œuvres de Descartes*, Paris, Léopold Cerf, 1897-1910, t. XII, *Vie et œuvres de Descartes*, p. 433-434, n. c.
[56] Lettre à Mersenne, mai 1637, AT I, 363-365.
[57] AT IV, 588.

les défauts ou les ellipses (les principes de la philosophie fonctionnent sans être explicites, la méthode des *Regulae* fonctionne à plein en étant formulée *a minima*) qui privent le lecteur d'une réelle explication des choses qui y sont décrites fixent notamment des points d'attente pour les publications futures (métaphysique, physique). Il se décompose en trois axes : « A – mettre en préface : le choix de la brièveté » ; « B – publier des sciences dans des Essais : sélectionner des échantillons et des lecteurs » ; « C – l'*ordo edendi* du *Discours de la méthode* ».

Le deuxième chapitre a pour titre « Publier le tout d'une science. Les *Meditationes de prima philosophia* (1641-1642) ». Il se propose de montrer que, par opposition au premier livre de Descartes, le deuxième est consacré exclusivement à *une* seule *science* de l'arbre de la philosophie, la philosophie première, et que les pages des *Meditationes de prima philosophia* déroulent un ordre des raisons complet qui autorise à tout en connaître. L'importance de cette science, ainsi que la difficulté à bien découvrir l'évidence de ses objets à cause des préjugés, explique le soin apporté par Descartes à sa publication. À elles deux, elles expliquent également les nombreuses recommandations qu'il adresse à ses lecteurs dans les pages préliminaires de l'ouvrage. Car, dans l'exercice de la vraie philosophie, l'attention de l'esprit doit gouverner la méditation mais aussi la lecture. Il se décompose en trois axes : « A – la philosophie première comme science blanche 1637-1641 » ; « B – préparer sa réception » et « C – philosophie première et second livre. La place des *Meditationes* dans l'*ordo edendi* cartésien ».

Enfin, le troisième et dernier chapitre s'intitule : « Tout publier. Les *Principia philosophiae*, les *Specimina philosophiae* (1644-1647) et *Les Passions de l'âme* (1649) ». Son objectif principal est de montrer en quoi l'édition des *Principia philosophiae* et des *Specimina philosophiae* reliés ensemble constitue, avec *Les Passions de l'âme* le corpus scolarisable qui matérialise le corps entier de la philosophie cartésienne. « […] donner toute [s]a philosophie »[58] : telle est bien l'intention qui gouverne le geste éditorial depuis 1637. Il se décompose en trois axes : « A – donner corps à la philosophie : les objectifs scolaires et la forme éditoriale des *Principia philosophiae* » ; « B – publier le corps de la philosophie : la raison philosophique des *Principia philosophiae* » ; C – tout publier : la morale définitive dans *Les Passions de l'âme*.

[58] L'expression se trouve dans une lettre à Mersenne, décembre 1640 : « Mais je ne puis bien expliquer le feu *qu'en donnant toute ma philosophie*, […] », AT III, 259-260. Nous soulignons.

CHAPITRE I – PUBLIER EN PARTIE(S).

LE *DISCOURS DE LA MÉTHODE* (1637)

Pour questionner la publication de 1637, partons d'une thèse traditionnelle depuis Aristote et dont se nourrit le cartésianisme : la philosophie n'est telle que si elle est connaissance par les principes ou premières causes. Sur ce point, Descartes ne dément pas Aristote qui ne dit autre chose, notamment en *Métaphysique* A, 1, 981 *b*, 28-29[59]. C'est ce que rappelle explicitement la Lettre-préface : « […] afin que cette connaissance [la parfaite connaissance des choses que l'homme peut savoir] soit telle, il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes, en sorte que, pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est à dire des principes ; […][60]. »

Cet idéal déductif qui requiert la recherche d'un fondement certain du savoir trouve déjà un écho dans *Le Monde* en ses chapitres VI et VII (notamment AT XI, 47), et à nouveau dans la sixième partie du *Discours de la méthode* puis dans les *Principia philosophiae* I, XXIV[61]. En un sens, cet ordre détermine aussi l'organisation des objets du savoir selon leur critère croissant d'évidence ; ce que commande la troisième règle de la méthode : « […] 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 jusques à la connaissance des plus composés » (AT VI, 18-19).

De sorte que, ce sont les objets de la *prima philosophia* cartésienne (ou métaphysique : ne distinguons pas l'une de l'autre pour l'instant) qui, en tant qu'elle est l'étude des premières choses évidemment connues sur lesquelles vont pouvoir s'appuyer la connaissance d'autres choses, devraient constituer les premiers thèmes de l'*ordo edendi* cartésien[62]. Or, à première vue, les objets du premier livre publié par Descartes ne relèvent pas, du moins complètement, de la philosophie première.

De plus, l'exposé des principes de choses matérielles qu'on peut déduire des principes de la connaissance n'est pas manifeste dans le premier livre cartésien. En un sens, l'organisation de son contenu et le mode de démonstration de ses objets ne font pas clairement apparaître l'ordre qui lient ces derniers aux principes qui en donnent l'explication ne semblent pas relever de la méthode qu'implique la philosophie. Privant par là le lecteur de la possibilité de connaître parfaitement « toutes les choses que l'homme peut savoir »[63].

Poussons l'apparente contradiction. Le *Discours de la methode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences. Plus La Dioptrique. Les Meteores. Et La Geometrie. Qui sont des essais de cete methode*, qui paraît à Leyde, chez Jean Maire[64], en 1637, sans nom d'auteur, non seulement ne semble pas suivre l'ordre que sa méthode lui prescrit dans la connaissance – puisqu'en taisant d'emblée les principes des choses matérielles ainsi que la démonstration de leur fondement métaphysique, il semble que Descartes interdise qu'on les connaisse véritablement – mais encore ne restitue pas l'entièreté de la chaîne des raisons qui permet de reconnaître avec certitude la vérité des démonstrations qui y sont proposées. Descartes loin de nier les omissions qui entrent en contradiction avec sa conception de la vraie philosophie, les avancent comme une stratégie visant à ne dévoiler qu'une partie de sa philosophie, en quelque sorte l'extrémité de la chaîne des raisons qui consiste, dans les deux premiers Essais, à expliquer des « effets particuliers », c'est-à-dire ce qui correspond dans les termes de la

[59] *Métaphysique*, A 1, J. Tricot (trad.), Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 1991, p. 1-6.

[60] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 2.

[61] *Discours de la méthode*, AT VI, 63-64 et Principia philosophia, AT VIII, 14.

[62] Précisons. La connaissance seule des principes métaphysiques ne constitue pas la science : ce qui fait la science, c'est la disposition en ordre de ces principes. Mis en ordre, ceux-ci peuvent être qualifiés de fondements (de la métaphysique). Autrement dit, l'articulation des deux principes que sont le *cogito* et l'existence de Dieu donnent lieu à la démonstration de la vérité générale qui assoit le caractère de fondement de la règle. Sur l'acception apparemment traditionnelle (aristotélicienne) de la métaphysique cartésienne dans la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie*, voir Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes* [1986], Paris, PUF (Quadrige), 2004, p. 26.

[63] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 2.

[64] Exemplaires d'étude : RESM-R-76, Réserve des livres rares, Bibliothèque nationale de France : http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86069594.image.f5.langFR.pagination et reprint de Henri Gouhier, Lecce, Centro di studi su Descartes e il Seicento – Conte Editore, 1987.

causalité, des phénomènes (ou corps) physiques composés. Il confie l'intention de ce geste à plusieurs reprises, notamment dans sa correspondance avec Mersenne :

> Et je vous jure qu'il m'importe fort peu qu'on en [*sc.* de la philosophie] juge tout ce qu'on voudra, principalement à cette heure qu'on n'en a que des échantillons, qui ne sauraient servir pour passer plus outre ; car si je l'avais toute donnée, j'avoue que j'en aurais regret[65].

Or, non seulement la nature des objets (ou les sciences) étudiés par Descartes est éloignée des premiers objets de la philosophie première – il s'agit d'étudier, *en particulier* et non *en général*, des phénomènes physiques comme la propagation de la lumière dans l'eau ou encore la formation des cristaux de neige – mais encore Descartes fait l'impasse sur l'explicitation des principes généraux de physique sur lesquels ces phénomènes reposent. Le désordre apparent et l'échantillonnage des matières du premier livre cartésien semblent d'autant plus difficiles à comprendre que les règles des *Regulae* – qu'on tient pour actives dans toute la pensée publiée de Descartes – prescrivent une mise en ordre déductive et rejettent le fractionnement des sciences fondé sur l'hétérogénéité de leurs objets. La Lettre-préface aux *Principes de la philosophie*, n'a-t-elle pas précisément pour vocation de justifier à posteriori l'adéquation de l'*ordo edendi* général des publications cartésiennes avec les injonctions méthodiques de l'*ordo cognoscendi* : « je pense avoir commencé à expliquer toute la philosophie par ordre, sans avoir omis aucune des choses qui doivent précéder les dernières dont j'ai écrit[66] ».

En admettant que, pour des raisons qui peuvent ne pas nous sembler évidentes, le plan du *Discours de la méthode* puisse se justifier à l'égard de la méthode, il reste à savoir si ses échantillons sont bien des morceaux prélevés sur un corps de philosophie plus grand, acquis mais masqué par Descartes (comme le laisserait penser l'emploi du terme par Descartes) ou si ce sont les premiers éléments d'une science universelle à constituer. Une nouvelle question pourrait donc se poser : Descartes ne *pouvait*-il ou ne *voulait*-il pas publier davantage de sa philosophie ? Qu'en était-il de sa philosophie avant la première œuvre publiée avec laquelle Descartes avance en philosophe ?

Au regard de son œuvre noire, inédite, et de sa correspondance, on peut en effet penser que Descartes avait les moyens conceptuels d'en dire plus que dans le *Discours de la méthode*, sauf en morale où le projet d'une morale à constituer est clairement posé. Car dans les domaines (à demi-)couverts par les morceaux choisis du premier livre préexistent des textes, certains destinés à circuler publiquement, d'autres promis à une publication – qui plus est monographique – qui attestent l'intention de Descartes de couvrir un champ entier de la connaissance sinon une science. Si le critère qui départage la littérature noire et la littérature blanche est la qualité – « […] car si je ne suis assez habile pour faire quelque chose de bon, je tâcherai au moins d'être assez sage pour ne pas publier mes imperfections[67] », en quoi Descartes peut-il juger meilleur le contenu du *Discours de la méthode* que celui du *Studium bonae mentis*, de *La Recherche de la vérité*, des *Regulae ad directionem ingenii* ? L'édition de certains textes signifie-t-elle le désaveu des inédits antérieurs ? Nous ne le croyons pas. Alors en quoi le *Discours de la méthode* a-t-il pu prétendre au rang de publication quand le *Studium bonae mentis*, les *Regulae* ou le *Monde* sont restés dans l'ombre ?

Non pas en ce qu'il est exhaustif. Publier toute sa philosophie, à l'inverse, n'est précisément pas – c'est du moins l'une des hypothèses qu'on voudrait éprouver dans ce premier chapitre – l'objectif qu'il s'est fixé en commettant son premier livre : « […] car si je l'avais toute donnée, j'avoue que j'en aurais regret[68] ». Car la donner « toute », c'eût été publier les principes de la connaissance, autrement dit ce qu'il faut commencer par connaître pour connaître. Cette idée – que le début de la chaîne des raisons renferme le tout – n'est pas moins surprenante que le fait qu'elle reste inédite en 1637. Pourquoi Descartes n'a-t-il pas commencé par le

---

[65] Lettre à Mersenne, 9 février 1639, AT II, 501.

[66] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 16, 29-17, 10.

[67] Lettre au père Gibieuf, 18 juillet 1629, AT I, 17. On notera l'emploi du mot « éditeurs » et non « libraires ».

[68] *Ibid.*

commencement avec son premier livre, c'est-à-dire par révéler au public ce qui enracine la pensée vraie en sciences et fonde définitivement la méthode ? Nous verrons que les options prises par Descartes pour sa mise en texte relèvent de motifs philosophiques et de motifs rhétoriques liés à l'expression de sa philosophie dans un contexte d'interlocution.

Descartes, qui ne voulait pas être considéré comme un « […] faiseur et vendeur de livres […][69] », en connaissait pourtant bien les avantages et les inconvénients et n'a rien négligé de ce qui aura pu persuader ses lecteurs, à commencer par le fait de ne découvrir qu'une partie de sa philosophie. La présente partie aura donc pour but principal d'identifier les éléments relevant de la mise en livre de 1637 ainsi que leurs moteurs – geste philosophique de Descartes tirant partie de la matérialité de l'objet-livre ou pratiques du libraire-imprimeur. Certains des éléments dûs à Descartes, nous le verrons, proviennent directement de la définition cartésienne de la philosophie. Définition – originale, ou plutôt originelle – qui induit également des partis-pris sur la mise en livre. Il s'agit du choix du titre, de la volonté de relier matériellement un discours sur la méthode et des Essais, du choix de l'anonymat, du choix du français et non du latin comme langue de publication, du rôle réservé à l'italique et du rôle des gravures.

Voyons en quoi l'*ordo edendi* du *Discours de la méthode* – qui, d'un point de vue externe, rompt avec l'*ordo edendi* de la philosophie scolastique en particulier – nous renseigne d'un point de vue interne, d'abord en fixant les points d'attente pour des publications futures, puis en révélant ce que Descartes ne veut pas ou ne se croit pas en état de publier en 1637. Pourquoi a-t-il *publié* ce livre ? Pourquoi a-t-il publié *ce* livre en premier ?

A – mettre en préface : le choix de la brièveté

1 – la méthode, inédite ou presque

Remarque méthodologique préliminaire. Nous ne chercherons pas ici à reconstruire la théorie de la méthode cartésienne, moins encore à donner les positions des grands interprètes au cours de l'histoire : on ferait, tel le perroquet ou le singe de Descartes, ce qui a déjà été fait[70]. Rappelons simplement ce qui est utile à notre propos, à savoir que la problématique du *lieu* cartésien de la méthode a animé un grand nombre d'éminentes réflexions depuis la publication du *Discours de la méthode* jusqu'à nos jours. Au XVII[e] siècle déjà, Baillet, dans la *Vie de Monsieur Descartes*, distinguait des positions qui prétendaient avoir découvert la « logique » de Descartes, chacune de ces positions se distinguant par la préférence accordée à un texte en particulier, édité ou non. Une première considérait le *Discours de la méthode* comme *le* texte de la méthode cartésienne[71] ; une deuxième (au rang desquels Lipstorp) prenait *La Géométrie* comme la vraie logique de Descartes ; une troisième, représentée par Gassendi, affirmait que la méthode de Descartes se trouvait dans les *Meditationes ;* enfin, une quatrième voyait dans les *Regulae* le traité de la méthode cartésienne[72].

Cette lecture, fournissant une reconstruction à posteriori de la théorie complète de la méthode, appliquée autant à la métaphysique qu'à la physique, des *Regulae* jusqu'aux *Passions de l'âme*, a été poursuivie par les grands

[69] Lettre à Mersenne, mai 1637, AT I, 365.

[70] À ce sujet, nous renvoyons à la thèse de Massimiliano Savini, « Le développement de la méthode cartésienne dans les Provinces-Unies (1643-1665) », thèse de doctorat, EPHE, section des sciences religieuses, philosophie, J.-R. Armogathe (dir.), 2000-2001 (dactyl.). Voir aussi Massimiliano Savini, *Johannes Clauberg.* Methodus Cartesiana *et Ontologie*, Paris, Vrin (Bibliothèque d'Histoire de la philosophie), 2011.

[71] Le père Poisson, auteur d'un *Commentaire ou remarques sur la Méthode de M. Descartes* (Paris, Chez la veuve de C. Thiboust et p. Esclassan, 1670), reconstruit la théorie de la méthode à partir des quatre règles énoncées dans la deuxième partie du *Discours de la méthode.* Il prétend fournir une sorte d'introduction à toutes les œuvres de Descartes.

[72] Adrien Baillet, *Vie*…, I, p. 281-283.

commentateurs de l'œuvre cartésienne. Un des cartésiens qui le premier tente de soustraire la méthode de Descartes à l'usage privé qu'il en avait fait en la reconstruisant à travers l'examen des œuvres principales – le *Discours de la méthode*, les *Meditationes* et les *Principia* – est Johann Clauberg, en particulier dans sa *Defensio cartesiana* (1652), en réponse à ceux qui jugeaient les règles cartésiennes tout à fait insuffisantes pour se substituer à la complexe doctrine de l'École. Mentionnons aussi *La Logique de Port-Royal*. Depuis les études systématiques de Francisque Bouillier[73] et Octave Hamelin[74], jusqu'au *Commentaire* de Gilson[75] et aux essais de Jean Laporte[76] ou de Martial Gueroult[77], les interprètes ont souvent consacré une partie spécifique de leurs ouvrages à essayer de localiser la théorie de la méthode. Ainsi, ont-ils toujours développé leur analyse à partir de l'une ou de l'autre œuvre, interprétant la méthode comme explicitation des procédés mathématiques, ou comme l'ordre des raisons suivi par Descartes. Les analyses lexicales menées sur le corpus cartésien à partir des années 1970, en particulier par le *Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee de Rome*, sous la direction de Marta Fattori, ont confirmé la difficulté – l'aberration ? – de cantonner la méthode cartésienne à un seul lieu ou bien de dégager une synthèse de la méthode à partir de toutes les œuvres, comme ce qui avait été fait dans les premiers manuels (→ MANUEL) de philosophie cartésienne[78].

Dans l'optique qui est la nôtre – tenter de montrer que le propre de la philosophie cartésienne appelle certains dispositifs d'édition –, nous souhaiterions, autant que possible, éviter d'interpréter les œuvres publiées de façon rétrospective (c'est-à-dire expliquer les premières œuvres publiées à la seule lumière des dernières). On préférera au contraire considérer la pensée cartésienne, chaque fois, *en contexte*, à travers la notion d'œuvre et de façon privilégiée d'œuvre publiée, pour suivre l'ordre dans lequel Descartes a décidé de les donner au public. Nous commencerons donc par le commencement du point de vue de l'histoire éditoriale, c'est-à-dire par le *Discours de la méthode*, premier livre publié par Descartes, seule œuvre à annoncer littéralement par son titre (→ TITRE)[79] la méthode comme sujet. On va donc repartir des textes dans l'*ordre* dans lequel il a voulu que nous les lisions en s'autorisant pourtant pour le thème de la méthode un retour vers l'œuvre noire : les *Regulae ad directionem ingenii* en particulier.

À l'issue de ce premier chapitre, on aimerait avoir montré en quoi la méthode proprement dite ne pouvait être qu'inédite, ou presque, *id est* faire l'objet d'un texte bien plus court que celui des *Regulae* et tout à la fois premier thème de l'*ordo edendi* cartésien.

*
* *

Pour mieux comprendre la nature de la méthode publiée, en particulier expliquer sa quasi-absence dans le corps de l'ouvrage, on voudrait premièrement demander si l'exposé *a minima* de 1637 est dû à un quelconque repentir théorique. Descartes en effet n'avait-il pas une réflexion sur la méthode à proposer à ses lecteurs ? On sait que oui, avec les *Regulae* dont la théorie des natures simples sonne comme un succès. Mais les lecteurs du *Discours de la méthode* ne sont pas censés le savoir, puisque les six parties qui précèdent les Essais taisent les *Regulae*, à

[73] Francisque Bouiller, *Histoire de la philosophie cartésienne* [1854], Paris, Delagrave et Cie, 1868.

[74] Octave Hamelin, *Le Système de Descartes*, Paris, Alcan, 1911.

[75] Étienne Gilson, *René Descartes, Discours de la méthode, texte et commentaire*, Paris, Vrin, 1947. Voici le commentaire de Gilson à propos des quatre préceptes de la méthode (AT VI, 18) : « Les *Regulæ* ne contiennent en définitive que les quatre préceptes du *Discours de la méthode* […], ce qu'elles leur ajoutent ne consiste pas en préceptes supplémentaires, mais en règles pratiques destinées à faciliter leur application. La méthode a donc été dès le début, quant à l'essentiel, ce qu'elle devait toujours demeurer », p. 196, n. 18.

[76] Jean Laporte, *Le Rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1945.

[77] Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1968.

[78] Pierre Sylvain Régis publia, à la fin du XVIIe siècle, un *Cours de philosophie*, premier cours complet de philosophie directement inspiré de la pensée de Descartes (avec l'interdiction de faire figurer le nom de Descartes dans le titre !).

[79] Et par deux occurrences : Discours de la methode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences. Plus la Dioptrique. Les Meteores. Et La Geometrie. Qui sont des essais de cete methode. Nous soulignons.

l'inverse de son *Traité de la lumière* auquel la préface renvoie abondamment. Plusieurs questions surgissent évidemment de la lecture de ces deux textes consacrés à la méthode : quelle est la parenté conceptuelle entre la méthode du *Discours de la méthode* et celle des *Regulae ad directionem ingenii*[80] ? Ne s'agit-il pas de deux œuvres qui proposent une méthode pour *connaître* la vérité ? Se complètent-elles ? S'opposent-elles ? Se recouvrent-elles ? Pourquoi Descartes a-t-il publié un texte et pas l'autre ? Voyons si l'examen du sujet par le prisme du livre nous permet de contribuer au débat sur l'unité de la méthode entre 1628 et 1637.

S'il arrive à Descartes de maintenir le terme de « logique » pour désigner les règles publiées dans le *Discours de la méthode* – afin peut-être d'en suggérer d'autant mieux la distinction –, il n'en reste pas moins que son premier livre est dans une situation de rupture à l'endroit des traités de logique antérieurs scolastiques ou réformés[81], de définition et de démonstration. C'est une rupture assumée : il s'agit « de bâtir dans un fonds qui est tout à moi[82] », au nom de la définition cartésienne de science (et de sagesse) qui ne passe pas par des syllogismes mais par le fait d'embrasser soi-même, de manière complète et exacte, les idées qui peuvent servir à la connaissance de la vérité : « Neque enim, ut scias, verus ille usus rationis, in quo omnis eruditio, omnis bona mens, omnis humana sapientia continetur, in disjunctis syllogismis consistit, sed tantum in circumspecta et accurata complexione eorum omnium, quæ ad quæsitarum veritatum cognitionem requiruntur[83]. »

La Lettre-préface des *Principes de la philosophie* (qui s'applique dans un contexte scolaire où le maniement du vocabulaire scolastique est de mise résume) : « La première partie de ces essais fut un *Discours de la méthode touchant la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, où je mis sommairement les principales règles de la logique et d'une morale imparfaite[84]. » Et Descartes établit ici deux choses : la nature sommaire des règles (« sommairement ») et le caractère incomplet de sa logique dont il ne donne que les « principales » règles. L'insistance marque la volonté : Descartes a délibérément renoncé à donner une logique complète dans un livre consacré à la « méthode »… Pourquoi n'avoir publié que des échantillons de méthode ? Était-ce par crainte d'une mauvaise réception ? Soutenir que Descartes a omis l'exposé de sa méthode en 1637, c'est tenir qu'il avait déjà en sa possession une méthode opérationnelle plus large. Avant de détailler les préceptes du *Discours de la méthode*, tournons-nous vers la méthode de 1628 pour en mesurer les rapports qu'ils entretiennent avec elle.

Les *Regulae ad directionem ingenii* dont on fait remonter la rédaction aux années 1623-1628[85] peuvent être considérées comme le grand texte de l'exposé de la méthode cartésienne. Elles sont aussi un des grands inédits de Descartes, aux côtés du *Studium bonae mentis* que Descartes à un temps l'intention de publier, de *La recherche de la vérité* et, plus tardivement du *Monde*, ainsi qu'un des grands textes inachevés. On se souvient que Descartes formule déjà ce qu'on pourrait appeler des règles[86] pour « venir à bout de toutes les difficultés qu'on propose »

---

[80] On reprend le titre d'usage bien qu'on préférerait lui substituer *De Regulis utilibus et claris ad ingenii directionem in veritatis inquisitione*. Sur ce point, qui n'est pas que de philologie, voir Jean-Luc Marion, « Introduction », *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit*, p. 14-15.

[81] On pense au *Quod sit unica doctrinae instituendae methodus* de La Ramée (1553). Signalons aussi la première *Dialectique* qui paraît en français en 1555 et qui connaît de nombreuses rééditions. Sur le précédent ramiste en matière de méthode unique – probablement connu de Descartes –, voir par exemple la contribution d'André Robinet, « Leibniz face au *Discours de la méthode* », in *Descartes. Il metodo e i saggi* (Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione del *Discours de la méthode* e degli *Essais*), Giulia Belgioioso *et al.* (éd.), Rome, Istituto della Enciclopedia italiana, 1990, 3 vol., vol. II, p. 677-679.

[82] *Discours de la méthode*, AT VI, 15. Concernant la construction du discours sur la méthode en référence à la logique aristotélicienne, voir en particulier la contribution de Giulia Belgioioso, « L'Aristotele degli Essais », in *Descartes. Il metodo e i saggi*, vol. I.

[83] *Epistola… ad… Voetium*, AT VIII-2, 43.

[84] AT IX-2, 15.

[85] En ce qui concerne la généalogie des *Regulae*, nous renvoyons nos lecteurs à Jean-Luc Marion, « Introduction », *Règles*, p. 9-14 ainsi qu'à Vincent Carraud et Gilles Olivo (éd. et trad.), *Descartes,* Étude du bon sens…, p. 161-163.

[86] Nuançons cependant avec Vincent Carraud et Gilles Olivo : « Descartes ne prononce pas encore le nom de *méthode*, ni même celui de *règles*, que nous sommes portés à attribuer à Poisson, lisant, traduisant et glosant ces règles à partir du *Discours de la méthode* qu'il commente : ce n'est pas moins de cela qu'il s'agit, comme Descartes lui-même nous en assure, relatant dans le *Discours* sa recherche de la "vraie méthode" », *Descartes,* Étude du bon sens…, p. 120.

dans un article du *Studium* transmis (et traduit du latin) par Poisson[87], pressentant déjà que la connaissance de la *mens* est la première étape de la découverte du fondement de la science, c'est-à-dire de cette science vue par Descartes le 10 novembre 1619 dont la diversité des objets peut s'unifier sous une connaissance méthodique ; ce qui s'appellera par la suite méthode ou mathesis universalis : « 1, les connaître distinctement chacune en particulier ; 2, les dépouiller de tout ce qui ne leur est point essentiel dans le sens auquel on les considère ; 3, les réduire et les diviser en petites parties ; 4, examiner avec attention chacune de ces parties, commençant par les plus simples ; 5, il faut rapporter toutes ces parties, en les comparant les unes aux autres[88]. »

Le *Studium* (1619-1623) s'arrête en quelque sorte à cette intuition fondamentale d'après laquelle le premier objet que notre esprit doit connaître est l'esprit lui-même, ouvrant la voie aux analyses des *Regulae :* « Ce que Descartes pressent alors, sans pouvoir en faire la théorie, c'est que la connaissance de la *mens* elle-même est le fondement de toute science possible – par où l'on saisit que la détermination de la tâche de devoir connaître avant tout l'entendement suit de fort peu l'invention de la méthode »[89]. Il n'en reste pas moins que ce premier texte philosophique pose, dans l'ordre, les cinq règles énoncées dont la continuité théorique avec les *Regulae* et les préceptes de la seconde partie du *Discours* est manifeste[90].

Pourquoi Descartes n'a-t-il pas achevé les *Regulae* ? Le passage à l'acte de publier de sa méthode aurait-il été l'occasion de lui en faire découvrir la faiblesse et d'en interrompre la rédaction ? Descartes lui-même estime que le geste éditorial redouble en quelque sorte l'exercice méthodique : en ce qu'il invite à mieux examiner les choses et même distingue plus nettement ce qui relève du vrai et ce qui relève du faux :

> Mais j'ai eu, depuis ce temps-là, d'autres raisons qui m'ont fait […] penser que je devais véritablement continuer d'écrire toutes les choses que je jugerais de quelque importance, à mesure que j'en découvrirais la vérité, et y apporter le même soin que si je les voulais faire imprimer : tant afin d'avoir d'autant plus d'occasion de les bien examiner, comme sans doute on regarde toujours de plus près à ce qu'on croit devoir être vu par plusieurs, qu'à ce qu'on ne fait que pour soi-même, et souvent les choses, qui m'ont semblé vraies, lorsque j'ai commencé à les concevoir, m'ont paru fausses, lorsque je les ai voulu mettre sur le papier […][91].

Mais le corpus cartésien ne fait pas mention, à notre connaissance, d'un projet de publication des *Regulae*. Perdues, inachevées, inédites, les *Regulae* sont de surcroît passées sous silence : Descartes n'y fait aucune allusion, ni dans ses œuvres (pas même quand il retrace avec précision le chemin qui l'a mené à la philosophie), ni dans ses lettres, dans l'état actuel de nos connaissances, toutes postérieures à 1629 (car nous ne pouvons exclure qu'il y ait fait allusion dans des lettres antérieures, à fortiori si la date de rédaction des *Regulae* est avancée au début des années 1620[92]). Il semble que les *Regulae* n'ont pas davantage circulées, sous forme de copies, parmi les amis de Descartes. Alors qu'il est bien clair qu'il y a dans le corpus cartésien du public non publié, comme les traités de mécanique et une partie de la correspondance comme les lettres de 1630, nous y reviendrons, les *Regulae*, non publiées et non publiques, n'appartiennent pas à cette littérature grise, destinée à circuler sans pour autant être publiée.

De là à croire qu'il s'agit d'un texte que Descartes aurait en quelque sorte renié, il n'y a qu'un pas qu'il ne faut pas franchir. Car l'abandon et l'inédition de l'œuvre signifient-elles nécessairement le renoncement à la théorie de la connaissance exposée dans les *Regulae* ? Certes non. Il ne s'agit pas d'un déni mais plutôt d'un acte de naissance d'un Descartes devenu philosophe. Si on nous permet de nous écarter du registre éditorial et

---

[87] Dans son Commentaire ou Remarques sur la Méthode de René Descartes, Vendôme, 1670.

[88] Voir l'édition du *Studium*… dans *Descartes,* Étude du bon sens…, p. 127-140.

[89] *Ibid.*, p. 122.

[90] Sur cette continuité, voir les commentaires de Vincent Carraud et Gilles Olivo, *ibid.*, p. 154-155, n. 61-65.

[91] *Discours de la méthode*, p. 65-66 (AT VI, 65-66).

[92] À moins qu'il s'agisse du « […] petit traité que j'ai commencé », mentionné dans la lettre à Mersenne du 15 avril 1630 – Hypothèse émise par Boyce Gibson, « The Regulae of Descartes », *Mind*, VII, 1898, p. 145-158. Vincent Carraud et Gilles Olivo pensent qu'il s'agit du traité *De l'érudition* mentionné dans la correspondance avec Élisabeth, lettre du 31 janvier 1648, AT V, 111. Voir leur *Descartes.* Étude du bon sens…

d'emprunter à celui de l'alchimie, on dira que les *Regulae*, et le *Studium bonae mentis* dont elles constituent le prolongement[93], œuvres noires, sont aussi l'œuvre au noir du jeune Descartes[94], c'est-à-dire une étape où sont posées les premières règles de la « vraie méthode »[95] du corpus cartésien destinée à être dépassée. On tentera de montrer qu'à cette évolution de la méthode et aux bouleversements – pressentis par Descartes – que son avènement s'apprête à produire dans l'histoire de la métaphysique en particulier, correspondent des stratégies éditoriales consistant, d'abord, à ne pas… publier *ex abrupto* une méthode sans les fondements métaphysiques qu'elle implique.

Nous suivons ainsi l'hypothèse de Vincent Carraud et Gilles Olivo sur l'inachèvement et l'inédition des *Regulae :*

> […] selon nous, ce n'est pas parce que les *Reg.* auraient, aux yeux de Descartes, échoué à formuler les règles de la méthode qu'il les aurait abandonnées : Descartes était bien plutôt suffisamment en leur possession pour qu'il pût désormais appliquer sa méthode sans s'astreindre à finir d'en rédiger toutes les règles, ce qui manifeste au contraire leur réussite. Comme l'avait déjà suggéré Étienne Gilson, *Commentaire*, p. 204 (voir, point par point, les rapprochements signalés avec les *Regulae*, *p.* 197-215), le *Discours de la méthode* reprendra l'essentiel du caractère inventif des *Reg.* À cet égard, il est significatif que Descartes ne se soit jamais séparé de ce manuscrit qu'il emporta en Suède. Comment en comprendre alors la rétention ? Il nous semble que c'est dans la question du statut même de la méthode, devenu aporétique, qu'il faut en voir le motif ; autrement dit, nous faisons l'hypothèse que l'abandon et la rétention des *Reg.* ne se comprennent que rapportés à la formulation d'un nouveau projet, en l'occurrence celui d'une philosophie première.

Ajoutons que si les *Regulae* sont le traité *De l'Érudition* mentionné dans la correspondance avec Élisabeth, Descartes avance les raisons de son refus définitif de les publier en 1648, dans une lettre à Élisabeth : « La première est que je n'y saurais mettre toutes les vérités qui y devraient être, sans animer trop contre moi les gens de l'École, et que je ne me trouve point en telle condition que je puisse entièrement mépriser leur haine. La seconde est que j'ai déjà touché quelque chose de ce que j'avais envie d'y mettre, dans une préface qui est au-devant de la traduction française de mes Principes, laquelle je pense que Votre Altesse a maintenant reçue. La troisième est que j'ai maintenant un autre écrit entre les mains, que j'espère pouvoir être plus agréable à Votre Altesse : c'est la description des fonctions de l'animal et de l'homme »[96].

Car, dans l'hypothèse où les règles de la méthode des *Regulae* sont à l'œuvre dans le *Discours de la méthode* (et dans les œuvres postérieures), force est de constater qu'à tout le moins, le mode d'exposition des règles de la méthode change : déployée *in extenso* dans l'« opuscule[97] » inédit des *Regulae*, du moins dans le plan annoncé, réduite *a minima* dans le livre qu'est le *Discours de la méthode* Pour comprendre l'enjeu philosophique de la sous-impression des règles de la méthode du *Discours de la méthode*, tentons d'expliquer le secret des *Regulae*. Pourquoi le *Discours de la méthode* ne reprend-il pas à son compte l'acquis des *Regulae* ni même n'en fait état, au titre d'une critique ?

Nous comparerons les préceptes du *Discours de la méthode* au propos[98] des *Regulae*. Puis nous expliquerons pourquoi nous voyons dans les *Regulae* une œuvre n'ayant pas vocation à être publiée mais appelant, par l'usage

---

[93] Sur la réévaluation du *Studium bonae mentis* comme première œuvre de philosophie de Descartes, voir encore *ibid.*, p. 117-160. Les auteurs datent la rédaction du texte de la période 1619-1623.

[94] C'est-à-dire la première des trois phases dont l'accomplissement est nécessaire pour achever le *Magnus Opus*, c'est-à-dire la transmutation du plomb en or afin d'obtenir la pierre philosophale.

[95] *Discours de la méthode*, AT VI, 17.

[96] Lettre à Élisabeth, 25 janvier 1648, AT V, 111-112. C'est aussi l'hypothèse de Vincent Carraud et de Gilles Olivo, *Descartes,* Étude du bon sens…, p. 165.

[97] Regula IV, AT X, 372 = *Règles*, p. 11.

[98] Indiquons dès maintenant que la récapitulation de la méthode qui va suivre ne prétend ni à l'exhaustivité ni à l'originalité. Elle s'appuie essentiellement sur la lecture de *L'Ontologie grise de Descartes* [1975], Paris, Vrin (Histoire de la philosophie), 2000, par Jean-Luc Marion et sur celle de *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, PUF (Épiméthée), 2005, par Gilles Olivo dont mes lecteurs retrouveront souvent l'esprit et la lettre. Elle a pour but d'illustrer le postulat que l'inédition d'une méthode dans une œuvre qui semblait pourtant en mesure de la donner ne provient pas d'une faiblesse théorique.

même de la méthode, à la découverte du fondement de la méthode (la méthode fonde l'unité de la science[99], son exercice est métaphysiquement fondé) qui autorise la proclamation, partielle mais assurée et donc définitive, de son contenu. Proclamation qui fait dans la deuxième partie de la préface du *Discours de la méthode*, la synthèse des règles des *Regulae* sans devoir s'y référer. Ainsi, la différence de statut que nous faisons entre texte inédit et texte publié nous éloigne de la thèse d'un Boyce Gibson, par exemple pour qui : « Pour une claire compréhension des principes de la logique naturelle de Descartes, et l'exacte portée des quatre règles données dans le *Discours de la méthode*, nous devons nous tourner vers les *Regulae* [100]. Car les préceptes du *Discours de la méthode* s'entendent clairement et distinctement sans ces règles.

a – la méthode grisée : expliquer *a minima*. L'encombrement des préceptes

La vérité acquise par la méthode des *Regulae* est en ce sens un précédent – qui permet de modéliser les propriétés requises à une proposition pour qu'elle soit vraie –, mais il faut plus : la vérité peut s'assurer d'elle-même quand la pensée est son propre objet de connaissance, mais elle requiert un fondement autre qu'elle-même pour s'étendre à des « choses hors de la pensée […] [qui puissent] servir d'objets à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu[101] ».

Pour se réaliser en science et prétendre à l'universalité, la méthode va aussi devoir toucher des contenus de pensée étrangers radicalement autres que ceux découverts dans la transparence de la pensée à elle-même. Face à ce qui n'est pas d'emblée évident, la vérité n'est plus, de droit, certaine : à la pensée vraie ou évidente peut en effet ne pas correspondre aucune pensée d'un objet vrai. Le risque est alors de rien penser, en croyant penser quelque chose (d'évident). Comment l'esprit pourra-t-il s'assurer de leur vérité et de la permanence de celle-ci pour le déclarer vrai avant que la vérité elle-même ne soit fondée par les premiers principes de la connaissance (c'est ce qui se réalisera exemplairement dans la découverte de l'*ego*) ? L'extension de la vérité au sens large aura lieu en avant-première dans le *Discours de la méthode*, dans la quatrième partie – c'est-à-dire avant Le livre de métaphysique constitué par les *Meditationes de prima philosophiae*. Nous y reviendrons en B.

Voyons maintenant comment la méthode cartésienne se déploie formellement dans le *Discours de la méthode*. Classiquement, comme les traités (→ TRAITÉ) de logique et leurs corolles de définitions et de syllogismes ? Comme dans les *Regulae*, à la façon d'un traité présentant des règles qui se succèdent dans un enchaînement déductif et qui divisent tout ce qui est à connaître en propositions simples et en questions « pour que l'enchaînement de nos préceptes ne reste caché à personne[102] » ? Pas plus. L'apparent paradoxe est là : Descartes a disposé d'une méthode complète qu'il n'a pas éditée et a édité une « partie[103] » de sa méthode.

Un des faits éditoriaux remarquable du *Discours de la méthode* au regard de l'ampleur relative des *Regulae*, est donc un non-évènement : la méthode, fruit en germe de la révélation de novembre 1619, dont Descartes était en possession depuis 1628 (au moins), à posteriori autorisée par des principes métaphysiques publiés, n'y est pas publiée, du moins l'inventaire de son contenu est-il réduit *a minima*.

Que Descartes n'ait pas souhaité se faire connaître au public en publiant 1/ une méthode opérante mais mal fondée, 2/ une méthode sous la forme a) traditionnelle d'un traité de logique, b) sous la forme de thèses, quoiqu'originales, qui plus est, en position seconde (après celles d'Aristote), c'est ce qu'on a posé ci-devant. On vient d'étayer la première hypothèse.

---

[99] Voir déjà les cinq règles du *Studium bonae mentis* et leur commentaire par Vincent Carraud et Gilles Olivo, *Descartes,* Étude du bon sens…, p. 120-121 et p. 137.

[100] p. 150. Cité par Jean-Luc Marion, « Introduction », *Règles*, p. 18, n. 13.

[101] Lettre à Mersenne, 16 octobre 1639, AT II, 597.

[102] Regula XII, AT X, 428 = *Règles*, p. 53.

[103] Lettre à Huygens, 27 février 1637, AT I, 620.

Mais alors comment comprendre que l'objet même de la première publication de Descartes annoncé par son titre en soit quasi absent ? N'est-ce pas problématique à l'égard de la définition cartésienne de la philosophie qui intègre nécessairement une méthode pour découvrir la vérité (« proprement philosopher ») un *ars inveniendi* (découvrir (AT IX-2, 14, 1 ; trouver 14, 6) ? N'est-ce pas à fortiori problématique à l'égard de l'*enseignement* de la philosophie qui implique notamment l'exercice par soi de cette méthode ? L'exposé de cette méthode décisive par laquelle débute l'entreprise de fondation qui ouvre aux savoirs disciplinaires, peut-il être à ce point discret ?

Si la méthode est publiée, elle est, selon notre idée, nécessairement fondée. Est-ce bien le cas ? Tentons de comprendre que répondre à cette question, c'est aussi corroborer les hypothèses avancées sur la noirceur des *Regulae*. C'est encore remarquer que le lien entre ces hypothèses et la méthode grisée du *Discours de la méthode* a à voir avec l'idée que Descartes se fait du livre.

Le *Discours de la méthode* présente une difficulté que l'histoire de son interprétation n'a pas manqué de remarquer[104] : les règles de la méthode données par Descartes sont très peu nombreuses. De façon absolue, puisque les préceptes ne sont que quatre, et relativement aux *Regulae*, puisqu'ils sont moins nombreux et dégagés de la catégorisation des questions, de la définition des opérations de l'esprit, de la théorie des facultés et des natures simples[105]. D'autre part, ceux-ci, les principaux d'une méthode qui en comprend donc d'autres, prennent place dans une préface (→ PRÉFACE), c'est-à-dire au sein d'un espace qu'on pourrait croire chronologiquement premier, mais secondaire par rapport au corps principal de l'œuvre constitué par les Essais, comme l'annonce le plan donné en liminaire de l'ouvrage, plus précisément, dans la seconde partie factice du « discours » : « En la seconde [partie], les principales règles de la méthode que L'Auteur a cherchée[106]. » Pour justifier cette méthode minimale, Descartes se livre dans toute la seconde partie à une critique générale de la trop grande quantité de règles en Logique, d'opinions dans les livres, de lois dans les villes pour y opposer la recherche nécessaire d'un principe d'économie pour bien connaître[107].

À ce titre, si ces quatre préceptes suffisent à livrer une méthode, cette méthode, conformément à l'assimilation opportune logique-méthode de la Lettre-préface[108], peut-elle valoir comme logique ? On sait que beaucoup de cartésiens se sont posé cette question, avant la découverte des *Regulae*, à des fins d'enseignement : il fallait que la philosophie cartésienne propose une métaphysique, une physique, une morale et… une logique[109]. Mais un Leibniz par exemple, par sa critique acerbe à l'encontre de ces préceptes, confirme à la fois le succès, mais aussi les limites de l'opération interprétative et exégétique consistant à ériger une logique sur ces mêmes préceptes : « Quatuor carteasianae methodi Regulae… non video quid habeant Cartesio proprium. Et parum abest ut dicam similes praecepto Chemici nescio cuius : Sume quod debes et operare quod debes, et habebis quod

---

104 Pour une synthèse sur ce point, nous renvoyons nos lecteurs à l'ouverture de Jean-Luc Marion dans *Problématique et réception du Discours de la méthode et des* Essais, H. Méchoulan (éd.), Paris, Vrin, 1988, p. 9-21.

105 C'est ce qui fait dire à Baillet que « Mais aprés une recherche exacte qui s'est faite de cette Logique prétendue parmi ses papiers, […] il ne s'est rien trouvé qui puisse passer pour Logique, si l'on en excepte ses Règles pour la direction de l'esprit dans la recherche de la vérité, qui peuvent servir de modèle pour une excellente Logique, et qui font sans doute une portion considérable de sa Méthode, dont ce que nous avons d'imprimé à la tête de ses *Essais* ne fait qu'une petite partie. », *Vie*…, I, p. 282.

106 *Discours de la méthode*, AT VI, 1.

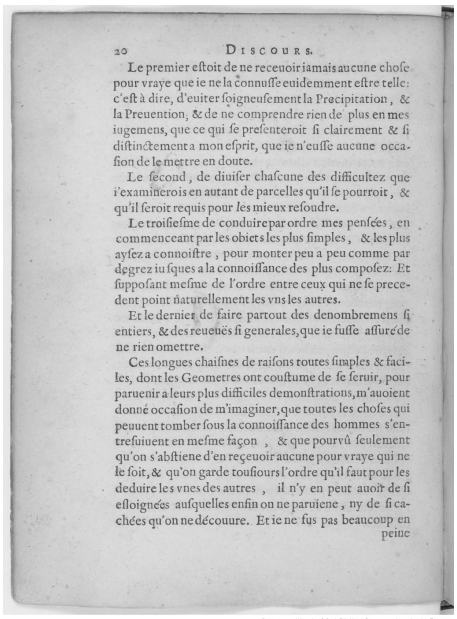
107 Cette opposition, qui a peut-être déjà été remarquée, entre la multitude/le superflu et la réduction à l'unité/la simplicité/l'essentialité est palpable à travers leurs champs lexicaux qui se développent sur l'intégralité de la seconde partie du *Discours de la méthode*. Prenons quelques exemples, avant l'énoncé des quatre préceptes : « seul dans un poêle » (p. 12), « ouvrages composés de plusieurs pièces, et faits de la main de divers maîtres, qu'en ceux auxquels un seul a travaillé », « un seul Architecte […] plusieurs ont tâché » (p. 13), « par un seul », « opinions de plusieurs diverses personnes […] simples raisonnements [d']un homme de bon sens », (p. 14), « toutes les opinions […] une bonne fois », « la seule diversité qui est entre » (p. 15), « mes propres pensées […] plusieurs », « La seule résolution de se défaire de toutes les opinions » (p. 16), « opinions de ces autres […] chercher eux-mêmes », « la pluralité des voix […] un seul homme », « un homme qui marche seul » (p. 18), « beaucoup de préceptes […] tant d'autres mêlés parmi », « multitude des lois […] », « Ainsi au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la Logique est composée, je crus que j'aurais assez des quatre suivants » (p. 19).

108 La première partie de ces essais fut un *Discours de la méthode touchant la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, où je mis sommairement les principales règles de la Logique et d'une Morale imparfaite, […], Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 15.

109 Johann Clauberg ou le père Poisson essaient de faire rendre une logique au *Discours de la méthode*.

optas[110]. » Faut-il conclure, à partir de l'examen de l'encombrement (→ ENCOMBREMENT) des règles, que la réflexion de Descartes est insuffisante là où il voyait le point d'excellence de son projet philosophique digne d'être publié ?

Ces quatre règles, en plus d'être peu nombreuses, ont la caractéristique d'être brèves : elles n'occupent qu'un peu plus d'une demi-page (19 lignes)[111]. Elles occupent les paragraphes (→ PARAGRAPHES) les plus courts du livre : 6 lignes pour la première et la dernière règle, 3 lignes pour la seconde et la quatrième (*fig. 1*). Ceci confirme le rôle de « séquentialisation » des paragraphes pour « faciliter l'identification de segments successifs du texte, et donc de baliser son appropriation par le lecteur éventuel »[112].



20 DISCOURS.

Le premier eſtoit de ne receuoir iamais aucune choſe pour vraye que ie ne la connuſſe euidemment eſtre telle: c'eſt à dire, d'euiter ſoigneuſement la Precipitation, & la Preuention, & de ne comprendre rien de plus en mes iugemens, que ce qui ſe preſenteroit ſi clairement & ſi diſtinctement a mon eſprit, que ie n'euſſe aucune occaſion de le mettre en doute.

Le ſecond, de diuiſer chaſcune des difficultez que i'examinerois en autant de parcelles qu'il ſe pourroit, & qu'il ſeroit requis pour les mieux reſoudre.

Le troiſieſme de conduire par ordre mes penſées, en commenceant par les obiets les plus ſimples, & les plus ayſez a connoiſtre, pour monter peu a peu comme par degrez iuſques a la connoiſſance des plus compoſez: Et ſuppoſant meſme de l'ordre entre ceux qui ne ſe precedent point naturellement les vns les autres.

Et le dernier de faire partout des denombremens ſi entiers, & des reuenës ſi generales, que ie fuſſe aſſuré de ne rien omettre.

Ces longues chaiſnes de raiſons toutes ſimples & faciles, dont les Geometres ont couſtume de ſe ſeruir, pour paruenir a leurs plus difficiles demonſtrations, m'auoient donné occaſion de m'imaginer, que toutes les choſes qui peuuent tomber ſous la connoiſſance des hommes s'entreſuiuent en meſme façon, & que pourvû ſeulement qu'on s'abſtiene d'en reçeuoir aucune pour vraye qui ne le ſoit, & qu'on garde touſiours l'ordre qu'il faut pour les deduire les vnes des autres, il n'y en peut auoir de ſi eſloignées auſquelles enfin on ne paruiene, ny de ſi cachées qu'on ne découure. Et ie ne fus pas beaucoup en peine

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

fig. 1 – les règles du *Discours de la méthode* : les paragraphes les plus courts

La chose n'est pas si banale pour un livre consacré par son titre (→ TITRE) à exposer une méthode qui puisse conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences… Elle semble de surcroît doublement problématique en philosophie cartésienne même. D'abord si l'on songe aux vives critiques morales et épistémologiques qui émaillent le discours de Descartes à l'encontre des secrets que font les savants au sujet des chemins cachés qu'ils empruntent pour parvenir à leurs résultats. Ainsi certaines traces de la « vraie *Mathesis* » décelables dans les écrits de Pappus ou de Diophante ont pu être dissimulées aux lecteurs, « […] car comme il est constant que font maints artisans pour leurs inventions, ils ont craint peut-être parce qu'elle était très facile et simple, qu'elle ne se perdît en se divulguant […][113]. » Garder pour soi une connaissance est contraire au bien commun (connaissance vraie) ou est l'indice d'un défaut de méthode (connaissance fausse)[114]. Ensuite, si l'on songe que Descartes ait eu recours à la supposition dans les *Regulae*, au motif d'un manque de loisir – le recours à la supposition est en fait plus que circonstanciel, nous y reviendrons en D –, passe encore. Mais que ce soit la méthode elle-même qui fasse l'objet d'une supposition, c'est ce qui ne va pas de soi. D'autant que Descartes, dès les *Regulae*, prenait cet

110 G. W. Leibniz, *Die philosphischen Schriften*, herausgegeben von C.I. Gerhardt, 7. vol., Berlin, Weidmann, 1875-1899 (réimpr. Hildesheim ; New York, G. Olms, 1978), vol. IV, p. 329. [« Prends ce qu'il faut, opère comme tu le dois, et tu obtiendras ce que tu souhaites ! »]

111 Soit un taux d'encombrement (→ ENCOMBREMENT) de 0,15%. Le calibrage (→ CALIBRAGE) moyen étant de 30 lignes par page, le nombre total de lignes est de 12 390 (pages préliminaires et annexes exclues). Le pourcentage de 0,15% est donc obtenu par la règle de trois suivante : 19 x 100/12 390.

112 Frédéric Barbier, *L'Europe de Gutenberg. Le livre et l'invention de la modernité occidentale*, Paris, Belin (Histoire et Société), 2006, p. 260.

113 Regula IV, AT X, 376 = *Règles*, p. 14.

114 Par exemple, dans la lettre à Mersenne du 20 novembre 1629 : « […] sitôt que je vois seulement le mot d'*arcanum* en quelque proposition, je commence à en avoir mauvaise opinion ; […] », AT I, 78 ou du 15 avril 1630 : « […] car je vous assure que je ne sais rien que je tienne secret pour qui que ce soit […] », AT I, 140.

engagement vis-à-vis de ses lecteurs : « Car je désire toujours écrire, en sorte de ne jamais rien assurer d'entre tout ce qui offre matière à controverse, que je n'ai rien d'abord montré ces mêmes raisons, qui m'y ont conduit, et que j'estime pouvoir aussi persuader aux autres[115]. » De sorte qu'on a pu penser que cette méthode supposée ne servait guère : « Ceux qui nous ont donné des méthodes, donnent sans doute de forts beaux préceptes, mais non pas le moyen de les observer. Il faut, disent-ils, comprendre toute chose clairement et distinctement, il faut procéder des choses simples aux choses composées ; il faut diviser nos pensées, etc. Mais cela ne sert pas beaucoup, si on ne nous dit rien davantage[116]. »

Voire que cette méthode était factice en ce qu'elle ne permettait pas de parvenir aux vérités établies dans les Essais. À défaut d'être un texte, elle n'aurait été qu'un prétexte pour faire valoir que ses nouvelles conceptions en sciences reposaient sur quelque chose qui ressemble à une méthode.

Du reste, Descartes n'a jamais prétendu exposer sa méthode, il s'en est au contraire défendu :

> […] mon dessein n'a point été d'enseigner toute ma méthode dans le discours où je la propose, mais seulement d'en dire assez pour faire juger que les nouvelles opinions, qui se verraient dans la *Dioptrique* et dans les *Météores*, n'étaient point conçues à la légère, et qu'elles valaient peut-être la peine d'être examinées[117].

Revenons à notre demi-page de préceptes. Descartes introduit l'énoncé de ses préceptes par l'histoire de leur découverte. Il propose de soumettre la question de l'autorité à celle du fondement et de substituer à toutes les autorités qui se trouvent hors de soi, l'autorité qui se trouve en soi (et qui se confond même avec soi). Les conclusions du *Discours de la méthode* sont de ce point de vue conformes à ce qui était posé dès le départ dans les *Regulae*, même si le vocabulaire change : il s'agit désormais d'ajuster les opinions « au niveau de la raison[118] ».

Les premières lignes du *Discours de la méthode* définissent la raison comme ce bon sens, faculté de distinguer le vrai d'avec le faux, qui nous différencie des animaux. Autrement dit, la raison est le pouvoir, non de « raisonner », mais de juger la pensée en tant qu'elle se prononce sur tout objet qui se présente. Séparé en un sens des autres facultés de la pensée, ce pouvoir est malgré tout impliqué dans toute opération de pensée : le souvenir suppose un jugement sur le passé, le désir un jugement sur ce qu'il convient de rechercher, l'amour un jugement sur ce qui est digne d'être aimé… En ce sens, la raison se confond avec la pensée elle-même. Coextensive à la pensée, la raison – « l'humaine sagesse » dans la Regula I – est en nous une lumière naturelle. Comme la lumière du soleil éclaire la variété des choses du monde sans perdre son identité, en demeurant la même lumière, la pensée jugeante (autorisée par Dieu), garde son unité sans jamais se briser ni se perdre, quels que soient les objets auxquels elle s'applique : quoi que je juge, c'est toujours moi qui juge. La science devra être définie à partir de ce foyer, comme une certaine façon de penser qui permet d'établir des liens conceptuels entre les différentes choses, et non à partir de la diversité des objets. Descartes s'oppose ici à toute une tradition (platonicienne et augustinienne) pour laquelle l'esprit humain n'est capable d'appréhender son objet que s'il est directement éclairé par une lumière dont il ne porte pas en lui la source, mais qui lui vient d'un foyer transcendant (l'idée du Bien, Dieu).

Quand on juge mal, c'est qu'on fait un mauvais usage de son pouvoir de juger. Il faut donc rompre avec une acquisition sans méthode du savoir, au gré des influences subies et se donner une méthode ferme, qui sera comme la procédure du tribunal de la raison. Et comme notre pouvoir de juger est sain en lui-même, cette

---

115 Regula XII, AT X, 411-412 = *Règles*, p. 41. Ainsi, contre la rhétorique d'Aristote, seule la vérité peut être persuadée (le vraisemblable ne peut l'être). Voir aussi la Praefatio ad lectorem, *Meditationes* : « […] primo quidem in Meditationibus illas ipsas cogitationes exponam, quarum ope ad certam et evidentem cognitionem veritatis mihi videor pervenisse, ut experiar an forte iisdem rationibus, quibus ego persuasus sum, alios etiam possim persuadere », AT VII, 10. La persuasion au sens cartésien ne peut donc pas être un acte unilatéral de l'auteur. Au contraire, la notion même de vérité implique l'entendement et la volonté du lecteur : la vérité dont je peux être persuadé n'est rien d'autre que la certitude, c'est-à-dire ce à quoi j'acquiesce moi-même.

116 G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, C. I. Gerhardt (éd.), Berlin, Weidmann, 1875-1899, vol. VII, p. 21-22.

117 Lettre à Vatier, 22 février 1638, AT VI, 559.

118 *Discours de la méthode*, AT VI, 14.

méthode ne devra pas être prise comme une technique destinée à l'améliorer, à le rendre plus efficace, mais comme une hygiène destinée à le préserver.

La seconde partie résume le projet qu'eut Descartes plus jeune de « […] chercher la vraie méthode pour parvenir à la connaissance de toutes les choses dont [s]on esprit serait capable[119] ». Considérant la logique, l'analyse et l'algèbre comme les « trois arts ou sciences » qui pourraient l'aider à mener à bien son projet, il s'aperçoit vite de leurs défauts : pour la logique, l'enchevêtrement des préceptes qui ne permet pas de distinguer les vrais des faux, la restriction de l'usage à la considération des objets mathématiques (nombres, figures, etc.) pour l'analyse et pour l'algèbre. Si les objets des mathématiques sont futiles, la méthode est au contraire l'essentiel de ce qu'on peut tirer de leur « mathématicité[120] ». Il souhaite alors trouver une méthode qui ne conserve que les avantages de ces trois sciences (ou arts). Apparaît alors une méthode essentielle obtenue à partir de ce travail de réduction menant à quatre préceptes irréductibles : « […] ainsi, au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la logique est composée, je crus que j'aurais assez des quatre suivants, pourvu que je prisse une ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à les observer[121]. » Ces préceptes sont énoncés en la page 20 de l'édition originale. Rappelons-les brièvement.

☙ *le premier précepte : la règle de l'évidence*

Même si son énoncé le dédouble en deux propositions (1/énoncé du principe de l'évidence et 2/énumération des conditions limitatives requises pour qu'il y ait évidence[122]), il s'agit bien d'un seul et même précepte concernant ce qu'il convient de recevoir comme vrai. Si, dans ce qui se présente à soi, on prend soin de ne juger que ce qui est clair et distinct, c'est sans réserve qu'une « chose » pourra être reçue, sans que puisse surgir le risque d'avoir à y revenir ensuite : on aura vu de soi sa vérité, et cette évidence suffit pour n'être pas douteuse. L'évidence est le caractère propre de la connaissance vraie. Contrairement à la conjecture, l'évidence se donne immédiatement à l'esprit, c'est-à-dire qu'elle se justifie sans aucune autre opération de la pensée que celle par laquelle elle se donne.

> Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation, et la prévention ; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute[123].

C'est l'acte d'intuition, l'un des deux actes permettant de parvenir à la connaissance des choses avec la déduction mis en évidence dans la Regula III, qui est ici affirmé publiquement en précepte.

On se souvient en effet que les *Regulae* affirmaient la supériorité du regard sur la déduction compris comme la « […] conception d'un esprit pur et attentif si aisée et si distincte, qu'il ne reste plus aucun doute sur ce que nous entendons[124] ». L'objet de l'intuition, une représentation indubitable, est évident. En revanche, mouvement qui implique durée et mémoire, la déduction parvient à une conclusion certaine mais tout ce qui est nécessaire pour y parvenir n'est pas nécessairement présent à l'esprit dans un même moment. Ces définitions étant posées, l'ordre hiérarchique établi par les premières règles peut être trouvé : « L'*intuitus* […], commente

---

[119] *Ibid.*, AT VI, 17.

[120] Voir déjà les *Regulae* et le commentaire de Jean-Luc Marion, *Règles*, p. 61. On ne partage donc pas l'avis de Gilbert Gadoffre qui s'autorise de l'article de Léon Brunschvicg, « Mathématiques et métaphysique chez Descartes », paru dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1927, p. 277-324 – pour dire que la deuxième partie est une introduction à la seule *Géométrie*. Voir Gilbert Gadoffre, « La chronologie des six parties », in *Le Discours et sa méthode*, Nicolas Grimaldi et Jean-Luc Marion (éd.), Paris, PUF (Épiméthée), 1987, p. 19 *sq.*

[121] *Ibid.* À comparer avec le chapitre X de la IV[e] partie de *La Logique ou l'Art de penser*… : « La méthode des sciences réduite à huit règles principales », p. 442.

[122] Voir Étienne Gilson, *Commentaire*, p. 197.

[123] *Discours de la méthode*, AT VI, 18.

[124] Regula III, AT X, 368 = *Règles*, p. 8.

Jean-Luc Marion, devient le paradigme d'une certitude, que la déduction ne produit, et ne possède plus qu'en second[125]. » Car, d'une part, la déduction n'attend pas la chose d'emblée comme le regard et d'autre part, si on ne procède pas avec méthode, les sources d'erreurs se multiplient. Mais c'est elle, malgré son imperfection essentielle, qui doit permettre l'extension de la certitude, c'est-à-dire la science. Ainsi dans les *Regula*, le regard n'est pas seul puisque la méthode met en jeu la déduction. D'où le recours indispensable à une méthode effective qu'il s'agit de trouver pour inférer correctement, de façon à parvenir à porter des jugements vrais.

Dans le *Discours de la méthode*, le probable (le conjectural) et les caractéristiques de l'objet sont disqualifiés au profit des caractéristiques du savoir lui-même (certain ou non). Expurgé du propos critique de la philosophie d'Aristote (qui ne confond jamais intelligibilité et évidence), ce précepte fait écho à la Regula II : « Il faut s'occuper seulement des objets, dont nos esprits semblent suffire à acquérir une connaissance certaine et indubitable[126]. » Règle dans laquelle Descartes préconisait déjà de ne pas faire de la nature de l'objet, en l'occurrence des matières « ardues », un critère de choix : « […] si nous voulons à nous-mêmes nous proposer des règles, à l'aide desquelles nous puissions nous élever au plus haut degré de la connaissance humaine, sans doute faut-il recevoir entre les premières celle, qui nous met en garde, de ne point abuser de notre loisir, comme font beaucoup, qui négligent tout ce qui est aisé, et ne sont occupés que de choses ardues au sujet desquelles ils composent ingénieusement des conjectures certes très subtiles et des conjectures fort probables ; mais après beaucoup de travaux ils s'aperçoivent enfin bien tard, qu'ils ont seulement augmenté le grand nombre de leurs doutes, sans avoir appris pourtant aucune science[127]. »

Au contraire, recevoir avec méthode, c'est attendre que la chose se présente à soi : cette patience, ce « soin » doit retenir le jugement (en fait, la volonté en son sein) afin qu'il n'affirme pas là où l'entendement ne connaît pas avec évidence, la précipitation[128] et la prévention qui font paraître obscur ce qui demande seulement du temps et du discernement en engageant le jugement avant que l'entendement ne soit parvenu à une complète évidence (voir déjà Regula II, AT X, 365). Ce qui aboutit, par exemple, à l'erreur scolastique des qualités réelles.

Distinguer l'essentiel et le superflu par la circonspection. On pourrait rapprocher de cette règle de l'objet de la Regula XIII dont le titre annonce : « Si quaestionem perfecte intelligamus, illa est ab omni superfluo conceptu abstrahenda, ad simplicissimam revocanda, et in quam minimas partes cum enumeratione dividenda », AT X, 430. Ainsi que du deuxième réquisit du *Studium bonae mentis* qui établit, toujours sous la plume de Poisson, la nécessité d'abstraire (de « dépouiller ») le confus des difficultés que l'on se propose de résoudre : « 2, les dépouiller de tout ce qui ne leur est point essentiel dans le sens auquel on les considère. »[129]

- *feuilleter, citer, gloser : les livres et la disqualification de l'argument d'autorité*

Avant de passer au deuxième précepte, arrêtons-nous quelques instants sur ce à quoi engage ce premier précepte à l'égard de la connaissance donnée par les livres :

> Et ainsi je pensai que *les sciences des livres*, au moins celles dont les raisons ne sont que probables, et qui n'ont aucunes démonstrations, s'étant composées et grossies peu à peu des opinions de plusieurs diverses personnes, ne sont point, si approchantes de la vérité, que les simples raisonnements que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent[130].

---

[125] Jean-Luc Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, p. 53.

[126] Regula II, AT X, 362 = *Règles*, p. 3.

[127] Regula II, AT X, 364 = *Règles*, p. 5.

[128] Comme l'indique Étienne Gilson, la précipitation telle que l'interprète Descartes provient de la morale thomiste. Voir son *Commentaire*, p. 198-199.

[129] *Studium bonae mentis*, repris dans Vincent Carraud et Gilles Olivo, *Descartes,* Étude du bon sens…, p. 137.

[130] *Discours de la méthode*, p. 14 (AT VI, 12-13). Nous soulignons.

La plupart des livres, y compris ceux qui sont les récits des travaux évoqués au début de la Regula III, n'étant que les recueils d'avis divergents caractérisant ce type de « sciences », sont disqualifiés par Descartes au titre de la probabilité. Ni l'argument d'autorité, ni la matérialité de l'objet ne sont les indices de la vérité :

> Rien de plus cohérent avec la réduction psychologique de la contingence à la probabilité des opinions, que la réduction (dont témoigne l'équivalence d'*Authores* avec autorités comme avec écrivains / auteurs) de l'autorité indépassable en matières contingentes à une postulation arbitraire d'auteur vaniteux ; que l'autorité puisse se confondre pour Descartes, avec la chose écrite, voilà qui suffit à dénoncer une méconnaissance radicale de sa fonction épistémologique rigoureuse[131].

Par nature, aucun livre ne peut se substituer à l'invention (ou découverte par soi) et à l'exercice méthodique de la *mens*. Au contraire, les livres se démentent et n'autorisent pas à démêler le vrai du vraisemblable, d'autant que leurs auteurs prennent parfois le probable pour le vrai : « […] ils s'accoutumèrent à embellir leurs fausses raisons, en sorte qu'ils ont fini par s'en persuader eux-mêmes, et les ont ainsi publiées pour vraies[132]. » Descartes voit dans la pluralité des opinions l'indice d'une méconnaissance de la vérité en des termes qui peuvent rappeler Montaigne : « […] qu'il ne se voit aucune proposition qui ne soit débattue en controverse parmi nous, ou qui ne le puisse être, montre bien que notre jugement naturel ne saisit pas bien clairement ce qu'il saisit ; car mon jugement ne le peut faire recevoir au jugement de mon compagnon : qui est signe que je l'ai saisi par quelque autre moyen que par une naturelle puissance qui soit en moi et en tous les hommes[133]. »

Déjà dans les *Regulae*, l'échec à convaincre (son entendement ou celui d'un autre) stigmatise la faiblesse des raisons : « […] toutes les fois qu'ils sont deux à porter sur une même chose des jugements contraires, il est certain que l'un des deux au moins se trompe, et il ne semble même pas qu'un seul d'entre eux en possède la science : car si ses raisons étaient certaines et évidentes, il pourrait les proposer à son adversaire, de manière aussi à convaincre à la fin son entendement[134]. »

De sorte que l'expérience de la lecture, à fortiori des livres dont les raisons ne sont que probables, pour véhiculer une science telle que définie dans les *Regulae*, est rejetée hors de la méthode[135]. Dans *La Lettre à Voetius*, Descartes concédera à une certaine pratique de la lecture un rôle dans l'acquisition de la science, et distinguera les livres « excellents » qui sont à la source de la différence entre le savant et l'érudit :

> […] si par le mot d'érudition vous entendez tout ce que l'on peut apprendre dans les livres, le mauvais comme le bon, je conviendrais facilement que vous êtes un grand érudit […]. Mais moi, je ne donne le nom de savant qu'à l'homme qui, par de longues études, par des efforts continuels, a su perfectionner son esprit et son cœur. Et la science, telle que nous la définissons ici, ce n'est point, je pense, en lisant indistinctement toute espèce de livres que l'on peut l'acquérir : c'est en ne lisant que les livres excellents en chaque genre, et encore faut-il y revenir à plusieurs fois […], c'est en travaillant sans nous décourager à la recherche de la vérité[136].

Au lieu de conjecturer à partir des contenus que nous lisons, il faut déduire (conformément à la Regula XII). Car conjecturer, c'est soit juger que les choses des livres sont nécessairement vraies, sans faire preuve de méthode, et c'est alors se tromper ; soit c'est ne juger que vraisemblable ce qui s'y trouve, et c'est donc n'être pas savant. Il faut soumettre les vérités des livres, y compris les plus excellents, à notre raison : c'est l'unique méthode pour

---

131 Jean-Luc Marion, *Règles utiles et claires*, notes de la règle III, p. 114.

132 Regula II, AT X, 363 = *Règles*, p. 4.

133 Montaigne, *Essais*, édition Villey-Saulnier, II, 12, p. 562.

134 Regula II, AT X, 363 = *Règle*, p. 4.

135 Une condition supplémentaire est requise pour faire du contenu d'un enseignement, livresque ou non, l'occasion de devenir plus savant. Nous verrons dans notre troisième chapitre à quelle condition le livre peut reconquérir le terrain de l'enseignement légitime.

136 *Epistola*…, AT VIII-b, 42-43, *Œuvres de Descartes*, Victor Cousin (éd. et trad.), Paris, F. G. Levrault, 1826, t. XI, p. 46-47. La distinction entre érudition et sagesse a un rapport avec la conception cartésienne du livre, prenant place dans une pensée originale de l'autorité et de la science ; nous y reviendrons dans notre troisième chapitre.

devenir plus savant. Descartes poursuit et radicalise, nous y reviendrons[137], l'œuvre critique engagée par certains penseurs du XVI^e^ siècle (siècle de l'imprimerie et de l'humanisme représenté au premier chef par Rabelais et Montaigne) envers l'autorité livresque. Montaigne écrivait dans les *Essais* :

> Qui demanda jamais à son disciple ce qu'il luy semble de la Rethorique et de la Grammaire, de telle ou telle sentence de Ciceron ? On nous les placque en la memoire toutes empennées, comme des oracles où les lettres et les syllabes sont de la substance de la chose. Sçavoir par cœur n'est pas sçavoir : c'est tenir ce qu'on a donné en garde à sa memoire. Ce qu'on sçait droittement, on en dispose, sans regarder au patron, sans tourner les yeux vers son livre. Facheuse suffisance, qu'une suffisance purement livresque ! Je m'attens qu'elle serve d'ornement, non de fondement, suivant l'advis de Platon, qui dict la fermeté, la foy, la sincerité estre la vraye philosophie, les autres sciences et qui visent ailleurs, n'estre que fard[138].

Au contraire :

> Il faut qu'il [l'enfant] emboive leurs humeurs, non qu'il aprenne leurs preceptes. Et qu'il oublie hardiment, s'il veut, d'où il les tient, mais qu'il se les sçache approprier. La verité et la raison sont communes à un chacun, et ne sont non plus à qui les a dites premierement, qu'à qui les dict apres. Ce n'est non plus selon Platon que selon moy, puis que luy et moi l'entendons et voyons de mesme[139].

À cette disqualification des livres comme autorités philosophiques correspond ce qu'on pourrait appeler une autoréférentialité de la pensée. Et à cette autoréférentialité correspond un certain nombre de caractéristiques éditoriales qui font du *Discours de la méthode* tout sauf un contre-livre[140], et de Descartes tout sauf un Pierre Bayle, un objet autonome : à quelques exceptions près – surtout dans *La Géométrie* – le *Discours de la méthode* ne glose pas, ne cite pas, ne mentionne pas d'autres livres, d'autres sources par rapport auxquelles ils devraient se situer. Bien qu'il se nourrisse des pensées de la tradition et des contemporains, en particulier de la scolastique[141], Descartes ne commente aucun auteur ou aucun ouvrage de façon explicite. En outre, il ne fait quasiment référence à aucun des ouvrages qu'il a lus et qu'il mentionne dans sa correspondance[142], à l'exception notable de l'*Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus* de William Harvey[143] dont il soutient les thèses et du

---

137 Voir notre troisième chapitre, sur les fruits inédits des *Principia* et la disqualification de l'enseignement par le livre en régime d'incertitude (*avant* que ne soit reconnue par le lecteur la primauté de la *cogitatio* et la priorité de l'*ego*).

138 Montaigne, *Essais* [1580], I, 26, p. 152.
http://artfl.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.0:2:26:0:2.montaigne.456807

139 *Ibid.*, p. 151-152.

140 Ce qui nous rappelle la lettre à Huygens dans laquelle Descartes compare son *Discours de la méthode* à un livre de commentaire sur Aristote (selon Roth, peut-être celui de Sebastian Basso, *Philosophiae naturalis adversus Aristotelem libri XII* [Genève, 1621]) que ce dernier lui a envoyé : « Mais je ne sais si j'ose vous dire que puisque vous avez eu la patience de le lire, je me persuade que mes rêveries ne vous seront pas insupportables, car si je m'en souviens il n'est vaillant qu'à détruire les opinions d'Aristote, et je tâche seulement d'établir quelque chose, qui soit si simple et si manifeste, que toutes les opinions des autres s'y accordent », 28 mars 1636, AT I, 602-603.

141 Voir en particulier Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* [1930], Paris, Vrin (Études de philosophie médiévale), 2005 et dans son *Index scolastico-cartésien* [1913], Paris, Vrin, 1979 ou sur les influences augustiniennes de Descartes, Henri Gouhier dans *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e^ siècle*, Paris, Vrin, 2000 (en particulier chapitre 1 et 2). Les travaux qui analysent les influences de la scolastique, Suarez en particulier, sont trop nombreux pour être cités ici et débordent du reste notre sujet. Mais on voudrait insister à nouveau sur les influences indéniables dont Descartes hérite, quoique pour les critiquer, influences dont on se cantonne ici à montrer qu'elles avancent masquées dans l'œuvre blanche.

142 Voir le relevé de ces sources dans « Bibliografia », § 1, « Fonti », *René Descartes, Tutte le lettere 1619-1650*, G. Belgioioso (éd.), Rome, Bompiani (Il Pensiero Occidentale), 2009, t. III, p. 2959-2998.

143 Descartes écrit à Boswell (?) : « An non nosti Londini celebrem quendam medicum nomine Hervaeum, qui librum de motu cordis et circulatione sanguinis conscripsit ? quis homo est ? Equidem de motu cordis nihil dicit, quod in aliis jam non extaret, neque illi per omnia assentior ; sed quantum ad circulationem sanguinis, triumphat, ipsique honor debetur quod fuerit primus inventor, in quo Medicina ei multum debet. Is promittebat alios quosdam tractatus, sed nescio an quippiam postea ediderit ; talia enim opuscula magis digna sunt quæ lucem aspiciant, quam magnus numerus crassorum voluminum, quibus charta inutiliter commaculatur » (1646 [?], AT IV, 699-700). À la rareté d'une appréciation qui n'est pas une sanction sur un livre qu'on lui a mis entre les mains (voir aussi la lettre à Mersenne, novembre ou décembre 1632, AT I, 263), correspond dans le *Discours de la méthode* un phénomène éditorial exceptionnel : un renvoi explicite à l'ouvrage en question : « *Hervaus de motu cordis* » en manchette (→ MANCHETTE) (Maire, p. 51, AT VI, 50). L'ouvrage fut publié à Francfort en 1628. Descartes, dans la suite de la cinquième partie du *Discours de la méthode*, prétend malgré tout être celui qui peut expliquer par d'autres raisons la cause de la circulation sanguine, récupérant en quelque sorte les lauriers qu'il avait cédés temporairement à Harvey : « Mais il y a plusieurs

Theoremata de lumine et umbra (Lugdunum, Bartholomaeum Vincentium, 1613) de Maurolycus qu'il cite dans le huitième discours des *Météores* pour en commenter les conclusions (AT VI, 340). Le manque de précisions à l'égard des sources – et le non-emploi des signes typographiques comme les guillemets pour les matérialiser[144] – est un usage de l'époque qui ne doit pas choquer le lecteur contemporain et faire conclure à un pillage scientifique.

Ceci étant, l'auto-référentialité du discours cartésien publié – à laquelle correspond un effacement de l'incidence des autres pensées[145] – est d'autant plus frappante que le support imprimé l'installe *de facto* dans l'histoire, *a minima* dans l'histoire littéraire dont les publications constituent les évènements. Publier le *Discours de la méthode*, c'est donc s'inscrire consciemment dans l'histoire, mais aussi prétendre en sortir. Et prétendre aussi ne pas se positionner en novateur contre une tradition. Cette auto-référentialité marque aussi un enjeu philosophique important en physique et dans ses sciences dérivées : il s'agit de quitter les livres pour aller aux choses qui sont au monde. Substituer l'autorité de la raison, métaphysiquement fondée, à l'argument d'autorité infondé pour connaître les phénomènes.

Ceci explique pourquoi le propos de Descartes ne cherche pas à se définir explicitement par rapport aux autres – y compris dans une perspective critique – et pourquoi l'*ordo edendi* du *Discours de la méthode* évacue toutes les marques dialogiques, c'est-à-dire responsoriales, en particulier du commentaire (gloses à fortiori, mais aussi notes alors que le procédé, du moins en hache, existait déjà[146], références bibliographiques, citations[147], renvois, etc.). La raison la plus évidente – mais peut-être aussi la plus grossière – est que la philosophie de Descartes prétend à l'originarité, c'est-à-dire à la fondation de la science. Ou du moins, comme le dit plus justement Husserl, à une « *façon* totalement nouvelle de philosopher, qui cherche ses fondements ultimes dans le subjectif[148] ». Du reste, à ceux qui lui reprocheront de ne pas assez nommer les savants à qui il emprunte des questions ou des expériences, Descartes rétorquera :

> Pour celui que vous dites qui m'accuse de n'avoir pas nommé Galilée, il montre avoir envie de reprendre et n'en avoir pas de sujet ; car Galilée même ne s'attribue pas l'invention des lunettes, et je n'ai dû parler que de l'inventeur. Je n'ai point dû non plus nommer ceux qui ont écrit avant moi de l'optique ; car mon dessein n'a pas été d'écrire une histoire, et je me suis contenté de dire, en général, qu'il y en avait eu qui y avaient déjà trouvé plusieurs choses, afin qu'on ne pût s'imaginer que je me voulusse attribuer les inventions d'autrui ; en quoi je me suis fait beaucoup plus de tort, qu'à ceux que j'ai omis de nommer : car

---

autres choses qui témoignent que la vraie cause de ce mouvement du sang est celle que j'ai dite », AT VI, 52. Sur cette différence, voir aussi la lettre à Mersenne, 9 février 1639, AT II, 501. L'article VII des *Passions de l'âme* qui décrit succintement les fonctions du corps renvoit encore à la théorie de la circulation sanguine d'Harvey : « Même tous ceux que l'autorité des anciens n'a point entièrement aveuglés, et qui ont voulu ouvrir les yeux pour examiner l'opinion d'Hervæus touchant la circulation du sang », AT XI, 332.

144 « La transformation qui s'esquisse au XVIII^e^ siècle apparaît dans la mise en texte du discours direct, dans l'évolution de la ponctuation et, plus largement, dans les divers procédés d'énonciation graphique – italique (→ ITALIQUE), guillemets, alinéas, points de suspension, tirets – qu'on peut appeler scripturation », Roger Laufer, « L'espace visuel du livre ancien », in *Histoire de l'édition française*, Roger Chartier et Henri-Jean Martin (éd.), Paris, Fayard – Éditions du Cercle de la Librairie, t. I : *Le Livre conquérant. Du Moyen Âge au milieu du XVII^e^ siècle*, 1989, p. 583.

145 Les renvois nominaux à des auteurs en particulier n'existent pas. Descartes mentionne indistinctement « les philosophes », « les Anciens ». C'est un système entier qu'il s'agit de remplacer.

146 Cette information provient de Roger Laufer, « L'espace visuel du livre ancien », in *Histoire de l'édition française*, t. I, p. 598. Roger Laufer situe l'apparition de la note infrapaginale après le milieu du XVII^e^ siècle, tandis qu'Antony Grafton la situe un peu avant 1700, dans le *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle, *Les origines tragiques de l'érudition. Une histoire de la note en bas de page*, Pierre-Antoine Fabre (trad.), Paris, Seuil (La librairie du XX^e^ siècle), 1998, p. 146-167.

147 Lisons Malebranche dans *La Recherche de la vérité :* « Il est, ce me semble, évident qu'il n'y a que la fausse érudition et l'esprit de polymathie qui aient pu rendre les citations à la mode, comme elles ont été jusqu'ici, et comme elles sont encore maintenant chez quelques savants. Car il n'est pas fort difficile de trouver des auteurs qui citent à tous moments de grands passages sans aucune raison de citer, soit parce que les choses qu'ils avancent sont si claires que personne n'en doute, soit parce qu'elles sont si cachées que l'autorité de leurs auteurs ne les peut pas prouver, puisqu'ils n'en pouvaient rien savoir, soit enfin parce que les citations qu'ils apportent ne peuvent servir d'aucun ornement à ce qu'ils disent », *De la Recherche de la vérité*, Jean-Christophe Bardout (éd.), Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 2006, IV, VIII, III : « Des livres des faux savants », p. 59.

148 Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard (Tel ; 151), 1976, p. 94.

> on peut penser qu'ils ont beaucoup plus fait que peut-être on ne trouverait en les lisant, si j'avais dit quels ils sont[149].

Omission que Descartes assume complètement, tant elle ne correspond pas à une malhonnêteté intellectuelle : « J'ai regret que Galilée ait perdu la vue ; encore que je ne le nomme point, je me persuade qu'il n'aurait pas méprisé ma *Dioptrique*[150]. »

Pour conclure, mentionnons l'hypothèse d'Anthony Grafton formulée dans *Les origines tragiques de l'érudition. Une histoire de la note en bas de page*, dans le chapitre final intitulé « La clarté et la distinction, arcanes de l'érudition, ou les origines cartésiennes de la note de bas de page », hypothèse d'après laquelle, ironie du sort, le surgissement de la note de bas de page dans l'histoire – rappelons qu'il la situe approximativement à la fin du XVII^e^ siècle, avec Pierre Bayle – aurait été une réaction à la méthode cartésienne. Réaction double et d'abord positive : la note de bas de page, prolongement de la méthode, aurait été directement inspirée de la prescription d'évidence, d'analyse et de dénombrement consistant à pouvoir analyser, c'est-à-dire identifier, chaque élément d'une question (chaque citation, chaque référence, chaque emprunt). Réaction humaniste négative ensuite, s'inscrivant en faux contre la *damnatio memoriae* première de la méthode cartésienne et le manque de considération à l'égard du passé :

> […] C'est toute une série de conditions intellectuelles qui aidèrent à prendre conscience du problème de l'autorisation dans l'écriture du passé – toute une série de conditions qui, dans le cas de Bayle pourraient très précisément s'énoncer ainsi : comment éviter un désastre ? Bayle […] n'était qu'un parmi les dizaines d'érudits européens qui, dans les dernières années du XVII^e^ siècle, durent affronter non seulement les formes ordinaires de l'intolérance cléricale, mais une offensive beaucoup plus fondamentale contre leur discipline tout entière. Aucun humaniste ne l'ignorait : le très influent *Discours de la méthode* de Descartes joignait au programme d'une philosophie nouvelle une critique sévère de la connaissance historique. Descartes rabaissait l'histoire et les humanités à un passe-temps, ni plus ni moins informatif ou rigoureux que le voyage : l'un et l'autre ne faisaient que montrer la diversité infinie des opinions et des coutumes humaines. Mais il fournissait aussi à ses adversaires des armes qui pouvaient se retourner contre lui. Dans ses travaux philosophiques et mathématiques, Descartes montrait bien que les qualités formelles des arguments mathématiques leur apportaient la rigueur et l'universalité qui faisaient défaut au raisonnement humaniste. Or certains partisans de la connaissance historique, comme Pierre-Daniel Huet ou John Craig, appliquèrent directement la leçon à leurs propres travaux. Ils s'efforcèrent de rendre rigoureux leur criticisme historique en lui donnant la forme cartésienne (ou newtonienne) de déductions rigoureuses.
> Bayle et les producteurs de notes qui lui succédèrent retournaient à Descartes, me semble-t-il une critique plus constructive. Ils considéraient les méthodes recommandées par Bodin, et pratiquées par de Thou et d'autres, comme le fondement adéquat d'une enquête historique rigoureuse. Ils ne faisaient pas qu'appliquer, mais fixaient aussi les règles qui devaient vérifier ou prouver la fausseté des énoncés de l'historien ; et ils créaient la forme double du récit à deux voies comme celle qui saurait rendre explicite, à la manière des *Regulae* cartésiennes, que chaque argument proposé procédait rigoureusement de toutes les preuves nécessaires[151].

- *Descartes et la lecture*

L'autoréférentialité du *Discours de la méthode* et l'omission des sources qui viendraient accréditer ses raisons de l'extérieur – la preuve ne peut être qu'interne – ne signifient pas que Descartes n'a pas lu les autres auteurs. Quoi qu'il en dise publiquement[152] et quoi qu'en pensent ces correspondants, il a beaucoup lu. On se souvient du

[149] Lettre à Mersenne, 1^er^ mars 1638, AT II, 25-26.

[150] *Ibid.*, AT II, 30.

[151] Anthony Grafton, Les origines tragiques de l'érudition. Une histoire de la note en bas de page, p. 155-156.

[152] « En tout cas il est sûr qu'il est avare de confidences sur ses lectures et sur les références qui l'inspirent, et qu'il préfère toujours passer pour n'avoir avec lui qu'une bibliothèque de voyage. C'est en quelques heures – à l'entendre – qu'il s'informe des grandes œuvres – par

propos de Baillet illustrant la passion de Descartes pour les livres durant ses études au Collège de La Flèche précédant leur abandon de principe[153].

S'il est possible que sa bibliothèque personnelle soit réputée sommaire – « Du reste, dit-il à Mersenne, je ne suis point si dépourvu de livres que vous pensez, et j'ai encore ici une Somme de St Thomas, et une Bible que j'ai apportée de France[154] » –, il est fort probable que, conformément du reste à un usage du temps par lequel le lecteur n'est pas nécessairement le possesseur du livre, Descartes se soit rendu dans les bibliothèques publiques des villes les plus proches et qu'il se soit fait prêter des ouvrages, comme en témoigne sa correspondance. C'est ce dont rend compte le relevé des sources effectué par Giulia Belgioioso dans son édition complète des œuvres et de la correspondance de Descartes qui permet de reconstituer la bibliothèque idéale de ce dernier[155]. Descartes avait lu durant ses études, en particulier des mathématiques, et malgré sa retraite, se faisait prêter des ouvrages par Mersenne[156] ou se rendait dans des bibliothèques. Il faut donc comprendre qu'il lisait des livres avec choix et discernement, et non comme un faux-savant : « […] elle [*sc.* la bibliothèque universelle projetée par Pierre Blanchot, Minime, en 1631] ne servira pas seulement à ceux qui veulent lire beaucoup de livres, du nombre desquels vous savez que je ne suis pas, mais aussi à ceux qui craignent de perdre le temps à en lire de mauvais, parce qu'elle les avertira de ce qu'ils contiennent[157]. » Mais bien souvent, il retire peu de connaissances de ses lectures. Car, à de très rares exceptions, il est déçu ou désapprouve les opinions qui se trouvent dans la plupart des livres qui passent entre ses mains et qui en tombent parfois[158]. Gustave Cohen lui prête d'avoir dit un jour « étant dans le monde, il assura qu'une belle femme, un bon livre et un parfait prédicateur, étaient les choses les plus difficiles à trouver[159] » !

Il considère depuis toujours la lecture – et la publication – comme une perte de temps qui le détourne des expériences qui seules peuvent lui apprendre quelque chose : « J'étudie maintenant en chimie et en anatomie tout ensemble, et apprends tous les jours quelque chose que je ne trouve pas dedans les livres[160]. » Car les sciences étant divisées et personne n'ayant encore trouvé la science universelle qui définirait l'ordre entre toutes

---

exemple de Galilée et de Harriot – grâce à des prêts occasionnels et toujours limités dans le temps », Pierre Costabel, « La mathématique de Descartes antérieure à *La Géométrie* », *Démarches originales de Descartes savant*, Paris, Vrin (Histoire de la philosophie), 1982, p. 28.

153 Adrien Baillet, *Vie*…, I, chap. VI, p. 34.

154 Lettre à Mersenne, 25 décembre 1639, AT II, 630. Descartes possède des ouvrages qui relèvent de deux des genres les plus classiques de son temps : le Texte officiel de la réformation catholique – la Bible – et un ouvrage relevant des études scolastiques – la *Somme* de saint Thomas, soit deux sources primaires, non des commentaires, encore moins des livres de polémique. Précisons que les œuvres de saint Thomas furent les seules, parmi celles des anciens maîtres à être plusieurs fois rééditées à Paris : « La *Somme* en particulier, parut isolément selon la version lovanienne en 1608, puis selon la recension que venaient de réaliser les théologiens de Douai en 1617 et 1639 ; de plus les *Opuscula* furent publiés chez Pelé en 1634. Enfin, si l'édition vaticane des œuvres complètes du docteur angélique ne fut pas reproduite à Paris, il est à souligner que le libraire Denis Moreau, qui avait obtenu un privilège (→ PRIVILÈGE) pour une édition générale des écrits de saint Thomas, commença à donner en 1636 une édition (→ ÉDITION) qui n'était pas à proprement parler nouvelle, mais dans laquelle on semble du moins s'être efforcé de choisir pour chaque ouvrage la meilleure recension existante, après l'avoir revue », Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)* [1969], Paris, Droz (Titre courant), 1999, t. I, p. 120.

155 « Bibliografia », § V, « Fonti », René Descartes, *Opere postume 1650-2009*, G. Belgioioso (éd.), Rome, Bompiani (Il Pensiero Occidentale), 2009, t. III, p. 1634-1673. Après la mort de Mersenne, Descartes écrit à Carcavy : « J'avais cet avantage, pendant la vie du bon père Mersenne, que, bien que je ne m'enquisse jamais d'aucune chose, je ne laissais pas d'être averti soigneusement de tout ce qui se passait entre les doctes ; en sorte que, s'il me faisait quelquefois des questions, il m'en payait fort libéralement les réponses, en me donnant avis de toutes les expériences que lui ou d'autres avaient faites, de toutes les rares inventions qu'on avait trouvées ou cherchées, de tous les livres nouveaux qui étaient en quelque estime, et enfin de toutes les controverses qui étaient entre les savants », lettre à Carcavy, 17 juin 1649, AT V, 365.

156 Voir, par exemple, lettre à Mersenne, avril 1634, AT I, 286 ; lettre à Mersenne, 15 mai 1634, AT I, 298-299 ; lettre à Morin, septembre ou octobre 1634, AT I, 313 ; lettre à Golius, AT I, 319 ; lettre à Huygens, 20 avril 1637, AT I, 630-631. Et ce qu'il dit de ses propres livres à Huygens : « Je visite mes livres si peu souvent, qu'encore que je n'en aie que demi-douzaine, il y en a néanmoins un des vôtres qui s'est caché parmi eux plus de six mois, sans que je m'en sois aperçu […] » [!], lettre à Huygens, décembre 1638, AT II, 456.

157 Lettre à Mersenne, octobre 1631, AT I, 221.

158 Souvent Descartes déclare ne pas finir les livres qu'on lui prête ou ne pas retenir tout ce qu'il en a lu. Voir, par exemple, lettre à Huygens, mars 1638, AT II, 51 ; B, 592 (9 marzo 1638) ; lettre à Mersenne, 11 octobre 1638, AT II, 390-391. Ou bien, il ne prend pas le temps de les commencer, voir lettre à Mersenne, 13 novembre 1639, AT II, 622.

159 Gustave Cohen, *Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, Édouard Champion, 1920, p. 414.

160 Lettre à Mersenne, 15 avril 1630, AT I, 137.

les choses, les connaissances susceptibles de l'intéresser sont éclatées dans des livres différents et on ne peut savoir dans lesquels elles se trouvent. Ainsi se plaint-il constamment de la faiblesse pratique des livres qui manifestent la division (aristotélicienne) des sciences à laquelle il faut mettre un terme, comme dans une lettre à Mersenne de 1632 :

> Or je ne trouve rien qui me pût tant aider pour parvenir à la connaissance de cet ordre, que l'observation de plusieurs comètes ; et comme vous savez que je n'ai point de livres, et encore que j'en eusse, que je plaindrais fort le temps que j'emploierais à les lire, je serais bien aise d'en trouver quelqu'un qui eût recueilli, tout ensemble, ce que je ne saurais sans beaucoup de peine tirer des auteurs particuliers, dont chacun n'a écrit que d'une comète ou deux seulement[161].

Ou encore, cinq ans plus tard, parlant d'un livre dont Ferdinand Alquié pense qu'il s'agit du *Conatuum Comeniorum Praeludia* de Comenius :

> Le dessein qu'il propose de ramasser dans un seul livre tout ce qu'il y a d'utile en tous les autres, serait aussi fort bon, s'il était praticable ; mais j'appréhende qu'il ne le soit pas. Car outre qu'il est souvent très malaisé de bien juger de ce que les autres ont écrit, et d'en tirer le meilleur, sans rien prendre avec cela de mauvais, les vérités particulières, qui sont par-ci par-là dans les livres, sont si détachées et si indépendantes les unes des autres, que je crois qu'il serait besoin de plus d'esprit et d'industrie pour les assembler en un corps bien proportionné et bien en ordre, suivant le désir de l'auteur, que pour composer un tel corps de ses propres inventions. Ce n'est pas qu'on doive pour cela négliger celles d'autrui, lorsqu'on en rencontre d'utile ; mais je ne crois pas qu'on doive employer son principal temps à les recueillir. Enfin, si quelques-uns étaient capables de trouver le fond des sciences, ils auraient tort d'user leur vie à en chercher de petites parcelles qui sont cachées par-ci par-là dans les recoins de bibliothèque ; et ceux qui ne seront propres qu'à ce travail, ne seront pas capables de bien choisir et de bien mettre en ordre ce qu'ils trouveront[162].

L'intériorisation de l'autorité qui établit la vérité telle que la proclame le premier précepte de la méthode implique à l'égard de tous les objets, les livres à fortiori, une distance critique. Puisque le critérium de la vérité est l'affaire d'un sujet, le livre se retrouve de fait *hors sujet*, donc devant être soumis, comme toute chose du monde, à l'examen méthodique de la raison. Il ne s'agit donc pas pour Descartes de dire qu'il ne faut plus lire. Mais de ne plus préjuger, en régime d'incertitude, que ce qui est renfermé dans les livres est nécessairement vrai. Il n'y a donc évidemment pas de contradiction à faire un usage méthodique des livres des autres. Le relevé des sources (les « *fonti* », citées ci-dessus, fait ainsi état des diverses sources possibles – la plupart implicites (sauf dans *La Géométrie* où Descartes mentionne les textes d'Apollonius de Perge, AT VI, 402-403, 405, 414-415, de Pappus, dont le problème est explicitement cité, AT VI, 377-379, 462) – , sources auxquelles ont puisé les Essais – *Les Météores* en particulier, qui « affrontent de plain-pied la tradition scolaire[163] » –, qu'il s'agisse d'en reprendre

---

[161] Lettre à Mersenne, 10 mai 1632, AT I, 251.

[162] Lettre à ***, août 1638, AT II, 346-347 ; B, 820-822 (Descartes a Hogelande).

[163] Jean-Robert Armogathe, « L'arc-en-ciel dans les Météores », in *Le Discours et sa méthode*, p. 145. Descartes voit dans l'explication de l'arc-en-ciel l'occasion de montrer la nouveauté (et la supériorité) de sa méthode pour expliquer ce phénomène par rapport à tous ceux qui, jusqu'à lui, en ont tenté une explication. On pourrait s'attendre à ce que Descartes les cite ou mentionne leurs hypothèses. Il n'en est rien : « […] je ne saurais choisir de matière plus propre à faire voir comment, par la méthode dont je me sers, on peut venir à des connaissances que *ceux dont nous avons les écrits* n'ont point eues », AT VI, 325. Jean-Robert Armogathe commente : « La périphrase "ceux dont nous avons les écrits" permet à la fois de prendre ses distances et de faire mention, sans pour autant donner de noms. Courcelles, le traducteur latin, a bien senti la difficulté et a dû utiliser une tournure maladroite, qui sent son gallicisme, "*ii, quorum scripta ad nos pervenere*", au lieu de "*scriptores prisci*" ou "*priores*" que l'on attendrait », *ibid.*, p. 149. Sur les emprunts probables – à Liber Froidmont – et moins probables – à Marc-Antoine de Dominis –, voir la suite de la communication de Jean-Robert Armogathe, *ibid.*, p. 149-162. Si Descartes emprunte sa documentation sans le dire, son explication n'en reste pas moins originale. Voir aussi Adrien Baillet, *Vie*…, II, X et Vincent Carraud, « Cartesius ou les pilleries de M. Descartes », *Philosophie*, n° 6, 1985, p. 3-19, sur le projet supposé de Leibniz de faire une recension des « pilleries de Mr. Descartes » à Huet.

certains lieux communs, certains récits d'observations[164] ou d'en critiquer certaines thèses. Citons-en quelques exemples.

Parmi les auteurs anciens (aucune mention explicite de l'œuvre) :

- Aristote, d'abord. Les *Topiques* (I, 5, 102b 14-20) ou en seconde main, leur commentaire par Alexandre d'Aphrodise, *In Aristotelis Topicorum libros Octo Commentaria*, avec la mention de la théorie des formes substantielles, dès les premières pages du *Discours de la méthode* ; les *Meteorologica* dans *Les Météores* (« on m'a dit aussi avoir vu quelquefois un troisième arc-en-ciel […] », AT VI, 342-1-343-3, qui renvoie probablement au *Commentaire sur les Météores d'Aristote* d'Alexandre d'Aphrodise, sur la salure de la mer, AT VI, 249, les étésies, AT VI, 274) ainsi que la *Métaphysique* avec le célèbre incipit des *Météores* : « Nous avons naturellement plus d'admiration pour les choses qui sont au-dessus de nous, que pour celles qui sont à pareille hauteur ou au-dessous » (AT VI, 231) qui renvoie au monde supralunaire et sublunaire aristotélicien. On notera l'habile hapax d'AT VI, 70 : « et je m'assure que les plus passionnés de ceux qui suivent maintenant Aristote, se croiraient heureux, s'ils avaient autant de connaissance de la nature qu'il en a eu, encore même que ce fût à condition qu'ils n'en auraient jamais davantage » ;
- Lucrèce, *De rerum natura*, V 1059-1086, sur la thèse que les bêtes parlent (AT VI, 58) ;
- Pline, *Historia naturalis*, au sujet de l'explication des éclairs, des corps célestes incandescents ou du triangle de cristal dans *Les Météores* (AT VI, 315 et 322).

Pour les auteurs médiévaux :

- Lulle et ses *Opera ea quae ad adinventam ab ipso artem universalem […] pertinent*. Nommé par Descartes dans la préface en ces termes : « Mais, en les [*sc.* les parties de la philosophie] examinant, je pris garde que, pour la logique, ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait, ou même, comme l'art de Lulle, à parler, sans jugement, de celles qu'on ignore, qu'à les apprendre » (AT VI, 17) ;
- Le commentaire du *De Anima* des Conimbres (*Commentarii Collegii Conimbricensis in tre libros De Anima Aristotelis* [1598]), sect. I, pb 34, auquel Descartes emprunte peut-être l'exemple de la nyctalopie des chats.

Pour les auteurs modernes :

- Marco Antonio de Dominis, *De radiis visus et lucis in vitris persectivis et iride tractatus*, que Descartes fut accusé d'avoir plagié pour expliquer la formation de l'arc-en-ciel (AT VI, 329-330) ;
- Giambattista Della Porta, *Magiae naturalis, sive de miraculis rerum naturalium*, ou en seconde main par Kepler, *Ad Vitellionem Paralipomena*, dont il relate l'expérience – qui montre que les choses impriment des images dans le fond de nos yeux – dans *La Dioptrique* (AT VI, 114-115). La même source est probablement mobilisée au sujet du triangle de cristal dans *Les Météores* (AT VI, 329) ;
- Galilée, *Sidereus nuncius magna* […], qui annonçait la vue des satellites de Jupiter avec la célèbre lunette de Galilée, en introduction de *La Dioptrique* (AT VI, 81). Il sera reproché à Descartes de ne pas avoir cité le nom de Galilée[165] ;
- Montaigne, *Essais*, II, 12 et Charron, *De la sagesse*, auxquels on dit classiquement (par exemple, ALQ I, 630, n. 1) que Descartes s'oppose en refusant la raison aux animaux.

Citons tout de même la lettre à son ami Huygens dans laquelle il parle de la seconde partie de *L'Harmonie universelle* que ce dernier lui avait envoyée pour avoir son avis : « Je ne dirai rien, s'il vous plaît, de la table qu'il

[164] Par exemple, le récit de l'observation d'une parhélie par le cardinal Barberin. Voir AT I, 29, n. 1 et lettre à Mersenne, décembre 1638, AT II, 464-465 et lettre à Mersenne, 21 avril 1641, AT III, 362-363.

[165] Galilée que Descartes a lu avec la plus grande attention : « Le sieur Beeckman vint ici samedi au soir, et me prêta le livre de Galilée, mais il l'a remporté à Dort ce matin, en sorte que je ne l'ai eu entre les mains que trente heures ; *je n'ai pas laissé de le feuilleter tout entier*, et je trouve qu'il philosophe assez bien du mouvement, encore qu'il n'y ait que fort peu des choses qu'il en dit, que je trouve entièrement véritable ; […] »,

vous envoie, car étant extrêmement mon ami comme il est, mon jugement ne pourrait être que suspect, aussi que je le connais beaucoup mieux par sa personne qui est très bonne, que par ce qu'il a fait imprimer, de quoi je n'avais encore jamais tant lu que j'ai fait depuis une demi-heure[166]. »

Est-il probable que Descartes n'ait jamais rien *pu* lire de Mersenne auparavant ? Si Descartes l'avait voulu, Mersenne lui eût sans aucun doute envoyé ses manuscrits ou ses ouvrages, déjà nombreux en 1637. Voulait-il cacher à Huygens ses désaccords de fond avec le Minime ? Le ton ouvert de la lettre et la sollicitation de Mersenne nous en font douter. On peut avancer l'apparent désintérêt affiché par Descartes pour la chose publiée. Car s'il a certainement partagé des points de vue avec Mersenne dans sa correspondance, du moins s'en cache-t-il ici à Huygens. Descartes fait comme s'il ne connaissait pas les écrits de Mersenne. Les exemples d'une telle attitude sont nombreux.

Revenons aux préceptes de la méthode.

☙ *le deuxième précepte : la règle de l'analyse*

Le jugement doit être précédé par une perception claire et distincte ; toutefois, s'il n'est pas difficile d'avoir une idée claire, car il suffit de l'attention d'un esprit présent et ouvert, il est déjà plus problématique d'avoir une idée distincte, c'est-à-dire qui contienne seulement ce qui est clair. À la première règle s'ajoute donc cette deuxième, qui concerne la division et la distinction des choses qui doivent être perçues : « Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre[167]. »

Descartes admet donc que tout objet de connaissance comporte un ordre et que c'est l'esprit qui porte en lui l'ordre du monde. Ce qui se présente comme difficile à l'examen est seulement complexe, composé de plusieurs parties. Combien de parties ? C'est la résolution de la difficulté qui doit trancher cette question : lorsqu'un mathématicien réussit à établir un théorème difficile, en le reliant aux propositions les plus simples par une chaîne continue de déductions, il sait qu'il n'y a plus rien d'autre à connaître dans son objet, lequel comporte exactement autant de divisions que ce qu'il a fallu pour former cette série.

On retrouve dans cette règle de séparation, l'enseignement des *Regulae*, en particulier de la Regula V[168], de la Regula VI et de la Regula XIII qui appellent, dans la construction même de la question qu'on veut résoudre, la réduction au simple, puis la division en les plus petites parties possible : « […] et in quam minimas partes […] dividenda. »[169] On retrouve aussi celui, antérieur et sous la plume de Poisson, du *Studium bonae mentis* qui pose que, « […] pour venir à bout de toutes les difficultés qu'on propose […] », il faut premièrement : « […] les connaître distinctement chacune en particulier. »[170]

☙ *le troisième précepte : la règle de l'ordre*

La méthode prescrit ensuite de suivre un ordre, qui nous montre où commencer et comment procéder dans la connaissance des choses divisées.

---

lettre à Mersenne, 14 août 1634, AT I, 304. Et quatre ans plus tard : « Aussi ne vois-je rien dans ses livres qui me fasse envie, ni presque rien que je voulusse avouer pour mien », lettre à Mersenne, 11 octobre 1638, AT II, 388.

166 Lettre à Huygens, 27 février 1637, AT I, 620.

167 *Discours de la méthode*, AT VI, 18.

168 Regula V, *Regulae ad directionem ingenii*, AT X, 379 : « […] si propositiones involutas et obscuras ad simpliciores gradatim reducamus, […]. »

169 Regula XIII, *Regulae ad directionem ingenii*, AT X, 430.

170 *Studium bonae mentis*, AT X, 476 repris dans Vincent Carraud et Gilles Olivo, *Descartes,* Étude du bon sens…, p. 137.

> Le troisième, 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[171].

Il s'agit d'un ordre d'intelligibilité à établir, non pas d'un ordre préétabli des choses qu'il s'agirait de suivre. Ce qui se repère au fait qu'entre les objets les plus simples et les plus composés, la différence tient à ce que les premiers sont les plus aisés à connaître, tandis que les seconds ne peuvent être connus qu'une fois que les premiers le sont. L'important est de passer des uns aux autres comme par degrés, dans une série continue, sans se trouver devant un hiatus tel que la connaissance antérieure ne suffirait pas à rendre claire et distincte la nouvelle connaissance. Et puisque cet ordre des raisons, en fixant chaque objet à sa place, nous le livre intégralement, c'est aussi l'ordre objectif, l'ordre des objets eux-mêmes, à tel point que nous ne devons pas hésiter à le supposer entre eux, même quand la façon dont ils se présentent ne révèle aucun ordre.

Ce précepte est nettement en droite ligne de l'enseignement des Regulae IV, V et VI (« illas inter se comparamus », AT X, 381). On se souvient en effet que la Regula VI indiquait que « le principal secret de l'art » consistait en ce que « […] toutes les choses peuvent être disposées en de certaines suites[172] ». La disposition des choses en séries (*series*) que permet l'ordre rend donc obsolètes les genres de l'être et, par conséquent, ses *divisions*, ou du moins certaines d'entre elles, exemplairement les catégories. Descartes prétend ainsi mettre fin à la division en catégories et peut-être aussi aux divisions de l'être non catégoriales, devenues inutiles à la philosophie en la recherche de la vérité[173]. La méthode consiste donc à suivre les règles qui organisent cette mise en ordre des choses au respect de notre esprit, et pas davantage : « […] si la méthode explique correctement comment on doit user du regard de l'esprit, pour ne point tomber dans l'erreur contraire au vrai, et comment on doit trouver les déductions, pour parvenir à la connaissance de toutes <choses> : il me semble que rien d'autre n'est requis pour qu'elle soit complète […][174]. »

À la Regula V, l'élaboration de la méthode proprement dite commençait : il ne suffit pas des premiers principes inhérents à l'esprit que sont l'*intuitus* et la *deductio*, il faut développer leur meilleur usage. La part la plus essentielle de la méthode consiste à mettre en ordre. Il faut disposer en ordre (en séries) les questions ou les difficultés – et non diviser l'étant[175] – afin de pouvoir les déduire au mieux les unes des autres comme l'annonce le titre de la règle : « Toute la méthode ne consiste qu'à disposer en ordre les choses vers lesquelles doit se tourner la vue de l'esprit, pour que nous trouvions quelque vérité. Nous l'observerons exactement si nous réduisons <comme> par degrés les propositions embarrassées et obscures à d'autres plus simples, et ensuite si à partir du regard posé sur les plus simples de toutes nous entreprenons de nous élever par les mêmes degrés à la connaissance de toutes les autres[176]. »

La mise en ordre suit un mouvement graduel, descendant puis ascendant : il faut premièrement réduire les propositions complexes en leurs éléments les plus simples, puis prendre appui sur la connaissance de ces premiers éléments pour en déduire progressivement les autres connaissances. Cet ordre est un ordre intellectuel d'appréhension et de compréhension. Et Descartes constate que beaucoup ne suivent pas la règle : « Souvent ils examinent des questions très difficiles avec un tel désordre, qu'ils me semblent agir, tout comme s'ils

---

171 *Discours de la méthode*, AT VI, 18-19.

172 Regula VI, AT X, 381 = *Règles*, p. 17.

173 Sur la situation à la fois neuve et apparemment ambiguë de Descartes à l'égard des catégories ontologiques mobilisées dans l'histoire de la métaphysique, voir l'étude introductive de Vincent Carraud, « Introduction. Le secret de l'ordre : l'être dépassionné », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, n° 46, 2010, p. 9-27.

174 Regula IV, AT X, 372 = *Règles*, p. 11.

175 « […] res omnes per quasdam series posse disponi, non quidem in quantum ad aliquod genus entis referuntur, sicut illas philosophi in categorias suas diviserunt », AT X, 381.

176 Regula V, AT X, 379 = *Règles*, p. 16.

s'efforçaient de parvenir d'un bond du pied d'un édifice à son faîte[177] », au lieu de monter progressivement les degrés de l'escalier.

Ce précepte est également fidèle au deuxième réquisit du *Studium bonae mentis* précédemment évoqué (distinction et simplicité) ainsi qu'à la règle de comparaison et de dénombrement qui en constitue le dernier (« 5, il faut rapporter toutes ces parties, en les comparant les unes aux autres »)[178]. De sorte que, « C'est l'ordre, dès les *Regulae* qui constitue l'épine dorsale de la méthode[179]. »

☙ *le quatrième précepte : la règle du dénombrement*

Ce précepte vient compléter les trois précédentes parce que, après avoir ordonné les différentes parties dans lesquelles on a divisé le problème, une énumération exhaustive devient nécessaire, afin de n'omettre aucune de ces parties et de parcourir l'ordre entier des choses. Car omettre quelque chose serait détruire le principe même de l'ordre des raisons, un objet quelconque ne pouvant être vu clairement et distinctement que si tous ceux qui le précèdent ont été vus également à leur place. Si la déduction atteint cet objet, c'est que rien n'a été omis jusque-là. Mais lorsque la déduction devient très longue, il devient plus difficile de la maintenir entière, comme il faudrait, sous le regard de l'esprit ; on est alors tenté de compter seulement sur sa mémoire. Le précepte des dénombrements ne doit justement pas être compris comme une précaution rétrospective (s'assurer qu'on n'a rien oublié), mais dans un sens actuel, comme le moyen de garder à l'esprit l'ensemble des évidences passées nécessaires à une évidence présente : « Et le dernier de faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre[180]. » Il sera complété dans la traduction latine par la recherche de termes intermédiaires : « Ac postremum, *ut tum in quaerendis mediis, tum in difficultatum partibus percurrendis*, tam perfectè singula enumerarem et ad omnia circumspicerem, ut nihil à me omitti essem certus[181]. »

Ce précepte fait écho à la Regula VII notamment. Cette dernière indique en effet que, pour achever la science, il faut parcourir une à une toutes les choses, qui touchent à notre dessein, par un mouvement continu et nulle part interrompu de la pensée, et les comprendre dans un dénombrement suffisant et fait selon l'ordre[182]. On se souvient que la Regula VII posait aussi le problème de la vision globale de tous les maillons d'une longue chaîne de vérités. Car si la mémoire en soutient la certitude, elle n'est qu'une moindre assurance. « […] un certain mouvement continu de la pensée[183] » peut alors suppléer à l'infirmité de notre mémoire : le « dénombrement[184] » intervient en ce sens. Pour toute question menée jusqu'à sa résolution, il permet de « toujours porter sur elle un jugement vrai et certain[185] ». L'idéal est que le passage d'une vérité à l'autre se fasse si rapidement qu'il nous semble appréhender la ligne déductive comme par un seul regard, sans s'aider de la mémoire[186]. De même, l'ordre qui doit conduire le dénombrement n'est pas rigide. En cherchant à résoudre une

---

[177] *Ibid.*

[178] *Studium bonae mentis*, AT X, 476 repris dans Vincent Carraud et Gilles Olivo, *Descartes,* Étude du bon sens…, p. 137.

[179] Ferdinand Alquié, *Œuvres philosophiques* (désormais abrégé ALQ suivi du numéro de tome), Paris, Garnier, t. I, p. 182 n. 1.

[180] *Discours de la méthode*, Maire, p. 20, AT VI, 19.

[181] Specimina philosophiae : sev Dissertatio De Methodo rectè regendae rationis, & veritatis in scientiis investigandae : Dioptrice, et Meteora, Amstelodami, Elzevier, p. 17, AT VI, 19. Nous soulignons.

[182] Regula VII, AT X, 387 = *Règles*, p. 22.

[183] Regula VII, AT X, 388 = *Règles*, p. 22.

[184] « Dénombrement » pour traduire « *enumeratio* », conformément au *Discours de la méthode*, AT VI, 19, 2 et 21, 14. Cf. Jean-Luc Marion, Regula VII, *Règles*, p. 22, n. 1.

[185] Regula VII, AT X, 388 = *Règles*, p. 23.

[186] Par exemple, pour déterminer combien de genres d'être sont corporels, il est nécessaire de faire un dénombrement complet de tous ces genres d'être afin d'en définir le nombre. Mais si la question est de savoir si l'âme est corporelle, il ne sera pas nécessaire de faire le dénombrement de tous les genres d'être corporels ; il suffira de les considérer tous ensemble et de montrer que l'âme rationnelle ne peut se rapporter à cet ensemble. Mais, même dans les cas où la capacité de notre esprit n'est pas si grande, dans la mesure où nous nous sommes assurés que chaque vérité a bien été déduite de la précédente, la certitude du dénombrement doit nous suffire. Descartes signale que le dénombrement doit être simplement « suffisant ». Par rapport à une question posée, il l'est lorsque les éléments de la série suffisent simplement à démontrer ce qui était demandé.

question, chacun doit juger par lui-même quel chemin lui semble convenir le mieux : « […] cet ordre des choses à dénombrer peut souvent varier, et il dépend du libre choix de chacun. »

Avec le dénombrement, nous pouvons nous assurer que nous n'avons rien omis de ce qui était requis pour résoudre une question. La mise en ordre des connaissances, la réduction au simple et le dénombrement constituent l'ensemble de la démarche méthodique. Nous retrouvons cette démarche dans les préceptes du *Discours de la méthode*.

Dans la suite de la seconde partie, Descartes précise qu'il a d'abord exercé sa méthode sur les matières « les plus simples et les plus aisées à connaître », c'est-à-dire sur les démonstrations des mathématiciens : conformément à l'ordre qu'on doit suivre pour s'instruire, les mathématiques en effet occupent une place de choix.. Non pas qu'il en espérât aucune utilité, mais parce qu'il pensait accoutumer son esprit à « […] se repaître de vérités, et ne se contenter point de fausses raisons[187] ». La méthode du *Discours de la méthode* conserve de l'algèbre et de la géométrie leur véracité pour la transposer dans les sciences des Essais et ne considérer que la trame ou l'enchaînement des rapports ou proportions entre leurs objets respectifs[188]. Le thème d'une méthode inspirée par les mathématiques – mais d'application, du moins universelle, sinon générale, aux échantillons de sciences du livre – marque combien Descartes donne une dimension nouvelle à une expression qu'il trouvait, dans l'actualité mathématique de son temps, limitée à l'idée des liens entre arithmétique et géométrie. Pour Pierre Costabel : « Cette nouvelle dimension est celle de l'ordre que la correspondance entre les diverses catégories d'objets mathématiques révèle comme fondement des démarches de l'esprit lorsque celui-ci, ayant épuisé les données immédiates d'un "regard" global, est obligé d'entrer dans un processus de compréhension[189]. »

Les quatre préceptes publiés reprennent donc l'ossature de la méthode des *Regulae*, en particulier des Regulae V, VI, VII sur lesquelles nous nous sommes précédemment arrêtée. Le squelette de la méthode du *Discours de la méthode*, au nom du principe d'économie allégué dans la seconde partie, appartient donc bien au corps des *Regulae* ; ce qui empêche de voir en 1637 un déni de la méthode élaborée en 1628.

Sur le fond, la différence entre les deux textes provient de l'abandon, littéralement du moins, de certaines topiques, exemplairement la sagesse (*sapientia*), la *mathesis universalis*[190] et les natures simples. Abandon problématique que les interprètes ont diversement justifié, parfois au titre du recentrement du projet cartésien. Bien qu'on ne prétende pas résoudre une question longuement disputée par la tradition interprétative – et dont les réponses ébranlent ou renforcent tout l'édifice cartésien et, dans tous les cas, débordent notre travail –, on voit dans la question de l'objet matériel – le livre – un indice qui permettrait d'expliquer pourquoi la méthode du *Discours de la méthode* n'en réfère pas expressément à la finalité de l'exercice méthodique. Ne s'agirait-il pas en effet d'un renoncement aux mots plutôt que d'un abandon des thèses ? Renoncement de surface consenti pour une raison matérielle ou contextuelle : persuader les lecteurs en taisant des mots anciens trop connotés (*mathesis universalis*, sagesse) malgré la langue d'édition française, et / ou qui risqueraient d'être mal interprétés (*intuitus*, natures simples…) et / ou qui seraient trop ambitieux (science universelle, sagesse) pour un premier livre dont l'objectif stratégique n'est pas d'annoncer un programme – c'était l'objectif privé des *Regulae* –, mais de persuader en donnant des résultats, des vérités présentes. Cette mise entre parenthèses relèverait donc d'abord, nous semble-t-il, d'une *captatio benevolentiae* propre à toute publication qui impose de mesurer l'ambition initiale de l'auteur, mais surtout d'un *ordo demonstrandi* qui part de deux idées : 1 / l'énoncé de propositions non validé par leur mise en œuvre au sein de sciences particulières ne permet pas de prouver la puissance explicative

---

[187] *Ibid.*

[188] Voir *Discours de la méthode*, AT VI, 21, 13-27. Sur le modèle mathématique, voir déjà Regula IV, AT X, 373-374.

[189] Pierre Costabel, *Démarches originales de Descartes savant*, p. 4.

[190] Sur l'évolution textuelle de ces deux concepts qui engage l'énorme débat du rapport entre ce par quoi doit débuter la philosophie, méthode ou *ego cogito* de la métaphysique, voir Gilles Olivo, « La sagesse des principes » : la mathesis universalis dans les *Principia philosophiae* de Descartes, *Lire Descartes aujourd'hui*, O. Depré et D. Lories (éd.), Louvain – Paris, Peeters – Éditions de l'Institut supérieur de philosophie 1997, p. 69-84, et du même auteur, « L'évidence en règle : Descartes, Husserl et la question de la *mathesis universalis* », *Les Études philosophiques*, 1996, I-II, p. 190-211.

générale, à fortiori universelle, de la méthode[191] – à ce moment-là, les préceptes ou fins en question ne sont que de purs mots ; 2 / le premier livre doit être exclusivement probatoire (ou démonstratif) et Descartes, en publiant, s'est fait une règle de ne jamais promettre ce qu'il ne pouvait donner.

Le vocabulaire théorique de la méthode – opérations de l'esprit, théorie des facultés, théorie de l'objet – a donc quitté la surface du texte publié au profit de la production d'objets – figures, mouvement, étendue. Objets qui taisent toujours leur statut de principes des choses matérielles et leurs noms d'idées. Le *Discours* définit peu les objets, use des mots qui les caractérisent avec parcimonie en ne manipulant pas ceux qui pourraient en faire des objets incroyables. Descartes cherche le consensus sur un constat de choses, non une approbation qu'il n'obtiendrait pas s'il devait imposer sa méthode par des mots qui la définiraient *trop*, une méthode visant à substituer aux catégories de l'étant des rapports de dépendance conceptuelle (ou natures simples) ! C'est là encore une application des *Regulae* :

> […] dans la plupart des questions qui soulèvent des controverses entre les doctes, c'est presque toujours d'une question de mots qu'il s'agit. Il ne faut pas avoir, touchant de grands esprits, assez mauvaise opinion pour croire que ce sont les choses elles-mêmes qu'ils conçoivent mal, lorsqu'ils les expliquent en termes peu satisfaisants : lorsqu'ils appellent *lieu*, par exemple, la *superficie du corps ambiant*, ils ne se représentent en réalité rien de faux, ils ne font qu'abuser du terme de lieu, qui dans l'usage commun désigne cette nature simple et connue de soi, en vertu de laquelle on dit qu'un objet se trouve ici ou là ; […][192].

D'autre part, Descartes ne veut pas décevoir son public. Le premier livre, probant et non explicitement programmatique, faisant finalement fonctionner une méthode et non « le projet d'une science universelle », la « *mathesis universalis* », quitte l'espace public. Bien que nous ne méconnaissions pas les discussions autour du thème de la *mathesis universalis* / méthode / science générale[193], il nous apparaît possible, du moins pour notre travail, de comprendre les choses ainsi : la « science universelle » est le projet d'une science générale de l'ordre, quels qu'en soient ses objets. La méthode (ou *mathesis*) navigue dans les sciences constituées par l'histoire, c'est-à-dire dans les objets particuliers : mathématiques (de façon privilégiée), astronomie, optique, musique, mécanique, médecine, etc. C'est en s'exerçant à apprendre dans ces matières particulières que la méthode peut progressivement tendre à la science générale en sachant de mieux en mieux détecter la façon optimale d'ordonner les choses soumises à l'esprit. Citons les *Regulae* : « Il parut à [celui] qui s'y applique plus attentivement, que seules toutes [les choses] où se peut examiner un certain ordre ou mesure se rapportent à la *Mathesis*, et il n'y a aucune différence qu'on doive chercher telle mesure dans des nombres, ou des figures, ou des astres, ou des sons, ou dans n'importe quel objet qu'on voudra ; et en suite de quoi il doit y avoir une certaine science générale, qui explique tout ce, qu'on peut chercher touchant l'ordre et la mesure qui n'est liée à aucune matière spéciale, et qu'elle se nomme, non pas d'un nom emprunté, mais déjà ancien et reçu par l'usage, *Mathesis universalis*[194]. »

Si l'issue de la lecture du *Discours de la méthode* doit confirmer la portée générale de la méthode pour chercher la vérité dans les sciences distinguées par Descartes, elle ne peut qu'inaugurer la preuve de l'universalité de la méthode (*mathesis universalis*) qui permettrait d'atteindre l'unité de la science programmée dans les *Regulae*. De fait, l'*ordo demonstrandi* du *Discours* interdit l'exercice par le lecteur d'une déduction à priori qui conduirait à la sagesse,

---

191 On distingue la méthode générale et la méthode universelle comme suit : le *Discours* prouve que la même méthode peut être généralisée à plusieurs sciences constituées : « […] pour le premier un sujet mêlé de Philosophie et de Mathématique, pour le second, un tout pur de Philosophie ; et pour le 3e, un tout pur de mathématiques » (lettre à ***, 27 avril 1637 ?, AT I, 370 ; B, 380 [maggio 1637]), mais pas encore qu'elle est universelle (*mathesis universalis*). Ceci requiert l'apprentissage des vérités des autres sciences permettant de constituer la science universelle.

192 Regula XIII, AT X, 433 = ALQ I, 162.

193 Voir par exemple Giovanni Crapulli, *Mathesis universalis. Genesi di una idea nel XVI secolo*, Rome, Edizioni Dell'Ateneo, 1969, ou dernièrement, les communications de la journée d'étude « De Descartes à Leibniz : *Mathesis universalis* et Science générale », 11-12 juin 2010 organisée par le Centre d'études cartésiennes.

194 Regula IV, AT X, 377-378 = *Règles*, p. 14-15.

puisque le *Discours de la méthode* ne donne pas l'explication des corps expérimentés à partir des principes des choses matérielles[195]. L'énoncé des fins de l'entreprise – science universelle et sagesse – qui excèdent la démonstration volontairement limitée à des vérités particulières concernant des corps matériels ou des objets mathématiques est logiquement évacué bien que supposé[196]. Malgré l'universalité de la méthode – qui peut en effet s'appliquer à des problèmes de nature scientifique différente, car elle prend en compte des principes (noirs !) comme le mouvement qui valent pour tout objet –, l'achèvement de la science requiert des expériences qui ne sont pas faites en 1637. Nous y reviendrons.

Ainsi le contexte de communication du *Discours* peut-il expliquer, en partie au moins, la question du vocabulaire : omissions, transformations sont, pour nous, dues à l'adaptation nécessaire que Descartes doit faire subir à sa pensée vis-à-vis d'un public particulier plutôt qu'à l'abandon d'éléments théoriques de fond. Examinons maintenant les choses du point de vue matériel. Y a-t-il un lien entre la conception que Descartes se fait de sa méthode et la façon dont il la présente à son public ?

Pour conclure, insistons sur la brièveté de l'énoncé des règles qui n'est pas incompatible avec leur caractère essentiel. Au contraire, cela va avec l'idée cartésienne que l'essentiel peut et doit, pour des raisons philosophiques, se dire en peu de mots – clarté, distinction, pas de gros livre, etc. – et se donner prioritairement : dans une préface.

Tandis que les *Regulae* – et déjà le *Studium bonae mentis* – élaboraient dans l'ombre la théorie cartésienne de la connaissance selon laquelle il faut commencer par connaître ce qui dépend de l'entendement (et de l'imagination), *id est* par la connaissance de la (*bona*) *mens* elle-même car c'est à l'entendement que revient la connaissance de toute chose, y compris de la vérité (*id est* de la vraie philosophie), les règles du *Discours* tiennent cette connaissance pour un acquis et délivrent publiquement les résultats enregistrés par l'entendement (et par l'imagination). Elles rendent possible l'unité de *la* science en donnant une méthode fondée sur la connaissance de la *mens*). L'œuvre blanche montre ce qu'on peut connaître une fois les principes de la connaissance (l'entendement donc) acquis. Fruits de la théorie de la connaissance, les livres cartésiens ne rendent pas compte à leurs lecteurs de l'érection de cette théorie mais en partent comme d'un point de départ qui rend la connaissance des autres objets (que l'entendement) possible. Raison probable de l'abandon du projet d'éditer le *Studium bonae mentis*, en 1621.

La question du fondement de la méthode peut-elle donc expliquer que Descartes n'ait pas achevé les *Regulae* ? On le sait, les grands interprètes de la pensée cartésienne se sont exprimés sur la question de savoir si ce fondement se trouvait par la méthode ou sans elle[197] et n'abolissait pas, une fois trouvé, la méthode elle-même[198]. Comme l'évidence donnée par le regard au sein de la méthode, les *Regulae* sont premières mais en

---

[195] « […] par la sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie, que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts ; et qu'afin que cette connaissance soit telle, il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes, en sorte que, pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des principes ; […] », Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, IX-b, 2. Précisons que la quatrième partie du *Discours de la méthode* assure déjà le lien de fondation de ces principes des choses matérielles par les principes métaphysiques. Le maillon « déductif » manquant n'est donc pas entre les principes métaphysiques et les principes physiques, mais entre les principes physiques et les effets plus particuliers. Les *Principia* auront pour tâche de rendre possible le parcours déductif complet possible.

[196] Notamment en ce que le *Discours* est un appel public à financement pour mener les expériences requises à l'achèvement de la science.

[197] Pour une prise en compte de la métaphysique comme abolition de la méthode, voir Jean-Luc Marion, par exemple dans *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991, II et III. Pour une description de la métaphysique comme « outrepassement » de la méthode, voir Jean-Marie Beyssade, « Certitude et fondement. L'évidence de la raison et la véracité divine dans la métaphysique du *Discours de la méthode* », in *Le Discours et sa méthode*, p. 351.

[198] Question du fondement de l'une par l'autre qui a motivé l'orientation de la plupart des interprétations : « L'accord essentiel s'est donc fait pour reconnaître une insuffisance de la méthode par défaut de fondement, que ce soit – selon le résultat de l'évaluation de la question du cercle – pour souligner ou pour réduire son écart d'avec la métaphysique. Aussi peut-on rendre compte de ce que la question dite du cercle, formulée précisément par Arnauld (*Quart. Obj.*, AT VII, 214, 7-14), ait porté la charge exclusive de cette difficulté, puisque c'est la forme qu'a prise l'aporie de la méthode et de la métaphysique », Gilles Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, p. 25. La bibliographie existante sur la question du « cercle » qu'aurait fait Descartes est immense, au point que nous nous contentons ici de renvoyer nos lecteurs à la synthèse qu'en a fait

quelque sorte dépassées par l'horizon qu'elles ouvrent : comme une étape, leur rédaction a très certainement mis Descartes sur le chemin de la problématique du fondement[199], 1) en lui permettant de définir la vérité au sens propre, du point de vue de l'entendement, dans la conscience de projeter dans sa connaissance de l'objet des propriétés absentes telles quelles de la chose hors de l'esprit (Regula XII) ; 2) donc, en faisant de l'entendement le seul fondement de la vérité (indépendant donc de l'ordre de la connaissance divine)[200] ; 3) en initiant la suspicion à l'égard des facultés par lesquelles la certitude est atteinte par l'homme seul et, finalement, en appelant d'abord les thèses de la création des vérités éternelles, puis une métaphysique tout entière. Bref, en appelant une théorie du jugement qui apporte avec lui les moyens de certifier la vérité et de constituer cette science dont il pressentait quelques années plus tôt les (puis le) fondement(s). « Telle est donc la raison qui préside à l'abandon des natures simples : qu'elles n'aient pas résolu le problème qui sera celui de l'idée en quête de sa vérité, à savoir d'avoir élucidé à quelle condition la réalité posée en elles pouvait être vraie. Car à quelle condition les natures simples sont-elles vraies si ce n'est à la condition d'être regardées ? Mais à quelle condition le regard lui-même est-il vrai ? […] Une fois formulée dans sa radicalité, la question ouvre, béante, à la carence du supposé fondement : la *mens humana* n'est pas, ne peut plus être fondement[201]. »

On a vu que la méthode des *Regulae* est de droit première parce que prioritaire : elle est *première* et opérante (et même *à l'œuvre* dans le *Discours de la méthode*), au sens où elle est la condition de possibilité de la recherche de son propre fondement, mais inopérante à se fonder elle-même. En ce sens, on peut donc dire qu'elle appelle une métaphysique dont elle rend possible la question même. En ce sens toujours, elle est fondatrice du mouvement qui initie la recherche des premiers principes. Parallèlement, on pourrait dire la métaphysique *fondamentale*, au sens où une fois découverts, les premiers principes (l'*ego* et Dieu) sont aussitôt reconnus par la méthode comme ontologiquement premiers dans la série des objets à connaître (une fois reconnu que c'est l'entendement qui permet leur re-connaissance).

C'est en ce sens qu'on peut voir dans les *Regulae* l'œuvre au noir, c'est-à-dire une découverte produite par la méthode – les natures simples – qui, une fois faite, appelle de nouvelles questions : trouver le point fixe qui autorise à transformer des propositions évidentes en certitudes définitives, et dans les *Meditationes* le *Magnus Opus* correspondant. C'est la nécessité de l'extension de son usage à autre chose qu'elle-même (nécessité qu'elle appelle), c'est-à-dire à un contenu de pensée certain, qui va requérir la recherche d'un autre fondement[202]. Tant que ce point fixe n'est pas trouvé, Descartes ne peut pas publier, car il ne peut rien achever :

Gilles Olivo, dans son introduction à *Descartes et l'essence de la vérité*, en particulier le point 3, intitulé « La question du fondement » ; mais aussi à Jean-Robert Armogathe et à Vincent Carraud, *Bibliographie cartésienne (1960-1996)*, Lecce, Conte Editore, 2004, p. 508, *s. v.* « Cercle logique ».

[199] Pour Jean-Luc Marion, tous les éléments qui s'organiseront en six méditations peuvent d'ores et déjà être repérés dans ce passage de la Regula XII : « […] le doute, comme ouvrier de la première certitude (421, 19-23 = Regula XIII, 432, 24-27), l'existence du sujet dépendant de celle de Dieu et y conduisant (421, 29-422, 6), l'existence du sujet comme *cogitatio* séparée du corps (421, 1 = Regula III, 368, 22), enfin l'*ego* comme antérieur au monde qu'il reconstitue (Regula VIII, 395-23-24 ; 398, 10-17). Mais il n'y manque que l'enchaînement des thèmes en une *series* et *nexus* (*Meditationes*, Synopsis, AT VII, 9, 29), c'est-à-dire l'essentiel ; et si manque un tel enchaînement, c'est parce que n'apparaît pas encore, derrière la déréalisation épistémologique, la négativité ontique du connu, laquelle pourtant progresse à la mesure de la première. Car le doute de la Meditatio I suppose, pour les y révoquer, les *res* réduites à une appréhension et conjonction de natures simples », « Notes de la règle XII », *Règles*, p. 244, n. 30.

[200] Ne faut-il pas pourtant « […] entreprendre sérieusement une fois en s[a] vie de tout renverser jusqu'au fond […] [funditus omnia semel in vita esse evertenda] [pour] établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences » ? Méditation I, *Méditations métaphysiques*, AT IX-1, 13 / *Meditationes*, AT VII, 17. La traduction est de Gilles Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, p. 31.

[201] *Ibid.*, p. 351. De ce point de vue, on préfère suivre Gilles Olivo pour qui le fait que la connaissance de l'entendement par lui-même soit désignée par Descartes comme la plus notoire le constitue en premier principe (se réclamant de la lettre à Clerselier de juin ou juillet 1646) et interdit de voir dans les *Regulae* l'œuvre d'un *cogito*, *contra* Jean-Luc Marion (*ibid.*, p. 43, n. 2). Cf. *Règles*, p. 201, n. 23 : « […] la Regula VIII (continuant 393, 18-20) montre clairement en quel sens le *cogito* commande la méthode : comme *ego* épistémique, repris au fondement d'*une* science qu'il construit à sa mesure ; mais comme *ego* épistémique, il n'a aucunement bien sûr, à se laisser inquiéter par la mise en doute de son être […]. »

[202] Les analyses qui suivent sur l'évolution de la définition de la vérité comme certitude dans la pensée cartésienne empruntent encore à Gilles Olivo, dans *Descartes et l'essence de la vérité.*

> Que si vous trouvez étrange de ce que j'avais commencé quelques autres traités étant à Paris, lesquels je n'ai pas continués, je vous en dirai la raison : c'est que pendant que j'y travaillais, j'acquérais un peu plus de connaissance que je n'en avais eu en commençant, selon laquelle me voulant accommoder, j'étais contraint de faire un nouveau projet, un peu plus grand que le premier […][203].

On retrouvera à plusieurs occasions chez Descartes le thème de la synchronie propre au livre en tant que chose conditionnée dans un espace-temps, marquée par un début et une fin[204], et la diachronie de la connaissance en perpétuelle évolution. Difficulté outrepassée par le *Discours de la méthode*, puisque celui-ci fera état du point fixe – l'*ego sum* qui découvre Dieu – requis pour fonder la méthode. Ce point fixe au-delà duquel on ne peut régresser garantit aussi en quelque sorte l'éternité (ou l'actualité) des vérités publiées dans le *Discours*.

De sorte qu'on pourrait voir dans les livres cartésiens des contenus de pensées toujours fondés – métaphysiquement, et à rebours dans les inédits de jeunesse, une pensée féconde de découvertes, en mouvement, mais en quête du fondement garantissant la pérennité et la véracité de ces découvertes – ou, pour le dire autrement, les livres comme les indices de discours toujours vrais ; l'objet-livre lui-même en un certain sens définitif appelle des thèses acquises pour toujours, en l'occurrence la connaissance de toutes choses à partir de la connaissance des fondements de la connaissance. C'est à ce titre que le caractère parcellaire de la méthode explicitement déclaré en 1636 dans une lettre à Mersenne : « En ce *Projet* je découvre une partie de ma *Méthode* […] » n'ôte pas à cette méthode sa véracité.

b – relier la méthode et les Essais

☙ *les lieux de la méthode : préface ou Essais ?*

Si, à la suite de certains historiens, on peut soutenir que la méthode est partout à l'œuvre dans la philosophie cartésienne[205], on pourrait aussi dire qu'elle n'est nulle part *dans* l'œuvre (exception faite des quatre préceptes qu'on vient de relever).

Ni blanche – ni même grise mais grisée –, elle n'est en effet pas formellement publiée en lieu propre, qualifiée au sein d'un traité (→ TRAITÉ) de Logique façon Scipion Dupleix[206]. Car il n'y a pas chez Descartes de logique, au sens traditionnel du terme, en tant que corps de science qui « […] donne des règles certaines pour définir, diviser, et argumenter[207] » dont le but est : « […] de donner des règles pour toutes les actions de l'esprit, et aussi bien pour les idées simples, que pour les jugements et pour les raisonnements […][208]. » Et, par voie de conséquence, pas de logique publiée.

Si « verae Logicae[209] » cartésienne il y a, c'est dans un sens nouveau. La méthode consiste à « rechercher le moyen de bien conduire sa raison pour rechercher les vérités qu'on ignore ». Elle est donc ce par quoi il faut commencer. « Principe de métaphorisation ». Et à cette nouvelle logique correspond un nouveau lieu : elle se trouve dans les démonstrations des Essais, c'est-à-dire dans les objets qu'elle produit. Ainsi Descartes ne se contente-y-il pas de dire qu'il faut par exemple éviter la précipitation (qui ne le dirait ?) mais fournit les moyens

---

[203] Lettre à Mersenne, 15 avril 1630, AT I, 137-138.

[204] Quatre « fins » dans le *Discours de la méthode* dans l'édition originale : à la fin de la préface (p. 78) et des trois Essais, p. 153, p. 294 et p. 413.

[205] Voir encore Gilles Olivo, *ibid.*

[206] Scipion Dupleix, *Corps de philosophie contenant la Logique, la Physique, la Métaphysique et l'Éthique* [1622], rééd. Paris, Fayard (Corpus des œuvres de philosophie en langue française), 1984. Un des premiers manuels (→ MANUEL) de philosophie directement rédigé en français dont on relève, entre 1623 et 1643, une demi-douzaine d'éditions. D'après Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société*…, t. I, p. 223.

[207] *S. v.* « Logique », dans le *Dictionnaire* de Furetière, donnée *supra*.

[208] Discours second, *La Logique ou l'Art de penser*…, p. 24-25.

[209] Pour l'emploi stratégique de « *verae* » comme de « Logicae » dans l'expression « veræ Logicae » utilisée dans les *Meditationes*, voir lettre à Mersenne, 31 décembre 1640, AT III, 272 et l'éclairante explication de Vincent Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suarez à Leibniz*, Paris, PUF, 2002, § II, p. 254, n. 1.

de l'éviter. Sa question n'est pas seulement de savoir ce qu'il faut faire mais de le faire. À ce titre, la méthode cartésienne s'éprouve, se prouve, s'essaie plus qu'elle ne s'énonce formellement : « Comme on peut voir de ce que j'en dis, elle consiste plus en Pratique qu'en Théorie […][210]. » Le *Discours de la méthode* n'exhibe pas la puissance explicative de la méthode par un énoncé de règles, mais par son application à des objets (matériels, des choses physiques dont elle dégage des objets formels : grandeur, mouvement, etc.). Cela du reste en vertu même de la difficulté de l'esprit à distinguer les choses les plus évidentes sans erreur ; difficulté contrecarrée par l'exercice que préconisaient déjà les *Regulae :* d'où l'importance d'un entraînement qui pourrait nous permettre de détecter le simple dans toute question et qui va être un des aspects essentiels de la méthode (Regula VI, AT X, 384, 1-8). À cet égard, les questions mathématiques développées dans les douze règles suivant la règle XII, et plus tard dans *La Géométrie*, fournissent les meilleures occasions de diviser ce qui peut se connaître en propositions simples (c'est-à-dire en équations) et en questions. On se souvient que les Regulae IX et X donnaient des indications sur le genre de choses auxquelles il est préférable qu'on l'applique d'abord, n'ajoutant pas un élément théorique à la méthode mais justifiant que la méthode consiste à la pratiquer, conformément à ce qu'énoncera le *Discours de la méthode* à plusieurs reprises : « Une fois exposées les deux opérations de notre entendement, le regard et la déduction, dont nous avons dit qu'il faut user seuls pour entrer dans l'étude des sciences, nous continuons dans cette proposition et la suivante à expliquer, par quel biais industrieux nous pouvons nous rendre plus propres à les pratiquer, et dans le même temps à cultiver les deux principales facultés de l'esprit, à savoir la vue transparente, en regardant distinctement chaque chose en particulier, et l'adresse, en déduisant les unes des autres avec artifice[211]. » La vue transparente est une aptitude de l'esprit que tous ne possèdent pas au même degré ; certains peuvent être par nature plus habiles que d'autres, « mais à force d'art et de pratique les esprits peuvent y être rendus beaucoup plus propres[212] ». La méthode et la science s'apparentent à la pratique des arts ; seul un exercice assidu et discipliné peut aider, à fortiori les moins habiles, à développer et à maîtriser nos aptitudes naturelles. Car l'esprit n'apprend jamais aussi bien que lorsqu'il découvre par lui-même : « Pour que l'esprit acquière l'adresse [*sagax*], il faut qu'il pratique la recherche de cela même que d'autres ont déjà trouvé, et qu'il parcoure avec méthode tous les effets de l'art des hommes même les moins importants, mais principalement ceux qui montrent de l'ordre ou qui en supposent[213]. »

Prouver l'efficacité de méthode implique donc de publier sous une reliure (→ RELIURE) commune la préface, « ma préface ou ma méthode[214] », qui à la fois dit le strict minimum de la méthode (2e partie) mais proclame la nécessité de son exercice préalable (1re partie, 6e partie, en particulier), et les Essais qui produisent des objets grâce à elle, sous peine de menacer la théorie de la méthode. En effet, la théorie cartésienne de la connaissance indique qu'il faut commencer par apprendre à bien conduire sa raison pour découvrir la vérité en philosophie. L'emplacement premier de cette recommandation, au sein de la préface (→ PRÉFACE) constituée par le *Discours de la méthode*, qui comme son nom l'indique précède les Essais, correspond à une priorité épistémologique : celle de la méthode sur les disciplines dont elle permet la découverte des principes. On confirmera, tout au long de notre travail, la thèse de Gilles Olivo d'après laquelle les discours préliminaires qui préfacent les livres de Descartes – exemplairement celle de 1637, première préface du premier livre – comptent parmi leurs buts, celui de rappeler que la méthode manifeste l'essence du commencement en philosophie, décrit par la Lettre-préface des *Principes de la philosophie*, dans la terminologie scolaire, comme « étud[e] de la Logique […] qui apprend à bien conduire sa raison pour découvrir les vérités qu'on ignore[215] ».

---

[210] Lettre à Mersenne, mars 1637, AT I, 349.

[211] Regula IX, AT X, 400 = *Règles*, p. 32.

[212] *Ibid.*, 402 = *Règles*, p. 33.

[213] Regula X, AT X, 403 = *Règles*, p. 34.

[214] Lettre à Mersenne, décembre 1640, AT III, 261.

[215] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 13-14. Voir Gilles Olivo, « L'évidence en règle : Descartes, Husserl et la question de la *mathesis universalis* », *Les Études philosophiques*, 1996, I-II, p. 189-222. Pour lever l'ambiguïté sur la question de la priorité de la méthode à l'égard

Commencer en philosophie revient donc à rechercher le moyen de bien conduire sa raison dans la recherche de la vérité. Autrement dit, d'exercer la méthode. Quoi de plus logique que ce prérequis prenne toujours place au commencement des ouvrages que Descartes met entre les mains de ses lecteurs, en préambule de l'étude des objets de la connaissance qui en constitue le corps matériel ?

On pourrait insister ici sur l'acception de la « méthode » cartésienne qui exclut la Dialectique. Et qui se distingue donc des « Logiques » traditionnelles. On reviendra sur ce point dans notre troisième chapitre, au sujet des *Principia philosophiae*.

☙ *relier : une nécessité philosophique*

Si certains signes extérieurs font preuve de la considération de Descartes à l'égard de son premier livre, qu'il souhaite « en fort beau caractère, et de fort beau papier[216] », d'autres – le format (→ FORMAT), un classique in-4°(→ FORMAT), solennel sans être ostentatoire[217], le privilège (→ PRIVILÈGE), on va le voir, ou le titre (→ TITRE) on l'a vu – aspirent plutôt à la discrétion, voire à l'humilité : pas de format grandiloquent, pas de privilège élogieux[218] et pas de titre présomptueux. Qu'en est-il de la reliure ?

Sur les catalogues de libraires de livres anciens qu'on a consultés (on tient à disposition de nos lecteurs une liste de sites internet de ces libraires), on a trouvé des exemplaires du *Discours de la méthode* de l'édition originale dont la reliure, courante, est en basane, c'est-à-dire en peau de mouton ou de brebis[219]. Il est difficile de savoir avec exactitude si les exemplaires ordinaires du *Discours de la méthode* étaient plutôt vendus recouverts d'un papier ou d'un parchemin par Maire ou reliés. Il est possible que conformément à un usage de l'époque, l'ouvrage était

---

de la métaphysique qui pourrait subsister dans notre travail faute des développements nécessaires, on rappellera qu'on entend par « priorité » non pas un rapport de fondation dont la méthode serait le moyen, puisque seule la métaphysique, qui contient les principes de la connaissance, a la charge de fonder la connaissance qu'elle autorise à partir des premiers principes – ni même une quelconque subordination de l'une à l'autre. Mais l'expression de la première tâche de la philosophie : apprendre à bien conduire sa raison.

[216] Huygens, s'il est satisfait par « […] l'impression et les figures […] » est déçu par la qualité du papier et l'étroitesse des marges extérieures : « À la forme du papier j'eusse souhaité un peu plus de lustre, et que le quarto approchant en hauteur du petit folio eût aussi eu la marge plus ample : mais c'est de tout temps que les imprimeurs (→ IMPRIMEUR) y font paraître leur avarice, pour ne dire pis », lettre de Huygens, 5 janvier 1637, AT I, 617. Jusqu'à la seconde moitié du XVII[e] siècle, les imprimeurs hollandais importent souvent leur papier d'imprimeries de France – la Hollande, pays plat, ne dispose pas d'autant de ressources hydrauliques que la France. À ce sujet, on peut consulter Alix Chevallier, « La matière première : le papier », in *Histoire de l'édition française*, t. II, p. 35-46. Barbara Traxler Brown émet l'hypothèse que le papier provienne en grande partie de Bâle à partir de ses filigranes* dans « The *Discours de la méthode* and *Essais* : an evaluation within Jean Maire's publishing activities, 1636-1639 », in *Descartes : il metodo e i saggi* (atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione del *Discours de la méthode* e degli *Essais*), G. Belgioioso *et al.* (éd.), Rome, Istituto Enciclopedia Italiana, 1990, p. 122 et 128. Elle confirme que le souhait cartésien a été exaucé, car la présence de ses filigranes indique une grande qualité de papier. Ainsi, « […] in terms of quality of paper supply for the *Essais*, *Les Météores* and *La Géométrie*, Descartes's wishes fort *"fort beau papier" seem to be quite fulfilled »* (p. 122). Sur la situation avantageuse des imprimeurs hollandais à l'égard de leurs confrères parisiens (→ IMPRIMEUR) de l'époque concernant le prix du papier, lire Henri-Jean Martin, « L'édition parisienne », p. 312-313.

[217] L'in-4° a la feuille pliée en quatre et compose huit pages. Si on regarde le *Discours de la méthode*, on peut voir qu'au bas de la page 9, on a la lettre B, ce qui signifie qu'on a changé de feuille, la première ayant servi à constituer les huit premières, on a la lettre C en bas de la page 17, jusqu'à la lettre K, page 73. Ce qui prouve qu'on a bien un in-4° (*contra* « l'in-8° » de Jean-Robert Armogathe, dans « La publication du *Discours* et des *Essais* », in *Descartes. Il metodo e i Saggi*, p. 18). Le tirage des in-4° baisse à la fin du XVII[e] siècle au profit des in-12**.** Voir « La présentation des textes et le format des livres », in *L'Apparition du livre*, Lucien Febvre et Henri-Jean Martin, Paris, Albin Michel (Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité), 1999, p. 128-138.

[218] Voir aussi lettre à Mersenne, 25 mai 1637, AT I, 375-376 ; B, 390-392 [prima metà di giugno 1637]. Le texte du privilège (→ PRIVILÈGE) accordé à Descartes signé le 4 mai comporte un préambule assez long suivi d'un exposé qui reprend la requête de Descartes pour obtenir le privilège, avançant l'ampleur du travail accompli, son utilité et sa nouveauté : il s'agit d'un privilège avec louange qui contient une valorisation du travail de l'auteur – ce qui n'est pas toujours le cas. Mais Descartes ne donna dans sa publication de 1637 qu'un extrait du privilège : il supprima le nom de l'« Autheur » (Adrien Baillet, *Vie*…, I, p. 278-279) ainsi que les éloges auxquels il était associé. Le privilège ne parut en entier que dans la première édition (→ ÉDITION) des *Principia Philosophiæ*, à Amsterdam, chez Louis Elzevier, en 1644. On comparera les deux privilèges donnés en Annexes, annexe 4. L'octroi du privilège néerlandais n'a sans nul doute posé aucun problème. Le nom qui figure au bas du privilège, Schouwenborch, est vraisemblablement celui d'un membre des États généraux des Pays-Bas Unis. Matthijs van Otegem fait l'hypothèse que Huygens, secrétaire du prince Guillaume d'Orange, exerça son influence pour aider Descartes à l'obtenir (*A Bibliography of the Works of Descartes*, I, p. 10).

[219] Voir Sébastien Lenormand, *Nouveau manuel complet du relieur en tous genres* [1830], Paris, Émotion primitive, 2007, II, § 1.

préférentiellement proposé à la clientèle « en blanc » ou broché et entouré d'une feuille de papier bleue voire marbrée, c'est-à-dire non relié par un relieur, à la sortie de l'atelier typographique (→ ATELIER TYPOGRAPHIQUE) ou bien relié, mais sur commande de l'auteur ou du client-lecteur, dans le cas des exemplaires de dédicace ou des reliures de luxe[220].

Sans compter que Maire, comme le suggère un passage du contrat d'édition (ou traité) du *Discours de la méthode* avait pu vendre une partie de ses exemplaires à d'autres libraires (→ LIBRAIRE) : « […] ledit DES CARTES s'offrant de prendre tous ceux quy resteront audit LE MAIRE pour le pris qu'il aura communement vendu les autres aux libraires »[221].

On ne sait pas si Descartes a fait relier les deux cents exemplaires qui lui étaient réservés. Sans doute en a-t-il fait relier quelques-uns pour des lecteurs choisis. Si c'était le cas, il est probable qu'il ait destiné à ses exemplaires d'auteur une reliure courante en veau fauve ou en parchemin souple, conformément à l'usage de l'époque[222]. On prête au père de Descartes qui espérait pour son fils une autre carrière que celle d'un faiseur de livres, et peut-être des lecteurs méritant une reliure en maroquin et non en veau, le mot suivant : « De tous mes enfants, je n'ai de mécontentement que de la part d'un seul. Faut-il que j'aie mis au monde un fils assez ridicule pour se faire relier en veau[223] ! »

En outre, Descartes n'a pas l'air de connaître l'usage concernant les cuirs de couvrure, les décors de reliure et les armoiries qu'on doit réserver aux exemplaires d'hommages, tant il ne considère pas son livre comme un objet de luxe ou de collection pour bibliophiles. Descartes avoue à Chanut quelque dix ans après la parution du *Discours de la méthode* qu'il n'a pas écrit des livres pour ceux qui ne les jugeraient qu'à leur apparat – reliure mais aussi peut-être dédicace (→ DÉDICACE) –, de sorte qu'il a volontairement fait donner une facture ordinaire à ses ouvrages pour que ceux qu'il en juge indignes ne s'y intéressent pas. Cet autre élément de l'*ordo edendi*, la reliure, est utilisé comme un moyen de trier son public :

---

[220] « Durant le dernier quart du XVI[e] siècle, un nouveau partage de la production s'institue, qui durera jusqu'à la fin de l'Ancien Régime. À la base, se situent les reliures (→ RELIURE) courantes exécutées à la commande des libraires (→ LIBRAIRE) pour les livres qu'ils vendront tout reliés ou à la commande de clients qui ont acquis un volume en feuilles, mais n'ont pas, en matière de reliure d'exigences particulières ; ensuite, les "reliures d'amateur", exécutées à la commande d'un particulier, selon ses prescriptions personnelles ; enfin, les reliures à décor, créées soit à la demande du possesseur, soit, plus souvent, à celle de l'auteur, du libraire (exemplaires de dédicace), d'un donateur (exemplaires de présent) », Jean Toulet, « Les reliures », in *Histoire de l'édition française*, t. I, p. 636. Voir aussi Giles Barber, « La reliure », in *Histoire de l'édition française*, t. II : *Le Livre triomphant 1660-1830*, p. 212-213 ; et Henri-Jean Martin, « Renouvellements et concurrences », in *Histoire de l'édition française*, t. I, p. 475, qui précise au sujet des libraires parisiens de la rue Saint-Jacques – Maire n'est donc certes pas concerné : « [dans] les boutiques des grands libraires […], on aperçoit, rangé sur des tablettes, un choix de livres reliés, édités là ou provenant de correspondants lointains. […] Plus haut dans les étages, les ouvrages non exposés se trouvent entassés, la plupart en feuilles : c'est-à-dire non encore reliés. » On trouve confirmation de ces pratiques dans les inventaires après décès d'Henri Le Gras et de Pierre Girard signalés par Pierre Costabel : « L'inventaire après décès d'Henry Le Gras (27 avril 1662) fournit quelques autres indications qu'il est utile de relever : très petit nombre d'exemplaires reliés (14) par rapport à l'ensemble des exemplaires recensés (1928), prix raisonnable (10 sols pour tout exemplaire « en blanc », 15 sols pour un exemplaire relié en parchemin, 25 sols pour un exemplaire relié en veau) ¶ L'inventaire après décès de Théodore Girard (11 mars 1697, minutier central LI 686) donne la preuve d'une inflation (40 et 50 sols pour tout exemplaire « en blanc »), mais confirme la pratique du très petit nombre d'exemplaires reliés prêts à la vente. Et permet de situer les stocks suivants d'exemplaires « en blanc » : 114 Discours, 138 Méditations, 236 L'Homme, 266 Principes dont (à exemplaires « pourris ». Cette dernière précision montre que les réserves importantes d'exemplaires « en blanc » constituaient pour les marchands libraires un risque et qu'il faut être prudent avant de parler de succès des ventes des ouvrages de Descartes ! », « Éditions et émissions des œuvres de Descartes de 1657 à 1673 », liminaire du *Bulletin cartésien*, V, *Archives de philosophie*, 39, 3, 1976, p. 445-454.

[221] Gustave Cohen, *Écrivains français en Hollande*, p. 503.

[222] Voir Giles Barber, « La reliure », in *Histoire de l'édition française*, t. II, p. 205-206.

[223] Voir Charles Adam, *Œuvres de Descartes*, Paris, Léopold Cerf, 1897-1910, t. XII, *Vie et œuvres de Descartes*, p. 433-434, n. c. Selon Charles Adam : « C'est du moins le propos qu'on lui prête, après la publication de 1637. On peut d'ailleurs l'interpréter de bien des façons : dépit du vieux magistrat contre un fils qui n'avait pas suivi la carrière, ou simple plaisanterie, mêlée de satisfaction secrète à l'endroit de son cadet, qui ne laissait pas ainsi de faire honneur à la famille » ; et en note : « L'anecdote est tirée d'un MS. D'Eustache de Rosnyvinen de Piré, qui transcrivit en 1737 un rapport sur le procès criminel de Chalais en 1626, rapport tout entier de la main de Joachim Descartes de Chavagne. […] Joachim Descartes, rapporteur du procès de Chalais, était père du fameux philosophe René Descartes, Sieur du Perron. Il étoit très fâché de voir que son fils s'adonnât à l'étude de la philosophie, au point d'écrire et de faire des livres. […] : De tous mes enfants, je n'ai de mécontentement que de la part d'un seul. Faut-il que j'aie mis au monde un fils assez ridicule pour se faire relier en veau ! » (S. Ropartz, *La Famille Descartes en Bretagne*, 1586-1762, Mémoires de l'Association bretonne, 1876, p. 100, cf. p. 75 et 110).

> Je n'ai guère accoutumé d'en [*sc.* ses écrits] prier personne, et même je les ai fait sortir en public sans être parés, ni avoir aucun des ornements qui peuvent attirer les yeux du peuple, afin que ceux qui ne s'arrêtent qu'à l'extérieur, ne les vissent pas, et qu'ils fussent seulement regardés par quelques personnes de bon esprit, qui prissent la peine de les examiner avec soin, afin que je puisse tirer d'eux quelque instruction[224].

Au moment de distribuer ses exemplaires, il s'interroge ainsi sur le genre de reliure qu'il doit réserver aux deux plus illustres lecteurs à qui il souhaite offrir des exemplaires de son livre : le roi de France et le cardinal de Richelieu. Il s'ouvre de cette question à Huygens alors que celui-ci vient de perdre sa femme :

> Je vous supplie de m'ôter un léger scrupule que j'ai touchant le livre que vous m'avez promis de m'obliger de présenter à Son Altesse, et aussi touchant deux autres que j'adresse par Mr de Wilhem à Mr de Charnacé pour le Roi et Mr le Cardinal de Richelieu, savoir s'ils doivent être reliés plus curieusement que les autres, et en quelle sorte. Car si je considère le respect qui est dû à leurs personnes, je sais bien qu'il n'est pas à propos de les traiter de même façon que le commun ; mais si je me considère, je pense que comme je ne porte point d'autres habits à la ville qu'à la campagne, ainsi je ne dois point recommander mon almanach par la beauté de sa couverture. Et je serai bien aise s'il m'est possible de ne point faillir contre les lois de la bienséance, comme sans doute je n'y faudrai point en me gouvernant par votre avis. Si donc il faut relier d'autres exemplaires, je vous supplie de le dire à Mr Reneri qui le fera faire incontinent par le fils du Maire qui est à La Haye ; […][225].

Huygens lui répond rapidement : « L'offre de votre Livre a été reçue par son Altesse comme il mérite[226]. » De même, sur les « enfants […] tout nus » que Descartes offre au même Huygens :

> […] Au reste, encore que je n'ose m'imaginer que vous veuillez prendre la peine de relire ce discours, je ne laisse pas de vous l'envoyer avec la *Géométrie*, afin qu'ils soient joints à la *Dioptrique* et aux *Météores* qui sont déjà en votre logis, et j'y ajoute encore un autre exemplaire entier. Mais ce sont deux enfants que j'envoie tout nus, à cause que le libraire m'a persuadé qu'il n'était non plus de la bienséance de relier et couvrir les livres avant qu'ils fussent du tout achevés, comme il manque encore deux ou trois feuilles de la table à celui-ci, que de donner des robes aux enfants dès le premier jour qu'ils viennent au monde. Et parce que les dames savent cela mieux que les hommes, je recommanderai ces deux ici, avec votre permission, l'un à Madame de Zuylichem et l'autre à Madame de Wilhem. Ils sont nés à peu près au même temps et ont par conséquent même Horoscope que Mademoiselle votre fille ; ce qui fait que je ne saurais avoir mauvaise opinion de leur fortune, […][227].

Si on peut poser l'hypothèse que la plupart des volumes du *Discours de la méthode* étaient vendus sans reliure dans la boutique de Maire, laissant ainsi l'opportunité à certains lecteurs d'enlever des textes ou d'en ajouter d'autres, il est à l'opposé exclu d'envisager que Descartes ait souhaité qu'on lise le *Discours de la méthode* en lui ôtant un essai ou la préface (→ PRÉFACE) : l'ensemble Préface-Essais forme un tout solidaire et cohérent qu'il serait absurde de détruire.

Si toutefois une impression de disparate peut surgir de la lecture de l'ensemble, impression sans doute renforcée par le destin ultérieur de l'ouvrage – quand Descartes l'a fait traduire en latin, c'était pour le joindre aux *Principia philosophiae* de 1644 –, il en a supprimé *La Géométrie*. Il nous semble indéniable que Descartes a conçu son livre comme une unité, les Essais ayant pour tâche de prouver la méthode évoquée dans la seconde partie de la préface et de montrer que grâce à elle son auteur a « […] trouvé quelques vérités dans les sciences (et j'espère que les choses qui sont contenues en ce volume feront juger que j'en ai trouvé quelques-unes) […][228] ».

---

[224] Lettre à Chanut, 1er novembre 1646, AT IV, 534.

[225] Lettre à Huygens, juin 1637, AT I, 636-637. En 1627, Gabriel Naudé, le bibliothécaire de Richelieu, déclare dans un esprit assez cartésien : « La relieure n'est rien qu'un accident et maniere de paroistre sans laquelle, au moins si belle et somptueuse, les livres ne laissent pas d'estre utiles, commodes, et recherchez, n'estant iamais arrivé qu'à des ignorans de faire cas d'un livre à cause de sa couverture […] », cité par Giles Barber, « La reliure », in *Histoire de l'édition française*, t. II, p. 201.

[226] Lettre de Huygens, 27 juin 1637, AT I, 639.

[227] Voir lettre à Huygens, 29 mars 1637, AT I, 628-629.

[228] *Discours de la méthode*, AT VI, 67.

Lorsque Mersenne organise la relecture des Essais sans la préface en envoyant (en outre) des copies à des lecteurs que Descartes n'a pas choisis – il lui en fait d'ailleurs le reproche dans la lettre du 27 avril 1637 –, cela contrevient à son intention et risque de retarder l'obtention du privilège :

> Au reste, je remarque par vos lettres que vous avez fait voir ce livre à plusieurs sans besoin, et au contraire que vous ne l'avez point encore fait voir à Monsieur le Chancelier[229], pour lequel seul néanmoins je l'avais envoyé, et je désirais qu'il lui fût présenté *tout entier*[230].

Adam-Tannery note qu'en effet, Jean Beaugrand, secrétaire du roi chargé en tant que géomètre par Séguier d'évaluer les Essais, s'étant emparé au moins de *La Dioptrique*, l'exemplaire présenté au chancelier Séguier n'était pas complet[231]. Apprenant que le livre n'est pas complet, il exige de voir « le premier traité de la méthode ès sciences » parce que « cela consiste en discours », selon les termes de Mersenne[232]. D'autre part, il faut rappeler que Séguier – pourtant cousin de Bérulle[233] – s'était personnellement opposé à octroyer un privilège à un imprimeur (→ IMPRIMEUR) étranger, privilège que Descartes devait fournir à Maire en échange d'un chiffre de tirage potentiel très important pour l'époque (2 x 1500)[234]. En cas de succès, ce privilège devait prémunir Maire des contrefaçons (→ CONTREFAÇON) – et Descartes de voir son texte édité sans son contrôle : « […] car pour le privilège, il n'est que pour le libraire, qui craint que d'autres ne contrefassent ses exemplaires, en quoi l'auteur n'a point d'intérêt[235]. C'est ce que Mersenne apprend à Descartes :

> il n'a pas voulu donner privilège à votre libraire au préjudice des libraires de France : et lui ayant remontré que cela s'est pratiqué pour Ortelius, Origan et plusieurs autres livres, qui ont eu le privilège du Roi, de l'Empereur etc., il a dit n'avoir pas encore commencé à faire cela, et qu'il ne le fera point[236].

Le privilège français est finalement pris au nom de « l'Auteur[237] », une des deux conditions pour l'obtenir :

> Mais que si vous le voulez prendre en votre nom, vous qui êtes Français, qu'il vous le baillera très volontiers : ou si quelque libraire (comme Soly qui est le facteur (→ FACTEUR) du Sieur le Maire) ou tel

---

229 Il s'agit du chancelier Pierre Séguier nommé en 1633. C'est à lui qu'il revient de mettre en place le régime prévu par l'ordonnance royale de 1629, dite Code Michaud, destiné à renforcer le système du privilège (→ PRIVILÈGE). L'article 52 de la célèbre ordonnance stipule que c'est le Chancelier lui-même – et non plus les solliciteurs de privilèges – qui choisit les experts chargés de lire et d'approuver les livres : une copie manuscrite de chaque ouvrage devant être présentée « à nos chancelier ou garde des sceaux, sur laquelle ils commettront telles personnes qu'ils verront être à faire, selon le sujet et matière du livre, pour le voir et examiner et bailler sur icelui, si faire ce doit, leur attestation ».

230 Lettre à Mersenne, 27 avril 1637 (?), AT I, 364 ; B, 374 (maggio 1637). Nous soulignons.

231 Néanmoins, le privilège n'est pas signé de Beaugrand mais d'un certain Céberet. Jean-Robert Armogathe estime vraisemblable que les acteurs du privilège demeurés anonymes soient ceux qui accordèrent à Balzac, à peu près au même moment, un privilège du même type que celui de Descartes. Sur ce point, voir aussi la présentation de la lettre à (Germain Habert ?), 27 avril 1637 (?), AT I, 368-369. Selon lui, Chapelain serait ainsi le rédacteur de l'autorisation à publier et Conrart l'homme de sceau, auteur du privilège. Voir « La publication du *Discours de la méthode* et des *Essais* » (in *Descartes. Il metodo e i saggi* (Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione des *Discours de la méthode* e degli *Essais*), Giulia Belgioioso *et al.* (éd.), Rome, Istituto della Enciclopedia italiana, 1990, 3 vol., vol. I, p. 17-25.

232 Lettre de Mersenne, 15 février 1637, AT I, 661. Sur ce point, voir Jean-Robert Armogathe, « la publication du *Discours de la méthode* et des *Essais* », in *Descartes. Il metodo e i saggi*, t. I, p. 21. Sur les conditions d'obtention du privilège, voir aussi la relation d'Henri-Jean Martin, « Les formes de publication au milieu du XVII[e] siècle », in *Ordre et contestation au temps des classiques*, Roger Duchesne et Pierre Ronzeau (éd.), Paris – Seattle – Tübingen, Papers on French Seventeenth Century Literature (Biblio 17 ; 73), 1992, t. XXII, p. 209-224.

233 « Issu d'une famille robine, parent des de Thou et des Harlay, cousin de Bérulle, il avait grandi en un milieu particulièrement dévot : sa mère devenue veuve, puis sa sœur se feront Carmélites. Après avoir hésité entre l'Église et la Robe, il opte pour cette dernière et épouse une très riche bourgeoise. Nommé Chancelier en 1633, il ne sera écarté du pouvoir que durant la Fronde et mourra en 1672, après un "long sommeil" », Henri-Jean Martin, « Livres et société », in *Histoire de l'édition française*, t. I, p. 655.

234 Mattthijs van Otegem confirme ce point : « Maire was allowed to make two editions, whith a maximum of three thousands copies. Descartes would get two hundreds copies of the book, but in return he had to supply Maire with a Dutch and French privilege. […]. Although divided over two editions three thousand copies was a tremendous amount for this kind of genre. », *A Bibliography of the Works of Descartes*, I, p. 9.

235 Lettre à Mersenne, mai 1637, AT I, 363-365.

236 Lettre de Mersenne, 15 février 1637, AT I, 660.

237 Le « privilège » accordé au livre avait un double effet : c'était à la fois une autorisation d'imprimer et un monopole temporaire pour l'impression et la diffusion d'un livre donné. Il s'agissait donc de censurer et de lutter contre les contrefaçons.

> autre qui voudra le prendre en son nom, à qui ledit Maire puisse avoir telle confiance qui sera nécessaire, qu'il le donnera aussi[238].

Il y a donc un sens à publier ces échantillons sous la même reliure, comme autant de parties d'une même œuvre, les Essais étant l'espace où la méthode conquiert ses résultats. Rappelons que la *vraie* philosophie se distingue chez Descartes par sa capacité à *s'appliquer* (par soi) à un nombre maximal d'objets. On se souvient qu'en ouverture des *Regulae*, Descartes posait comme une thèse à démontrer que la sagesse était « la fin générale » vers laquelle diriger nos études. L'acquisition de cette sagesse était entendue dans la définition générale de la méthode à exercer selon des règles : « […] par méthode j'entends des règles certaines et aisées, grâce auxquelles tous ceux qui les auront exactement observées, n'admettront jamais rien de faux pour vrai, et sans se fatiguer l'esprit en efforts inutiles, mais en augmentant toujours <comme> par degrés leur science, parviendront à la connaissance vraie de toutes les choses dont <leur esprit> sera capable[239] ». C'est l'*usage* même du regard et la déduction, entendus comme les « principes de notre méthode qui sont naturellement en nous[240] », qui servent à élaborer ces règles : il convient mieux de les utiliser préalablement pour « […] rechercher avec le plus grand soin tous les autres [préceptes], qui peuvent être plus nécessaires pour faire l'examen de la vérité […][241] ».

À cet égard, les expériences égrainées par Descartes dans les Essais constituent un terrain d'entraînement de choix, pour Descartes lui-même mais aussi pour le lecteur soucieux de rechercher la vérité. La vocation première des Essais est de prouver la méthode : « Or ce qui m'a fait joindre ces trois traités au discours qui les précède, est que je me suis persuadé qu'ils pourraient suffire, pour faire que ceux qui les auront soigneusement examinés, et conférés avec ce qui a été ci-devant écrit des mêmes matières, jugent que je me sers de quelqu'autre méthode que le commun, et qu'elle n'est peut-être pas des plus mauvaise »[242].

Mais l'histoire éditoriale du *Discours de la méthode* a montré que cette correspondance, aussi banale que nécessaire, entre l'unité de la pensée et l'unité matérielle n'a pas toujours existé : depuis l'édition de Victor Cousin[243] au XIX^e^ siècle, on ne publie guère que la préface… sans les Essais ! Rappelons aussi que d'un point de vue purement statistique, la préface compte 78 pages (dans une pagination (→ PAGINATION) à part qui peut confirmer qu'elle a bien été rédigée après les Essais), soit moins de 16% de l'œuvre, puisque le volume du *Discours de la méthode* de 1637 comprend 491 pages. Cette amputation révèle l'importance des Essais à l'égard de la méthode, importance que le titre déclarait pourtant sans ambiguïtés : les Essais sont la méthode (*Plus La Dioptrique. Les Météores. Et La Géométrie qui sont des essais de cette methode*). En réalité, si les Essais peuvent bien, du point de vue matériel, être considérés comme des *parties* de l'œuvre, ils sont, du point de vue philosophique, indissociables de la méthode. Puisque la méthode n'existe finalement qu'en s'exerçant dans les sciences constituées par elle, en se confrontant à des objets, son efficacité se mesure à l'aune de l'explication des phénomènes qu'elle rend possible. C'est peut-être ici plus qu'ailleurs qu'on peut parler de performativité : la méthode est ce qu'elle fait, connaître la vérité. C'est en ce sens que les Essais prouvent la méthode. Comme une proposition qui une fois démontrée peut ensuite être elle-même utilisée dans d'autres démonstrations. La deuxième partie de la préface ne peut donc survivre sans le texte qui la suit. Du reste, du point de vue éditorial, une préface n'a pas d'existence autonome[244].

---

238 *Ibid.*

239 Regula IV, AT X, 371-372 = *Règles*, p. 11.

240 *Ibid.*, 373 = *Règles*, p. 12.

241 *Ibid.*

242 Lettre à Vatier, 22 février 1638, AT I, 560.

243 Victor Cousin (éd.), *Œuvres de Descartes*, Paris, F.-G. Levrault, 1824-1826, 11 vol. La préface figure au volume I tandis que les Essais sont au volume V.

244 Même si la Lettre-préface des *Principes* parle de « partie » : « La première partie de ces essais fut un *Discours de la méthode touchant la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, où je mis sommairement les principales règles de la Logique et d'une Morale imparfaite, qu'on peut suivre par provision pendant qu'on n'en sait point encore de meilleure », AT IX-2, 15.

☙ *prouver les principes, prouver la méthode*

L'inédition d'une traité de méthode a, selon nous, à voir avec l'inédition des principes des choses matérielles dans le *Discours de la méthode*. Descartes y cache deux choses. Deux choses qui ont fait l'objet de textes inédits – *Les Regulae* et *Le Monde* et qui dessinent les traits de sa philosophie : la méthode et les principes des choses matérielles. On pense que cette double omission publique n'est pas accidentelle, mais qu'elle répond à une stratégie rhétorique qui repose sur une conception philosophique du préjugé. Pour mieux persuader les lecteurs de l'opérativité de sa méthode et des principes de physique auxquels elle permet d'aboutir, Descartes n'en fait pas la démonstration en en faisant la leçon. Il les prouve par la connaissance des choses qu'ils rendent possible, jusqu'à la fin du livre. Ce qui n'empêche pas Descartes d'avoir lui-même commencé à philosopher dans l'ordre : il faut commencer, 1/par l'étude d'une méthode qui nous apprenne à conduire notre raison, et 2/ par la recherche des principes ou causes. D'autant que c'est en prouvant les principes que la méthode se prouve elle-même dans les Essais.

Mettons en parallèle deux lettres de la correspondance de Descartes pour tester notre argument.
Reprenons d'abord la lettre au père Vatier du 22 février 1638[245]. Contraint par celui-ci, Descartes y explique pourquoi dans le *Discours de la méthode* il a pris le risque de *supposer* des causes, prenant, en particulier à la suite de Bacon, le contre-pied méthodologique d'Aristote. Il réexplique la différence entre *démontrer* les causes par les effets, c'est-à-dire *prouver* (ou démontrer à posteriori) et démontrer les effets par les causes, c'est-à-dire expliquer (ou démontrer à priori).

De sorte que, lorsque Descartes explique des effets par une cause (puis prouve éventuellement cette cause par eux), c'est là qu'il suppose, en attendant que les effets viennent, ou non, prouver la cause.

Puisque, comme il l'écrit, démontrer à priori reviendrait à publier toute sa physique – c'est-à-dire donner les principes, tenus pour certains par la preuve des effets – et qu'il ne veut pas faire de la publication de toute sa physique, nous y reviendrons, l'objet de son premier livre (car il sait que son recours à l'hypothèse d'un univers imaginaire serait « incroyable », p. 561), il se maintient dans le *Discours de la méthode*, au dernier niveau des effets (AT VI, 64) où la supposition des principes est tout à fait légitime et même nécessaire. Avec cette « façon » à posteriori de démontrer, le phénomène étudié ne pouvant être déduit d'aucuns autres principes que celui qui est postulé, prouvent ce principe (p. 563).

Lisons maintenant, la lettre à *** du 27 avril 1637 ?[246]. Descartes écrit que le *Discours de la méthode* n'a été conçu que pour préparer le terrain à la publication de son traité de physique et que les Essais qui y sont rassemblés sont destinés à *prouver* sa méthode : « Mais je veux bien vous dire, que tout le dessein de ce que je fais imprimer à cette fois, n'est que de lui préparer le chemin, et sonder le gué. Je propose à cet effet une méthode générale, laquelle véritablement je n'enseigne pas, mais je tâche d'en donner des *preuves* par les trois traités suivants, que je joins au discours où j'en parle […] » (p. 370). Les Essais ont donc vocation à prouver la méthode, comme des effets ou des conséquences, c'est-à-dire des résultats de la méthode de recherche de la vérité, qui par leurs effets explicatifs prouvent la vérité de la méthode, comme cause ou principe de la découverte.

Jusqu'à quel point le sens de la preuve ne recouvre-t-il pas dans la lettre de 1637 celui de la preuve dans la lettre au p. Vatier du 22 février 1638 ? Autrement dit, pourrait-on dire que, au sein même du *Discours de la méthode*, la démonstration à posteriori définie par Descartes s'étend aussi à la méthode ? Non pas que la méthode soit comme une cause du phénomène à prouver, ce qui n'aurait pas de sens. Mais quelque chose qui, comme un principe physique[247] se démontre mieux, dans ce livre tout du moins, par la preuve que par l'explication.

---

[245] Lettre à Vatier, 22 février 1638, AT I, 558-565, en particulier les pages 563-564.

[246] Lettre à ***, 27 avril 1637, AT I, 370 ; B, 380 (maggio 1637). D'après l'édition AT, le destinataire de cette lettre est peut-être Conrart, l'homme de sceau, chargé pour la Chancellerie, d'accorder les privilèges pour les auteurs.

[247] Nous reviendrons sur la démonstration à posteriori des principes des choses matérielles en D, 2.

On voit bien que, conséquences vraies qui dérivent de l'usage de la méthode, la vérité des Essais qui rendent raison des phénomènes optiques, météorologiques et mathématiques prouvent la vérité du principe méthodologique de la disposition par ordre. Et la convergence dans les effets de vérité des trois Essais, dans des domaines pourtant disparates, renforce leur caractère probant, conformément à la lettre à Morin (AT II, 199, 15-20) qui prouve les principes dont ils dérivent. Et la rétro-connaissance de ces principes prouve l'efficacité de la méthode pour le but que Descartes avait annoncé : appliquer bien le bon sens à la connaissance des choses.

On peut ainsi expliquer pourquoi la méthode des *Regulae* (qui sous-tend pourtant le *Discours de la méthode*) est, tels les principes qui sous-tendent l'explication des phénomènes physiques, acquise et mobilisée par Descartes, mais aussi *supposée* plutôt que posée (explicitement) comme le contenu d'un enseignement. Descartes préfère la prouver d'abord plutôt que de l'expliquer : stratégiquement d'une part, car expliquer, c'est donc remonter au principe[248], et Descartes doute que le public soit en mesure de recevoir ses principes ; philosophiquement d'autre part, le mode d'être de la méthode cartésienne – si l'on nous accorde ces expressions non cartésiennes – n'étant pas doctrinal mais expérimental (comme recherche et science effective).

c – intituler

Après la reliure, voyons maintenant si le titre, autre élément de l'*ordo edendi* du *Discours de la méthode*, constitue un indice matériel susceptible de nous renseigner sur la spécificité de la philosophie cartésienne et sur la manière dont Descartes en conçoit la réception *(fig. 2)*. Le titre choisi par Descartes pour son premier livre est donc le suivant : *Discours de la methode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences. Plus La Dioptrique. Les Meteores. Et La Geometrie. Qui sont des essais de cete methode.*

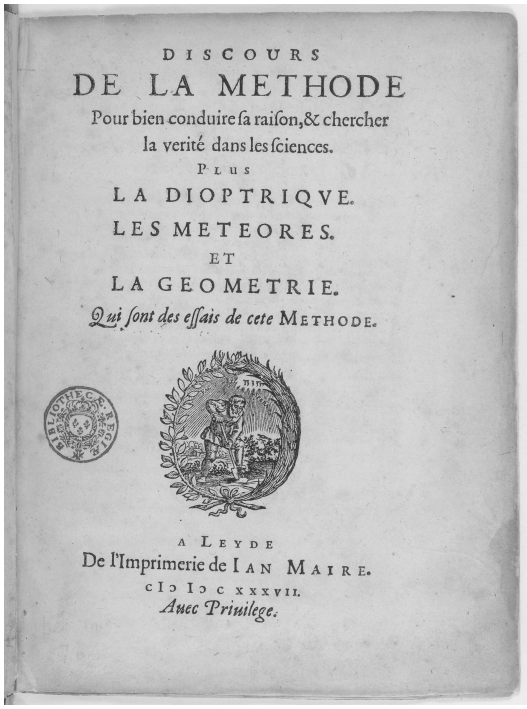

DISCOURS
DE LA METHODE
Pour bien conduire ſa raiſon, & chercher
la verité dans les ſciences.
PLUS
LA DIOPTRIQVE.
LES METEORES.
ET
LA GEOMETRIE.
Qui ſont des eſſais de cete METHODE.
A LEYDE
De l'Imprimerie de IAN MAIRE.
cIↃ IↃ c XXXVII.
Auec Priuilege.

fig. 2 – Page de titre de l'édition originale du *Discours de la méthode*.

[248] D'où l'absence temporaire du registre de la sagesse dans le *Discours de la méthode*, si la sagesse est la connaissance de la vérité par ses premières causes (voir la Lettre-préface).

☙ *projet antérieur*

L'intention de Descartes pour qualifier son entreprise à l'égard de la méthode se cristallise exemplairement dans la comparaison des différents titres (→ TITRE) que Descartes envisage pour son livre. Dans le titre retenu en 1637, il minimise apparemment son entreprise en renonçant à un premier titre :

> Il me semble aussi que je dois ôter toute la glose que j'avais mise à la fin et laisser seulement ces mots « Discours de la Méthode etc. plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie qui sont des essais de cette méthode ». Mais j'ai peur que vous ne disiez que j'use d'autant de privauté que si j'étais moine, si je continue à vous entretenir d'une chose si peu importante[249].

En effet, environ un an auparavant, en mars 1636, il proposait un autre titre pour son livre à Mersenne, plus ambitieux, en cohérence sans doute avec le programme de science universelle qui s'annonçait dès 1619. Nous avons rappeler en A, d le glissement de vocabulaire Science universelle/méthode. Programme que rappelle la préface du *Discours de la méthode* dans lequel il s'agissait de « chercher la vraie méthode pour parvenir à la connaissance de toutes les choses dont [l']esprit serait capable » (AT VI, 17) :

> Le Projet d'une Science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection. Plus la Dioptrique, les Météores, et la Géométrie ; où les plus curieuses Matières que l'Auteur ait pu choisir, pour rendre preuve de la Science universelle qu'il propose, sont expliquées en telle sorte, que ceux-mêmes qui n'ont point étudié les peuvent entendre[250].

On peut aussi penser que ce projet de titre faisait, en creux, allusion aux faux-savoirs enseignés en s'adressant aussi à : « ceux-mêmes qui n'ont point étudié ».

Ne voulant pas préjuger de son public ni le décevoir, ne souhaitant peut-être pas non plus sous-entendre dès le titre la vanité de la philosophie enseignée à l'École, sa préférence va finalement pour un titre moins présomptueux et moins polémique – « restrictif », dit Alquié[251], moins « fastueux[252] », aurait pu dire Pascal, d'autant que la présence d'une page de titre en préliminaire – grande innovation éditoriale de la fin du XVI^e^ et du début du XVII^e^ siècle[253] – lui confère d'emblée une emphase, quel qu'il soit. C'est le livre comme objet qui est désigné par le titre et contextualisé sur cette page par un certain nombre d'éléments spatiotemporels – vignette (→ VIGNETTE), marque typographique (→ MARQUE TYPOGRAPHIQUE), date, lieu d'édition. Mais c'est aussi le livre comme texte qui se pare de cette pompe dont Descartes veut s'écarter. Pour son *Monde* déjà, Descartes

> […] ne l'aurait point présenté au public sous ce titre trop ambitieux, et qui rappelait trop ceux des philosophes novateurs ; mais il trouva un biais pour faire paraître l'ouvrage sous un jour favorable, propre à attirer l'attention des hommes instruits aussi bien que des savants : ce sera un « Traité de la lumière » : et comme la lumière est répandue sur toutes choses en ce monde : Soleil et Étoiles, qui la produisent, les Cieux qui la transmettent, la Terre avec les Planètes et les Comètes qui la reçoivent, un Traité de la Lumière, entendu de la sorte, devient véritablement un Traité du Monde[254].

---

[249] Lettre à Huygens, 27 février 1637, AT I, 620-621.

[250] Lettre à Mersenne, mars 1636, AT I, 339.

[251] ALQ I, p. 520, n. 1. Il arrive à Descartes de parler en privé de ses « traités » (par exemple, lettre à Mersenne, mars 1636, AT I, 339).

[252] C'est l'expression qu'il emploie au sujet d'un livre de Roberval : « Vous m'aviez mandé, il y a un an ou deux, qu'il avait écrit un livre contre Galilée avec un titre fort fastueux, de quoi je n'ai plus ouï parler depuis ; je voudrais bien savoir ce qui en est réussi. En effet, que ces gens-là fassent ou disent ou écrivent tout ce qu'ils voudront, je suis résolu de les mépriser », lettre à Mersenne, 23 août 1638, AT II, 333-334. Il s'agit sans doute du *Traité de Mechanique. Des poids soustenus par des puissances sur les plans inclinez à l'Horizon. Des puissances qui sous-tiennent un poids suspendu à deux chordes. Par G. Pers. De Roberval, professeur royal ès mathématiques au College de Maistre Gervais et en la chaire de Ramus au College de France* inséré dans la seconde partie de *L'Harmonie universelle* (réédition de 1637) de Mersenne.

[253] Sur ce point, voir par exemple Roger Laufer, « L'espace visuel du livre ancien », in *Histoire de l'édition française*, p. 584-593.

[254] Charles Adam, *Descartes : sa vie et ses œuvres*, p. 145-146.

Ce que confirme une lettre à Mersenne : « Pour ce qui est de la lumière, si vous prenez garde à la troisième page de la *Dioptrique*, vous verrez que j'ai mis là expressément que je n'en parlerai que par hypothèse ; et en effet, à cause que le traité qui contient tout le corps de ma physique porte le nom *De la lumière*, […][255]. »

☙ *discourir ou traiter ?*

Intéressons-nous d'abord au choix du mot « Discours ». Descartes ne prétend pas *écrire* un traité de la méthode. Il ne présente donc pas ostensiblement au public un « traité » (→ TRAITÉ) de logique – où la « méthode » cartésienne équivaudrait la logique scolaire, pour les raisons que la première partie de notre chapitre a tenté de mettre en évidence[256].

Il annonce plutôt *dire* une méthode, *discourir* sur son sujet. Il ne s'agit pas (ou pas seulement), nous semble-t-il, d'une modestie d'emprunt, que redoublerait le terme d' « Essais », ou d'une *excusatio propter infirmitatem* destinée à susciter la bienveillance de son lecteur. Certes, Descartes emploie le registre de la fiction pour présenter son livre : « Mais ne proposant cet écrit, que comme une histoire, ou si vous l'aimez mieux que comme une fable, en laquelle parmi quelques exemples qu'on peut imiter, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre[257]. » Mais il tire probablement les leçons de ses propres lectures au moment de choisir son titre : il a été souvent déçu par des livres dont les titres annonçaient plus qu'ils ne donnent ou au contraire, rien qui vaille[258]. Cette attente déçue est l'effet qu'il ne veut pas produire au moment de monter sur la scène publique : « Ceux qui se mêlent de donner des préceptes, se doivent estimer plus habiles, que ceux auxquels ils les donnent, et s'ils manquent en la moindre chose, ils en sont blâmables[259]. »

À double titre, l'argument est remarquable, Descartes établit dès le titre de son livre l'originalité de sa méthode : elle est formellement sans commune mesure avec les traités des logiques préexistantes : elle ne tire pas son crédit de sa mise en livre mais du nombre des conclusions vraies qu'elle rend possible : « [elle] s'étend à toutes sortes de matières[260] ». Pour éviter que ceux qui n'en lisent que le titre ne puissent confondre son livre avec un *manuel* de logique, Descartes maintiendra son choix :

> Mais je n'ai su bien entendre ce que vous objectez touchant le titre ; car je ne mets pas *Traité de la Méthode*, mais *Discours de la Méthode*, ce qui est le même que *Préface ou Avis touchant la Méthode*, pour montrer que je n'ai pas dessein de l'enseigner, mais seulement d'en *parler*[261].

Cette idée de recourir à un terme qui n'est pas scolaire, comme le traité ou la somme, est critiquée par ses deux plus proches alliés : Huygens et Mersenne. Mais Descartes n'est pas homme à changer d'avis, une fois prise une

---

255 Lettre à Vatier, 22 février 1638, AT I, 562.

256 Ce qui n'empêche pas Descartes de faire usage du terme générique dans le corps de sa préface. Voir *Discours de la méthode*, AT VI, 41, 55, 60, 65 et 74.

257 *Discours de la méthode*, AT VI, 4. Redoublant la distance à la réalité ou à la norme avec l'analogie : Descartes ne prétend ni décrire ce qui est (« comme »), ni décrire ce qui doit être (« histoire », « fable »).

258 Ainsi, la première occurrence du mot « livre » dans la correspondance d'AT est-elle associée à la puissance évocatrice du titre (→ TITRE) : « Pour ce livre de Camaïeux et de Talismans, je juge par le titre qu'il ne doit contenir que des chimères », lettre à Mersenne, 8 octobre 1629, AT I, 25. Il s'agit de : *Curiositez inouyes, sur la sculpture talismanique des Persans, horoscope des Patriarches et lecture des estoiles*, par M. J. Gaffarel (Paris, Hervé du Mesnil, in-12, 1629, privilège du 24 mars). Un autre exemple de contre-prétérition est fourni par le titre du « gros livre » de Stampion, *Algebra ofte nieuwe stel-regel waerdoor alles ghevonden wordt in de wis-kunst, wat vindtbaer is*, auquel Waessenaer avait répondu dans la lettre à Mersenne, 29 janvier 1640, AT II, 5. La lecture cursive des titres est une façon pour Descartes de jauger le reste des livres – on pourrait multiplier les exemples. En voici un dernier dans la lettre à Mersenne, 26 avril 1647, au sujet du livre du père Fabri : « […] c'est pourquoi, après avoir vu cela, je n'ai plus fait que parcourir les titres de son livre, et je n'y ai rien rencontré, qui m'ait donné envie d'en voir davantage », AT IV, 637.

259 *Discours de la méthode*, AT VI, 4.

260 Lettre à Mersenne, mars 1637, AT I, 349 ; B, 364 (20 aprile 1637).

261 *Ibid.* Nous soulignons. Reprécisons que si la méthode cartésienne ne procède pas à priori, elle n'est pas non plus à posteriori, au sens sensualiste – aristotélicien ou baconien – du terme. L'expérience n'est pas l'expérience des sens et surtout, elle n'est pas première, mais vient confirmer des hypothèses : l'exercice, démonstratif, revient à la lumière naturelle.

décision. Il défend donc le choix du mot « discours[262] » auprès de Huygens, arguant qu'il n'a pas prétention à l'exhaustivité (le champ lexical de l'oralité se combine à l'indétermination) :

> Monsieur Golius m'avertit dernièrement de votre part que vous jugiez le mot de « discours » superflu en mon titre, et c'est l'un des sujets de remerciement que j'ai à vous faire. Mais je m'excuse sur ce que je n'ai pas eu dessein d'expliquer *toute* la méthode mais seulement d'en *dire* quelque chose, et que je n'aime pas à promettre plus que je ne donne, c'est pourquoi j'ai mis « discours de la Méthode » ; au lieu que j'ai mis simplement « la Dioptrique » et « les Météores », pour ce que j'ai tâché d'y comprendre tout ce qui faisait à mon sujet[263].

Puis auprès de Mersenne (qui lui demandait de joindre sa physique à son *Discours de la méthode* !), en précisant qu'il n'a pas l'intention que sa méthode se substitue à la logique scolaire, parce que cela serait tout simplement impossible : on l'a vu, Descartes n'a pas choisi d'enseigner une méthode en général, mais de l'expliquer en l'appliquant en particulier[264]. Cette singularité revendiquée engage le genre éditorial du *Discours de la méthode :* ce dernier ne sera pas un manuel :

> Mais je serai bien aise de faire voir en ce *discours* quels sont les chemins que *j'ai* suivis. […] Ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner ici la Méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison : mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne[265].

C'est d'ailleurs en partie à cause de la qualification de « discours[266] » que l'obtention du privilège (→ PRIVILÈGE) auprès de la Chancellerie sera retardée. Voici en effet ce que lui écrit Mersenne après avoir fait remettre au Chancelier Séguier le manuscrit de *La Dioptrique* :

> Mais pour le I^er^ traité de la Méthode de raisonner es sciences, Monsieur le Chancelier ne veut pas l'enclore au privilège s'il ne le voit, à cause que cela consiste en discours. Vous l'envoyerez donc, s'il est imprimé, avec le reste de vos traités s'ils sont achevés, afin qu'ils n'aient rien qui soit à décrire pour l'accomplissement dudit privilège. Jamais on ne fut plus exact qu'à présent pour l'examen des livres, car Monsieur le Chancelier a des agents affidés pour juger de ce qui est pour la théologie, d'autres pour la politique, l'Académie de Paris [*sc.* française] pour les pièces d'éloquence tant en vers qu'en prose, et des mathématiciens pour le reste[267].

L'autorisation d'imprimer et le privilège seront finalement accordés le 4 mai, mais il faudra attendre la fin du mois ou le début de juin pour qu'ils parviennent à son bénéficiaire[268]. Le document contenait vraisemblablement le nom de Descartes. C'est sans doute la raison pour laquelle Descartes n'en fait imprimer qu'un abrégé et que « l'auteur » se substitue à son patronyme.

Ajoutons que la dimension narrative que met en exergue la qualification de « Discours », n'est pas incompatible avec une ambition spéculative qui dépasse le récit du cheminent intellectuel et personnel de Descartes. L'attitude de Descartes auteur est, de ce point de vue, assez différente d'un Montaigne par exemple, dont le bien connu « Ainsi, lecteur, je suis moy-mesmes la matiere de mon livre[269] » relève d'une pensée qui juge la

---

[262] Qui deviendra « *dissertatio* » dans la traduction latine du *Discours de la méthode.*

[263] Lettre à Huygens, 27 février 1637, AT I, 620. Nous soulignons.

[264] Eu égard à la primauté du couple expliquer/le particulier sur le couple enseigner/le général, voir par exemple cette réflexion de Descartes sur l'*ordo demonstrandi* des *Regulae*, dans la Regula XII, AT X, 410-411 = *Règles*, p. 40 : « Cette règle conclut tout ce qu'on a dit plus haut, et enseigne en général ce qu'il fallait expliquer en particulier […]. »

[265] *Discours de la méthode*, AT VI, 3-4. Nous soulignons.

[266] Conformément au *Dictionnaire…* de Furetière : le « discours » (*s. v.* « Discours », t. II) est d'abord une « expression faite de vive voix de ses pensées sur quelques points, sur quelques matières qu'on veut faire entendre à plusieurs personnes », tandis que le « traitté » (s. v. Traitté, t. III) relève plutôt du registre de l'écrit : « se dit aussi d'un sujet sur lequel on écrit. »

[267] Lettre à Descartes, 15 février 1637, AT I, 661. Cette citation figure dans le chapitre rédigé par Bernard Barbiche et consacré au « Régime de l'édition » dans *Histoire de l'édition française*, t. I, p. 465.

[268] Voir la lettre à Mersenne, 25 mai 1637, AT I, 374-376.

[269] Montaigne, *Essais*, p. Villey et Saulnier (éd.), Paris, Chez Abel Langelier, 1595, I, « Au lecteur », p. 3. Disponible en ligne : *The Montaigne Project* : http://artfl.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.0:2:23.montaigne

connaissance universelle impossible. Et tandis que le *Dictionnaire* de Furetière peut rappeler l'opposition entre l'oral et le littéral à l'entrée « livre » : « Comme les livres ne parlent pas comme on parle en conversation, il ne faut pas aussi parler en conversation comme les livres[270] », les *Essais* eux-mêmes comparent les bons livres à des conversations : « la lecture de tous les bons livres est comme une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés, qui en ont été les auteurs, et même une conversation étudiée, en laquelle ils ne nous découvrent que les meilleures de leurs pensées »[271]. Il n'est donc pas exclu d'apprendre par la conversation ou par le discours. Descartes veut d'autant mieux faire accepter sa méthode qu'il ne l'impose pas avec l'autoritarisme d'une doctrine consacrée par forme, qui prétendrait en achever la connaissance. À cela deux raisons, cartésiennes, qui se recoupent : les arguments d'autorité ne conduisent pas à l'auto-persuasion – ils n'apprennent rien à celui qui les lit de sorte que le *bon livre* est celui qui permet au lecteur de découvrir la vérité par lui-même, c'est-à-dire au lecteur de devenir philosophe. D'autre part, la méthode cartésienne n'est pas présentée comme un ensemble clos de règles délivrant une connaissance achevée. Elle est plutôt, lorsqu'on l'applique, la première façon de bien *commencer* à connaître. Ce caractère inaugural – pensée du commencement, *id est* recherche des moyens de connaître les principes – est propre à la pensée cartésienne. Du point de vue philosophique, on peut donc estimer que le premier livre est conforme à l'*ordo cognoscendi* cartésien : il faut commencer par exercer la méthode, *s'*exercer à la méthode. Nous reviendrons dans notre dernière partie sur cette idée que la connaissance des principes et des choses par les principes revient à connaître tout le connaissable.

☙ *la méthode et les sciences*

Arrêtons-nous maintenant sur le singulier de « méthode » : *Discours de* la *méthode*. La « science universelle » que promettait le premier titre, la méthode du *Discours de la méthode* n'y renonce pas. Bien au contraire, on l'a dit. Les « chaînes de raisons » des géomètres doivent modéliser la connaissance rationnelle ; et si « toutes ces sciences particulières qu'on nomme communément Mathématiques[272] » ont en commun de ne considérer dans leurs objets « que les divers rapports ou proportions qui s'y trouvent », c'est dans l'étude des « proportions en général[273] » que toutes les sciences, sans exception, devront trouver leur ferment commun. De sorte que la science universelle dégagée du titre final reste tout de même le projet à réaliser, projet qui l'excède mais qu'il engage à la fois. Projet qui se réalisera complètement dans les *Principia*, nous y reviendrons (*Principia philosophiae*, II, 64 avec l'occurrence de mathesis dans le sommaire [→ SOMMAIRE]).

C'est donc *une seule* méthode qui s'applique à tous les objets des Essais. Ces objets relèvent de champs disciplinaires différents. Il n'y a donc plus en philosophie cartésienne *des* méthodes en fonction des objets scientifiques mais *une* méthode, fondée sur la connaissance de l'esprit (ou de la mens), qui confère l'unité de *la* science. Au contraire, le discours est le même, puisque la méthode est la même, quelles que soient les disciplines. Cette conception, qu'annonce le déterminant singulier « la » attribué à la méthode en regard du déterminant pluriel « les » attribué aux sciences, s'oppose à la division aristotélicienne des sciences (théorétiques, pratiques et poïétiques) et à l'autonomie de la logique aristotélicienne à l'égard des autres sciences. Cette nouveauté – qui a en réalité l'éternité du vrai – n'est pas dès le titre déclarée par Descartes, au contraire d'un *Novum Organum* de Bacon (à qui Kant dédicacera sa *Kritik der reinen Vernunft*) dont le « *novum* » marque explicitement l'opposition à l'organon aristotélicien. Mais c'est en quelque sorte le pluriel des mots « sciences » et « Essais » qui prouvent l'universalité de la méthode (son singulier).

---

[270] Antoine Furetière, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes et les termes des sciences et des arts*…, La Haye – Rotterdam, A. et R. Leers, 1701, t. II, s. v. « Livre ».
[271] *Discours de la méthode*, AT VI, 5.
[272] *Ibid.*, AT VI, 19.
[273] *Ibid.*, AT VI, 21.

Car c'est bien d'une nouvelle méthode qu'il s'agit, celle qui permet à l'*inventio* cartésienne – *contra* l'*inventio* de la logique et de la rhétorique médiévale – de chercher et de trouver les principes et les choses qui en découlent. Le *Discours de la méthode*, en passant sous silence dans son titre l'innovation conceptuelle qu'implique la méthode, s'oppose ainsi à la plupart des travaux scientifiques de son temps qui ont pour caractéristique la fréquence des termes comme « nouveau » et inouï »[274] : dans le domaine de la physique, citons seulement les *Discorsi et dimoztrazioni matematiche intorno a due nuove scienze* de Galilée publié en 1638.

Le titre met donc en avant les « Essais » – en italique (→ ITALIQUE) sur la page de titre – pour connaître la méthode : « […] je nomme les traités suivants des Essais de cette Méthode, parce que je prétends que les choses qu'ils contiennent n'ont pu être trouvées sans elle, et qu'on peut connaître par eux ce qu'elle vaut […][275]. »

Conformément à la définition de l'« essai » du *Dictionnaire…* (t. I) de Furetière, qui se dit de « l'Action par laquelle on taste, on examine une chose, pour en connoistre la qualité » et aussi « […] des tentatives, des experiences qu'on fait pour voir si une chose reüssira », il s'agit bien, à travers les Essais de 1637, de mettre en œuvre la méthode pour savoir ce qu'elle vaut, c'est le second rôle de ceux-ci. Le premier étant que les résultats qu'ils contiennent n'ont pu être trouvés sans elle. Ce qui revient à dire que les vérités issues des Essais, 1 / supposent la méthode et, 2/ prouvent la méthode. Le premier projet de titre de Descartes est l'indice de cette double intention : « *Le Projet d'une Science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection. Plus la Dioptrique, les Météores, et la Géométrie ; où les plus curieuses Matières que l'Auteur ait pu choisir*, pour rendre preuve *de la Science universelle qu'il propose, sont expliquées en telle sorte, que ceux-mêmes qui n'ont point étudié les peuvent entendre*[276]. La méthode est démontrée par les conclusions qu'elle produit sans être montrée (à priori). C'est, nous semble-t-il, ce qui est parfaitement en jeu dans le double mouvement que Descartes assigne aux Essais, c'est-à-dire au couple démonstration-expérience à l'égard de la méthode. Et c'est également conforme à la stratégie éditoriale du *Discours de la méthode*, qui consiste à rendre publics des résultats (des conclusions, ou des effets, ces termes sont synonymes) sans exposer au préalable leurs principes (ou leurs causes). Nous allons y revenir amplement.

« Livre pratique » au sens contemporain du terme, le premier livre de Descartes annonce clairement son objet qui en détermine le titre : « Il ne s'agit pas là seulement ni d'abord d'un discours tenu *sur* la méthode, mais bien d'un discours tenu *par* la méthode […][277]. » Mais si la méthode parle d'elle-même, s'autorise elle-même, a-t-elle encore besoin d'un sujet qui l'énonce, d'un auteur qui la défende ? Le *Discours de la méthode* n'a-t-il pas d'auteur ? « Qui parle ? »

d – anonymat, autorité, vérité

☙ *les motifs de l'anonymat*

En s'avançant sur le théâtre du monde, Descartes publie anonymement, s'effaçant entièrement derrière sa méthode. Pour autant, l'auteur du *Discours de la méthode* n'est pas inconnu dans les années 1630 : on sait qu'il laisse circuler des lettres à travers l'Europe dans lesquelles il réserve un traitement inédit à différents thèmes, par exemple la création des vérités éternelles. Le genre épistolaire qui implique que Descartes connaît les destinataires de ses lettres lui permet peut-être de livrer sa pensée avec plus de liberté. Est-ce à dire que l'anonymat du premier livre cartésien dont la réception est par essence diffuse et moins maîtrisée résulte d'une forme de précaution ?

---

[274] Sur ce point précis, voir par exemple Lynn Thorndike, « Newness and Novelty in Seventeenth-Century Science », in *Roots of Scientific Thought. A Cultural Perpective*, New-York, Wiener – Noland, 1957, p. 443-457.

[275] Lettre à Mersenne, mars 1637, AT I, 349 ; B, 364 (20 aprile 1637). Nous soulignons.

[276] Lettre à Mersenne, mars 1636, AT I, 339. Nous soulignons.

[277] Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, PUF (Philosophie d'aujourd'hui), 1991, p. 38.

En outre, l'anonymat, en tant qu'il est couplé à une préface (→ PRÉFACE) largement autobiographique où le « Je » abonde[278], n'est pas le moindre des paradoxes de ce premier livre. N'est-il pas curieux en effet de donner « l'histoire de (s)on esprit »[279] à la première personne du singulier, à « représenter (s)a vie comme en un tableau »[280], tout en publiant son livre sans nom d'auteur ?

D'autant que l'anonymat n'est pas un geste éditorial si attendu pour un philosophe qui souhaite accréditer l'usage d'une « nouvelle » méthode. Certains, tel Bourdin dans sa *Velitatio* lui font d'ailleurs grief de ce geste : « De reflexionum natura et legibus egit Anonymus quidam, earumque rationes ita demonstravit ut velitationi iustae campu aperiret »[281]. La première réponse cartésienne à Bourdin [A] invoque moins la prudence que d'autres raisons implicites, celles-là mêmes qui expliquent l'anonymat de la *Velitatio* : « [A] Hic Anonymum quemdam me appellando, videtur exprobrare velle quod nomem meis scriptis non adjunxerim. Sed quam prudenter, non video, cum ipse nomen etiam suum ad me scribi noluerit. Et sane non vereor ne qui scient cur ego, et cur ille, nomina nostra tacuerimus, id mihi maiori vitio, quam illi, vertant[282]. »

Il peut même compromettre la diffusion du livre auprès des hommes d'importance (en France, le Roi, le cardinal de Richelieu) à qui l'on doit théoriquement se présenter. Comme auprès de Frédéric-Henri d'Orange-Nassau dont Huygens est le secrétaire particulier, et à qui Descartes souhaite faire parvenir un exemplaire aussitôt imprimé le privilège (→ PRIVILÈGE) :

> […] je vous supplie très humblement vouloir présenter à Son Altesse ; je n'ose dire au nom de l'auteur, à cause que l'auteur n'y est pas nommé et que je ne présume point que mon nom mérite de lui être connu ; mais comme ayant été composé par une personne que vous connaissez, et qui est très dévote et affectionnée à son service[283].

Ce geste n'est pas non plus très caractéristique de son époque. L'intention d'un auteur de rester anonyme au XVII^e^ siècle est bien entendu fort différente de celle des compilateurs du Moyen Âge ou des commentateurs et vulgarisateurs du corpus judéo-chrétien et gréco-romain du XVI^e^ siècle, qui accroissent la tradition et qui la constituent[284]. Mais cette posture n'est pas si commune au XVII^e^ siècle pour des ouvrages non clandestins[285] : pour des raisons juridiques – moins directement liées à l'émergence d'un concept de propriété intellectuelle qu'à celle d'identification pénale –, en France tout du moins dans un contexte religieux où la Réforme progresse, l'obtention d'un privilège nécessite la mention du nom de l'auteur dans le livre[286] ; pour des raisons

---

278 Pierre-Alain Cahné, dans son *Index du* Discours de la méthode *de René Descartes*, recense 864 occurrences du lemme « Je » et de ses formes (i, ie, m , me, moy, moy-mesme, moymesme), (Rome, Ateneo, 1977, p. 32).

279 Lettre à Balzac, 30 mars 1628, AT I, 570.

280 *Discours de la méthode*, AT VI, 4.

281 AT III, 106-107.

282 AT III, 110. Voir la traduction de Jean-Robert Armogathe dans sa *Correspondance, 1*, Paris, Gallimard (Tel), 2013, p. 586.

283 Lettre à Huygens, juin 1637, AT I, 637-638.

284 Pour un avis un peu plus nuancé sur l'ampleur de l'anonymat au Moyen Âge, voir la note d'Ernst Robert Curtius dans *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, PUF (Agora), 1956, p. 817-822.

285 Sur le rapport de l'anonymat à la littérature clandestine, voir par exemple François Moureau, « L'auteur n'est pas celui que l'on croit », *La Plume et le Plomb*, Paris, PUPS, 2006, p. 87-102 : « Parler d'anonymes ou de clandestins sous l'Ancien Régime est, pour une partie, traiter du même sujet » (p. 87).

286 Roger Chartier, dans *Culture écrite et société. L'ordre des livres (XIV^e^-XVIII^e^ siècle)*, Paris, Albin Michel (Bibliothèque Albin Michel Histoire), 1996, précise bien que depuis l'Édit de Châteaubriant du 27 juin 1551, article 8, le nom de l'auteur devrait figurer dans le livre. Article qu'il cite : « Il est défendu à tous imprimeurs de faire l'exercice et état d'impression sinon en bonnes villes et maisons ordonnées et accoutumées à ce faire, et non en lieux secrets. Et que ce soit sous un maître imprimeur, duquel le nom, le domicile, et la marque soient mises aux livres ainsi par eux imprimés, le temps de ladite impression et *le nom de l'auteur* », p. 65 (nous soulignons). Mais la difficulté pour le pouvoir à imposer l'application de cet article ainsi qu'une conception de l'Auteur et de l'Œuvre différente entre le XVI^e^ et le XVIII^e^ siècle explique la subsistance de nombreux imprimés anonymes sur le marché du livre français au XVII^e^ siècle. En outre, la convergence d'intérêts politiques et économiques verra s'imposer la règle de porter le nom sur la page de titre au XVIII^e^ siècle. Voir aussi Bernard Barbiche, « Le régime de l'édition », in *Histoire de l'édition française*, t. 1, p. 464 : au début du XVII^e^ siècle « diverses mesure tendirent à renforcer le régime du privilège […] ; enfin l'obligation de faire figurer en première page les noms de l'auteur et de l'imprimeur et le lieu d'impression, […] dut être rappelée encore à plusieurs reprises (règlement de juin 1618 ; arrêts du Conseil des 24 mars 1618 et 2 octobre 1643 ; arrêts du Parlement des 17 janvier 1645 et 2 septembre 1649 ».

d'accréditation et d'authentification au temps de la révolution scientifique du paradigme galiléen et de la science expérimentale de la Royal Society, où la découverte ou l'invention sont garanties par l'« auctorialité » du nom propre de celui qui invente ou de celui qui certifie comme le Prince ou les aristocrates (en attendant que ce soit la mesure seule ou la machine seule qui garantisse) : « Aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, pour nombre de textes scientifiques, perdure le trait que Foucault réservait (sans doute à tort) aux seuls ouvrages médiévaux : ils ne portent une valeur de vérité qu'à la condition d'être marqués du nom de leur auteur » – mais un « auteur » qui longtemps est compris comme celui dont la position sociale peut donner « autorité » au « discours de connaissance[287] ».

Or, la décision de Descartes de publier son premier livre sous l'anonymat est d'autant plus ferme qu'elle est originaire. Elle remonterait aux années 1620. S'agissait-il pour Descartes, promis à une carrière de juriste autrement plus honorable que celle d'écrivain, de dissimuler la honte que constitue le fait de publier un livre (cf. la réflexion de son père « le ridicule de se faire relier en veau », AT XII, 433) ? Pour Vincent Carraud et Gilles Olivo, une autre hypothèse peut être défendue. Revenons un peu en arrière, aux balbutiements des projets éditoriaux de Descartes. Si on considère que l'allusion à son entrée masquée sur la scène du monde – « larvatus prodeo » est une façon de qualifier son premier geste éditorial, contemporain de la découverte du fondement de la science, Descartes a bien l'intention de devenir un personnage public mais discret, en publiant anonymement ou sous pseudonyme un traité qui est probablement le *Studium bonae mentis*, en 1620 :

> Ut comoedi, moniti ne in fronte appareat pudor, personam induunt : sic ego, hoc mundi theatrum conscensurus, in quo hactenus spectator exstiti, larvatus prodeo, De même que les comédiens, attentifs à ne pas laisser voir la rougeur sur leur front, mettent un masque ; de même moi, au moment de monter sur le théâtre du monde, où je me suis tenu jusqu'ici en spectateur, je parais masqué[288].

Cette annonce, pour autant, n'est suivie d'aucun effet. Plus que le nom de son auteur, c'est le traité lui-même qui reste dans l'ombre.

Mais alors que les projets de publication changent au fil du temps, l'intention de rester anonyme demeure. On voit qu'elle était encore envisagée par Descartes en 1629 pour son traité du *Monde* : « […] j'ai résolu de n'y point mettre mon nom […][289] », « […] j'ai résolu de l'exposer en public […] et d'être caché derrière le tableau pour écouter ce qu'on en dira »[290].

Prolongée jusqu'au *Discours de la méthode*, la résolution de publier masqué annoncée à Mersenne en mars 1636 est donc déjà ancienne. Ancienne si l'on repousse les projets de l'*ordo edendi* cartésien aux années 1620 mais aussi ancienne pour le *Discours de la méthode* lui-même dont Descartes envisage l'anonymat depuis le début. C'est ce que nous révèle en particulier la correspondance avec Mersenne : « Au reste, je n'y veux point mettre mon nom, suivant mon ancienne résolution, et je vous prie de n'en rien dire à personne […][291]. » Ses requêtes pour obtenir un privilège sans qu'y apparaisse son nom témoigne de cette détermination à la discrétion. D'autant que sa volonté de rester anonyme complique sérieusement l'obtention du privilège et l'autorisation à publier.

☙ *Le privilège anonyme et l'autorisation de publier le* Discours de la méthode

Détaillons l'histoire du privilège (→ PRIVILÈGE) et de l'autorisation de publier. On se souvient que Descartes refuse d'abord la forme initiale du privilège que Mersenne a obtenu pour lui : en son nom et anticipant des œuvres à venir, faisant à ce titre de Descartes un parfait *écrivain* :

---

[287] *Ibid.*, p. 72. Cette pratique n'est cependant pas systématique. Qu'on songe, par exemple, à l'anonymat du *De Cive* de Hobbes et même à l'anonymat de la plupart des objecteurs des futures *Meditationes*.

[288] *Cogitationes privatae*, AT X, 213. Traduction de Vincent Carraud et Gilles Olivo, *Descartes,* Étude du bon sens…, p. 65.

[289] Lettre à Mersenne, 18 décembre 1629, AT I, 85.

[290] Lettre à Mersenne, 8 octobre 1629, AT I, 23.

[291] Lettre à Mersenne, mars 1636, AT I, 340.

> Car outre que vous me faites parler là tout au rebours de mon intention, en me faisant demander octroi pour des livres que j'ai dit n'avoir pas dessein de faire imprimer, il semble que vous me veuillez rendre par force faiseur et vendeur de livres, ce qui n'est ni mon humeur, ni ma profession […][292].

Il écrit même probablement en ce sens à un secrétaire de la Chancellerie et ami de Mersenne qui l'enjoint à publier le traité de physique qu'il évoque dans sa préface (peut-être Conrart ou Chapelain, chargé d'accorder le privilège et l'autorisation à imprimer) qu'il refuse les termes d'un privilège qui l'engagerait à publier, ce qui serait contraire à son intention déclarée *:*

> Encore que le Père Mersenne ait fait directement contre mes prières, en disant mon nom, je ne saurais toutefois lui vouloir mal, de ce que par son moyen j'ai l'honneur d'être connu d'une personne de votre mérite. Mais j'ai bien sujet de m'inscrire en faux contre un projet du privilège qu'il me mande vouloir tâcher d'impétrer pour moi ; car il m'y introduit me louant moi-même, et me qualifiant inventeur de plusieurs belles choses, et me fait dire que j'offre de donner au public d'autres traités que ceux qui sont déjà imprimés ; ce qui est contraire à ce que j'ai écrit tant au commencement de la 77e page du *Discours* qui sert de préface, qu'ailleurs[293].

Descartes insiste pour que son nom soit supprimé du privilège et qu'on le remplace par « l'auteur » :

> […] il faudra qu'on le prenne au nom de l'auteur afin de pourvoir mieux aux sûretés du Maire. Mais ce sera à condition qu'il aura seulement nom L'Auteur, et je n'écrirai point pour le faire demander avant que le livre soit achevé d'imprimer, ce qui sera, je crois, dans 3 semaines, afin que je puisse envoyer le tout à Mr le Chancelier, et lui ôter le scrupule qu'il peut avoir de mettre le nom du Roi en un livre où l'auteur ne met pas le sien[294].

Il obtient gain de cause : dans la forme finale du privilège, le nom de « Descartes » n'apparaît pas. En outre, un pudique et indéfini « auteur » est une seule fois mentionné par Descartes, en référence à lui-même dans le résumé donné au tout début de l'ouvrage[295].

Peu de temps après la parution, il envoie à Balzac un exemplaire pour qu'il lui signifie les fautes qu'il y aura remarquées. L'anonymat est alors envisagé (sérieusement ?) pour faciliter une rétractation éventuelle : « […] car d'autant que je ne lui ai point fait porter mon nom, je pense le pouvoir encore désavouer s'il le mérite[296]. » Les raisons pratiques et philosophiques de l'anonymat.

On peut postuler deux ordres de raisons principales à l'anonymat du *Discours de la méthode* : des raisons pratiques et des raisons théoriques. Et on écarte d'emblée l'idée qu'il ait choisi l'anonymat par crainte d'une censure politique ou religieuse[297].

Évoquons d'abord l'hypothèse selon laquelle Descartes publie anonymement par crainte de la censure. L'anonymat du *Discours de la méthode* n'est pas celui des *Provinciales* de Pascal ou du *Traité théologico-politique* de Spinoza. On écarte aussi l'hypothèse d'une « méfiance » à l'égard de la réception de son livre, comme le pense Hiram Caton dans sa contribution au numéro des *Études philosophiques* consacré à Descartes : « Cet anonymat de René Descartes doit être compris en fonction de la problématique de la publication elle-même, si soigneusement mise en évidence dans le texte lui-même ; l'anonymat souligne la méfiance, comme il l'écrit à Mersenne pour expliquer l'anonymat (*sic* ?) de sa publication : il désirait comme le Sultan, « être caché derrière le tableau » afin d'écouter les opinions émises sur son livre avant de s'en avouer l'auteur[298]. »

---

[292] Lettre à Mersenne, mai 1637, AT I, 363-365.

[293] Lettre à ***, 27 avril 1637, AT I, 369.

[294] Lettre à Huygens, 3 mars 1637, AT I, 622-623. La photographie du privilège est donnée en Annexes, annexe 4.

[295] *Discours de la méthode*, AT VI, 1 : « En la seconde [partie], les principales règles de la méthode que L'Auteur a cherchée. »

[296] Lettre à Balzac, 14 juin 1637, AT I, 381.

[297] Les grandes censures théologiques et philosophiques de l'Église romaine – par le biais du Saint-Office – restent rares. Les raisons en sont données par Jean-Robert Armogathe et Vincent Carraud dans « Ouverture des archives de la Congrégation pour la Doctrine de la foi. Un exemple : Montaigne et Descartes face au Saint-Office », *Communio*, n° XXX, 1, janvier-février 2005, p. 99-116.

[298] Hiram Caton, « Les écrits anonymes de Descartes », *Les Études philosophiques*, n° 4, octobre-décembre 1976, p. 406.

Outre l'allusion au Sultan que l'on ne connaît pas – on préfère penser avec Ferdinand Alquié que Descartes se compare à un peintre, Apelle, caché derrière son tableau – on rappelle que cette image concerne le « petit Traité » sur les météores, embryon du *Monde*, que Descartes projetait de publier en 1629 et dont il n'avait à l'époque aucune raison de craindre la diffusion[299]. Ici, l'anonymat doit plutôt être conçu comme une stratégie permettant à Descartes de connaître plus facilement les opinions au sujet de son projet de publication, c'est-à-dire de rassembler le plus d'avis objectifs qu'il est possible, non gâtés par les sentiments que ceux qui le connaissent lui témoigneraient malgré eux. Il souhaite que ce soit l'œuvre qui soit jugée, non la personne, par refus de l'argument d'autorité. C'est au contraire la crainte de n'être pas jugé pour la seule force de ses démonstrations qui l'inquiète, comme en témoignent ses réponses aux lettres de compliments qu'il reçoit après avoir envoyé certains exemplaires du *Discours de la méthode* de façon anonyme, comme ici à Vatier :

> Je suis ravi de la faveur que vous m'avez faite, de voir si soigneusement le livre de mes *Essais*, et de m'en mander vos sentiments avec tant de témoignages de bienveillance. Je l'eusse accompagné d'une lettre en vous l'envoyant, et eusse pris cette occasion de vous assurer de mon très humble service, n'eût été que j'espérais le faire passer par le monde sans que le nom de son auteur fût connu ; mais puisque ce dessein n'a pu réussir, je dois croire que c'est plutôt l'affection que vous avez eue pour le père, que le mérite de l'enfant, qui est cause du favorable accueil qu'il a reçu chez vous, et je suis très particulièrement obligé de vous en remercier[300].

Un autre exemple, de la même époque, suffira ici :

> Je vous remercie aussi du soin que vous voulez prendre du petit traité que j'entreprends, […] ; car encore que j'aie résolu de n'y point mettre mon nom, je ne désire pas toutefois qu'il échappe sans avoir été diligemment examiné et de vous – le jugement duquel me suffirait, si je n'avais peur que votre affection me le rendît trop favorable[301].

Descartes n'écrirait pas précisément en son nom propre. Une recherche de l'objectivité. Telle pourrait être une première raison pratique à l'anonymat de la première publication de Descartes.

Une seconde raison pratique consisterait en la recherche de la tranquillité relative. Entendons par relative : Descartes cherche à cacher son livre le plus longtemps possible pour se mettre à l'abri des envieux et des chicaneurs bien que la plupart des membres des cercles du cardinal de Bérulle, de Mersenne et de l'abbé Picot savent qui est l'auteur du *Discours de la méthode* avant qu'il soit publié[302]. Descartes le sait. D'ailleurs, il ne refuse pas qu'on sache son nom : « […] je ne craindrai pas tant si quelques-uns savent mon nom […] »[303] d'autant que la teneur autobiographique de la préface (→ PRÉFACE) en dit bien plus sur lui qu'un patronyme. Et l'anonymat, dès la parution du livre, meurt en un sens. C'est ce qu'il rappelle dans le *Discours de la méthode* : « Je n'ai jamais […] usé de beaucoup de précautions pour être inconnu ; tant à cause que j'eusse cru me faire tort, qu'à cause que cela m'aurait donné quelque espèce d'inquiétude, qui eût derechef été contraire au parfait repos d'esprit que je cherche. Et parce que, m'étant toujours ainsi tenu indifférent entre le soin d'être connu ou ne l'être pas, je n'ai pu empêcher que je n'acquisse quelque sorte de réputation, j'ai pensé que je devais faire mon mieux pour m'exempter au moins de l'avoir mauvaise »[304].

Mais il cherche à se prémunir de la mauvaise réputation qu'on pourrait lui faire hors de ces cercles et de la jalousie que suscite nécessairement la parution d'un livre, *au moins jusqu'à la publication*. Malgré ses précautions,

---

[299] Voir la lettre à Mersenne, 8 octobre 1629, AT I, 22-24.

[300] Lettre au père Vatier, 22 février 1638, AT I, 558.

[301] Lettre à Mersenne, 18 décembre 1629, AT I, 85.

[302] Sur la vanité de l'anonymat, voir lettre de Mersenne, 15 février 1637 : « Et si vous l'avez en votre nom, vous le transporterez audit Maire, cela ne vous contraindra point à mettre votre nom au commencement du livre, puisque vous ne voulez pas ; et quant au privilège imprimé dans le livre, vous pourrez mettre votre nom seulement par les 1res lettres sans qu'on le puisse deviner, si ce n'est ceux qui savent qu'un tel livre ne peut venir que de votre esprit », AT I, 660-661.

[303] Lettre à Mersenne, AT I, 351.

[304] *Discours de la méthode*, AT VI, 74.

sous l'action plus ou moins bienveillante d'un certain nombre de savants comme Saumaise, Grotius, Beaugrand ou Fermat, ses textes circulent avant leur parution…

Fuir l'envie et, par opposition, rechercher la tranquillité d'esprit nécessaire à l'instruction, est ce qui motive expressément l'anonymat et la partialité des démonstrations premièrement rendues publiques, les deux gestes éditoriaux sont liés. C'est du moins en ces termes que s'en justifie rétrospectivement Descartes dans l'Epistola ad P. Dinet :

> Lorsqu'en 1637 j'en rendis publics quelques échantillons, j'ai fait tout ce que je pouvais pour prévenir l'envie à laquelle, sans d'ailleurs la mériter, je m'attendais. C'est aussi pourquoi je n'ai pas voulu que ces Essais portassent mon nom, et non pas, comme certains l'ont cru, parce que je ne serais pas sûr ou que je rougirais des arguments que l'on y trouve. C'est également pourquoi j'ai expressément déclaré, dans mon *Discours de la méthode*, p. 66, que je ne voulais point que ma philosophie fût publiée tant que je serais encore vivant[305].

C'est ensuite chercher à s'écarter le plus possible de la réputation et la polémique qui procèdent de la mise au jour… voire qui la précède :

> […] je n'ai jamais tâché de cacher mes actions comme des crimes, ni n'ai usé de beaucoup de précautions pour être inconnu ; tant à cause que j'eusse cru me faire tort, qu'à cause que cela m'aurait donné quelque espèce d'inquiétude, qui eût derechef été contraire au parfait repos d'esprit que je cherche. Et parce que, m'étant toujours ainsi tenu indifférent entre le soin d'être connu ou ne l'être pas, je n'ai pu empêcher que je n'acquisse quelque sorte de réputation, j'ai pensé que je devais faire mon mieux pour m'exempter au moins de l'avoir mauvaise[306].

La discrétion, qui prémunit contre la rumeur, est de rigueur dès avant l'impression de l'ouvrage :

> Car, quoi que je fasse, je ne m'en cacherai point comme d'un crime, mais seulement pour éviter le bruit, et me retenir la même liberté que j'ai eue jusqu'ici ; de sorte que je ne craindrai pas tant si quelques-uns savent mon nom ; mais maintenant je suis bien aise qu'on n'en parle point du tout, afin que le monde n'attende rien, et que ce que je ferai, ne soit pas moindre que ce qu'on aurait attendu[307].

Car le Descartes mathématicien et auteur d'une méthode est précédé par sa (bonne) réputation. Au point que des libraires (→ LIBRAIRE), dont les frères Elzevier, lui offrent de prendre à leur charge l'impression de son premier livre :

> Je vous ai une infinité d'obligations de la peine que vous vous offrez de prendre pour l'impression de mes écrits ; mais s'il y fallait faire quelque dépense, je n'aurais garde de souffrir que d'autres que moi la fissent, et ne manquerais pas de vous envoyer tout ce qu'il faudrait. Il est vrai que je ne crois pas qu'il en fût grand besoin ; au moins y a-t-il eu des libraires qui m'ont fait offrir un présent, pour leur mettre ce que je ferais entre les mains, et cela dès auparavant même que je sortisse de Paris, ni que j'eusse commencé à rien écrire. De sorte que je juge qu'il y en pourra encore avoir d'assez fous pour les imprimer à leurs dépens, et qu'il se trouvera aussi des lecteurs assez faciles pour en acheter les exemplaires, et les relever de leur folie[308].

D'autre part, les termes (trop) élogieux du privilège que Mersenne a sollicité, l'obligent en quelque sorte à sortir de son anonymat :

> Il est vrai que n'ayant pas voulu mettre mon nom en ces écrits, je n'avais aucunement espéré qu'ils me dussent donner occasion de le faire dire à des personnes si hautes et si éminentes [*sc.* le Roi et le cardinal

---

[305] *Meditationes de prima philosophia*…, AT VII, 574-575 ; trad. *La Querelle d'Utrecht*, p. 137. Voir aussi Ferdinand Alquié, ALQ II, 1081.

[306] *Discours de la méthode*, AT VI, 74. Voir aussi la lettre à Mersenne pour Bourdin, 29 juillet 1640 : Bourdin lui reprochant son anonymat lui rétorque celui de sa vélitation : *« Hic* Anonymum quemdam *me appellando, videtur exprobrare velle quod nomem meis scriptis non adiunxerim. Sed quam prudenter, non video, cum ipse nomen etiam suum ad me scribi noluerit »*, AT III, 110.

[307] Lettre à Mersenne, mars 1637, AT I, 351.

[308] *Ibid.*

> de Richelieu] ; mais ayant reçu ces jours derniers un Privilège du Roy, dans lequel il a été mis, quelque soin que j'aie eu de le celer, je crois devoir faire maintenant quasi le même que si j'avais eu dessein de le publier, et ne pouvoir plus supposer qu'il soit inconnu. Et pour ce qu'on a ajouté quelques clauses en ce Privilège, que je n'ai jamais vues en d'autres livres, et qui sont beaucoup plus avantageuses pour moi que je ne mérite, […], je leur en suis tellement obligé, que je ne sais quels moyens je dois chercher pour leur faire paraître ma reconnaissance[309].

Descartes fuit en outre la notoriété, parce qu'elle n'est jamais légitimement fondée sur les bonnes valeurs – le livre qui « roule partout », pour reprendre une expression de Socrate (le mythe de Theuth, *Phèdre* de Platon, 275c-276a[310]), qui fait ou défait la réputation de son auteur sur la base de préjugés qu'il n'a pas toujours levés ; et d'autre part, parce que la notoriété est cause de divertissement, d'aliénation. Or Descartes, qui court après le temps pour son instruction personnelle, fuit la polémique :

> Je crains plus la réputation que je ne la désire, estimant qu'elle diminue toujours en quelque façon la liberté et le loisir de ceux qui l'acquièrent, lesquelles deux choses je possède si parfaitement et les estime de telle sorte, qu'il n'y a point de Monarque au monde qui fût assez riche pour les acheter de moi[311].

Surtout, la notoriété (et à fortiori la polémique) n'est pas compatible avec l'étude : « le désir que j'ai de vivre en repos et de continuer la vie que j'ai commencée en prenant pour ma devise : *bene vixit, bene qui latuit*, fait que je suis plus aise d'être délivré de la crainte que j'avais d'acquérir plus de connaissances que je ne désire, par le moyen de mon écrit, que je ne suis fâché d'avoir perdu le temps et la peine que j'ai employée à le composer. »[312]

Avec le temps, Descartes manifeste à l'égard de l'opinion qu'on a de ses écrits une indifférence de plus en plus grande (trop grande parfois pour être complètement sincère ?). Par exemple, au sujet de la réception de la double publication des *Specimina* et des *Principia* de 1644, il va même jusqu'à voir dans la désapprobation des doctes le signe de la véracité des propos qu'il publie : « Mais encore que, lorsqu'on a publié quelque livre, l'on soit toujours bien aise de savoir ce que les lecteurs en disent, je vous puis toutefois assurer que c'est une chose dont je me soucie fort peu ; et même je pense connaître si bien la portée de la plupart de ceux qui passent pour doctes, qui j'aurais mauvaise opinion de mes pensées, si je voyais qu'ils les approuvassent[313]. » L'opinion de ses lecteurs l'intéresse, pour savoir s'il les a bien persuadés, mais l'opinion des « petits esprits[314] » ne l'affecte pas : sa satisfaction ne dépend pas d'autrui[315]. Enfin, lors des dernières années de sa vie – une fois (dé)faite sa

---

309 Lettre à Wilhem, 8-12 juin 1637, AT I, 388 ; B, 396 (12 giugno 1637).

310 « C'est que l'écriture, Phèdre, a un grave inconvénient, tout comme la peinture. Les produits de la peinture sont comme s'ils étaient vivants ; mais pose-leur une question, ils gardent gravement le silence. Il en est de même des discours écrits. On pourrait croire qu'ils parlent en personnes intelligentes, mais demande-leur de t'expliquer ce qu'ils disent, ils ne répondront qu'une chose, toujours la même. Une fois écrit, le discours roule partout et passe indifféremment dans les mains des connaisseurs et dans celles des profanes et il ne sait pas distinguer à qui il faut, à qui il ne faut pas parler. S'il se voit méprisé ou injurié injustement, il a toujours besoin du secours de son père ; car il n'est pas capable de repousser une attaque et de se défendre lui-même », Platon, *Phèdre*, Émile Chambry (trad.), Paris, GF, 1964, 275c-276a. Par opposition, le dialogue peut éviter cet écueil, mettre en lumière et corriger immédiatement une mauvaise interprétation.

311 Lettre à Mersenne, 15 avril 1630, AT I, 136. Voir aussi la lettre à Balzac, 15 avril 1631, AT I, 198. Voir encore le commentaire d'Adrien Baillet : « Ce n'est pas qu'étant homme il n'eût une assez grande idée du reste des hommes pour souhaiter de se voir dans l'estime de tout le genre humain s'il en eût été connu. Il a toujours porté si haut la grandeur et la force de la raison de l'homme, qu'il ne faut pas douter de la passion qu'il auroit eüe de s'y trouver avantageusement placé. Mais il ne prétendoit pas que cette estime dût être accompagnée de tant d'incommoditez […] », *Vie*… II, 12, p. 153.

312 Lettre à Mersenne, février 1634 (?), AT I, 286.

313 Lettre à Huygens (?), juin 1645 (?), AT IV, 223.

314 Lettre à Mersenne, le 4 mars 1641, AT III, 328. Au contraire, il confessera à Élisabeth avoir retiré de la gloire des quelques questions que sa correspondante lui fera au sujet des *Passions de l'âme* : « Je reconnais, par expérience, que j'ai eu raison de mettre la gloire au nombre des passions ; car je ne puis m'empêcher d'en être touché, en voyant le favorable jugement que fait Votre Altesse du petit traité que j'en ai écrit », lettre à Élisabeth, mai 1646, AT IV, 407.

315 C'est la différence entre la gloire et la satisfaction : « Ce que j'appelle ici du nom de gloire est une espèce de joie fondée sur l'amour qu'on a pour soi-même, et qui vient de l'opinion ou de l'espérance qu'on a d'être loué par quelques autres. Ainsi elle est différente de la satisfaction intérieure qui vient de l'opinion qu'on a d'avoir fait quelque bonne action. Car on est quelquefois loué pour des choses qu'on ne croit point être bonnes, et blâmé pour celles qu'on croit être meilleures. Mais elles sont l'une et l'autre des espèces de l'estime qu'on fait de soi-même,

réputation, il explique à Chanut qu'il n'a plus de raison de cacher son identité. Il a au contraire intérêt, au vu des attaques qu'a subi sa pensée à travers ses livres, de chercher la protection des personnes influentes, ici la reine Christine de Suède :

> Je n'ai jamais eu assez d'ambition pour désirer que les personnes de ce rang sussent mon nom, et même, si j'avais été seulement aussi sage qu'on dit que les sauvages se persuadent que sont les singes, je n'aurais jamais été connu de qui que ce soit, en qualité de faiseur de livre : car on dit qu'ils s'imaginent que les singes pourraient parler, s'ils voulaient, mais qu'ils s'en abstiennent, afin qu'on ne les contraigne point de travailler ; et parce que je n'ai pas eu la même prudence à m'abstenir d'écrire, je n'ai plus tant de loisir ni tant de repos que j'aurais, si j'eusse eu l'esprit de me taire. Mais, puisque la faute est déjà commise, et que je suis connu d'une infinité de gens d'école, qui regardent mes écrits de travers, et y cherchent de tous côtés les moyens de me nuire, j'ai grand sujet de souhaiter aussi de l'être des personnes de plus grand mérite, de qui le pouvoir et la vertu me puissent protéger[316].

On ne peut être plus clair et plus déroutant à la fois, car 1646 ne marque pas la fin des publications cartésiennes : viendront ensuite les *Méditations métaphysiques* et les *Principes de la philosophie* (1647), puis la *Geometria* et les *Passions de l'âme* (1649). Ceci étant, l'impulsion de ces quatre publications ne viendra pas directement de Descartes : concernant les traductions, le projet de publier viendra du Duc de Luynes et de Clerselier pour les *Méditations* ; pour les *Principes*, de l'abbé Picot et, pour la *Geometria*, de Schooten et de de Beaune. Quant aux *Passions de l'âme*, la correspondance montre le rôle d'Élisabeth dans la formalisation du traité[317]. En 1646, une fois le *Discours de la méthode*, les *Meditationes* et les *Principia* publiés, il peut donc bien dire en un sens qu'il va s'abstenir de faire des livres[318].

Passons à la raison théorique. Le choix de l'anonymat cartésien pourrait relever d'un argument philosophique.

On sait qu'un des préjugés majeurs contre lequel le cartésianisme met en garde, ce sont les arguments d'autorité. Les auteurs ne font pas nécessairement autorité, c'est-à-dire que le contenu des livres écrits par d'illustres auteurs ne sont pas pour autant nécessairement vrais. Cela aussi est acquis depuis la Regula III qui mettait, on s'en souvient, en balance le regard et la déduction avec l'expérience indirecte des *auctoritas* produite par l'intermédiaire des livres. Ceux-ci, comme compilations brutes d'*historias* sont impropres à produire seuls le savoir scientifique, c'est-à-dire à transformer le lecteur en *auteur* de son savoir grâce à l'exercice de sa raison : « […] jamais, en un mot, nous ne serons parvenus à être […] Philosophes, si nous avons lu tous les arguments de Platon et d'Aristote, sans pourtant pouvoir porter un jugement ferme sur les choses <qui sont> proposées : car de la sorte, nous ne paraîtrions pas avoir appris des sciences, mais des histoires »[319].

On retrouve, par exemple, le prolongement de cette critique de la symbolique du livre sous la plume de Malebranche dans *La Recherche de la vérité* (IV, VIII, § 3). Cette critique prend place dans un chapitre qui constitue une longue critique des faux savants. Les livres sont un obstacle à la recherche de la vérité, car ils accréditent souvent indûment les auteurs : « On regarde ordinairement les auteurs comme des hommes rares et extraordinaires, et beaucoup élevés au-dessus des autres ; on les révère donc au lieu de les mépriser et de les punir. » Le livre est dénoncé, chez Descartes et chez Malebranche, comme un symbole ayant valeur de signe au

---

aussi bien que des espèces de joie. Car c'est un sujet pour s'estimer que de voir qu'on est estimé par les autres », *Passions de l'âme*, III, § CCIV, AT XI, 482.

316 Lettre à Chanut, 1er novembre 1646, AT IV, 535.

317 On verra dans notre dernier chapitre que *Les Passions de l'âme*, initiées dans leur forme éditée par Élisabeth, n'en reste pas moins un opus essentiel du point de vue philosophique puisqu'elle énonce le programme d'une morale accomplie dont la maîtrise des passions conduit à la sagesse.

318 Comme un Bacon par exemple qui fera traduire de l'anglais son *De Augmentis scientirarum* à un groupe de savants tout en revisant constamment le texte, Descartes, latiniste émérite comme on sait, sera en mesure d'évaluer parfaitement la qualité de ces traductions.

319 Regula III, AT X, 367 = *Règles*, p. 7.

sens hégélien du terme[320]. Expression destinée à servir de signe de la vérité, représentation abusive qui n'a pas les propriétés dont il doit exprimer le sens, le livre revêt la figure typique du préjugé cartésien. De sorte que l'erreur commune consiste à établir un lien nécessaire entre un objet, le livre et une valeur, la vérité, au lieu de cantonner le livre à son rôle de signe, à savoir un objet sensible qui ne représente rien par lui-même, tout comme dans les langues, pour reprendre un exemple hégélien mais aussi cartésien, les sons articulés expriment toutes espèces d'idées et de sentiments ; mais la plus grande partie des mots dont se compose un idiome sont liés de façon arbitraire.

Revenons à Descartes. L'important pour Descartes n'est donc pas d'être un *auteur* – peu importe que l'auteur des vérités qui se trouvent dans son livre s'appelle « Descartes » – mais plutôt d'être *un* auteur. S'il ne prétend pas être le *créateur* d'aucunes vérités, il est *un* sujet qui a découvert l'ordre unique qui permet de les enchaîner et d'en constituer une science. L'entreprise cartésienne de refondation du savoir n'est pas mûe par l'amour-propre – qui préfère *moi* à la vérité dite par un autre[321] –, mais elle est commandée par un motif philosophique qui consiste en la méthode : puisqu'il s'agit de tout recommencer depuis le début, mieux vaut que ce soit le même sujet qui expose et qui découvre la chaîne des vérités selon l'ordre qu'il s'est prescrit : « […] s'il y a au monde quelque ouvrage, qui ne puisse être si bien achevé par aucun autre que par le même qui l'a commencé, c'est celui auquel je travaille[322]. » C'est en ce sens qu'il peut écrire au père Vatier :

> Je vous suis obligé de ce que vous témoignez être bien aise, que je ne me sois pas laissé devancer par d'autres en la publication de mes pensées ; mais c'est de quoi je n'ai jamais eu aucune peur, car outre qu'il m'importe fort peu, si je suis le premier ou le dernier à écrire les choses que j'écris, pourvu seulement qu'elles soient vraies, toutes mes opinions sont si jointes ensemble, et dépendent si fort les unes des autres, qu'on ne s'en saurait approprier aucune sans les avoir toutes[323].

C'est aussi la raison pour laquelle Descartes, depuis qu'il projette de rendre publiques ses découvertes, ne craint pas ce qu'on appellerait aujourd'hui le plagiat :

> Tria genera inventorum tibi proponam. Primo, si quid habes alicujus momenti, quod solius ingenii vi et rationis ductu poteris excogitare, fateor te laudandum ; sed nego idcirco tibi fures esse metuendos. Aqua est quae simillima, sed aliter semper sapit, cum ex ipso fonte bibitur, quam cum ex urna vel ex rivo. […] Nullis tabulis incripsi, tempus quo inventa sunt non apposui ; neque tamen dubito, si quando velim ut

---

[320] On se rapportera aux définitions de Hegel données dans son Introduction « Du symbole en général » à la première section de son *Esthétique* [1832], S. Jankélévitch (trad.), Paris, Champs Flammarion, 1978, t. II, p. 12-13 : « Le symbole est une chose extérieure, une donnée directe et s'adressant directement à notre intuition ; cette chose cependant n'est pas prise et acceptée telle qu'elle existe réellement, pour elle-même, mais dans un sens beaucoup plus large et beaucoup plus général. Il faut donc distinguer dans le symbole : le sens et l'expression. Celui-là se rattache à une représentation ou à un objet, quel que soit son contenu ; celle-ci est une existence sensible, ou une image quelconque. 1) Le symbole est avant tout un signe. Mais dans la simple présentation, le rapport qui existe entre le sens et son expression est un rapport purement arbitraire. Cette expression, cette image ou cette chose sensible représente si peu elle-même qu'elle éveille plutôt en nous l'idée d'un contenu qui lui est tout à fait étranger, avec lequel elle n'a, à proprement parler, rien de commun […]. 2) Il en est autrement d'un signe destiné à servir de symbole. Le lion, par exemple, est considéré comme le symbole du courage, le renard comme celui de la ruse, le cercle comme celui de l'éternité, le triangle comme celui de la Trinité. Or, le lion et le renard possèdent bien les qualités, les propriétés dont ils doivent exprimer le sens. De même, le cercle ne présente pas l'aspect inachevé ou arbitrairement limité d'une ligne droite ou d'une autre ligne qui ne revient pas sur elle-même ou encore d'un intervalle de temps ; et un triangle a un nombre de côtés et d'angles égal à celui qu'évoque en nous l'idée de Dieu, lorsqu'on compte les déterminations que la religion attribue à Dieu. Dans tous ces exemples les objets sensibles ont déjà par eux-mêmes la signification qu'ils sont destinés à représenter et à exprimer, de sorte que le symbole, pris dans ce sens, n'est pas un simple signe indifférent, mais un signe qui, tel qu'il est extérieurement, comprend déjà le contenu de la représentation qu'il veut évoquer. Et en même temps, ce qu'il veut amener à la conscience, ce n'est pas lui-même, en tant que tel ou tel objet concret et individuel, mais la qualité générale dont il est censé être le symbole ».

[321] D'autant que : « […] pour les opinions qui sont toutes miennes, je ne les excuse point comme nouvelles, d'autant que si on en considère bien les raisons, je m'assure qu'on les trouvera si simples, et si conformes au sens commun, qu'elles sembleront moins extraordinaires, et moins étranges, qu'aucunes autres qu'on puisse avoir sur mêmes sujets », *Discours de la méthode*, AT VI, 77.

[322] *Discours de la méthode*, AT VI, 72.

[323] Lettre à Vatier, 22 février 1638, AT I, 562. On distingue « invention » et « découverte » selon le sens contemporain – et non classique – de ces deux mots.

homines sciant qualis sit fundulus ingenii mei, quin facile cognituri sint, istos ex eo fructus, et non ex illo alio, fuisse decerptos[324].

C'est de cette découverte – inédite – que va témoigner son premier livre. Et par cet acte généreux et indispensable[325] découvrant que la vérité n'est la propriété d'aucun en particulier mais de tout esprit capable de philosopher par ordre, Descartes va faire de chaque lecteur le sujet potentiel en mesure de juger de la force de ses démonstrations.

Le paradoxe à parler en son nom tout en cachant son nom propre sous l'anonymat trouve donc une réponse philosophique. Descartes ne veut pas dissimuler son identité d'homme qui recherche la vérité – au contraire son parcours intellectuel est l'exemple du chemin que tout homme soucieux de connaître la vérité doit accomplir. Ainsi l'intention de faire discourir son « je » en 1637 et de rester anonyme, malgré les apparences, relève d'une même idée qui distingue la vérité et l'autorité : ça n'est pas parce que c'est Descartes qui écrit qu'il dit vrai mais parce que sa raison est conduite par la méthode que son discours est vrai. Or la raison, le « Je », pourvu qu'elle soit bien guidée, n'est celle de personne en particulier, elle est impersonnelle. Plus exactement elle est, du moins pour ceux qui veulent vraiment philosopher, celle de tout le monde, celle de l'humanité. Elle est aussi unique et ne tolère la discussion qu'autant qu'elle n'est pas encore découverte. Ainsi, il est du devoir de ceux qui l'ont découverte de l'enseigner[326].

Vincent Carraud a montré en quoi l'opposition à la pluralité des autorités se traduit dans le *Discours de la méthode* par cette *propriété* philosophique et le rejet de la forme littéraire du traité (→ TRAITÉ) : « […] la méthode n'est conquise qu'au terme d'un procès d'appropriation. Le probable qualifie d'abord le discours de l'autre : approbation et appropriation sont initialement antinomiques[327]. » Nous reviendrons en D sur la dissolution, nécessaire du point de vue métaphysique, des notions littéraires d'auteur et de lecteur au profit des notions de *sujet* (d'*ego*) et d'appropriation, qu'autorise en droit la métaphysique de la quatrième partie du *Discours de la méthode* – mais que réalisent en fait les *Meditationes*, une fois élucidée la manière dont la lecture participe à l'appropriation de la vérité aux côtés de la méditation.

L'acte pédagogique de Descartes consiste à délivrer les lecteurs de leur condition de simples récepteurs d'un enseignement (car alors ils ne pourraient se donner les moyens de le juger) et à circonscrire la propriété en philosophie. Ce faisant, en transférant son *autorité* à la *propriété* d'autrui, le *Discours de la méthode* quitte sa condition d'objet probable pour celle d'objet vrai. Le véritable livre nous délivre de lui, au moment où, paradoxalement, nous nous le sommes complètement approprié : comme chose, en tant qu'exemplaire qui nous appartient, intellectuellement, en tant qu'objet vrai dont nous possédons véritablement le contenu parce que nous en avons (bien) jugé. On verra que certains éléments matériels des livres à suivre, en particulier ceux des *Meditationes de prima philosophia*, seront encore mieux mobilisés pour rendre possible le transfert de l'*autorité*.

La raison théorique de l'anonymat serait donc consécutive à l'idée cartésienne que la vérité ne s'autorise pas, mais s'approprie. De sorte que l'autorité de la vérité n'a besoin ni d'autorisation, ni de patronage. Cette spécificité du premier livre montre combien Descartes s'adresse au public d'abord *en philosophe*, ce philosophe que chacun d'entre les lecteurs peut devenir, plutôt qu'en auteur parlant en son nom propre. De ce fait, il

---

[324] Lettre à Beeckman, 17 octobre 1630, AT I, 160-161 (traduction française AM I, 152-153 : « Il y a trois sortes d'inventions, que je vais vous exposer. Premièrement, si c'est une chose assez importante, que vous êtes capable de trouver par la seule force de votre esprit et guidé par la raison, on doit vous en louer, je l'avoue ; mais je dis qu'en ce cas, vous n'avez rien à craindre de voleurs. De l'eau est toujours de l'eau ; mais elle a toujours aussi un autre goût, quand on la boit à la source même, plutôt que dans une cruche ou à la rivière. Transportez un objet de son lieu d'origine en un autre endroit : quelquefois il y gagne, mais le plus souvent il se gâte ; il ne garde jamais toutes ses qualités naturelles, et on n'a pas de peine à reconnaître qu'il vient d'ailleurs. […] Je n'ai pas inscrit mes inventions et n'en ai pas mis la date sur un registre : toutefois, si je consens un jour à faire voir au public des produits de mon petit fonds, on reconnaîtra sans peine que ce sont bien des fruits de mon esprit, et qui n'ont pas été cueillis dans le champ d'un autre »).

[325] « […] parce qu'on ne saurait si bien concevoir une chose, et la rendre sienne, lorsqu'on l'apprend de quelque autre, que lorsqu'on l'invente soi-même », *Discours de la méthode*, AT VI, 69. Autrement dit, la chaîne des vérités doit être reconstruite selon l'ordre, par chaque lecteur.

[326] Sur ce dernier point, on peut consulter l'Epistola ad P. Dinet, ALQ II, p. 1085.

[327] Vincent Carraud, « Morale par provision et probabilité » [1997], in *Descartes*, Jean-Luc Marion (éd.), Paris, Bayard, 2007, p. 249.

soustrait son livre aux futures catégories kantiennes qui définissent justement le livre par l'exercice d'un auteur dénommé : « Un livre est un écrit (qu'il soit composé à la plume ou au moyen de caractères, en beaucoup ou en peu de pages, voilà qui est indifférent ici) qui présente un discours que quelqu'un tient au public au moyen de signes linguistiques visibles. Celui qui parle au public *en son nom propre* s'appelle l'écrivain (autor). Celui qui tient un discours public dans un écrit au nom d'un autre (l'auteur) est l'éditeur. Celui-ci, s'il le fait avec la permission de celui-là, est l'éditeur légitime ; s'il s'en passe, l'éditeur illégitime, autrement dit le contrefacteur. La somme de toutes les copies de l'écrit original (exemplaires) est l'édition[328]. »

On notera d'ailleurs que le *Discours de la méthode*, exception à l'*ordo edendi* cartésien, n'a pas non plus les apparats habituels de circonstance : préface (intitulée comme telle[329]), avis du libraire, dédicace (→ DÉDICACE)[330] ou portrait de l'auteur. Descartes le dit, presque en ces termes : « […] la vérité, expliquée par un esprit médiocre, devrait être plus forte que le mensonge, fût-il maintenu par les plus habiles gens qui fussent au monde[331]. » Les raisons qui expliquent la vérité n'ont besoin de personne, d'aucune identité « auctoriale » prédéfinie (de nom *propre*) pour se défendre et davantage : si elles supposent évidemment l'existence empirique d'un rédacteur, elles ne doivent s'identifier à aucun auteur en particulier : la vérité n'appartient à personne ou plus exactement, elle est la propriété de tous, au prix d'une lecture attentive du livre dans lequel elle se donne. L'anonymat est le signe d'une pensée forte qui se suffit à elle-même et qui illustre la « fonction-auteur » des discours « scientifiques » que la théorie de Michel Foucault n'explore pas vraiment, puisque la fonction-auteur, qui résulte par ailleurs d'opérations spécifiques et complexes, est marquée par le nom propre[332]. Ainsi Descartes apprécie-t-il l'anonymat de Ciermans, plus illustre par ses objections que par son nom, tel un chevalier dont la noblesse se distingue davantage par ses gestes que par ses titres :

> En lisant la lettre qui m'a été transmise, de la part de Votre Seigneurerie, par l'illustre professeur Plemp, mon émotion a été semblable, j'imagine, à celle des chevaliers errants, chaque fois que parcourant le monde au temps de nos aïeux, ils faisaient la rencontre d'un autre chevalier, qui la visière baissée ne disait pas son nom (c'était la coutume alors), mais dont la seule prestance et les premières passes d'armes révélaient une bravoure peu commune : ils ne pouvaient souhaiter, en effet, plus belle aventure, que de se mesurer avec un tel adversaire[333].

On sait que cette raison sera vite déçue et que Descartes non seulement renoncera à l'anonymat, mais encore cherchera le secours d'autorités « institutionnelles », théologiques, en particulier dès la parution de son deuxième livre : « […] les cavillations du Père Bourdin m'ont fait résoudre à me munir dorénavant, le plus que je pourrai, de l'autorité d'autrui, puisque la vérité est si peu estimée étant seule[334]. »

---

328 Kant, « Qu'est ce qu'un livre ? », *Doctrine du droit*, 31, II, AK VI, p. 289-290. Nous soulignons.

329 Alors que la préface (→ PRÉFACE) est l'élément basique de tout livre. C'est ce que Marivaux écrit, non sans ironie, dans la Préface de sa *Voiture embourbée* (1713), juste après l'Avis du Libraire : « Un livre imprimé, relié sans préface, est-il un livre ? Non sans doute, il ne mérite point encore ce nom ; c'est une manière de livre, livre sans brevet, ouvrage de l'espèce de ceux qui sont livres, ouvrage candidat, aspirant à le devenir, et qui n'est digne de porter véritablement ce nom, que revêtu de cette dernière formalité. Alors le voilà complet : qu'il soit plat médiocre, bon ou mauvais, il porte avec sa préface le nom de livre dans tous les emplois où il court […]329 », Marivaux, *Œuvres de jeunesse*, F. Delofre (éd.), Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1972, p. 619.

330 Alors que la « […] dédicace d'un livre au souverain par son auteur constitue […] l'une des meilleures façons de capter la bienveillance royale », Roger Chartier, « Patronage et dédicace », in *Culture écrite et société. L'ordre des livres (XIVe-XIIIe siècle)*, p. 91. Roger Chartier prend plusieurs exemples, dont celui de Galilée qui dédicace son *Sidereus Nuncius*, dans lequel il décrit la lunette qu'il prétend avoir inventée au duc Cosme II de Médicis.

331 Lettre à Mersenne, 6 mai 1630, AT I, 149.

332 Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. LXIV, juillet-septembre 1969, p. 73-104 ; rééd. dans *Dits et Écrits, 1954-1969*, Paris, Gallimard, 1994, p. 789-821. Pour une reconsidération de la théorie foucaldienne à la lumière de l'histoire du livre, voir Roger Chartier, « Qu'est-ce qu'un auteur ? Révision d'une généalogie », *Bulletin de la Société française de philosophie*, XCIV, octobre-décembre 2000, p. 1-37.

333 Il s'agit de Ciermans. Lettre à Ciermans, 23 mars 1638, AT II, 69, traduction AM II, 197.

334 Lettre à Mersenne, 30 septembre 1640, AT III, 184.

2 – la petite métaphysique

Descartes fait aussi le choix d'exposer les vérités métaphysiques qu'il a découvertes[335] dans la préface (→ PRÉFACE) du *Discours de la méthode*, au niveau de la manchette (→ MANCHETTE) qui indique la « quatriesme partie[336] » et dont le résumé consigne les avancées : « *En la 4[e] partie], les raisons par lesquelles il prouve l'existence de Dieu et de l'ame humaine, qui sont les fondemens de sa Metaphysique*[337]. »

Si, comme Descartes s'en réclamait déjà en 1630, la métaphysique est « […] la matière qu['il a] le plus étudiée de toutes […][338] », ce qu'il en publie en 1637 peut paraître assez bref. Bref, comme la méthode, eu égard à ce que l'œuvre noire et grise d'avant 1637 fait apercevoir et dont la doctrine dite des vérités éternelles[339] indique une avancée théorique proprement cartésienne. Pourquoi, par exemple, ne pas avoir publié dès le début cette doctrine qui ne cessera d'être confirmée dans l'œuvre blanche[340] ?

Le choix que fait Descartes de consigner ses règles de méthode et l'exposé des fondements de sa métaphysique dans une préface semble interdire de facto l'extension des raisons en métaphysique. Pour la méthode, on l'a vu, cette requête de brièveté est contrebalancée par l'existence des Essais dans lesquels elle s'exprime complètement (mais aussi par l'existence des troisième, quatrième et cinquième parties de la préface). Pour la morale, la brièveté n'est pas incompatible avec le projet de 1637 de désigner des règles, en attente de fondation. Mais à l'égard de la métaphysique, cette brièveté peut sembler plus problématique. Et Descartes a dû aisément en imaginer les conséquences sur son lectorat : les obscurités théoriques qui pourraient en menacer la réception. Sans compter que, ce que mettra en lumière Descartes lui-même dans les pages préliminaires des *Meditationes*, c'est que sans le parcours *méditatif* des *Meditationes*, le lecteur ne peut que s'en remettre à l'autorité de l'auteur pour reconnaître que le *cogito* est le premier principe de la philosophie : privé de la possibilité de découvrir par lui-même, le lecteur ne peut en effet s'approprier la vérité par auto-persuasion. Conduire par l'autorité plutôt que par la raison, selon la distinction ancienne produite dans les textes de jeunesse[341], n'est-ce pas précisément ce que Descartes cherche à éviter ?

Du point de vue démonstratif, l'exposé miniaturisé des fondements métaphysiques de 1637 semble aussi dérangeant à l'égard des *Meditationes* qui consacreront l'« effondrement des fondements[342] » comme le préalable nécessaire à toute conquête de la vérité. Les avancées spéculatives du premier livre, sans lesquelles, pourtant, les Essais eux-mêmes ne sauraient être reçus comme il se doit, ne risquent-elles pas d'être balayées par la *tabula rasa* qu'implique le deuxième ? Dans ce cas, quelle est l'utilité de la quatrième partie de la préface ?

---

335 Sans vouloir refaire ici l'histoire de la métaphysique cartésienne (!), nous tentons plutôt de dégager un rapport entre la métaphysique cartésienne et sa communication écrite et, éventuellement, une idée : le fait que celle de 1637 relevant d'une stratégie éditoriale précise permet d'en éclairer l'interprétation.

336 *Discours de la méthode*, Maire, p. 32, AT VI, 31.

337 *Ibid.*, p. 3, AT VI, 1.

338 Lettre à Mersenne, 15 avril 1630, AT I, 144.

339 Dans trois lettres adressées à Mersenne en date du 15 avril 1630, du 6 mai 1630 et du 27 mai 1630. Descartes y proclame notamment que Dieu crée les idées vraies et donne l'être à ces idées au même titre qu'à n'importe quelle autre créature. Pour un exposé de cette doctrine, voir (liste non exhaustive) : Ferdinand Alquié, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* [1950], Paris, PUF (Épiméthée), 2000, III[e] partie ; Henri Gouhier, *La Pensée métaphysique de Descartes* [1962], Paris, Vrin, 1999, § IX et X ; Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, § 13 ; *Questions cartésiennes*, § II, p. 37-73 ; Étienne Gilson, *René Descartes, Discours de la méthode. Texte et commentaires* [1925], Paris, Vrin, 1984 ; Geneviève Rodis-Lewis, *L'Œuvres de Descartes*, § 5.

340 Sur les lieux blancs de la théorie de la création des vérités éternelles dans le corpus cartésien, voir le tableau du même nom établi par Jean-Luc Marion dans *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 270-271. Sur la filiation entre les lettres de 1630 et « l'axiome de la demande de cause » des *Meditationes* (la *Meditatio* 3, les *Sextae Responsiones*, en particulier), voir Vincent Carraud, *Causa sive ratio*, chap. II : « Causa sive ratio », p. 167-294, en particulier, § 2, 4 et 5, Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 292 *sq.*

341 On retrouve aussi cette oppositin dans la correspondance. Voir par exemple dans la lettre à Beeckman du 17 octobre 1630 : « Si quis vero nullius auctoritate nec rationibus adductus aliquid credit, quamvis hoc ipsum a plerisque audiverit, non tamen ab illis didicisse putandus est », AT I, 58. Trad. Clerselier II, p. 58-59.

342 Nous empruntons l'expression à Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 313.

Enfin, d'un point de vue plus thématique, y a-t-il tout simplement un point commun, ou une différence, entre le Dieu créateur et incompréhensible des lettres de 1630, le Dieu parfait et le Dieu trompeur des livres de 1637 et 1641 ?

Ces différentes questions soulèvent le problème du rapport théorique entre la métaphysique de 1637 et la philosophie première de 1641. Comment caractériser ce qui ne ressemble pas vraiment à un résumé, qui plus est d'un livre *à venir ?*

a – une métaphysique complète

On voudrait d'abord suggérer que la métaphysique de la quatrième partie du *Discours de la méthode*, aussi réduite soit-elle, dit tout ce qu'elle a à dire. Se donnant entièrement, sans négliger une partie qui interdirait la reconstruction du raisonnement cartésien qui serait à chercher dans un autre lieu, elle est absolument complète, et non partielle[343].

Dire « quelque chose de Métaphysique[344] », tel est le projet d'origine. Malgré les apparences, cela ne signifie pas être incomplet. C'est au contraire en limiter, dès le début, l'exposé à ses fondements[345]. Et le *Discours de la méthode*, de ce point de vue, épuise bien son sujet. La métaphysique est complète, entière, au sens où la chaîne déductive qui s'y déploie méthodiquement est véritable : conformément aux règles de la méthode, rien ne manque théoriquement à l'entendement pour reconnaître comme des certitudes les vérités découvertes par Descartes à la fin de la quatrième partie[346]. Ici, en métaphysique, et jamais ailleurs dans le *Discours de la méthode*, Descartes remonte aux principes, et même à ce qu'il appelle, dans le résumé, les « fondements » de sa métaphysique. Peut-être parvient-il à l'un (devenu l'emblème de sa philosophie pour des générations de lecteurs : « je pense, donc je suis » ou la démonstration de l'être de la pensée) avec plus de succès qu'à l'autre (la pensée de l'être de Dieu et de l'âme). Encore que l'approbation de quelques-uns sur sa démonstration de l'existence de Dieu suffise à Descartes : « Pour mes raisons de l'existence de Dieu, j'espère qu'elles seront à la fin autant ou plus estimées qu'aucune autre partie du livre ; le Père Vatier montre en faire état, et me témoigne autant d'approbation par ses dernières touchant tout ce que j'ai écrit, que j'en saurais désirer de personne ; […][347]. » Mais dans un ordre conforme à la méthode qui part du plus évident.

Complets, les acquis sur lesquels s'appuie la quatrième partie du *Discours de la méthode* sont aussi définitifs, au sens où la distinction de l'âme et du corps et l'existence de Dieu seront confirmées dans leur statut de fondements dans les publications postérieures – *Meditationes de prima philosophia* et *Principia philosophiae* –, quoique démontrées différemment et redécouvertes, en 1641 et 1642, au prix d'une remise en question inaugurale des connaissances précédemment acquises.

Si la métaphysique de 1637 peut être dite « petite », ce n'est donc pas au sens où il lui manquerait un élément constitutif qui remettrait en question la force de persuasion de son *ordo demonstrandi*. Il s'agit plutôt d'une métaphysique au format réduit, si on la compare à l'œuvre de 1641-1642. Retraçons les grands traits de son exposé.

---

343 Pour une interprétation contraire, voir, par exemple, Étienne Gilson dans son édition du *Discours de la méthode. Texte et commentaire*, Paris, Vrin, 1647, p. 284.

344 Voir la lettre à ***, 27 avril 1637 (?), AT I, 370 ; B, 380 (maggio 1637) ou la lettre à Mersenne, mars 1637, AT I, 349, B, 364 (20 aprile 1637). La Lettre-préface aux *Principes* donne une quasi-définition de ce qu'il faut comprendre par métaphysique : « […] première partie est la métaphysique, qui contient les principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous » (AT IX-2, 14).

345 Ce qui autorise à penser sans contradiction la métaphysique de 1637 comme partielle, à l'égard des *Meditationes* – IVe et VIe Meditatio – et comme complète à l'égard du but que s'est assigné Descartes dans le *Discours* : rendre publics les principes (ou fondements) de sa métaphysique.

346 En théorie. En pratique, l'obtention par le lecteur de certitudes en cette matière requiert, outre la lecture, la méditation. Nous allons y revenir.

347 Lettre à Mersenne, 1er mars 1638, AT II, 28.

☙ *le premier principe*

Dans l'optique de chercher la vérité, et pour ce faire, de ne souscrire qu'à l'évidence de la première règle de la méthode, il faut d'abord se défaire de ce que nous avons cru être vrai en dehors de la méthode. La quatrième partie de la préface propose d'abord que nous considérions par précaution comme faux tout ce qui nous semble douteux. À défaut d'en solliciter l'expérience nécessaire auprès de son lecteur, Descartes pose son propre recours au doute : « mais, parce qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que […] je rejetasse, comme absolument faux, tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance, qui fût entièrement indubitable[348]. »

Ses raisons de douter sont appliquées graduellement à trois illusions : aux illusions des sens, puisqu'il arrive que nous soyons trompés par nos sens ; aux vérités assurées par des pseudo-démonstrations, puisqu'il arrive que nous commettions des paralogismes (dans « les plus simples matières de Géométrie[349] ») et à toutes les vérités jusqu'alors assurées – puisqu'il nous arrive de prendre pour vraies les choses connues en rêve. Comme l'écrit Jean-Luc Marion : « Il ne s'agit pas là d'un simple débat sur "[…] les principes des autres sciences […]" (AT VI, 29), mais de "[…] douter des principes" (AT VI, 15) communs pour y substituer des "[…] principes […] simples et généraux […]" à savoir "[…] les principes que j'avais trouvés […]" (AT VI, 64)[350]. » Entreprise qui définira dans la Lettre-préface aux *Principes* la métaphysique elle-même : « […] les Principes de la connaissance, qui est ce qu'on peut nommer la première Philosophie ou bien la Métaphysique […][351]. »

Or, Descartes trouve-t-il ce (ou ces) principes(s) ? Oui : c'est « moi[352]. » Moi qui doute, c'est-à-dire qui pense et avec moi, cette proposition : « *je pense, donc je suis* », premier principe présupposant n'importe quelle autre affirmation et premier résultat de l'exercice du doute par Descartes dont l'évidence ne dépend d'aucun autre : « Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité : je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie, que je cherchais[353]. »

Ce principe de la philosophie recherché(e ?)[354] – qui manquait aux *Regulae*, est confirmé dans la cinquième partie : « Je suis toujours demeuré ferme en la résolution que j'avais prise, de ne supposer aucun autre principe, que celui dont je viens de me servir pour démontrer l'existence de Dieu et de l'âme, et de ne recevoir aucune chose pour vraie, qui ne me semblât plus claire et plus certaine que n'avaient fait auparavant les démonstrations des géomètres[355]. »

---

[348] *Discours de la méthode*, AT VI, 31. Pour une explication détaillée de la quatrième partie du *Discours de la méthode*, voir en particulier, Descartes, *Discours de la méthode. Introduction et notes d'Étienne Gilson*, Paris, Vrin, 2005 (rééd.), p. 13-20. Il est curieux de lire toutefois qu'Étienne Gilson mobilise des concepts majeurs des *Meditationes*, qui ne sont pas à l'œuvre dans le *Discours de la méthode* : l'argument du Dieu trompeur (par exemple : « L'homme peut se croire inapte à saisir la vérité tant qu'il ne sait pas que Dieu existe, car il ignore en effet si l'auteur de sa nature n'est pas un génie malfaisant et trompeur », p. 17), la cause (le titre d'un des paragraphes de son introduction est : « Preuve de l'existence de Dieu par la causalité ») ou encore la volonté : « […] comment les jugements sont-ils possibles ? Si l'entendement était l'unique faculté de ma pensée, […] je pourrais comme s'ils opéraient déjà à découvert dans la métaphysique du *Discours de la méthode*. »

[349] *Discours de la méthode*, AT VI, 32.

[350] Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes*, p. 47.

[351] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 16. Principes métaphysiques au titre de leur primauté et non au titre de la nature de leurs objets.

[352] *Discours de la méthode*, AT VI, 32.

[353] *Ibid.*

[354] On peut ici comprendre avec Jean-Luc Marion que « Descartes recherche le principe, à moins que ce ne soit la philosophie elle-même. Ce qui concorde avec la définition de la métaphysique comme science recherchée de la *Métaphysique* d'Aristote pour qui la recherche métaphysique peut précéder le vocable, que justement, elle seule rendra possible ». Voir Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes*, p. 48-49.

[355] *Discours de la méthode*, AT VI, 40-41.

☙ *la preuve de l'immatérialité de l'âme*

Reste à savoir ce que je suis. La distinction réelle des substances spirituelle et corporelle est conclue du *cogito*. Conformément au premier précepte de la méthode, je ne peux rien m'attribuer qui ne me soit évident. C'est-à-dire rien, à part ce que je découvre comme une pensée évidente, à savoir que je suis une pensée autonome, qui subsiste indépendamment d'un corps, indépendamment d'un monde, indépendamment d'un lieu : « […] une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle[356]. » De là, je peux tout de suite[357] conclure à la distinction réelle de l'âme et du corps : alors que je ne peux pas encore assurer qu'il existe des corps et si j'ai un corps, mais puisque je sais déjà que j'existe en tant que substance pensante, je peux par conséquent conclure que la pensée (ou l'âme) est réellement indépendante du corps : « […] l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et […] elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est[358]. »

La première vérité gagnée par la raison est aussitôt modélisée par Descartes comme le principe de toute certitude. Découvrant l'évidence que je suis une substance qui pense, je découvre la condition de possibilité de la vérité impliquée dans mon existence : je sais que j'existe parce que je le vois clairement et distinctement ; je sais donc par là même ce qui fait qu'une chose est vraie : l'autorité de l'axiome de la vérité est intériorisée, puisque *je* peux affirmer que toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont vraies (ou fausses).

☙ *les preuves de l'existence de Dieu*

La quatrième partie de la préface du *Discours de la méthode* présente une preuve à posteriori et une preuve à priori[359].

La preuve à posteriori se déploie en deux temps. D'abord, à partir de l'idée d'un être plus parfait que le mien (AT VI, 34, 13-24). Car l'extension du vrai que la conclusion[360] « *je pense, donc je suis* » a consigné excellemment, à de nouveaux contenus se heurte à un défaut de notre nature qui fait que les choses distinctes ne nous apparaissent pas toujours distinguables. Et à partir du fait que nous doutons, puisque nous voyons qu'il nous est arrivé de nous tromper sur le compte de l'évidence, en prenant pour vrai ce qui ne l'était pas. Si nous doutons parce que nous nous trompons, c'est parce que nous sommes imparfaits. La pensée de notre imperfection implique une pensée de la plénitude à partir de laquelle nous pouvons la définir comme telle : nous discernons donc l'idée de perfection de l'idée d'imperfection. D'où vient donc en notre pensée l'idée d'un être plus parfait que le nôtre ? Pas de nous, contrairement aux pensées que nous avons des choses qui sont hors de nous[361], puisque nous sommes imparfaits[362]. Il faut qu'elle soit d'une autre origine, c'est-à-dire d'une nature plus parfaite : « Mais ce ne pouvait être le même de l'idée d'un être plus parfait que le mien : car, de la tenir du néant, c'était chose manifestement impossible ; et parce qu'il n'y a pas moins de répugnance que le plus parfait soit une suite et une dépendance du moins parfait, qu'il y en a que de rien procède quelque chose, je ne la pouvais tenir non plus de moi-même. De façon qu'il restait qu'elle eût été mise en moi par une nature qui fût véritablement plus parfaite que je n'étais, et même qui eût en soi toutes les perfections dont je pouvais avoir quelque idée, c'est-à-dire, pour m'expliquer en un mot, qui fût Dieu[363]. »

---

356 *Ibid.*, 33.

357 De même, les *Principia*, I, art. 8, posent juste après le *cogito* que l'âme est une substance entièrement distincte du corps.

358 *Ibid.*

359 Comme dans la Meditatio III, *Meditationes*, AT VII, 36-51 et dans les Responsiones aux Secundae Objectiones, *Meditationes*, AT VII, 165-169.

360 Sur la possibilité de concevoir le *cogito* comme une intuition intellectuelle et une inférence, voir, par exemple, Geneviève Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, p. 243.

361 Comme du ciel, de la terre, de la lumière, de la chaleur, etc. Voir *Discours de la méthode*, AT VI, 34.

362 C'est un des raisonnements qui a suscité des objections. Voir la Praefatio ad lectorem des *Meditationes*, AT VII, 28.

363 *Ibid.*

Ensuite, à partir de l'idée de dépendance : « À quoi j'ajoutai que, puisque je connaissais quelques perfections que je n'avais point, je n'étais pas le seul être qui existât (j'userai, s'il vous plaît, ici librement des mots de l'École), mais qu'il fallait, de nécessité, qu'il y en eût quelque autre plus parfait, duquel je dépendisse, et duquel j'eusse acquis tout ce que j'avais. Car, si j'eusse été seul et indépendant de tout autre, en sorte que j'eusse eu, de moi-même, tout ce peu que je participais de l'être parfait, j'eusse pu avoir de moi, par même raison, tout le surplus que je connaissais me manquer, et ainsi être moi-même infini, éternel, immuable, tout connaissant, tout-puissant, et enfin avoir toutes les perfections que je pouvais remarquer être en Dieu[364]. »

Une nouvelle preuve, en liaison possible avec la découverte de la théorie de la création des vérités éternelles[365], dite à priori, vient quelques lignes plus bas (AT VI, 36, 4-31). Cette preuve sera développée dans la Meditatio V. Une fois reconnu le critère du vrai, il reste à l'appliquer à de nouveaux contenus, en examinant dans chaque matière ce qui est assez clair pour être affirmé avec certitude. De même que l'idée d'un triangle suppose l'idée que la somme de ses angles soit égale à deux angles droits, lorsque je reviens à examiner Dieu, l'idée de Dieu suppose qu'il existe. Et cela, qui ne requiert pas l'usage des sens ou de l'imagination, est au moins aussi nécessaire qu'une démonstration géométrique : « Car, par exemple, je voyais bien que, supposant un triangle, il fallait que ses trois angles fussent égaux à deux droits ; mais je ne voyais rien pour cela qui m'assurât qu'il y eût au monde aucun triangle. Au lieu que, revenant à examiner l'idée que j'avais d'un être parfait, je trouvais que l'existence y était comprise, en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits, ou en celle d'une sphère que toutes ses parties sont également distantes de son centre, ou même encore plus évidemment ; et que, par conséquent, il est pour le moins aussi certain, que Dieu, qui est cet Être parfait, est ou existe, qu'aucune démonstration de géométrie le saurait être[366]. »
Dieu étant parfait possède nécessairement l'existence.

Pour résumer ici l'enjeu philosophique de la préface du *Discours de la méthode*, on peut dire qu'elle formule deux thèses métaphysiques. La première : « […] pour penser il faut être[367] », saisie dans l'exemplarité de la proposition singulière « […] *je pense, donc je suis*[368] » est rétroactivement garantie par la seconde : pour être pensé (vrai), il faut être : « […] les choses que nous concevons très clairement et très distinctement, sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui. D'où il suit que nos idées ou notions, étant des choses réelles, et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies[369]. » « Ce mouvement tournant, dit Geneviève Rodis-Lewis, est si caractéristique de la démarche cartésienne qu'il laisserait suggérer que Descartes, en abrégeant ses raisons métaphysiques dans le *Discours de la méthode*, en possédait bien l'essentiel, y compris la subordination du critère de vérité à la véracité divine […] »[370].

Si le discours métaphysique est assez modeste dans l'économie générale du livre, les résultats de l'application de la méthode à cette matière sont de taille : il s'agit de l'obtention des fondements métaphysiques de la connaissance sans lesquels on ne pourrait garantir la vérité des sciences (ou la certitude). La quatrième partie du *Discours de la méthode* intervient donc pour fonder la connaissance. C'est en tout cas en ces termes que

---

364 *Discours de la méthode*, AT VI 34-24-35-6. Cf. la Meditatio III, *Meditationes*, AT VII, 48-52 et la troisième Propositio des Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes geometrico disposite, *Meditationes*, AT VII, 168-169.

365 Voir, par exemple, Geneviève Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, p. 118, 313 *sq.* En novembre 1630, Descartes évoque une preuve, et sa confrontation avec les vérités mathématiques pourrait suggérer qu'il s'agit du futur argument ontologique.

366 *Discours de la méthode*, AT VI, 36. Cf. la Meditatio V, *Meditationes*, AT VII, 65-68 qui rattache la preuve à la considération des essences.

367 *Discours de la méthode*, AT VI, 33.

368 Le *cogito* n'est pas un raisonnement qui se déduit d'une majeure universelle du type : « tout ce qui pense est », posée antérieurement avant lui. « Car, dit Descartes, je porte mon attention uniquement sur ce que j'expérimente (*experior*) en moi-même, et non sur la "notion générale", qui est ainsi aperçue dans les assertions particulières », lettre à Burman, 16 avril 1648, AT V, 147, trad. Geneviève Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, p. 244-245. Voir aussi la lettre à Newcastle ou à Silhon, mars-avril 1648, AT V, 138 ; B, 2538 (Descartes a Silhon), les Secondes Réponses, *Méditations métaphysiques*, AT IX-1, 110-111, ou encore les Réponses aux Instances de Gassendi, *ibid.*, AT IX-1, 205-206.

369 *Discours de la méthode*, AT VI, 38.

370 Geneviève Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, p. 261-262.

Descartes en justifie la publication : « […] afin qu'on puisse juger si les fondements que j'ai pris sont assez fermes […][371] » et « [c'est] la pièce la plus importante […] de tout l'ouvrage ; […][372] ». Dans l'ordre cartésien des connaissances (*contra* l'ordre scolaire), la métaphysique doit *précéder* la physique :

> Or j'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de cette raison, sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le connaître et à se connaître eux-mêmes. C'est par là que j'ai tâché de commencer mes études ; et je vous dirai que je n'eusse su trouver les fondements de la Physique, si je ne les eusse cherchés par cette voie[373].

Il faut donc commencer par chercher les fondements métaphysiques pour « […] trouver en général les principes ou les premières causes de tout ce qui est dans le monde[374] ». En un sens, spatial et non temporel, Descartes publie bien la métaphysique *avant* les sciences et avant la méthode, autant qu'on nous accorde que le lieu de la méthode par excellence est dans les Essais plutôt que dans la seconde partie de la préface.

Cette quatrième partie peut aussi apparaître aussi comme le fondement de la méthode attendu depuis les *Regulae*. Ce fondement qui va permettre de constituer la science. On s'en souvient, en affirmant la validité universelle de la méthode qui assurait corrélativement l'universalité de la science humaine, Descartes n'avait pas problématisé explicitement la question de la correspondance entre la connaissance et l'être[375]. Bien au contraire, insérant sans problème[376] la question de la connaissance des choses dans la question générale de l'étendue de la connaissance humaine, il entreprenait de la résoudre méthodiquement par une théorie des facultés d'une part et une théorie des natures simples d'autre part (Regula XII). L'ancienne question de la découverte des fondements de la connaissance motive toujours Descartes à publier[377].

Sous-jacente dans les *Regulae*, épuisée dans les *Meditationes*, cette interrogation trouve donc sa première réponse publique en 1637. Mettant en place des concepts métaphysiques qui seront explicités par la suite – comme le doute (dans les *Regulae*, c'est l'entendement qui doute), le *cogito*, la volonté, le jugement (comme persuasion de la volonté et non plus de l'entendement) –, et la nécessité de recourir à un fondement autre que la méthode pour assurer ce qui est pensé, le *Discours de la méthode* induit que la méthode des *Regulae* n'est plus en position de fondement mais d'autorité. Dieu fonde ce que la raison autorise. Ce résultat établi en 1637 démontre l'œuvre grise de 1630 : la théorie de la création des vérités éternelles.

---

371 *Discours de la méthode*, AT VI, 31.

372 Lettre à Vatier, 22 février 1638, AT I, 560.

373 ALQ I, p. 258-259. La légalité de cet *ordo cognoscendi* – le seul qui vaille – est publiquement reconnue dans la Lettre-préface des *Principes de la philosophie* : « Puis, lors qu'il s'est acquis quelque habitude à trouver la vérité en ces questions [*sc.* faciles et simples, comme sont celles des Mathématiques], il doit commencer tout de bon à s'appliquer à la vraie Philosophie, dont la première partie est la Métaphysique, qui contient les Principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous. La seconde est la Physique, […] », AT IX-2, 13-14.

374 *Discours de la méthode*, AT VI, 63-64.

375 « La signification de la méthode, pour les philosophes rationalistes du XVII^e^ siècle, c'est que la pensée s'accorde à l'être suivant l'ordre qui est le sien. Mais quel est le principe de cet accord ? La philosophie ne peut être un discours sur le monde (la science) et un discours sur notre connaissance du monde (la méthode) qu'en étant également un discours métaphysique, c'est-à-dire un discours sur l'Être qui porte l'une et l'autre : l'Être parfait, l'Être infini, Dieu », Daniel Pimbé, « Les conséquences de la révolution scientifique », in *Le Temps des philosophes*, Paris, Hatier, 1995, p. 200-203.

376 Sur l'idée que les *Regulae* n'ont pas besoin de fondement métaphysique, voir Emmanuel Martineau : « Et si elles n'en ont pas besoin, ce n'est pas au sens où une épistémologie positiviste peut se dispenser d'oripeaux métaphysiques, mais au sens où la métaphysique (spéciale) du fondement est peut-être la plus pauvre qui puisse venir "fonder" (donner sol) un projet universel de l'étant comme "en ordre et en mesure" », dans « L'ontologie de l'ordre », *Les Études philosophiques*, n° 4, 1976, p. 493.

377 On fait traditionnellement (Adrien Baillet, *Vie*…, I, 3, 2, p. 179-181 ; Geneviève Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, p. 113 ou encore ALQ I, 208) remonter à 1628-1629 la date à laquelle Descartes avait commencé à rédiger un traité de métaphysique qui devait lui assurer de solides fondements – à l'été 1629 si l'on identifie, *contra* Baillet, le projet *De la divinité* au *Petit traité de métaphysique*. Voir la lettre à Mersenne, mars 1637, AT I, 350 : « Mais il y a environ huit ans que j'ai écrit en latin un commencement de Métaphysique, où cela est déduit assez au long, et si l'on fait une version latine de ce livre, comme on s'y prépare, je l'y pourrai faire mettre. » Sans toutefois pouvoir préjuger de son contenu, on sait qu'il prétendait déjà y démontrer l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. La quatrième partie du *Discours de la méthode* en est peut-être une reprise. Descartes entrevoit un temps de le « faire mettre » dans la traduction latine du *Discours de la méthode* puis il y renonce, les *Meditationes* étant publiées dans l'entrefait. Voir aussi les lettres à Mersenne, 25 novembre 1630, AT I, 182 et 15 avril 1630, AT I, 144.

Rappelons-en les postulats. Descartes y établissait que les vérités mathématiques sont créées – ce qui revient à affirmer, contre saint Thomas, que Dieu ne saurait en aucune façon être assujetti aux vérités mathématiques[378]. Car Dieu est créateur de l'existence et de l'essence de toutes choses[379]. Ces vérités (ou lois[380] établies librement[381] par Dieu en la nature) sont pour nous innées et compréhensibles : nous pouvons les embrasser par la pensée[382] alors que la grandeur de Dieu, même si on connaît qu'elle est, nous reste incompréhensible[383]. Cette thèse s'oppose directement à Suarez qui maintient une antériorité des vérités éternelles sur Dieu (ce qui suppose la passivité de Dieu à l'égard de ces vérités)[384]. De plus, si Dieu veut et connaît une chose, alors elle est vraie[385]. La garantie de la règle générale par Dieu comme fondement de la vérité exposée dans le *Discours de la méthode* – puis dans la Meditatio IV – s'enracine ici. Ainsi, pour s'appliquer à d'autres choses qu'à elle, la pensée évidente est dépendante (*se découvre* dépendante dans les *Meditationes*) d'une autre origine qu'elle-même, rappelons-le : « […] cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement, sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui[386]. » Et si les vérités créées par Dieu sont éternelles, c'est parce que sa toute-puissance le laisse immuable dans sa création, lui interdisant le changement capricieux comme elle lui interdira le mensonge[387]. Au titre de ces vérités, l'existence

---

[378] « Que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures », lettre à Mersenne, 15 avril 1630, AT I, 144. C'est leur statut d'être (créé) qui leur confère leur nécessité.

[379] « […] or cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles, lesquelles je ne conçois point émaner de Dieu, comme les rayons du Soleil ; mais je sais que Dieu est Auteur de toutes choses, et que ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu'il en est Auteur », lettre à Mersenne, 27 mai 1630, AT I, 152.

[380] Voir *Discours de la méthode*, AT VI, 41 : « […] j'ai remarqué certaines lois, que Dieu a tellement établies en la nature, et dont il a imprimé de telles notions en nos âmes, qu'après y avoir fait assez de réflexion, nous ne saurions douter qu'elles ne soient exactement observées, en tout ce qui est ou qui se fait dans le monde. »

[381] Il a, par exemple, décidé qu'il était vrai que toutes les lignes tirées d'un même centre jusqu'à la circonférence (d'un cercle) soient égales. Il aurait peut-être pu décider que cela soit faux. Il ne faut pas chercher à comprendre l'intention divine, car elle reste ontologiquement incompréhensible aux hommes : « Vous demandez aussi qui a nécessité Dieu à créer ces vérités ; et je dis qu'il a été aussi libre de faire qu'il ne fut pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le monde. Et il est certain que ces vérités ne sont pas plus nécessairement conjointes à son essence, que les autres créatures. Vous demandez ce que Dieu a fait pour les produire. Je dis que *ex hoc ipso quod illas ab æterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit*, ou bien (si vous n'attribuez le mot de *creavit* qu'à l'existence des choses) *illas disposuit et fecit*. Car c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre, et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione* », lettre à Mersenne, 27 mai 1630, AT I, 152-153.

[382] « […] il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre si notre esprit se porte à la considérer, et elles sont toutes *mentibus nostris ingenitae*, ainsi qu'un Roi imprimerait ses lois dans le cœur de tous ses sujets, s'il en avait aussi bien le pouvoir », *Ibid.* Créant librement les vérités, Dieu les livre à notre raison, à la passivité essentielle de notre entendement. Chaque vérité nous est entièrement offerte : sans exiger de nous une analyse infinie, elle se donne dans la clarté et la distinction. »

[383] Au contraire, nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connaissions : « […] sa puissance est incompréhensible ; et généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre […] », lettre à Mersenne, 6 mai 1630, AT I, 146. La puissance créatrice de Dieu nous est incompréhensible, au point qu'il aurait pu créer ce qui nous semble impossible. La lettre du 6 mai précise que Dieu veut et connaît dans un même acte, d'une façon qui nous est incompréhensible.

[384] « Pour les vérités éternelles, je dis derechef que sunt tantum veræ aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint veræ », lettre à Mersenne, 6 mai 1630, AT I, 149. Sur le débat Descartes-Suarez, voir en particulier, Jean-Luc Marion, Sur la théologie blanche de Descartes, p. 28-32, 43-64 et p. 110-139.

[385] « […] ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera », *ibid.* « De cela même qu'il veut une chose, il la connaît par là, et c'est seulement par là qu'une telle chose est vraie », (traduction AM I, 139, n. 3).

[386] *Discours de la méthode*, AT VI, 38. Sur la problématique du lieu du fondement de la vérité, Dieu ou l'ego ?, voir Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche* et voir Gilles Olivo, *Descartes et l'Essence de la vérité* (en particulier, p. 253-254, pour comprendre ce qui est précisément garanti par Dieu dans la règle générale : à savoir non l'évidence elle-même qui n'a jamais besoin d'être fondée, mais son assignation à des objets qui requiert Dieu comme créateur).

[387] Puisqu'il n'y a pas moins de perfection dans la cause que dans l'effet : « – Mais je les comprends comme éternelles et immuables. – Et moi je juge le même de Dieu », lettre à Mersenne, 15 avril 1630, AT I, 145-146. Jean-Marie Beyssade a montré en quoi ce passage constitue un « dialogue fictif », un « schéma de discussion que Descartes propose à Mersenne pour faire connaître sa doctrine ». « L'adversaire, mathématicien sans doute, thomiste peut-être, craint de sacrifier, à la grandeur du créateur des vérités éternelles, les exigences d'immutabilité et de nécessité du savant ; le cartésien, dans le schéma que Descartes propose à Mersenne, lui répondra en faisant appel à la toute-puissance divine, non pas pour suggérer la contingence de ce qui nous semble nécessaire, mais au contraire pour sauvegarder la nécessité de ces vérités

de Dieu elle-même est la première et la plus éternelle de toutes[388]. Tout dépend donc de Dieu : le plan logique et le plan ontologique se superposant au nom de l'efficience par laquelle Dieu cause univoquement tout ce qui est[389]. Cette vérité, que Dieu cause les étants créés, nous est incompréhensible, mais produit des vérités (ou des lois) par nous compréhensibles. De sorte qu'« […] il n'est nul besoin de savoir l'essence de la cause pour connaître par la cause. Il se confirme ainsi que la causalité ne produit de l'intelligibilité qu'en restant elle-même inintelligible[390] » : « […] la plupart des hommes ne considèrent pas Dieu comme un être infini et incompréhensible, et qui est le seul auteur duquel toutes choses dépendent ; mais ils s'arrêtent aux syllabes de son nom, et pensent que c'est assez le connaître, si on sait que Dieu veut dire le même que ce qui s'appelle *Deus* en latin, et qui est adoré par les hommes. Ceux qui n'ont point de plus hautes pensées que cela, peuvent aisément devenir athées ; et parce qu'ils comprennent parfaitement les vérités mathématiques, et non pas celle de l'existence de Dieu, ce n'est pas merveille s'ils ne croient pas qu'elles en dépendent. Mais ils devraient juger au contraire, que puisque Dieu est une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain, et que la nécessité de ces vérités n'excède point notre connaissance, qu'elles sont quelque chose de moindre, et de sujet à cette puissance incompréhensible[391]. »

Des affirmations métaphysiques très fortes – en un résumé : l'abolition de la distinction de l'être et de l'existence – et nouvelles par rapport à la scolastique, étaient donc formulées en 1630. Ferdinand Alquié a longuement insisté sur la dimension absolument fondatrice de la théorie dite de la création des vérités éternelles[392] puisque de celle-ci dépend la possibilité même d'une connaissance de la création en son entier. Ce qui est notable, et je suis ici l'interprétation de Ferdinand Alquié et de Jean-Luc Marion, c'est que, si en 1630, Descartes ne dispose probablement pas d'une métaphysique totalement maîtrisée[393] et si sa démarche est d'abord scientifique – dans le sens où elle cherche à fonder les principes des sciences à travers la méthode –, il n'en demeure pas moins vrai que pointe déjà la nécessité d'une fondation extra-méthodique (ou métaphysique[394]) impliquant que toute épistémologie et toute ontologie sont en droit soumises à la connaissance du créateur (en tant que fondement de la vérité), nécessité dont rend compte, au moins partiellement, le *Discours de la méthode* avant l'heure des *Meditationes*.

Si cette théorie n'a pas été reproduite dans les termes des lettres à Mersenne dans un livre prévu pour démontrer (livre à destination d'un large public), la quatrième partie en démontre la quintessence – en laissant certes de côté des thèmes trop techniques, voire trop polémiques comme la *causa sui* ou l'incompréhensibilité de

---

contre tout risque de contingence », *La Philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion (Nouvelle Bibliothèque scientifique), 1979, p. 111-112.

388 Dépendance logique, mais surtout ontologique, de toutes les vérités par rapport à cette première : « […] car l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être, et la seule d'où procèdent toutes les autres », lettre à Mersenne, 6 mai 1630, AT I, 150.

389 « […] c'est *in eodem genere causæ* qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire *ut efficiens et totalis causa*. Car il est certain qu'il est aussi bien auteur de l'essence comme de l'existence des créatures […] », lettre à Mersenne, 27 mai 1630, AT I, 151-152.

390 Vincent Carraud, *Causa sive ratio*, § 2, p. 291.

391 Lettre à Mersenne, 6 mai 1630, AT I, 150.

392 « C'est pourquoi la théorie de la création des vérités éternelles nous paraît, non certes le fondement logique de la métaphysique cartésienne (qui, en effet ne la suppose pas), mais son fondement ontologique et réel. Car elle établit la contingence des structures de tout objet scientifique, et en cherche l'origine dans un être transcendant, le Dieu qui les a librement créées », Ferdinand Alquié, « Préface de la deuxième édition (1966) », *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, p. VI.

393 « Il est […] probable que les apports de la ou des dernières *Méditations* ont été découverts pendant que Descartes approfondissait, en les explicitant, l'ordre de ses raisons », Geneviève Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, p. 116.

394 Je suis ici Jean-Luc Marion et Ferdinand Alquié pour qui Descartes n'a pas thématisé sa métaphysique en 1630, bien que celle-ci fasse sans cesse sentir sa nécessité. Martial Gueroult quant à lui, en raison même de l'existence de la théorie dite « de la création des vérités éternelles » dès 1630, interprète cette présence comme la preuve d'une pensée déjà métaphysique de Descartes. Voir, par exemple, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. I, p. 17. Voir aussi Étienne Gilson, qui commente la première phrase de la quatrième partie du *Discours de la méthode* en ces termes : « Cette partie contient en effet le résumé des *Méditations métaphysiques* […] », p. 88.

Dieu, nous allons y revenir (et nous y reviendrons dans notre deuxième chapitre). On ne s'étonnera donc pas avec Geneviève Rodis-Lewis[395] de l'absence littérale des formulations de 1630 dans les textes publiés.

On voit bien dès lors pourquoi la théorie métaphysique de 1630, rangée par Giulia Belgioioso dans le type des lettres « où apparaissent les formulations les plus amples ou les plus explicites de certaines doctrines[396] » a pu rester grise. Car, 1/ il y a un *ordo demonstrandi* de la métaphysique cartésienne qui exige que ce qui en est publié en relève expressément : l'*ordo inveniendi* – ou si l'on veut, la découverte des premiers principes par l'*ego* (premier principe par excellence), c'est-à-dire par le doute d'un sujet particulier – est ce qui a la force de la persuasion – en métaphysique ; 2/ les lettres de 1630 affirment des conclusions sans les démontrer ; 3/ de sorte que la théorie de la création dite des vérités éternelles, telle quelle, n'avait sans doute pas vocation à être publiée ; 4/ en général, les lettres ne sont pas le lieu, sauf exceptions[397], des développements nécessaires à l'enchaînement des démonstrations ; 5/ en général, la démonstration relève typiquement de l'ordre des livres.

Plus exactement, nous reviendrons dans notre second chapitre sur l'idée que les *Meditationes* incarnent précisément la thèse qu'une théorie non démontrée ne doit pas, pour Descartes, prendre place dans un livre. Car le seul moyen de persuader, c'est de démontrer – et ultimement de démontrer par les principes, donc selon le registre de la causalité. Les fondements de 1630 et de 1637, 1641-1642 sont les mêmes. Les lettres (de 1630) sont le lieu de la formulation de la thèse, le livre est le lieu de leur démonstration. Démonstration détechnicisée en 1637. Démonstration technique en 1641-1642.

Pour conclure sur le caractère accompli et définitif de la métaphysique de 1637, ajoutons un point. La traduction latine du *Discours de la méthode*, les *Specimina philosophiae* publiés en 1644 montre combien Descartes a considéré la quatrième partie comme un texte abouti et non discrédité, dans l'ensemble, par les objections[398]. Il a en effet très peu corrigé son texte au moment d'en publier la version. D'après Corinna Vermeulen, six interventions sont faites sur la quatrième partie sans même que l'on puisse assurer qu'elles sont de la main de Descartes. Donnons la liste de ces interventions et les pistes de lecture qu'elles suggèrent :

> Diss. I : Sed quia tunc veritati quaerendae *non autem rebus agendis* totum me tradere volebam [added]. Descartes emphasizes the same aspect in Syn. *Med.* (AT VII, 15) ; *Resp.* V (AT VII, 350 *sq.*) ; *Princ. phil.* I, 3 (AT VIII, 5).
> Diss. I : Et quia videbam veritatem hujus *pronuntiat ;* Ego cogito, ergo sum sive existo adeó certam esse atque evidentem ["cete verité"]. Compare the identical use of "pronuntiatum" in *Med.* II (AT VII, 25).
> Diss. I : *de cogitatione, sive* Idea Naturae quae perfectior erat quàm mea [added]. Compare the use of "ideas, sive cogitationes" in *Med.* III (AT VII, 35, 21), and see next addition.
> Diss. I : Nota hoc in loco et ubique in sequentibus, nomen Ideae generaliter sumi pro omni re cogitatâ, quatenus habet tantúm esse quoddam objectivum in intellectu. [marginal note added]. […]. The argument

---

395 « On peut dès lors se demander pourquoi Descartes, décidé en avril 1630 à donner à cette thèse une grande [!] diffusion, l'a ensuite presque évitée dans les exposés d'ensemble de sa métaphysique, comme de sa physique, pour ne la développer qu'à l'occasion des questions de la correspondance, ou des objections aux *Méditations* », *L'Œuvre de Descartes*, p. 132. (Geneviève Rodis-Lewis fait allusion aux réponses aux objections de Gassendi, ainsi que dans la sixième série : *Quintae Responsiones*, *Meditationes*, AT VII, 380 ; Sixièmes Réponses, *Méditations métaphysiques*, IX-a, 232-233 et 235-236.)

396 Giulia Belgioioso, « Les "correspondances" de Descartes », in *DesCartes et DesLettres. Epistolari e filosofia in Descartes e nei cartesiani*, Francesco Marrone (éd.), Florence, Le Monnier Università (Filosofia), 2008, p. 16. Voir, dans la même contribution, son éclairante typologie des lettres et les exemples qui l'illustrent.

397 Par exemple, la lettre à Huygens du 5 octobre 1637, AT I, 435-447, véritable petit traité (→ TRAITÉ) de mécanique, qui donne l'« explication des engins par l'aide desquels on peut avec une petite force lever un fardeau fort pesant ».

398 Du reste, si Descartes appelle aux objections, c'est davantage pour décourager les mauvaises intentions que parce qu'il pense qu'elles lui enseigneront ses erreurs. La foi en la méthode lui donne une confiance en lui sans égale : « […] en sorte que je n'aie quasi jamais rencontré aucun censeur de mes opinions, qui ne me semblât ou moins, rigoureux, ou moins équitables, que moi-même », *Discours de la méthode*, AT VI, 68-69. Voir aussi sa lettre à Mersenne, 5 octobre 1637 : « […] je me réjouis, lorsque je vois que les plus fortes objections qu'on me fasse, ne valent pas les plus faibles de celles que je me suis fait à moi-même, auparavant que d'établir les choses que j'ai écrites », AT I, 449.

> is explained further in *Med.* III (AT VII, 40 *sq.*) and *Resp.* I (AT VII, 102 *sq.*). The term "res cogitata" was not originally used by Descartes, but had been introduced by Caterus in *Obj.* I (AT VII, 92)[399].
> Diss. I : Quód si denique adhuc aliqui sint quibus rationes jam dictae nondum satis persuaserint *Deum esse, ipsorumque animas absque corpore spectatas esse res revera existentes* ["de l'existence de Dieu & de leur ame"]. This change is probably connected to the first objection against the *Discours de la méthode* mentioned in the preface to the *Meditationes ;* the point is elaborated in *Med.* VI (AT VII, 78) and *Resp.* II (AT VII, 169 *sq.*). Part of Descartes's discussion with "S. P." is also related.

Corinna Vermeulen ajoute une correction mineure faite à la suite des objections :

> Diss. I : in idea *circuli* ["d'vne Sphere"] aequalis à centro distantia *omnium ejus circumferentiae partium* ["toutes ses parties"]. Petit glibly notes : "qui sont vos deux exemples et vos parolles mesmes que quelques uns, trop rigoureux, veulent reprendre et dir : toutes les parties de la superficie d'une sphère, au lieu que vous avez dit : toutes les parties d'une sphère." But it is quite likely that Descartes categorically ignored Petit, and that Courcelles independently rectified the obvious error[400].

Quant aux interventions faites à coup sûr par Descartes lui-même, il semble qu'on puisse, d'après elle, les compter sur les doigts d'une main et que toutes soient mentionnées dans la correspondance[401]. Aucune ne concerne la quatrième partie.

Le plus remarquable est donc la non-intervention de Descartes sur le texte latin du *Discours de la méthode*. On a ici la preuve que Descartes n'a pas profité de cette traduction pour amender son premier livre, et donc la réponse à la question que Jean-Luc Marion posait il y a plus de vingt ans : « L'étude systématique des variantes entre le texte français et sa version en latin n'a été, jusqu'ici, qu'esquissée (en particulier par Étienne Gilson) ; elle seule déterminera quel texte a effectivement été lu par le public philosophique[402]. » Les *Specimina* ne sont donc pas une réédition : « Although Descartes did change a number of passages as to their content, there also a great many which raised respectable objections because they were controversial, obscure, or apparently incomplete, but for which the author did not use the translation to clarify his meaning[403]. » Cela vaut du *Discours de la méthode* en général, et de la préface en particulier. Bien que Descartes ait pu s'attendre à ce que les *Specimina* soient davantage lus que le *Discours de la méthode*, comme en témoigne l'histoire éditoriale des textes : quatre éditions du texte français contre quatorze du latin[404]. Le peu d'*emendatio* pour « la pièce la plus importante » du livre[405] confirme le caractère abouti de la quatrième partie du *Discours de la méthode*. Cette portée définitive confère aux livres de Descartes en général le statut de sources authentiques et uniques à laquelle on doit exclusivement boire si on veut être cartésien. L'écrit imprimé, *contra* l'oral, est le lieu le plus sûr de l'énoncé certifié de la vérité. Ils certifient, c'est-à-dire énoncent ses pensées selon ses propres termes. Il faut toujours revenir au texte pour mesurer la calomnie.

Descartes, au moment de la querelle d'Utrecht par exemple, rappelle la nécessité de s'en tenir à la *lecture* des discours dont il est l'*auteur*, dans sa lettre du 27 mai 1647 : « touchant ce qui est ou qui n'est pas en mes écrits,

---

399 Pour Étienne Gilson, l'ajout de cette manchette (→ MANCHETTE) est assurément de Descartes, voir son *Commentaire*, p. 318-320. Pour Vincent Carraud, il est plus probablement d'Étienne de Courcelles qui aurait recouru à l'expression peu cartésienne de « *res cogitata* », en rétroaction possible des *Meditationes* (*Primae Responsiones*, AT VII, 102), pour manifester l'originalité de l'emploi cartésien du terme « d'idée » relativement à l'usage scolastique, voir son *Causa sive ratio*, p. 210, n. 2 et notre deuxième chapitre (B, 2, a, « préfacer : clôturer, introduire et avertir »). Sur le lien entre cet ajout et les obscurités apparemment concédées par Descartes dans la lettre à Vatier du 22 février 1638 (AT I, 560), voir Jean-Robert Armogathe, « L'approche lexicologique en histoire de la philosophie », in *Il vocabolario della République des lettres. Terminologia filosofica e storia della philosofia. Problemi di metodo*, Florence, Lessico Intelletuale Europeo, 1997, p. 66.

400 Corinna Vermeulen, « Introduction », *René Descartes,* Specimina philosophiae. *Introduction and Critical Edition*, § 3, p. 50-51.

401 Voir *ibid.*, p. 61 : « The cases in which we can be absolutely certain that Descartes was responsible for the divergence from the source text, can be counted on the fingers of one hand. All these corrections are mentioned in the correspondence. »

402 Jean-Luc Marion, « Ouverture », in *Problématique et réception du* Discours de la méthode, p. 20.

403 Corinna Vermeulen, « Introduction », § 3, p. 63.

404 D'après Matthijs Van Otegem, *A Bibliography of the Works of Descartes (1637-1704)*, Utrecht – Leyde, Zeno – The Leiden – Utrecht Research Institute of Philosophy, 2002, vol. 1, section consacrée au *Discours de la méthode.*

405 Lettre à Vatier, 22 février 1638, AT I, 560.

afin qu'ils s'occupent seulement à examiner ce qui est ou qui n'est pas vrai, plutôt que ce qu'un tel a dit ou n'a pas dit ; […] » (AT V, 44). C'est aussi une des règles du *Discours de la méthode* et la supériorité du littéral publié sur l'oral : « […] je suis bien aise de prier ici nos neveux, de ne croire jamais que les choses qu'on leur dira viennent de moi, lorsque je ne les aurai point moi-même divulguées », AT VI, 69-70. Cette mise en garde est prémonitoire : nous renvoyons à la querelle avec Regius et à la lettre de Descartes à Mersenne du 5 octobre 1646 qui résume : « J'ai vu encore ces jours un livre qui me donne occasion d'être dorénavant beaucoup moins libre à communiquer mes pensées, que je n'ai été jusqu'ici ; c'est un livre du professeur d'Utrecht, Regius, intitulé *Fundamenta Physices*, où, répétant la plupart des choses que j'ai mises en mes *Principes de Philosophie*, en ma *Dioptrique* et en mes *Météores*, il y entasse tout ce qu'il a jamais pu avoir de moi en particulier, et même tout ce qu'il en a pu avoir par voies indirectes, et que je n'avais point voulu lui être communiqué. Au reste, il débite tout cela d'une façon si confuse, et y ajoute si peu de raisons, que son livre ne peut servir qu'à faire juger ces opinions ridicules, et à donner prise contre moi en deux façons. Car ceux qui savent qu'il a fait ci-devant grande profession d'amitié avec moi et suivi aveuglement toutes mes opinions, me voudront rendre coupable de toutes ses fautes. Et touchant les choses que je n'ai point encore publiées, si je m'avise jamais de les publier, voyant qu'elles auront quelque ressemblance avec ce qu'il écrit, on dira que je les ai empruntées de lui. Mais, ce qui est le pis, au lieu qu'en ce qui touche la physique, il a suivi exactement tout ce qu'il a cru être selon mon opinion (en quoi toutefois il s'est fort trompé en quelques endroits), il a fait tout le contraire en ce qui touche la métaphysique ; et en quatre ou cinq endroits, où il en parle, il prend entièrement le contre-pied de ce que j'ai écrit en mes Méditations. » (AT IV, 510-511).

b – une métaphysique détechnicisée

Si l'argumentation métaphysique de la préface constitue bien un ensemble dont aucune partie ne manque eu égard à l'ordre des raisons, c'est donc d'un point de vue externe, de celui de sa réception, au regard de l'antériorité des intentions de Descartes de démonter les vérités de la métaphysique avec plus d'évidence que les vérités de la géométrie qu'on pourrait la qualifier de « petite » métaphysique.

Sans qu'il soit de notre propos de procéder à l'explication détaillée du propos de la publication de 1637, on peut néanmoins essayer de caractériser la *dispositio* et l'*elocutio* choisie par Descartes pour retranscrire la preuve des vérités métaphysiques qu'il énonce. Avant de commencer, précisons que nous assignons à la quatrième partie de la préface ces concepts traditionnels de la rhétorique en sachant que la question du *style* – et plus largement de la forme de la pensée – semble avoir été refermée par le jeune Descartes lui-même, au titre de l'exclusion de l'art de persuader du domaine de la rhétorique au profit de la vraie philosophie. Sur ce point, on consultera par exemple, la *Censura quarumdam Epistolarum Domini Balzacij* (AT I, 7-11). Car il n'y a que l'appropriation de la vérité que permet l'exercice de la philosophie qui persuade. Reste que, une fois admis l'échec de la rhétorique seule à persuader, demeure la question centrale de l'expression des conditions de possibilité de cette appropriation, dans un contexte (cartésien) de communication écrite : si seule la vérité est éloquente en soi et pour soi, encore faut-il, pour la transmettre aux autres, la dire – et la dire bien, fût-ce en bas-breton. Quels mots peuvent-ils dire la vérité, et ne dire ni plus ni moins qu'elle ? Comment est-il possible pour Descartes-auteur de transférer à son lecteur la véritable *autorité* (non pas celle des *auctoritates* mais celle de la certitude) ? Si c'est la méthode qui doit remplacer la rhétorique, c'est finalement la question de l'enseignement (méthodique) de la philosophie par l'écrit qu'introduit cette réflexion sur la métaphysique : l'*inventio* et la *dispositio* retranscrivent-elles l'*inventio* de la vérité ? Si l'*inventio* des vérités métaphysiques n'est pas visée, comment s'énonce l'art de persuader, entendu comme art de la vérité ?

La structure argumentative et le style de 1637 peuvent être dits « détechnicisés ». Détechnicisé, c'est-à-dire dévêtu des termes techniques et des concepts de la terminologie scolastique (idea, realitas objectiva », « causa

efficiens et totalis », « realitas actualis sive formalis »[406], etc.) à laquelle les *Meditationes*, en particulier les Responsiones, seront contraintes de se référer pour mieux s'en distinguer. Cette détechnicisation induit, du côté de la réception, un certain nombre de conséquences dont Descartes, nous semble-t-il, devait avoir conscience. Il s'agit en particulier de ne pas faire appel, du côté du lecteur à deux exercices de pensée techniques : le doute et la meditatio.

☙ *les raccourcis de la* dispositio *et de l'*elocutio

Détechnicisé, l'exposé des arguments cartésien ne signifie pas qu'il est philosophiquement imprécis ou peu élaboré : au contraire, l'ordre des raisons est là, même si Descartes estimera ensuite devoir le corriger sur la question de l'immatérialité de l'âme. La présence de cet ordre induit par la présence toujours opérante de la méthode fait ainsi de la quatrième partie de la préface, un texte remarquablement exact, et du point de vue de l'auteur-méditant, complet.

Mais, contrairement aux *Meditationes*, Descartes emprunte seul le chemin pour parvenir à la preuve des démonstrations de métaphysique : il se dispense d'embarquer « tout le monde » (Maire, p. 32) dans sa méditation mais n'en produit que le récit court. Ainsi, du doute qu'il mentionne presque en passant alors que celui-ci fera l'objet d'une Meditatio entière en 1641 : « non potui tamen non integram Meditationem ipsi dare » (AT VII, 130), ainsi encore du « je pense donc je suis » d'emblée qualifié de « principe » *Discours de la méthode* (AT VI, 32) tandis que les *Meditationes* s'abstiendront d'utiliser le terme en même alors même qu'elles fourniront la véritable démonstration de la principialité.

La question de l'impossibilité de faire parvenir son lecteur à l'auto-persuasion relève de motifs rhétoriques contraints par le choix d'un large lectorat visé par Descartes peu habitué à la technicité de l'enchaînement des raisonnements en métaphysique ainsi qu'au choix de limiter son discours à la brièveté d'une préface. Rappelons que d'après Descartes, il « […] y a peu de personnes qui soient capables d'entendre la Métaphysique[407]. »

il s'agit pourtant de susciter la sagacité de ce large public, *a minima* de conserver son attention. Cette impossibilité est aussi la conséquence du statut de la métaphysique cartésienne dans la première publication du philosophe : la question métaphysique n'est pas traitée à part entière mais pour autre chose qu'elle-même, c'est-à-dire pour prouver l'opérativité de la méthode dans tous les champs disciplinaires cartésiens de la philosophie : « Outre que pour montrer que cette méthode s'étend à tout, j'ai inséré brièvement quelque chose de métaphysique, de physique et de médecine dans le premier discours[408]. » Le statut de la métaphysique comme champ disciplinaire conquis par la méthode et non comme science[409] dont il s'agit de persuader les principes expliquait aussi, on l'a vu plus haut, sa position dans l'économie du livre, c'est-à-dire sa relégation en préface, c'est-à-dire sa soumission à la requête de brièveté et d'emplacement secondaire. La localisation et le cantonnement de la métaphysique à un paratexte (→ PARATEXTE) se distingue évidemment de la méthode de la

---

406 Sur ce point, voir Jean-Robert Armogathe, « Sémantèse d'idée/idea chez Descartes », in *Idea*, M. Fattori et M. Bianchi (éd.), Florence, Olschki, 1990, p. 187-205. L'éventuelle impression de polysémie d'idea dans les Responsiones est liée au contexte d'élocution : Descartes répond en mobilisant le vocabulaire propre de l'objecteur pour des raisons rhétoriques : « Si les définitions successives données par Descartes paraissent confuses, voire, pour certains critiques, contradictoires, il ne faut pas perdre de vue leur statut : c'est devant les objections de ses lecteurs que Descartes est conduit à préciser le sens du mot. Il va donc, à chaque fois, rectifier, préciser, éclaircir *en fonction de la position de l'interlocuteur*. Ce statut polémique des explications succes-sives mérite d'être gardé à l'esprit : Descartes ne répond pas à Caterus de la même manière qu'à Hobbes ou Gassendi ; il ne s'agit pas de duplicité, mais d'efficacité rhétorique, conformément au genre académique de la *responsio* », *ibid.*, p. 188.

407 Lettre à Mersenne, 16 octobre 1639, AT II, 596.

408 Lettre à ***, 27 avril 1637 (?), AT I, 370 ; B, 380 (maggio 1637).

409 Ce qui fait la science, c'est la disposition en ordre de ces principes. Mis en ordre, ceux-ci peuvent être qualifiés de fondements (de la métaphysique). Or cette mise en ordre n'est pas l'objet de la première publication cartésienne. Nous verrons dans notre troisième chapitre que c'est précisément celui de la troisième publication.

deuxième partie de la préface qui trouve son écho dans le livre entier, en particulier dans les Essais[410] qui constituent le texte principal du livre déterminé par une pagination autonome (→ PAGINATION) qui débute avec *La Dioptrique* (mais que ne retranscrit d'ailleurs pas AT VI, 81), des titres et des tables propres.

Faire court, donc. L'encombrement (→ ENCOMBREMENT) des pseudo-« méditations[411] », du *Discours de la méthode* relativement faible traduit cette intention : 9 pages pleines[412] contre 87 pages pleines[413] pour les *Meditationes* (1642), réponses aux objections exclues. Soit environ 14% de l'encombrement des six méditations des *Meditationes*[414]. Et encore les parties de la préface sont-elles factices : elles sont désignées par des manchettes (→ MANCHETTE) qui rappellent le plan de la préface donné en début d'ouvrage, pour ceux à qui la préface est trop longue à lire d'un seul coup (lectorat large)[415]. Pour les autres, Descartes conseille une lecture continue. De sorte que le propos métaphysique de ce dernier est fondu dans un préambule qui a vocation à introduire à la méthode, au même titre que la seconde partie, par exemple qui annonce la méthode par des règles grisées qui laissent aussitôt la place à leur mise en œuvre dont les résultats des Essais prouvent l'efficacité.

Ce n'est pas que la mise en évidence des premiers principes requiert un espace infini : les *Meditationes*, elles-mêmes, s'énonceront en assez peu de pages : « […] j'ai tâché d'en [*sc.* les fondements de la métaphysique] expliquer les principaux points dans un livre de *Méditations* qui n'est pas bien grand […][416]. » Mais l'exposé de 1637 dans l'économie générale du livre est particulièrement bref. Descartes accepte peut-être ici ce qu'il tiendra à éviter pour ses *Meditationes* : que ses démonstrations, aussi claires et distinctes fussent-elles, ne soient pas comprises par des lecteurs peu habitués à exercer leur *intuitus* et leur *deductio* pour parler comme les *Regulae* ; cette dernière opération de l'esprit impliquant durée, mémoire et exercice rigoureux de la méthode : « […] à cause qu'elles sont un peu longues, et qu'on ne peut y voir la nécessité de la conclusion, si on ne se souvient exactement de tout ce qui la précède, on trouve à peine un homme en tout un pays qui soit capable de les entendre[417]. » Ainsi, laisse-t-il de côté un certain nombre de concepts et de procédés explicatifs, à vrai dire les plus techniques – mais les plus puissants pour un public averti – pour conserver l'attention du public. Ceux-ci, comme la causalité par exemple, fonctionnent bien en sous-main pour servir la clarté du discours mais taisent leur identité de principe. Mentionnons par exemple l'application du principe de causalité aux idées énoncée à la

---

410 Cf. la mention faite par Descartes du titre (→ TITRE) du *Discours de la méthode* dans la Praefatio ad lectorem des *Meditationes* : les Essais l'ont complètement quitté : « Quaestiones de Deo et mente humana jam ante paucis attigi in *Dissertatione de Methodo recte regendae rationis et veritatis in scientiis investigandae*, gallice edita anno 1637 […] », *Meditationes*, AT VII, 7. Peut-être pour suggérer d'autant mieux la continuité entre le propos métaphysique de 1637 et celui de 1641 ?

411 *Discours de la méthode*, AT VI, 31.

412 Soit environ 14 740 caractères espaces compris.

413 Soit environ 104 400 caractères espaces compris.

414 Dans l'édition Maire, p. 32 à 41 pour le *Discours de la méthode* (le calibrage [→ CALIBRAGE] a été fait pour 268 lignes, à raison d'environ 55 caractères (→ CARACTÈRE), espaces compris, par ligne) et dans l'édition Elzevier, p. 7 à 95 pour les *Meditationes* (2 610 lignes, à raison d'environ 40 caractères, espaces compris, par ligne).

415 Voir *Discours de la méthode*, AT VI, 1. Leur rôle n'est donc pas le même que celles des *Specimina* (« *hermae* » dit Étienne de Courcelles, dans une lettre à Lambertus van Velthuijsen, citée par Corinna Vermeulen, Introduction à *René Descartes,* Specimina philosophiae. *Introduction and Critical Edition*, Utrecht, Zeno, 2007, chap. 3, p. 32 : « because they show the reader the way ») et des paragraphes (→ PARAGRAPHE) numérotés dans les marges conformément à l'usage académique prévu pour la traduction latine.

416 Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 16. Il s'agit donc d'un même projet : non pas un exposé de toute une métaphysique, mais celui de ses fondements. Descartes poursuit : « […] mais dont le volume a été grossi, et la matière beaucoup éclaircie, par les objections que plusieurs personnes très doctes m'ont envoyées à leur sujet, et par les réponses que je leur ai faites. » Les « gros livres » sont toujours pour Descartes le signe d'un enseignement douteux. Et son intention éditoriale primitive est toujours de faire court pour maintenir l'attention. Nous reviendrons sur ce point. Parallèlement, il écrit quelques lignes plus bas – après avoir démontré plus amplement qu'il ne l'avait fait dans le *Discours de la méthode* même – les raisons qui expliquent que « les parties de l'eau sont allongées comme des anguilles » : « Quae, quamvis singula sejunctim considerata non nisi probabiliter persuadeant, omnia tamen simul spectata demonstrant ; sed, si talia omnia dialectico stilo deducere voluissem, immani profecto volumine typographorum manus et lectorum oculos fatigassem », lettre à Plempius pour Fromondus, 3 octobre 1637, AT I, 423-424. (Traduction AM II, 19 : « Sans doute chacune de ces raisons, considérée isolément, ne donne qu'une probabilité ; pourtant, envisagées toutes ensemble, cela fait une démonstration. Mais si j'avais voulu les déduire toutes dans ce style de dialecticien, j'aurais eu pour sûr un volume énorme, à lasser la main des typographes et les yeux des lecteurs. »)

417 Lettre à Huygens, 31 juillet 1640, AT III, 751.

fin de la quatrième partie (AT VI, 38), sans nommer ni caractériser cette même causalité : « Si Descartes a reçu le concept d'efficience dans sa primauté comme il a hérité de l'axiome de la cause, du moins ce par quoi sa philosophie première rompt avec la métaphysique scolastique, c'est donc bien l'application de l'axiome aux idées. Et cette soumission inédite de la réalité objective à la causalité requérait la décision que le *Discours de la méthode* énonçait déjà avec la stupéfiante clarté du français : "Nos idées ou notions, étant des choses réelles"[418]. »

C'est ici précisément la seule *lecture* de l'enchaînement des raisons, concise et d'autant plus évidente qu'elle est concise, qui maintiendrait l'attention du lecteur, en lieu et place de la méditation. Limiter autant que possible la longueur des chaînes de raisons, cela reviendrait à privilégier le principe méthodique de l'*intuitus* sur la *deductio*. Ordonnée et brève, la quintessence des vérités métaphysiques découvertes par l'auteur-méditant serait ainsi propre à être embrassée d'un seul regard (*intuitus*) par le lecteur non-méditant, dans une préface.

C'est le cas, par exemple, de la corrélation des lois naturelles et des idées innées, concept déjà formulé en 1630, dont le lecteur doit remettre la certitude à la parole de Descartes : ce qui assure la vérité de cette corrélation est le temps de réflexion qu'on doit lui consacrer. Temps que ne laisse assurément pas la lecture du lecteur et à laquelle se substitue la méditation de l'auteur-méditant. « Certaines lois », « de telles notions » : du reste, la formulation générale du propos de Descartes donne peu de prise à la contradiction et l'analyse de détail : « […] j'ai remarqué certaines lois, que Dieu a tellement établies en la nature, et dont il a imprimé de telles notions en nos âmes, qu'après y avoir fait assez de réflexion, nous ne saurions douter qu'elles ne soient exactement observées, en tout ce qui est ou qui se fait dans le monde[419]. »

Prenons d'autres exemples des raccourcis démonstratifs produits par la *dispositio*. Le premier principe est défini dans ce dernier comme une « chose pensante » – donnant l'impression que la substantialité de l'âme procède *directement* du *cogito*[420] – et « […] la conclusion de la réelle distinction entre les substances spirituelle et corporelle sui[t] directement le *cogito* dans le *Discours de la méthode*, alors que les *Méditations* la subordonneront dans la dernière, au critère des idées claires et distinctes assuré par la véracité divine »[421]. Dans la troisième *Meditatio*, comme quelque chose « qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent[422] ».

L'absence de certains dispositifs techniques confère ainsi au « Je pense, donc je suis » une impression d'efficacité atteinte plus rapidement que par l'*ego* des *Meditationes*. Dans le *Discours de la méthode* en effet, le premier principe est « aussitôt[423] » conquis et le lecteur peut avancer, avant même d'être assuré de l'existence de Dieu[424], sans se fourvoyer, tout cela est bien connu. Jean-Marie Beyssade résume « le paradoxe » : « […] alors que le doute initial semble affaibli (puisque sa dimension métaphysique, l'hypothèse du Dieu trompeur, est absente), la garantie terminale semble ne pas être affaiblie (et même être plus directement étendue de la certitude intellectuelle des idées claires et distinctes à la certitude sensible de la veille)[425]. » Autrement dit, par rapport à 1641 en effet, l'étroitisation du doute de 1637 – qui va de pair avec un élargissement de l'exercice du regard (*intuitus*) – renforce l'*ego*, conclu immédiatement – quatre lignes plus tard[426] – comme le principe transcendantal dont la permanence confère d'emblée la substantialité[427]. Pour Jean-Luc Marion, le *Discours de la méthode*, « […]

---

418 Vincent Carraud, *Causa sive ratio*, p. 212-213.

419 *Discours de la méthode*, AT VI, 41.

420 Sur ce point, voir Vincent Carraud, *L'Invention du moi*, Paris, PUF (Collection de métaphysique – Chaire Étienne Gilson), 2010, chap. II, en particulier p. 61.

421 Geneviève Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, p. 116.

422 *Meditationes*, AT VII, 34/*Méditations métaphysiques*, AT IX-1, 28.

423 *Discours de la méthode*, AT VI, 32.

424 Alors que dans les *Meditationes*, on ne peut pas être assuré que l'âme est réellement distincte du corps avant de savoir que Dieu existe.

425 Jean-Marie Beyssade, « Certitude et fondement. L'évidence de la raison et la véracité divine dans la métaphysique du *Discours de la méthode* », *Le Discours et sa méthode*, p. 343.

426 *Discours de la méthode*, AT VI, 32, l. 19-23.

427 Alors que dans les *Meditationes*, pour gagner la substantialité, l'ego ne doit pas se contenter de la penser mais de la « […] supposer en Dieu puis par retour de l'infini sur le fini, l'inférer en la *mens humana* », Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes*, p. 61.

puisqu'il ignore les conditions temporelles de la première certitude, […] érige le minimum quid aussitôt au rang de "premier principe" (DM, 32, 23). En 1641, l'existence de l'*ego* reste un *minimum* intermittent et ne prétend jamais ne fût-ce qu'à l'*interim* du principe ; il a donc *moins* de certitude que n'en revendique le *je* de 1637, immédiatement assuré du premier principe[428]. »

Autre exemple : le point de départ de la première preuve de l'existence de Dieu est la pensée de « quelque chose de plus parfait » qu'elle-même, pensée qu'il s'agit d'expliquer. Dans les *Meditationes*, l'idée est déterminée d'emblée et plus riche : il s'agit de celle par laquelle je conçois un « […] Dieu souverain, éternel, infini, immuable, tout connaissant, tout puissant, et Créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui […][429] ». L'idée de perfection intervient comme celle qui, considérée uniquement dans sa réalité d'idée, indique que je ne peux pas en être à l'origine et me contraint à affirmer l'existence de l'objet qu'elle prétend représenter, contrairement aux pensées d'un ciel ou d'une terre illusoires, sans que soit expliqué le point technique de la distinction entre sa réalité formelle et sa réalité objective[430]. En outre, les preuves de l'existence de Dieu sont principalement tirées de la perfection de l'essence divine. De ce fait, comme l'a exposé Jean-Luc Marion, la quatrième partie du *Discours de la méthode*, en privilégiant cet attribut, anticipe sur la seconde définition de Dieu donnée par les *Meditationes*[431], mais omet par conséquent la preuve par la *causa sui* et relègue à chaque fois l'infini en arrière-plan, du moins confond l'infini dans la perfection, par exemple : « […] les perfections infinies de Dieu[432]. » Ce qui lui permet de faire l'impasse sur l'incompréhensibilité propre à l'infinité définie en 1630[433] : « […] ainsi jamais l'infini ne caractérise-t-il à lui seul Dieu, comme sa détermination essentielle ; c'est d'ailleurs pourquoi l'incompréhensibilité, qui souligne souvent l'infini dans les *Meditationes* (AT VII, 9, 15-16 ; 55, 21 ; 112, 21-22 ; 113, 15-17 ; etc.), n'apparaît jamais dans le *Discours de la méthode*[434]. » Cette thèse, métaphysiquement et théologiquement polémique[435], est aussi difficile à comprendre pour des lecteurs non métaphysiciens qui sont accoutumés à se servir de leur imagination pour connaître. Car l'imagination échoue à nous représenter Dieu. Descartes laisse inédite la thèse de l'incompréhensibilité qu'il formulait déjà en 1630, dans la quatrième partie du *Discours de la méthode*. Il la rétablira dans un lieu approprié : les *Meditationes*[436].

De même, l'idée de cause est seulement suggérée par celle de dépendance. Jean-Luc Marion insiste sur le caractère inachevé de la métaphysique du *Discours de la méthode* en expliquant qu'en 1641, le concept d'infini, inconditionné, précède, selon l'ordre des raisons, celui de perfection. De sorte que, dans les *Meditationes*, la preuve à posteriori commande la preuve à priori. Au contraire, dans le *Discours de la méthode*, la perfection « offusque[437] » l'infinité. Or, l'absence de l'infinité comme caractéristique de l'essence divine a à voir avec l'absence de la causalité, ou si l'on préfère, l'infinité et la causalité entretiennent un lien immédiat que révéleront les *Meditationes*[438]. Si bien que le « défaut » de la métaphysique du *Discours de la méthode* consiste dans le privilège

---

[428] *Ibid.*, p. 60-61.

[429] *Meditationes*, AT VII, 45/*Méditations métaphysiques*, AT IX-1, 32.

[430] Car le propre d'une idée est de se présenter à moi comme l'image d'une chose qui serait sa cause. Car la prétention représentative de la réalité objective de l'idée ne peut être anéantie que par la supposition du malin génie.

[431] « […] l'argument dit ontologique repose tant en 1641 que déjà en 1637 sur le concept d'un étant absolument parfait ; […] ». Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes*, p. 51.

[432] *Discours de la méthode*, AT VI, 43.

[433] Élaborée dans les *Responsiones* I et IV, *Meditationes*, AT VII, 108-112 ; 118-119, 235-245. Voir Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes*, p. 50-51.

[434] Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes*, p. 51.

[435] Sur la rupture avec le platonisme, sa version augustinienne, l'émanantisme néo-platonicien et avec les discussions scolastiques, voir Geneviève Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, § 5 « La création des vérités éternelles ».

[436] Par exemple, dans la Meditatio IV.

[437] L'expression est de Jean-Luc Marion, *ibid.*, p. 53.

[438] « […] et rursus illa per quam summum aliquem Deum, æternum, infinitum, omniscium, omnipotentem, rerumque omnium, quae praeter ipsum sunt, creatorem intelligo, plus profecto realitatis objectivae in se habet, quam illae per quas finitae substantiae exhibentur. ¶ Jam vero lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in ejusdem causæ effectu /De plus, celle par laquelle je conçois un Dieu souverain, éternel, infini, immuable, tout connaissant, tout puissant, et Créateur universel de toutes les

accordé à la perfection et à « […] sa négligence de la causalité comme principe métaphysique de l'existence, tel qu'il peut s'appliquer "[…] *etiam de ideis* […]" (41, 3), donc même à l'idée d'infini, donc "[…] *etiam ipsius Dei* […]" (238, 16), donc à l'idée et à l'existence de Dieu[439] ».

À cet égard, si on peut bien, comme Étienne Gilson[440], éclairer les obscurités du *Discours de la méthode* avec la technicité rétrospective des *Meditationes*, on doit garder à l'esprit que l'intention rhétorique et éditoriale de 1637 n'est pas celle de 1641. Impasses, ellipses, inductions, suggestions. L'objectif de Descartes n'était pas d'*enseigner* le tout d'une science : « Mais mon dessein n'est pas de faire un gros livre, et je tâche plutôt de comprendre beaucoup en peu de mots[441]. » Ce qu'il applique à *La Géométrie*, à moins que ce ne soit au *Discours de la méthode* tout entier (?), est aussi valable pour la quatrième partie de la préface, dont la brièveté et la vivacité des formulations – à l'instar de : « […] pour m'*expliquer en un mot*, qui fût Dieu[442] » – relèvent, nous le verrons dans quelques instants, d'un *ordo edendi* qui privilégie la voie rapide d'accès aux vérités.

☙ *le doute : un exercice pour tout le monde ?*

Substituant les fruits de son propre temps de réflexion pour guider le commun des lecteurs sur la bonne voie à la possibilité de l'*inventio* potentiellement erratique de ces derniers, la *dispositio* de la quatrième partie de la préface ne peut contourner certaines obscurités. Pour rester « intelligible à tout le monde »[443], Descartes tomberait-il dans l'écueil de la *brevitas* rhétorique ? – « Trop de longueur et trop de brièveté de discours l'obscurcit » (Pascal, « Disproportion de l'homme »). Citons deux lettres dans lesquelles Descartes prend acte de ces obscurités, liées à la prégnance des préjugés des lecteurs. La preuve de l'existence de Dieu procède du doute qui seul peut départir les connaissances qui reviennent à l'entendement, de celles qui reviennent aux sens et à l'imagination :

> Pour votre seconde objection, à savoir que je n'ai pas expliqué assez au long, d'où je connais que l'âme est une substance distincte du corps, et dont la nature n'est que de penser, qui est la seule chose qui rend obscure la démonstration touchant l'existence de Dieu, j'avoue que ce que vous en écrivez est très vrai, et aussi que cela rend ma démonstration touchant l'existence de Dieu malaisée à entendre. Mais je ne pouvais mieux traiter cette matière, qu'en expliquant amplement la fausseté ou l'incertitude qui se trouve en tous les jugements qui dépendent du sens ou de l'imagination, afin de montrer ensuite quels sont ceux qui ne dépendent que de l'entendement pur, et combien ils sont évidents et certains. Ce que j'ai omis tout à dessein, et par considération, et principalement à cause que j'ai écrit en langue vulgaire, de peur que les esprits faibles venant à embrasser d'abord avidement les doutes et scrupules qu'il m'eût fallu proposer, ne pussent après comprendre en même façon les raisons par lesquelles j'eusse tâché de les ôter, et ainsi que je les eusse engagés dans un mauvais pas, sans peut-être les en tirer. Mais il y a environ huit ans que j'ai écrit en latin un commencement de Métaphysique, où cela est déduit assez au long, et si l'on fait une version latine de ce livre, comme on s'y prépare, je l'y pourrai faire mettre[444].

---

choses qui sont hors de lui ; celle-là, dis-je, a certainement en soi plus de réalité objective, que celles par qui les substances finies me sont représentées. ¶ Maintenant, c'est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet », Meditatio III, *Meditationes*, AT VII, 40 / AT IX-1, 32.

439 Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes*, p. 55.

440 Voir Descartes, *Discours de la méthode. Introduction et notes d'Étienne Gilson*, Paris, Vrin, 2005 (rééd.), p. 13-20. Descartes en mobilise certains pour commenter la quatrième partie. Par exemple, le Dieu trompeur : « L'homme peut se croire inapte à saisir la vérité tant qu'il ne sait pas que Dieu existe, car il ignore en effet si l'auteur de sa nature n'est pas un génie malfaisant et trompeur », p. 17, la cause (le titre d'un des paragraphes de son introduction est : « Preuve de l'existence de Dieu par la causalité », p. 16) ou encore la volonté : « comment les jugements sont-ils possibles ? Si l'entendement était l'unique faculté de ma pensée, […] je pourrais percevoir des idées […] mais je ne pourrais jamais les associer ni les dissocier pour composer des jugements : il faut donc faire appel à une faculté distincte de l'entendement : la volonté », p. 18. Comme s'ils opéraient déjà à découvert dans la métaphysique du *Discours de la méthode.*

441 *La Géométrie*, AT VI, 485.

442 *Discours de la méthode*, AT VI, 34.

443 *La Géométrie*, AT VI, 368.

444 Lettre à Mersenne, mars 1637, AT I, 349-351.

> Il est vrai que j'ai été trop obscur en ce que j'ai écrit de l'existence de Dieu dans ce traité de la *Méthode*, et bien que ce soit la pièce la plus importante, j'avoue que c'est la moins élaborée de tout l'ouvrage ; ce qui vient en partie de ce que je ne me suis résolu de l'y joindre que sur la fin, et lorsque le libraire me pressait. Mais la principale cause de son obscurité vient de ce que je n'ai osé m'étendre sur les raisons des sceptiques, ni dire toutes les choses qui sont nécessaires *ad abducendam mentem a sensibus :* car il n'est pas possible de bien connaître la certitude et l'évidence des raisons qui prouvent l'existence de Dieu selon ma façon, qu'en se souvenant distinctement de celles qui nous font remarquer de l'incertitude en toutes les connaissances que nous avons des choses matérielles ; et ces pensées ne m'ont pas semblé être propres à mettre dans un livre, où j'ai voulu que les femmes mêmes pussent entendre quelque chose, et cependant que les plus subtils trouvassent aussi assez de matière pour occuper leur attention. J'avoue aussi que cette obscurité vient en partie, comme vous avez fort bien remarqué, de ce que j'ai supposé que certaines notions, que l'habitude de penser m'a rendu familières et évidentes, le devaient être aussi à un chacun ; comme par exemple, que nos idées ne pouvant recevoir leurs formes ni leur être que de quelques objets extérieurs, ou de nous-mêmes, ne peuvent représenter aucune réalité ou perfection, qui ne soit en ces objets, ou bien en nous, et semblables ; sur quoi je me suis proposé de donner quelque éclaircissement dans une seconde impression[445].

Passons sur la faute du libraire. La raison de l'obscurité invoquée par Descartes, à laquelle le manque d'élaboration fait face est double : Descartes refuse de faire courir à ses lecteurs le risque de l'exercice d'un doute hyperbolique sans retour et il a supposé que « certaines notions » étaient aussi évidentes pour ses lecteurs que pour lui.

Le détour trop technique constitué par certains procédés démonstratifs pour assurer la vérité, le doute en tête, mais aussi l'hypothèse du Dieu trompeur qui en découle, ou encore la soumission de la réalité objective d'une idée au principe de causalité, n'est pas produit dans la quatrième partie de la préface.

Le dispositif qu'est le doute implique en effet de la part du lecteur une capacité d'abstraction et de victoire sur un doute étendu à sa propre identité qui n'est pas à la portée du premier venu. En cas d'échec à distinguer le vrai du douteux, le lecteur devient inapte à poursuivre sa lecture avec profit. Cet échec potentiel signe rien de moins que la mort du lecteur et la mort du livre :

> Ce que j'ai omis tout à dessein, et par considération, […] de peur que les esprits faibles venant à embrasser d'abord avidement les doutes et scrupules qu'il m'eût fallu proposer, ne pussent après comprendre en même façon les raisons par lesquelles j'eusse tâché de les ôter, et ainsi que je les eusse engagés dans un mauvais pas, *sans peut-être les en tirer*[446].

---

[445] Lettre à Vatier, 22 février 1638, AT I, 560-561 (nous soulignons). Sur le projet d'une traduction du *Discours de la méthode* qui accueillerait une métaphysique éclaircie, voir déjà lettre à Mersenne, mars 1637, AT I, 350 ; B, 366 (20 aprile 1637) : « Mais il y a environ huit ans que j'ai écrit en latin un commencement de Métaphysique, où cela est déduit assez au long, et si l'on fait une version latine de ce livre, comme on s'y prépare, je l'y pourrai faire mettre. » Sur le projet d'une seconde impression, voir aussi lettre à Mersenne, 31 mars 1638, AT II, 84 ; lettre à Mersenne, 15 novembre 1638, AT II, 443 et lettre à Mersenne, 25 décembre 1639, AT II, 638. Voir encore la lettre à ***, mars 1637 : « J'avoue qu'il y a un grand défaut dans l'écrit que vous avez vu, ainsi que vous le remarquez, et que je n'y ai pas assez étendu les raisons par lesquelles je pense prouver qu'il n'y a rien au monde qui soit de soi plus évident et plus certain que l'existence de Dieu et de l'âme humaine, pour les rendre faciles à tout le monde. Mais je n'ai osé tâcher de le faire, d'autant qu'il m'eût fallu expliquer bien au long les plus fortes raisons des sceptiques, pour faire voir qu'il n'y a aucune chose matérielle de l'existence de laquelle on soit assuré, et par même moyen accoutumer le lecteur à détacher sa pensée des choses sensibles ; puis montrer que celui qui doute ainsi de tout ce qui est matériel, ne peut aucunement pour cela douter de sa propre existence ; d'où il suit que celui-là, c'est-à-dire l'âme, est un être, ou une substance qui n'est point du tout corporelle, et que sa nature n'est que de penser, et aussi qu'elle est la première chose qu'on puisse connaître certainement. Même en s'arrêtant assez longtemps sur cette méditation, on acquiert peu à peu une connaissance très claire, et si j'ose ainsi parler intuitive, de la nature intellectuelle en général, l'idée de laquelle, étant considérée sans limitation, est celle qui nous représente Dieu, et limitée, est celle d'un ange ou d'une âme humaine. Or il n'est pas possible de bien entendre ce que j'ai dit après de l'existence de Dieu, si ce n'est qu'on commence par là, ainsi que j'ai assez donné à entendre en la page 38. Mais j'ai eu peur que cette entrée, qui eût semblé d'abord vouloir introduire l'opinion des sceptiques, ne troublât les plus faibles esprits, principalement à cause que j'écrivais en langue vulgaire ; de façon que je n'en ai même osé mettre le peu qui est en la page 32, qu'après avoir usé de préface », AT I, 353-354.

[446] Lettre à Mersenne, mars 1637, AT I, 350. Voir aussi l'Epistola des *Meditationes* : « […] nec tantum mihi arrogo ut confidam me omnia posse prævidere quæ alicui difficilia videbuntur, primo quidem in Meditationibus illas ipsas cogitationes exponam, quarum ope ad certam et

La Praefatio ad lectorem des *Meditationes* rappellera pourquoi Descartes n'a pas fait courir le risque du doute à son lectorat français :

> […] viamque sequor ad eas explicandas tam parum tritam atque ab usu communi tam remotam, ut non utile putarim ipsam in gallico et passim ab omnibus legendo scripto fusius docere, ne debiliora etiam ingenia credere possent eam sibi esse ingrediendam[447].

D'autre part, l'obscurité issue de l'ellipse du doute[448], anticipée par Descartes, vaut mieux que l'énoncé public de concepts et d'une voie démonstrative qui l'eurent engagé à donner plus que ce que laisse à voir les limites de la préface du *Discours de la méthode*. Après la publication de 1637, il envisage d'éclaircir l'obscurité en question dans une seconde impression. Il faudra en fait attendre les *Meditationes* (Praefatio ad lectorem et Meditatio III surtout) pour trouver cet éclaircissement, à moins qu'on considère que l'ajout de la note marginale des *Specimina* en tienne lieu.

Ainsi, l'obscurité de la quatrième partie de la préface concédées par Descartes tiennent moins, nous semble-t-il, à des faiblesses théoriques qu'à cette décision éditoriale de Descartes qui contraint opportunément son exposé métaphysique à la requête de brièveté d'une préface. D'autant que l'attention accrue à ses raisons – en fait le véritable exercice philosophique par le lecteur qui rend possible le souvenir distinct de l'incertitude qui concerne les choses matérielles doit compenser, pour les lecteurs les plus aguerris, le manque d'élaboration de la quatrième partie de la préface : « Cependant je me persuade que ceux qui prendront bien garde à mes raisons touchant l'existence de Dieu, les trouveront d'autant plus démonstratives, qu'ils mettront plus de peine à en chercher les défauts, et je les prétends plus claires en elles-mêmes qu'aucune des démonstrations des géomètres ; en sorte qu'elles ne me semblent obscures qu'au regard de ceux qui ne savent pas *abducere mentem a sensibus*, suivant ce que j'ai écrit en la page 38[449]. » C'est évidemment ce genre de lecteurs que cherchera prioritairement Descartes.

Descartes prévient ses lecteurs : la difficulté de parvenir à une connaissance adéquate de Dieu et de l'âme provient du préjugé – aristotélo-scolastique – que toute connaissance passe par les sens et par l'imagination. Il faut désaccoutumer l'esprit à considérer les choses intellectuelles comme les choses matérielles : « Mais ce qui fait qu'il y en a plusieurs qui se persuadent qu'il y a de la difficulté à le connaître, et même aussi à connaître ce que c'est que leur âme, c'est qu'ils n'élèvent jamais leur esprit au-delà des choses sensibles, et qu'ils sont tellement accoutumés à ne rien considérer qu'en l'imaginant, qui est une façon de penser particulière pour les choses matérielles, que tout ce qui n'est pas imaginable, leur semble n'être pas intelligible. Ce qui est assez manifeste de ce que même les philosophes tiennent pour maxime, dans les Écoles, qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans le sens, où toutefois il est certain que les idées de Dieu et de l'âme n'ont jamais été[450]. »

Mais cette conversion que permet seul le doute est le fruit d'un long travail de sape que le premier livre a seulement l'intention de préparer en en déclarant la nécessité, sans le réaliser. Pour la majorité des lecteurs qui ne sauront méditer seuls, en laissant de côté leur imagination et leurs sens, l'exercice du doute serait trop dangereux

---

evidentem cognitionem veritatis mihi videor pervenisse, ut experiar an forte iisdem rationibus, quibus ego persuasus sum, alios etiam possim persuadere », AT VII, 10.

447 Praefatio ad lectorem, *Meditationes*, AT VII, 7.

448 Mais « l'obscurité » n'est-elle pas ce qui signe l'échec de la connaissance ? Voir par exemple Meditatio III, *Méditations métaphysiques*, AT IX-1, 50 : « Au reste je n'ai pas seulement appris aujourd'hui ce que je dois éviter pour ne plus faillir, mais aussi ce que je dois faire pour parvenir à la connaissance de la vérité. Car certainement j'y parviendrai, si j'arrête suffisamment mon attention sur toutes les choses que je concevrai parfaitement, et si je les sépare des autres que je ne comprends qu'avec confusion et obscurité. À quoi dorénavant je prendrai soigneusement garde. » En fait, l'obscurité concédée sera temporisée par Descartes : une « méditation » des conséquences déduites du premier principe doit permettre de la lever et de parvenir aux mêmes conclusions qu'avec l'aide du doute étendu (lettre à Mersenne, mars 1637, AT I, 350-351 ; B, 366 [20 aprile 1637] ; voir aussi JRA *Correspondance* I, p. 138-150 [vers le 20 avril 1637]).

449 Lettre à Mersenne, mars 1637, AT I, 349-351.

450 *Discours de la méthode*, AT VI, 37.

comme le déclare Étienne Gilson : « Le *Discours de la méthode* s'abstient de préconiser un instrument aussi dangereux que le doute et de développer les raisons que nous avons de l'utiliser[451]. »

L'extension du doute à toutes les vérités, pourtant méthodologiquement capital, était déjà jugé dangereux dans *La Recherche de la vérité :* « Je juge aussi qu'il est très dangereux de s'y engager trop avant. Ces doutes si généraux nous mèneraient tout droit dans l'ignorance de Socrate, ou dans l'incertitude des Pyrrhoniens ; et c'est une eau profonde, où il ne me semble pas qu'on puisse trouver pied[452]. » La réponse d'Eudoxe au jugement d'Épistémon confirme que, aussi utile soit-elle à détacher l'esprit des sens, cette épreuve n'est pas faite pour tout le monde : « J'avoue qu'il y aurait du danger, pour ceux qui ne connaissent pas le gué, de s'y hasarder sans conduite, et que plusieurs s'y sont perdus […]. Mais afin que vous ne refusiez pas de passer outre avec plus de courage, je vous avertis que ces doutes, qui vous ont fait peur à l'abord, sont comme des fantômes et vaines images, qui paraissent la nuit à la faveur d'une lumière débile et incertaine : si vous les fuyez, votre crainte vous suivra ; mais si vous approchez comme pour les toucher, vous découvrirez que ce n'est rien que de l'air et de l'ombre, et en serez à l'avenir plus assuré en pareille rencontre[453]. »

Il nous semble donc possible que l'idée que Descartes ait sciemment risqué l'obscurité plutôt que le scepticisme peut être défendue. Cela lui permet ainsi de limiter les critiques sur sa philosophie – dont les démonstrations ne s'assurent que par l'exercice d'un doute plus fort que les préjugés – et de les détourner vers son *elocutio*[454]. C'est donc la problématique de la réception qui explique l'omission d'un procédé – le doute – dont Descartes sait pourtant qu'il est indispensable à bien penser la métaphysique. Comment donc penser que Descartes n'a pas l'intention de faire méditer et de faire douter ses lecteurs dans son futur traité de métaphysique ? Et que le livre de 1637, par ses défauts mêmes, ne lui prépare pas le terrain ? La défense de cette hypothèse en implique aussi une autre : que l'*ordo edendi* cartésien qui répartit les matières dans des œuvres inaugurales (*Discours de la méthode*, *Meditationes de prima philosophia* et *Principia philosophiae*) ne soit pas le seulement les fruits des réactions du lectorat mais réponde à un programme conçu dès la publication du premier livre.

☙ *prépublier la métaphysique : préfacer, lire et méditer*

On va maintenant essayer de montrer que la détechnicisation des raisons de la quatrième partie liée d'abord au souci qu'eut Descartes de persuader le plus grand nombre, pouvaient avoir une autre fonction : prévues[455], peut-être même voulues par lui, ces obscurités n'auraient d'autre raison que d'ouvrir le chemin au déploiement d'un livre de méditations qui viendraient les éclairer. Et ce, même si Descartes n'a pas sans en tête en 1637 le détail de ce déploiement.

Ne pas fourvoyer son lectorat. Quoi de mieux, pour ce faire, que de cantonner la métaphysique aux limites d'une préface ? Ce parti-pris éditorial permettrait aussi à Descartes de sonder le gué sur la question de la métaphysique et d'en faire désirer un livre qui lui serait consacré.

La métaphysique du *Discours de la méthode* répondrait ainsi à une triple fonction. Si les deux premières sont explicites et plutôt attendues : prouver la méthode et fonder la vérité, la dernière avance plus discrètement. Il

---

451 Étienne Gilson, « Commentaire historique », *Discours de la méthode. Texte et Commentaires par Étienne Gilson*, Paris, Vrin, 1987, p. 289.

452 La *Recherche de la vérité*, AT X, 512, 15-20.

453 *Ibid.*, AT X, 512, 21-513, 27. Sur la métaphore du gué, voir aussi le passage décisif de la Meditatio II : « La Méditation que je fis hier m'a rempli l'esprit de tant de doutes, qu'il n'est plus désormais en ma puissance de les oublier. Et cependant je ne vois pas de quelle façon je les pourrai résoudre ; et comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris, que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus. Je m'efforcerai néanmoins, et suivrai derechef la même voie où j'étais entré hier […]. »

454 Les différentes phases de l'entraînement rhétorique étaient au nombre de cinq et furent suivies pendant des siècles, en devenant les parties du système rhétorique : *inventio* (invention) ; *dispositio* (disposition ou structure) ; *elocutio* (style et figure de style ; *memoria* (apprentissage par cœur du discours et art mnémotechnique) et *actio* (récitation du discours). Voir Quintilien, *Institutions oratoires*, Jean Cousin (trad.), Paris, Les Belles Lettres (Budé Série Latine), 1989, t. I, Livres VIII-X.

s'agirait de préparer les esprits des lecteurs à reconnaître la nécessité de méditer pour gagner l'auto-persuasion en métaphysique[456]. Poser des jalons, organiser des zones d'obscurités pour susciter la bonne disposition de l'esprit des lecteurs à un exercice technique serait aussi une intention de l'avant-texte (→ AVANT-TEXTE) métaphysique de 1637. Intention qui peut apparaître moins philosophique que les premières mais qui repose pourtant sur une thèse philosophique cartésienne capitale : que les préjugés empêchent parfois l'esprit de reconnaître la vérité et qu'il faille commencer de les combattre par une entrée en matière.

Pour soutenir l'idée que la quatrième partie de la préface viendrait « tracer l'argument[457] » des *Meditationes*, il nous faudra répondre à l'objection suivante : le lectorat visé par Descartes pour ses *Meditationes* n'est pas celui du *Discours de la méthode*. La quatrième partie de la préface n'a donc pas à préparer l'esprit de ses lecteurs à la réception d'une métaphysique en grand que Descartes réservera à des initiés.

Trouver « créance auprès du public[458] ». On trouve dans la correspondance de Descartes nombre de réflexions qui montrent qu'il est conscient de l'effort d'adaptation que suppose la communication de sa philosophie, en particulier de sa métaphysique – et du reste, l'*ordo edendi* de sa production imprimée manifeste, nous semble-t-il, le soin d'en circonstancier l'apparition, pour mieux enseigner et persuader les esprits. La problématique de la persuasion et de la réception est ainsi un sujet de préoccupation constant pour Descartes, d'autant qu'il n'enseigne pas et que de ce fait, il n'a pas l'occasion d'éprouver directement ses conceptions sur un auditoire. Si les projets de publication changent au fil du temps, l'*ordo edendi* des matières demeurent : les sciences doivent précéder la métaphysique. Dès 1630, il explique à Mersenne qu'il ne veut rien publier en cette dernière matière avant de voir comment sa physique (à ce moment-là, *La Dioptrique*) dont il est lui-même certain sera comprise par le public :

> […] au moins pense-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques, d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de Géométrie ; je dis ceci selon mon jugement, car *je ne sais pas si je le pourrai persuader aux autres*. Les 9 premiers mois que j'ai été en ce pays, je n'ai travaillé à autre chose, et je crois que vous m'aviez déjà ouï parler auparavant que j'avais fait dessein d'en mettre quelque chose par écrit ; mais je ne juge pas à propos de le faire, que je n'aie vu *premièrement comment la physique sera reçue*[459].

Quelques mois plus tard, il doute toujours de ses capacités à persuader ses lecteurs. La publication de sa métaphysique reste suspendue au succès de la réception de ses démonstrations dans une matière qui mêle physique et mathématiques :

> J'éprouverai en la *Dioptrique* si je suis capable d'expliquer mes conceptions, et de persuader aux autres une vérité, après que je me la suis persuadée : ce que je ne pense nullement. Mais si je trouvais par expérience que cela fût, je ne dis pas que quelque jour je n'achevasse un petit *Traité de Métaphysique*, lequel j'ai

---

455 Au sens du *Discours de la méthode*, AT VI, 68 : « Mais il est rarement arrivé qu'on m'ait objecté quelque chose que je n'eusse point du tout prévu. »

456 On a conscience qu'en inscrivant le propos métaphysique du *Discours de la méthode* dans l'histoire de la métaphysique cartésienne comme le format (→ FORMAT) réduit, mais complet, d'un programme à réaliser en grand, on cesse de faire de la quatrième partie de la préface un objet problématique parce que singulier. On espère avoir expliqué en quoi la *nature éditée* de la métaphysique (ou son *ordo edendi*) explique le silence stratégique de Descartes sur des concepts aussi fondamentaux que la création des vérités éternelles, l'argument du Dieu trompeur ou encore la causalité. Silence mû par la réception d'un objet différent de la lettre – le livre, qui ne signifie chez Descartes aucun renoncement, mais seulement la prise en compte de la nécessaire adaptation d'une pensée à sa communication. Ce qui est autre, en 1641, n'est pas la doctrine métaphysique mais son mode d'exposition, nous y reviendrons.

457 L'expression concerne *Le Monde* : « Car depuis le temps que je vous avais écrit il y a un mois, je n'ai rien fait du tout qu'en tracer l'argument, et au lieu d'expliquer un phénomène seulement, […] », lettre à Mersenne, 8 octobre 1629, AT I, 22-23.

458 L'expression latine est dans la *Censura quarundam Epistolarum Domini Balzacii* : « […] apud vulgus facile inveniant fide […] », AT I, 10.

459 Lettre à Mersenne, 15 avril 1630, AT I, 144. Nous soulignons.

> commencé étant en Frise, et dont les principaux points sont de prouver *l'existence de Dieu*, *et celle de nos âmes*, lorsqu'elles sont séparées du corps, d'où suit leur immortalité[460].

À cet égard, *Le Monde* aurait déjà dû introduire les lecteurs à cette « façon » de prouver les choses du monde. Il ne manquera pas, dit-il à Mersenne, « […] de toucher en [s]a Physique plusieurs questions métaphysiques […][461] » (en particulier les acquis des lettres de 1630) –, intention doublement contrariée puisqu'il n'en fera rien, ou presque[462], dans *Le Monde*, et que celui-ci restera inédit. En attendant, il demande expressément à Mersenne de faire la publicité de certaines des thèses – ici la preuve de l'existence de Dieu – qu'il n'a pas l'intention de publier sans les démontrer :

> Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout, que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume. […] Je vous convie de le dire aussi souvent que l'occasion s'en présentera, pourvu que ce soit sans me nommer ; car je serai bien aise de savoir les objections qu'on pourra faire contre, et aussi que le monde s'accoutume à entendre parler de Dieu plus dignement, ce me semble, que n'en parle le vulgaire, qui l'imagine presque toujours ainsi qu'une chose finie[463].

Si la quatrième partie de la préface doit d'abord être considérée comme un tout en soi, dont la complétude n'est pas à chercher dans une rétroprojection des *Meditationes*, on peut aussi la considérer comme un texte d'introduction. Si l'on veut parler dans les termes de l'édition, on peut la considérer comme un fascicule (→ FASCICULE) ou une brochure (→ BROCHURE) annonçant les acquis définitifs d'un programme métaphysique à venir sur le mode de la persuasion requise par la définition cartésienne de la philosophie. Programme que seul un livre de méditations, empruntant et se distinguant de la littérature religieuse[464], avec un chapitrage et des récapitulations internes, pourra accomplir comme il se doit (c'est-à-dire viser l'auto-persuasion de l'*ego*)[465].

Ce qui nous fait émettre cette hypothèse, c'est la recommandation que fait Descartes à l'un de ses correspondants en matière de métaphysique. En l'absence d'une méditation accomplie par le lecteur et par laquelle ce dernier s'approprierait les vérités énoncées dans la préface, la quatrième partie n'échoue pas à démontrer mais elle échoue à persuader. Descartes le sait qui demande à l'un de ses éminents lecteurs de méditer seul, c'est-à-dire d'exercer son doute, son *intuitus* et sa *deductio* selon la terminologie des *Regulae* et à laisser ses sens de côté pour connaître Dieu :

> Mais j'ai eu peur que cette entrée [*sc.* par le doute], qui eût semblé d'abord vouloir introduire l'opinion des sceptiques, ne troublât les plus faibles esprits, principalement à cause que j'écrivais en langue vulgaire ; de façon que je n'en ai même osé mettre le peu qui est en la page 32, qu'après avoir usé de préface. Et pour

---

460 Lettre à Mersenne, 25 novembre 1630, AT I, 182. Il ne s'agit pas ici de soutenir que Descartes avait, dès 1630, la prescience du contenu rédactionnel exact des *Meditationes* (*contra* Adrien Baillet, *Vie*…, II, 6, p. 100-101), sans doute même n'était-il pas en possession de toutes les implications de la méthode en métaphysique – nous pensons au doute, par exemple. Nous insistons simplement ici sur l'ordre disciplinaire dans lequel Descartes prévoit de publier – et sur le rôle préparatoire du livre de physique (et de mathématiques) à l'égard de la métaphysique : d'abord des sciences plus faciles et apparemment plus utiles à soumettre à autrui et dont les démonstrations peuvent être vérifiées par l'expérience commune, ensuite, peut-être, la science métaphysique, quoique première dans l'ordre de la connaissance, la plus difficile à persuader à autrui.

461 Lettre à Mersenne, 15 avril 1630, AT I, 145. Nous soulignons. Voir *Le Monde*, AT XI, 47 et le commentaire de Jean-Luc Marion dans *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 264-265 et n. 2 *sq.* Voir aussi Ferdinand Alquié, ALQ I, 261 : « L'affirmation de Descartes est conditionnée par l'expérience métaphysique propre que constitue l'idée d'infini. C'est sans doute pourquoi Descartes, contrairement à ce qu'annonce cette lettre, ne l'insérera pas en sa *physique.* »

462 *Le Monde* fait écho à la supériorité de l'évidence métaphysique sur l'évidence mathématique et à la libre création des vérités éternelles par Dieu. Sans toutefois exposer nettement les thèses de la transcendance et de la liberté divine, les chapitres VI et VII introduisent l'idée des « lois de la nature » établies par Dieu. Cette idée d'une fondation des principes de la physique par la métaphysique est maintenue dans tout l'*ordo edendi* cartésien, jusqu'aux *Passions de l'âme*. Sur ce point et pour une présentation générale du *Monde*, voir l' « Introduction » d'Annie Bitbol-Hespériès à son édition de *Le Monde, L'Homme*, Paris, Seuil (Sources du savoir), 1996, p. I-LIII.

463 Lettre à Mersenne, 15 avril 1630, AT I, 146.

464 On reviendra sur le concept de livre de méditations dans notre deuxième partie.

465 Voir notre deuxième chapitre, par exemple B, 2, a.

> vous, Monsieur, et vos semblables, qui sont des plus intelligents, j'ai espéré que s'ils prennent la peine, *non pas seulement de lire*, *mais aussi de méditer* par ordre les mêmes choses que j'ai dit avoir méditées, en s'arrêtant assez longtemps sur chaque point, pour voir si j'ai failli ou non, ils en tireront les mêmes conclusions que j'ai fait[466].

De ce point de vue, le discours métaphysique du *Discours de la méthode* est peut-être aussi exigeant que celui des *Meditationes* : il requiert, de ceux qui ont l'habitude de méditer, un effort pour se mettre en situation méditative d'eux-mêmes, sans que le texte ne les guide : en doutant comme Descartes, en examinant chaque point avec autant d'attention que Descartes déclare l'avoir fait dans le *Discours de la méthode*, en cherchant ce qu'il a présupposé. La technique bascule du côté du lecteur. Cet effort, revers du discours émetteur détechnicisé, Descartes en croit capables les esprits forts qui constituent une partie du lectorat visé (voir infra, « Publier en français – 1 : l'innovation conceptuelle et les esprits forts »).

À en croire ici Descartes, la pratique effective de la méditation – et l'exercice personnel du doute qu'elle implique – est indispensable pour lever les obscurités de la lecture de la préface. Autre façon de dire que la seule *lecture* du discours de métaphysique de 1637 ne suffit pas. Probante, la voie rapide de l'*ordo edendi* métaphysique de 1637 ne serait donc pas persuasive est appelée à être dépassée : « […] tout ce qui concerne la métaphysique s'y trouve dépourvu, non de force probante mais de force persuasive[467]. » D'autant que ce qu'il s'agit de *lire* alors, c'est le *récit* des « méditations » de l'*auteur* du *Discours de la méthode*, triple mise à distance de l'expérience de l'auteur par rapport à celle du lecteur. La conséquence d'un doute pratiqué seulement par l'auteur-méditant, c'est la prégnance des incertitudes des lecteurs, incapables de se persuader seuls de la distinction réelle de l'âme et du corps, fondement de la physique.

Car être persuadé des fondements – ou lever la résistance des préjugés au vrai par le doute – prend du temps, ce temps qui outrepasse la durée d'une simple lecture. C'est ce temps, nous y reviendrons, que donnerons les *Meditationes* au lecteur. On se souvient par exemple que les *Secundae Responsiones* enjoignent à prendre le temps d'assimiler les bénéfices de la Meditatio I : « vellemque ut lectores non modo breve illud tempus, quod ad ipsam evolvendam requiritur, sed menses aliquot, vel saltem hebdomadas, in iis de quibus tractat considerandis impenderent, antequam ad reliqua progrederentur : ita enim haud dubie ex ipsis longe majorem fructum capere possent »[468]. Compléter la lecture par un exercice actif de l'entendement ne signifie pas l'insuffisance du texte lorsque cet exercice est clairement sollicité dans le texte. L'autorité des livres n'est d'ailleurs jamais aussi forte que lorsqu'elle situe l'origine de la vraie connaissance à l'extérieur d'elle-même : dans la raison. La possibilité que les lecteurs puissent se réapproprier les vérités particulières qui sont énoncées dans les livres cartésiens, loin de l'affaiblir, confirme au contraire leur légitimité[469].

Consistant à « avoir suffisamment reconnu les sentiments des hommes[470] » la prépublication de 1637 (→ PRÉPUBLICATION) joue comme une préméditation. C'est la justification rétroactive qu'en donneront les *Meditationes* :

> Quaestiones de Deo et mente humana jam ante paucis attigi in *Dissertatione de Methodo recte regendae rationis et veritatis in scientiis investigandae*, gallice edita anno 1637, non quidem ut ipsas ibi accurate tractarem, sed

---

[466] Lettre à ***, mars 1637, AT I, 353-354 ; B, 362-364. Nous soulignons.

[467] Étienne Gilson, « Commentaire historique », *Discours de la méthode. Texte et Commentaires par Étienne Gilson*, Paris, Vrin, 1987, p. 289.

[468] « […] et je voudrais que les lecteurs n'employassent pas seulement le peu de temps qu'il faut pour la lire, mais quelques mois, ou du moins quelques semaines, à considérer les choses dont elle traite, auparavant que de passer outre ; car ainsi je ne doute point qu'ils ne fissent bien mieux leur profit de la lecture du reste », *Méditations métaphysiques*, AT IX-1, 103. Dans son introduction à son édition des *Méditations métaphysiques*, Jean-Marie Beyssade utilise aussi cette citation, p. 6.

[469] Voir Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, par exemple, p. 275-276.

[470] « Jam vero, postquam hominum judicia semel utcunque sum expertus, iterum hic aggredior easdem de Deo et mente humana quæstiones », Praefatio ad Lectorem, *Meditationes*, AT VII, 9.

> tantum ut delibarem, et ex lectorum judiccis addiscerem qua ratione postea essent tractandae. Tanti enim momenti mihi visae sunt, ut plus una vice de ipsis agendum esse judicarem ; […][471].

Un autre texte vient conforter cette hypothèse de filiation entre la quatrième partie de la préface et les *Meditationes*. Il s'agit d'une lettre retrouvée récemment[472], adressée à Mersenne en date du 27 mai 1641. On y découvre le projet (abandonné juste avant l'impression) qu'avait eu Descartes de rééditer *in extenso* la quatrième partie du *Discours de la méthode* (sans doute en latin) en ouverture de la première édition des *Meditationes* publiée le 28 août 1641. Nous reviendrons sur cette lettre dans notre deuxième chapitre[473]. Filiation au sens où la métaphysique de 1637 est parfaitement confirmée par celle de 1641 mais en même temps distinguée par les voies démonstratives empruntées dans chaque texte.

Cette stratégie éditoriale qui consiste à citer un livre dans un autre — ici le projet de redonner la métaphysique de 1637 – est également utilisée par Descartes dans la cinquième partie de la préface qui est un résumé du *Monde*. Cette stratégie de rappel ou d'annonce, en plus de rendre manifeste l'unité de la pensée cartésienne dans le temps, concorde du reste avec la stratégie de prépublication des *Meditationes* proprement dites entreprise par Descartes dès 1640[474], nous y reviendrons dans notre deuxième chapitre.

De sorte que le *Discours de la méthode* introduit aux *Meditationes*. Introduit à la façon d'un argumentaire qui met en valeur les résultats significatifs, la puissance des raisons soulignées par l'*ordo inveniendi*, et qui prépare les esprits à la nécessité d'« *abducere mentem a sensibus* », c'est-à-dire non plus à lire la métaphysique comme dans le *Discours de la méthode* mais cette fois, à la méditer[475]. Car les vérités métaphysiques s'expérimentent : c'est le sens de la méditation. Le *Discours de la méthode*, en montrant la limite d'une simple lecture de la métaphysique sans *cogitatio*, remplit sa mission : il est fait pour être dépassé, se donne comme une occasion d'en dire plus. On pourrait aller jusqu'à affirmer que Descartes souhaitait qu'on soulevât des questions sur la quatrième partie et qu'on désirât qu'il en dise davantage et autrement. Alors plutôt que de parler de « faillite » métaphysique d'un « discours révolu et caduc[476] », il nous semble qu'il est plus juste de parler d'une « faillite contrôlée », Descartes allant consciemment au-devant du risque qui consiste à « parler » là où il sait qu'il faudra « entretenir » pour persuader la vérité. C'est ici, nous semble-t-il, que le poids de la réception d'un livre explique au moins autant que l'évolution de la pensée, la naissance d'un nouveau livre :

> Je ne sais si je dois vous *entretenir* des premières méditations que j'y ai faites ; car elles sont si métaphysiques et si peu communes, qu'elles ne seront peut-être pas au goût de tout le monde. Et toutefois, afin qu'on puisse juger si les fondements que j'ai pris sont assez fermes, je me trouve en quelque façon contraint d'en *parler*[477].

Une objection pourra être opposée à l'idée de concevoir le *Discours de la méthode* comme un avant-propos des *Meditationes* : que Descartes se soucie assez peu de convaincre un large public au sujet d'une matière complexe

---

[471] *Ibid.*, AT VII, 7, trad. Clerselier [1661] : « J'ai déjà touché ces deux questions de Dieu et de l'âme humaine dans le Discours français que je mis en lumière, en l'année 1637, touchant la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences : non pas à dessein d'en traiter alors à fond, mais seulement comme en passant, afin d'apprendre par le jugement qu'on en ferait de quelle sorte j'en devrais traiter par après. »

[472] Erik-Jan Bos, « Two Unpublished Letters of René Descartes : On the Printing of the *Meditations* and the Groningen Affair », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 92/3, 2010, p. 292-295 ; JRA I, 462-466.

[473] En B, 2, a.

[474] Voir, par exemple, lettre à Huygens, juillet 1640, AT III, 102 ; B, 1246 (31 juillet 1640).

[475] Voir, dans ce sens, la Praefatio ad lectorem des *Meditationes* : « […] quin etiam nullis author sum ut hæc legant, nisi tantum iis qui serio mecum meditari, mentemque a sensibus, simulque ab omnibus præjudiciis, abducere poterunt ac volent, quales non nisi admodum paucos reperiri satis scio », AT VII, 9.

[476] « La faillite du *Discours de la méthode* » n'est donc pas contrôlée pour Jean-Luc Marion. Et c'est cette faillite qui, selon lui et à l'inverse de notre propos, serait à l'origine de la reprise de l'ancien « projet » qui donnera naissance aux *Meditationes* : « On pourrait peut-être conjecturer que c'est précisément cette faillite qui a conduit Descartes, dès 1638, non pas à corriger son texte déjà public, révolu et caduc, mais à en reprendre l'ancien "projet" (AT I, 339, 25) sur de nouveaux frais, bref à entreprendre les *Meditationes* : "Ce qui n'empêche pas que je ne veuille tâcher d'éclaircir les raisons que j'ai données de l'existence de Dieu" […] », *Questions cartésiennes*, p. 57.

dont il destine les vérités à un lectorat restreint, doué d'une faculté d'abstraction indispensable. On pense cependant que l'idée est défendable de voir dans le *Discours de la méthode* la répétition d'une métaphysique déjà prévue et volontairement anticipée. D'abord parce que le public espéré par Descartes pour le *Discours de la méthode* n'est pas *seulement* l'honnête homme. Il compte bien aussi être lu par des esprits forts, capables de jeter des ponts là où il s'était tu – comme en témoigne la lettre à *** de mars 1637 qu'on a citée plus haut.

On peut même penser, avec Geneviève Rodis-Lewis, que la cohabitation de deux types de démonstrations des preuves de l'existence de Dieu montre que Descartes vise deux lectorats différents : « […] au scolastique, habitué à remonter des existences concrètes à leur cause, Descartes propose deux démonstrations à posteriori, qui se différencient des preuves tout à fait courantes en partant d'une existence tout à fait certaine, alors que celle du monde reste douteuse, et en accédant à la seule cause nécessairement divine, pour rendre compte de l'idée d'infinie perfection, prise directement comme effet en moi, ou caractérisant indirectement mon être fini, mais aspirant à l'infini. Malgré son apparence de paralogisme[478], la preuve ontologique apparaît comme beaucoup plus simple : elle est dépouillée de tout l'apparat technique des réalités formelles et objectives et des degrés d'être »[479] et ruine d'emblée le doute, de sorte qu'on peut en justifier comme cela la publication dans le *Discours de la méthode* comme dans les *Meditationes*[480].

Ensuite parce que, indépendamment des parti pris d'école qui considèrent tantôt Descartes plutôt comme un homme de science ou tantôt comme un métaphysicien, la perspective de publier un livre de métaphysique est par lui plusieurs fois évoquée dans la correspondance, on en a donné des exemples.

D'autre part, parce que, le rôle fondateur de la métaphysique dans sa philosophie ayant été établi, notamment en physique[481], il paraît évident que Descartes a eu besoin d'en éprouver ses conceptions auprès du public, pour la faire valoir indépendamment de toute autre science mais aussi pour établir l'assise véritable de toute sa physique.

Enfin, parce qu'il déclare plusieurs fois qu'il sent le besoin de préparer le terrain à la réception de sa métaphysique. Métaphysique dont la nouveauté n'implique rien de moins qu'une nouvelle conception de la vérité.

En métaphysique aussi, le *Discours de la méthode* fixe donc les points d'attente pour des publications futures. En particulier, l'« épitomé », comme l'appelle Descartes dans *L'Entretien avec Burman*[482], appelle, par son défaut méditatif et par sa méthode, un livre qui soit capable de retranscrire l'*ordo inveniendi* seul à même de véritablement persuader. C'est aussi en ce sens, que les *Meditationes répondent*[483] à la métaphysique du *Discours de la méthode*.

3 – la morale en préface : publier par provision ?

Le discours de morale qui prend place dans la troisième partie de la préface soulève deux questions complémentaires à l'égard de notre sujet. La première relève de l'ordre cartésien de la connaissance : qu'est-ce que cette morale « imparfaite, qu'on peut suivre par provision pendant qu'on n'en sait pas encore de

---

477 *Discours de la méthode* AT VI, 31.

478 Apparence seulement, comme s'en explique la Meditatio V, en réponse aux critiques adressées à cet argument, de Gassendi en particulier IX-a, 52 *sq*. Voir aussi les *Primae Responsiones*, *Meditationes*, AT VII, 118-120 et IX-a, 92-94.

479 Geneviève Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, p. 322.

480 Pour les esprits les plus attentifs, elle est aussi celle qui découvre comment Dieu est nécessairement cause de soi, prouvant ainsi ce qui était avancé par Descartes dans les lettres à Mersenne de 1630 : que Dieu a établi les vérités éternelles et qu'elles dépendent de lui (lettre du 15 avril 1630) ; et que l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités (lettre du 6 mai 1630). Sur la (fausse ?) question de la subordination de cette preuve, voir encore Geneviève Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, p. 313-328.

481 Lettre à Mersenne, 15 avril 1630, AT I, 144.

482 L'expression se trouve dans *L'Entretien avec Burman*, AT V, 153 ; elle est reprise par Michelle Beyssade, « La problématique du "cercle" et la métaphysique du *Discours* », *Problématique et réception du Discours de la méthode*, p. 192.

483 Pour détourner l'expression de Jean-Luc Marion, poussant à l'extrême l'idée que le statut originel des *Meditationes* est « responsorial ». Voir l'ensemble de *Descartes. Objecter et répondre*, J.-M. Beyssade et J.-L. Marion (dir.), Paris, PUF, 1994.

meilleure[484] » ? La seconde relève de l'*ordo edendi* : si la morale du *Discours de la méthode* est imparfaite – comme le confirmera aussi la Lettre-préface des *Principes* – pourquoi l'avoir publiée ? Cela ne va-t-il pas à l'encontre de ce que nous postulons pour Descartes ? À savoir que le contenu théorique qui fait l'objet d'une publication est induit par un exercice méthodique qui lui confère un caractère de science achevée, définitivement acquis, définitivement vrai ?

Pour expliquer l'imperfection en morale, il ne semble pas possible d'invoquer les mêmes raisons stratégiques que celles que nous avons avancées pour la méthode ou la métaphysique – partialité et détechnicisation de l'exposé public et que nous avancerons pour les sciences des Essais – inédition de la démonstration des principes des choses matérielles. L'idée que Descartes ait une théorie achevée de sa morale dont il ne souhaiterait donner que des échantillons en 1637 est en contradiction même avec les termes de son œuvre blanche, grise et noire. La morale parfaite qui fait défaut requiert une théorie de la nature humaine et des passions dont Descartes n'est pas en possession en 1637.

Descartes ayant choisi de traiter de la morale dans une préface, son exposé est soumis à la contrainte de brièveté précédemment indiquée pour la méthode et la métaphysique. L'encombrement (→ ENCOMBREMENT) des maximes, au regard du livre entier, est plutôt réduit : elles tiennent sur un peu moins de six pages[485].

Pour tenter de répondre à ces questions, on rappellera brièvement la teneur des maximes de la morale énoncées dans le *Discours de la méthode*. Puis, on s'interrogera sur les motifs de leur publication.

a – les maximes

☙ *première maxime*

Si l'on en croit la Lettre-préface des *Principes* dans laquelle Descartes revient sur le plan du *Discours de la méthode*, la morale de 1637 est donc une morale « […] imparfaite, qu'on peut suivre par provision pendant qu'on n'en sait pas encore de meilleure[486] ». Elle s'oppose donc à la morale parfaite, dernier degré de la sagesse, décrite quelques lignes auparavant comme l'une des branches de l'arbre de la philosophie : « […] j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse[487]. »

Il semble acquis par Descartes que la méthode est, en droit, capable d'ériger cette morale parfaite. Mais que, puisqu'elle suppose l'entière connaissance des autres sciences, elle est, en fait, dernière dans l'ordre de la connaissance. En attendant de parvenir à ce dernier état délivré par la méthode, dans lequel l'entendement soit en mesure de présenter à la volonté des objets auxquels elle puisse acquiescer ou renoncer, la volonté doit tout de même pouvoir se déterminer : « Et enfin, comme ce n'est pas assez, avant de commencer à rebâtir le logis où on demeure, que de l'abattre, et de faire provision de matériaux et d'architectes, ou s'exercer soi-même à l'architecture, et outre cela d'en avoir soigneusement tracé le dessein ; mais qu'il faut aussi s'être pourvu de quelque autre, où on puisse être logé commodément pendant le temps qu'on y travaillera […][488]. »

Si on doit suspendre notre jugement, on ne peut pas suspendre l'effectuation de certaines actions vitales. La pensée et l'action, ou si l'on préfère la théorie et la pratique, relèvent à première vue, sinon de deux ordres, de deux temporalités, tant que la reconnaissance méthodique des principes moraux définitifs n'a pas eu lieu : « […] ainsi, afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m'obligerait de l'être en mes

[484] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 15.
[485] Dans l'édition originale, p. 24-29, AT VI, 22-28.
[486] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 15.
[487] *Ibid.*
[488] *Discours de la méthode*, AT VI, 22.

jugements, et que je ne laissasse pas de vivre dès lors le plus heureusement que je pourrais, je me formai une morale par provision, qui ne consistait qu'en trois ou quatre maximes, dont je veux bien vous faire part[489]. »
Il faut donc joindre aux préceptes de la méthode des maximes de morale visant à garantir la résolution dans la pratique, puisque le sens des préceptes est perverti lorsqu'on souhaite les appliquer à l'action.

L'urgence de l'action va guider l'adoption par provision – au sens du *Dictionnaire* de Furetière [1690] : « Qui demande célérité, qui a besoin d'estre jugé par provision. Les aliments sont des cas, des matieres *provisoires*. Les réparations sont *provisoires »* – d'un principe inverse au principe d'évidence et de clarté qui doit guider la réflexion : tandis que ce qui n'est que probable du point de vue théorique doit être considéré comme faux, on l'a vu (voir déjà la Regula II des *Regulae*), ce qui n'est que vraisemblable, du point de vue pratique, doit être considéré comme vrai. C'est selon cette opposition que Descartes introduit le propos de métaphysique de la quatrième partie : « […] il est besoin quelquefois de suivre des opinions qu'on sait être fort incertaines, tout de même que si elles étaient indubitables, ainsi qu'il a été dit ci-dessus ; mais, parce qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse, comme absolument faux, tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, […][490]. »

Si leur temporalité est différente, l'action et la réflexion partagent une fin commune : éviter l'irrésolution, et pour ce faire, trouver le moyen de bien juger d'une chose. Du point de vue spéculatif, cela suppose la remise en doute à l'égard des opinions, du point de vue pratique, il faut au contraire se conformer aux opinions de ceux qui nous entourent. Pas n'importe lesquelles, mais celles qu'on juge les plus « modérées ». En se réglant sur les opinions médianes et d'usage, et dans l'ignorance de l'endroit où se situe la vérité, on évite l'irrésolution et on fait ainsi le choix d'être statistiquement parlant au plus près d'elle : « La première était d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance, et me gouvernant, en toute autre chose, suivant les opinions les plus modérées, et les plus éloignées de l'excès, qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j'aurais à vivre[491]. »

On trouve dans cette idée des résonances de la pensée de Montaigne qui expose un point de vue assez comparable dans son chapitre sur la coutume (*Essais*, I, XXIII) : « Ces considerations ne destournent pourtant pas un homme d'entendement de suivre le stille commun ; ainsi, au rebours, il me semble que toutes façons escartées et particulieres partent plustost de folie ou d'affectation ambitieuse, que de vraye raison ; et que le sage doit au dedans retirer son ame de la presse, et la tenir en liberté et puissance de juger librement des choses ; mais, quant au dehors, qu'il doit suivre entierement les façons et formes receues. La societé publique n'a que faire de nos pensées ; mais le demeurant, comme nos actions, nostre travail, nos fortunes et nostre vie propre, il la faut préter et abandonner à son service et aux opinions communes, comme ce bon et grand Socrates refusa de sauver sa vie par la desobeissance du magistrat, voire d'un magistrat tres-injuste et tres-inique. Car c'est la regle des regles, et generale loy des loix, que chacun observe celles du lieu où il est : *Nomois hepesthai toisin egchaorois kalon »*[492].

---

[489] *Ibid.*

[490] *Ibid.*, AT VI, 31.

[491] *Ibid.*, AT VI, 22-23. À comparer à Montaigne, *Essais*, Éd. p. Villey et Saulnier, Verdun L., 1580, III, 31, p. 205 : « Or, je trouve, pour revenir à mon propos, qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté, sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage ; comme de vray il semble que nous n'avons autre mire de la verité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du païs où nous sommes. Là est tousjours la parfaicte religion, la parfaicte police, perfect et accomply usage de toutes choses ».

[492] Montaigne, *Essais*, p. Villey et Saulnier (éd.), Paris, Chez Abel Langelier, 1595, I, XXIII, p. 118-119. Disponible en ligne : *The Montaigne Project* : http://artfl.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.0:2:23.montaigne.

Tout pendant que du point de vue spéculatif, nous ne connaissons pas véritablement les choses (c'est-à-dire par leurs causes, cinquième degré de la sagesse), il faut reconnaître la nécessité de conformer temporairement[493] notre action à des principes de vie dictés par autrui. Il convient que notre volonté soit la plus résolue possible, y compris lorsqu'elle suit les opinions qui s'avèrent les plus douteuses : « 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[494]. »

Le principal est de ne pas tergiverser (« errer en tournoyant, tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, ni encore moins s'arrêter en une place […][495] ») et de poursuivre notre action toujours dans la même direction, à l'image des voyageurs égarés dans la forêt qui continuent toujours d'avancer sur le même chemin : bien qu'ils ne sachent pas s'ils empruntent le chemin le plus court, ils sont néanmoins assurés de sortir (un jour !) de la forêt en le suivant résolument : « […] 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 »[496].

Cette expérience de la volonté pure, indéterminée par des objets, en attente de contenus certifiés par l'entendement, rappelle cet état d'indifférence que Descartes définira plus tard dans une lettre à Mesland : « L'indifférence me semble signifier l'état de la volonté lorsqu'elle n'est pas poussée d'un côté plutôt que de l'autre par la perception du vrai ou du bien[497]. » Cette résolution rappelle aussi la condition d'opérativité du petit nombre de préceptes de la méthode : « […] je crus que j'aurais assez des quatre suivants, pourvu que je prisse une ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à les observer[498]. »

Dans la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie*, Descartes précisera le caractère provisoire de cette maxime. La certitude doit, *in fine*, substituer des actions (connaître par soi les vrais principes et connaître toutes les autres choses par eux au lieu de suivre les principes de l'ancienne philosophie) à celles qui ne reposent que sur la vraisemblance des arguments d'autorité. C'est le progrès constitué par le cinquième degré de la sagesse. Savant des vrais principes, celui qui se maintiendrait au niveau du quatrième degré par aveuglement en faveur des Auctoritates serait, du point de vue spéculatif, en situation de faute morale : « […] pendant qu'on n'a que les connaissances qui s'acquièrent par les quatre premiers degrés de sagesse, on ne doit pas douter des choses qui semblent vraies, *en ce qui regarde la conduite de la vie*, mais qu'on ne doit pas aussi les estimer si certaines qu'on ne puisse changer d'avis, lorsqu'on y est obligé par l'évidence de quelque raison. Faute d'avoir connu cette vérité, ou bien, s'il y en a qui l'ont connue, faute de s'en être servis, la plupart de ceux de ces derniers siècles qui ont voulu être philosophes, ont suivi aveuglément Aristote […] »[499].

---

493 « Outre que les trois maximes précédentes n'étaient fondées que sur le dessein que j'avais de continuer à m'instruire : car Dieu nous ayant donné à chacun quelque lumière pour discerner le vrai d'avec le faux, je n'eusse pas cru me devoir contenter des opinions d'autrui un seul moment, si je ne me fusse proposé d'employer mon propre jugement à les examiner, lorsqu'il serait temps ; […] », *Discours de la méthode*, AT VI, 27.

494 *Ibid.*, AT VI, 24.

495 *Discours de la méthode*, AT VI, 24.

496 *Ibid.*, AT VI, 24-25.

497 Lettre à Mesland, 9 février 1645, AT IV, 173. Le passage (traduit) est donné par Nicolas Grimaldi dans « Morale provisoire et découverte métaphysique », in *Le Discours et sa méthode*, p. 315. L'auteur voit dans la morale du *Discours de la méthode* une description de l'expérience de la liberté à laquelle il reste à trouver un fondement métaphysique. D'après lui, cette découverte que le *Discours de la méthode* ne cherchait pas d'emblée explique que Descartes, à partir de 1638, ait donné à la métaphysique un temps qu'il s'était auparavant engagé à garder pour la physique.

498 *Ibid.*, AT VI, 17.

499 Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 7.

☙ *troisième maxime*

Le danger ne vient pas de notre désir de choses impossibles, comme de posséder « les royaumes de la Chine ou de Mexique » ou « des ailes pour voler comme les oiseaux[500] ». Au contraire, c'est dans la sphère du possible que prennent place le désir, le regret ou le remord : le malade désire la santé et regrette d'en être privé, voyant dans cette privation un manque de fortune plutôt qu'une nécessité naturelle. Bien sûr, la connaissance des principes de ce que nous devrions désirer serait souhaitable. Mais en attendant de l'acquérir, mieux vaut ne pas espérer de biens qui ne dépendent pas de notre volonté : « Ma troisième maxime était de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde ; et généralement, de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensées, en sorte qu'après que nous avons fait notre mieux, touchant les choses qui nous sont extérieures, tout ce qui manque de nous réussir est, au regard de nous, absolument impossible[501]. »

Cette règle prescrit encore une maîtrise de la volonté à l'égard des idées de ce qui nous est profitable : à défaut d'avoir une emprise sur le cours des évènements et les biens extérieurs, nous avons la main sur les idées qui représentent ces évènements et ces biens. L'inspiration stoïcienne de cette maxime – et de la morale cartésienne – a de nombreuses fois été soulignée, à commencer par Leibniz. Dans un article intitulé « Une patience sans espérance ? Descartes et le stoïcisme[502] », Gilles Olivo fait précisément le point sur les limites de la filiation stoïcienne de la morale cartésienne.

☙ *quatrième maxime*

Descartes clôt l'exposé des maximes qu'il a suivies par une dernière qui vaut à la fois comme « conclusion » (AT VI, 27) et qui justifie, outre ces maximes, le but, c'est-à-dire l'usage de la liberté, qu'il a assigné à sa propre vie : « Enfin, pour conclusion de cette morale, je m'avisai de faire une revue sur les diverses occupations qu'ont les hommes en cette vie, pour tâcher à faire choix de la meilleure ; et sans que je veuille rien dire de celles des autres, je pensai que je ne pouvais mieux que de continuer en celle-là même où je me trouvais, c'est-à-dire, que d'employer toute ma vie à cultiver ma raison, et m'avancer, autant que je pourrais, en la connaissance de la vérité, suivant la méthode que je m'étais prescrite[503]. »

La recherche de la vérité apparaît, du point de vue moral, comme le devoir que Descartes doit s'employer à poursuivre. Ce devoir moral est constitué par une activité qui n'est pas d'abord morale mais théorique : elle concerne la connaissance. Mais elle est mue par le libre-arbitre, c'est en cela qu'elle est morale. Or, se donner les moyens de bien connaître (et faire connaître aux autres hommes), *sapientia humana*, est un acte vertueux qui conduit vers cette sagesse dont il sera question dans la Lettre-préface des *Principes de la philosophie*. Car la sagesse décrite par la Lettre-préface, également le dernier mot de l'*ordo edendi* cartésien[504], n'est-elle pas acquise par « La plus haute et la plus parfaite morale, qui présuppos[e] une entière connaissance des autres sciences » ? (AT IX-2, 14). La philosophie est bien l'étude de la sagesse entendue comme la parfaite connaissance des choses que l'homme peut savoir et elle est « plus nécessaire pour régler nos mœurs, et nous conduire en cette vie, que n'est l'usage de nos yeux pour guider os pas » (AT IX-2, 3-4). Nous reviendrons sur ce point dans notre troisième chapitre pour montrer que le cinquième et dernier degré de la sagesse comme morale accomplie est atteint par la

---

500 *Ibid.*, AT VI, 26.

501 *Ibid.*, AT VI, 25.

502 Gilles Olivo, « Une patience sans espérance ? Descartes et le stoïcisme », *Cahiers de philosophie*, n° 25, 1994, p. 131-146. Cf. le commentaire d'Étienne Gilson au *Discours de la méthode* [1925], Paris, 1947, p. 248 *sq.* et Pierre Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*, Paris, Boivin, 1936, p. 9 *sq.*

503 *Discours de la méthode*, AT VI, 26.

504 « Mais la sagesse est principalement utile en ce point, qu'elle enseigne à s'en [*sc.* les passions] rendre tellement maître et à les ménager avec tant d'adresse, que les maux qu'elles causent sont fort supportables, et même qu'on tire de la joie de tous », *Les Passions de l'âme*, AT XI, 488. Nous reviendrons naturellement sur ce point dans notre troisième chapitre, en particulier en C, 3, b.

physique dans *Les Passions de l'âme*. De sorte que l'*ordo edendi* cartésien et le projet théorique de Descartes se partagent le même point d'aboutissement.

b – publier une morale par provision ?

On peut dire en un sens que la morale définitive (ou parfaite) est déjà installée au sein de la morale par provision. Morale en ce sens non provisoire mais seulement imparfaite *actuellement*, c'est-à-dire en attente de fondement qui implique la connaissance antérieure de toutes les autres sciences, en particulier des interactions de l'âme et du corps de l'homme. Car Descartes est déjà assuré que la méthode lui donnera les moyens de substituer à une conduite guidée de façon hétérogène (ou médiate) par des opinions ou des objets dont il n'a pas défini la valeur de vérité (mais qui n'en restent pas moins ceux qu'il faut suivre au titre de leur utilité actuelle dans l'action), une conduite guidée par la seule autorité de la raison : « Outre que les trois maximes précédentes n'étaient fondées que sur le dessein que j'avais de continuer à m'instruire : car Dieu nous ayant donné à chacun quelque lumière pour discerner le vrai d'avec le faux, je n'eusse pas cru me devoir contenter des opinions d'autrui un seul moment, si je ne me fusse proposé d'employer mon propre jugement à les examiner, lorsqu'il serait temps [évaluation de la première maxime] ; et je n'eusse su m'exempter de scrupule, en les suivant, si je n'eusse espéré de ne perdre pour cela aucune occasion d'en trouver de meilleures, en cas qu'il y en eût [évaluation de la deuxième maxime]. Et enfin je n'eusse su borner mes désirs, ni être content, si je n'eusse suivi un chemin par lequel, pensant être assuré de l'acquisition de toutes les connaissances dont je serais capable, je le pensais être, par même moyen, de celle de tous les vrais biens qui seraient jamais en mon pouvoir ; d'autant que, notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose, que selon que notre entendement la lui représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger, pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse, pour faire aussi tout son mieux, c'est-à-dire, pour acquérir toutes les vertus, et ensemble tous les autres biens, qu'on puisse acquérir ; et lorsqu'on est certain que cela est, on ne saurait manquer d'être content [évaluation de la troisième maxime][505]. »

La conclusion de la morale par provision, en appelant finalement à la méthode acquise pour réévaluer les trois maximes à l'aune de ses principes, s'inscrit déjà en quelque sorte dans la morale des *Passions de l'âme*, fondée sur les principes physiques mis à nu dans les *Principia* et forte d'une connaissance des passions. Les contenus des trois maximes, faute de certitudes en morale, sont provisoires. Mais la conclusion morale du *Discours de la méthode* – où quatrième maxime – appelle l'accomplissement de la morale, même si elle n'a pas encore les moyens conceptuels d'y parvenir. En d'autres termes, pour prendre une image, on pourrait dire que la morale par provision est une coquille vide, en soi vraie et définitive, remplie de contenus *actuellement* utiles et nécessaire à la subsistance, à l'entretien et à la défense – conformément au premier sens du mot « provision » – mais probablement destinés à être remplacés par des certitudes en morale. Or, c'est bien cela qui est certain – qu'il faille viser des certitudes, en morale comme en sciences, mais en attendant de s'exempter de scrupules, viser à ne suivre que des opinions probables *dont on a la certitude qu'elles sont telles*. La sixième partie de la préface déclare sans ambiguïtés que ces maximes de la morale par provision procèdent de la méthode : « […] et pendant que je n'ai recueilli d'autres fruits de la méthode dont je me sers, sinon […] que j'ai tâché de régler mes mœurs par les raisons qu'elle m'enseignait, je n'ai point cru être obligé d'en rien écrire[506] » ? De fait, huit ans après le

[505] *Ibid.*

[506] *Discours de la méthode*, AT VI, 61. Voir aussi le sommaire de la préface, AT VI, 1. L'indistinction matérielle des parties de la préface dans l'édition originelle aide d'ailleurs à concevoir les maximes de la morale comme une déduction des règles exposées dans la seconde. On entendra de la même façon que les fondements de la métaphysique (4e partie) puissent être découverts par la méthode (en renvoyant si nécessaire à la Regula IV des *Regulae* qui compte au nombre des « semences premières de vérités, déposées par la nature dans l'esprit humain », avec certaines idées vraies dont ils ont fait preuve en mathématique « cette même lumière de l'esprit qui leur faisait voir qu'il faut préférer la vertu au plaisir et l'honnête à l'utile, tout en les laissant ignorer pourquoi il en est ainsi »). Mais découverts rétrospectivement au titre d'une condition de cette même méthode. *Contra* Geneviève Rodis-Lewis, *La Morale de Descartes*, Paris, PUF, 1970, p. 18 *sq.* qui dénie

Discours de la méthode, dans sa lettre du 4 août 1645 destinée à la princesse Élisabeth, Descartes, en répétant les maximes, en confirme la perfection de la *structure*, mais en remplace les *contenus* vraisemblables qui eux seuls étaient provisoires aux profit de certitudes qui ont l'éternité du vrai : Or il me semble qu'un chacun se peut rendre content de soi-même et sans rien attendre d'ailleurs, pourvu seulement qu'il observe trois choses, auxquelles se rapportent les trois règles de morale, que j'ai mises dans le *Discours de la méthode*. La première est, qu'il tâche toujours de se servir, le mieux qu'il lui est possible, de son esprit, pour connaître ce qu'il doit faire ou ne pas faire en toutes les occurrences de la vie. La seconde, qu'il ait une ferme et constante résolution d'exécuter tout ce que la raison lui conseillera, sans que ses passions ou ses appétits l'en détournent ; et c'est la fermeté de cette résolution, que je crois devoir être prise pour la vertu, bien que je ne sache point que personne l'ait jamais ainsi expliquée ; mais on l'a divisée en plusieurs espèces, auxquelles on a donné divers noms, à cause des divers objets auxquels elle s'étend. La troisième, qu'il considère que, pendant qu'il se conduit ainsi, autant qu'il peut, selon la raison, tous les biens qu'il ne possède point sont aussi entièrement hors de son pouvoir les uns que les autres, et que, par ce moyen, il s'accoutume à ne les point désirer ; car il n'y a rien que le désir, et le regret ou le repentir, qui nous puissent empêcher d'être content : mais si nous faisons toujours tout ce que nous dicte notre raison, nous n'aurons jamais aucun sujet de nous repentir, encore que les événements nous fissent voir, par après, que nous nous sommes trompés, parce que ce n'est point par notre faute[507]. »

Dans la lettre de 1645, les maximes ont quitté leur contenu vraisemblable, mais ont conservé leur formalisme de « règles » – trois suffisent – qu'il s'agit d'observer pour être contenté. Mais Descartes convient, encore en 1645 : « […] néanmoins parce que, lorsqu'elle [*sc.* la vertu] n'est pas éclairée par l'entendement, elle peut être fausse, c'est-à-dire que la volonté et résolution de bien faire nous peut porter à des choses mauvaises, quand nous les croyons bonnes, le contentement qui en revient n'est pas solide[508]. »

Or, un contentement qui n'est pas solide est-il encore un contentement, exempt comme il doit l'être, des regrets, remords et repentirs ? Cette remarque ne creuse-t-elle pas de nouveau le fossé entre la vraie morale, fondée sur une science accomplie, et ce pis-aller qu'était la morale par provision reposant, certes, sur la résolution d'agir pour le mieux, mais incapable d'assurer un contentement autre que fragile, faute d'une connaissance vraie des biens et des maux ? Descartes a-t-il anticipé des conclusions sans nous donner les principes que la morale définitive est censée apporter ? A-t-il voulu – comme en sciences et en logique – laisser dans l'ombre les principes ? Certainement pas.

C'est sa théorie des passions, appuyée sur une connaissance mécaniste de l'âme humaine, qui lui permettra de substituer les bons aux mauvais objets – la certitude morale à la vraisemblance des opinions – théorie que Descartes n'a manifestement pas acquise en 1637, et qui culminera avec le concept de générosité dont Jean-Luc Marion a montré qu'elle était un redoublement du *cogito*[509]. On développera dans le troisième chapitre l'idée que la morale achevée correspond aux *Passions de l'âme* (2e et 3e parties). S'il n'a pas publié davantage en morale en 1637, c'est donc qu'il ne l'a pas *pu*. On ne pense donc pas non plus qu'il y ait été obligé, comme il semble le dire dans sa lettre à *** (Reneri pour Pollot[510]), et que cette morale imposée par les circonstances fut donc factice. On l'a dit, la morale par provision procède de la méthode. Le coup de force de Descartes, c'est d'avoir publié en 1637 un ensemble de règles morales dont il pouvait par avance certifier la validité – substituer aux opinions

---

expressément que les maximes de la morale soient tirées des préceptes de la méthode. Nous suivons donc sur ce point la thèse de Vincent Carraud, « Morale par provision et probabilité », p. 269-273.

507 AT IV, 265-266. Voir aussi les Secundae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 149.

508 Lettre à Élisabeth, 4 août 1645, AT IV, 267.

509 Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, 1991, § V.

510 « Au reste j'ai été obligé de parler de cette résolution et fermeté touchant les actions, tant à cause qu'elle est nécessaire pour le repos de la conscience, que pour empêcher qu'on ne me blâmât de ce que j'avais écrit que, pour éviter la prévention, il faut une fois en sa vie se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant en sa créance : car apparemment on m'eût objecté que ce doute si universel peut produire une grande irrésolution et un grand dérèglement dans les mœurs », lettre à ***, mars 1638, AT II, 35 ; B, 648 (Descartes a Reneri per Pollot).

étrangères des certitudes morales acquises grâce à la méthode – sans avoir encore leurs objets définitifs[511]. En d'autres termes, sans connaître encore quels seraient les principes capables d'expliquer les actions auxquelles les passions nous portent[512].

La foi en la méthode permettait à Descartes d'annoncer *avec certitude* dès 1637 deux vérités qui ne pourront être frappées de caducité : la certitude présente que les opinions que nous devons suivre ne sont que vraisemblables – et que nous avons raison de les suivre dans ces conditions – et la certitude à venir que la raison pourra se substituer aux opinions pour définir les objets en morale. Autrement dit, assurer que la morale peut être érigée en science avant même d'avoir conçu une doctrine de la générosité ! À l'heure du *Discours de la méthode*, l'insuffisance des contenus de la morale en explique la provision. Mais l'éternelle validité de la forme de ces préceptes en autorisait la publication – et la relative faiblesse des objections majeures qui se sont élevés contre eux[513]. En morale aussi, le *Discours de la méthode* annonce un programme, scientifique et éditorial. Programme ambitieux dont le *Discours de la méthode* n'aurait, même s'il l'avait pu, eu tort de s'emparer d'emblée : la morale est pour Descartes un sujet délicat car peu consensuel, sinon le plus délicat : « Car, pour ce qui touche les mœurs, chacun abonde si fort en son sens, qu'il se pourrait trouver autant de réformateurs que de têtes, s'il était permis à d'autres qu'à ceux que Dieu a établis pour souverains sur ses peuples, ou bien auxquels il a donné assez de grâce et de zèle pour être prophètes, d'entreprendre d'y rien changer ; et bien que mes spéculations me plussent fort, j'ai cru que les autres en avaient aussi, qui leur plaisaient peut-être davantage[514]. »

L'expérience éditoriale de Descartes ne démentira pas son opinion. Trois ans avant la publication des *Passions de l'âme*, il n'est toujours pas question pour Descartes de traiter ce sujet qu'il considère parmi les plus polémiques.

La morale du *Discours de la méthode*, aussi certaine soit-elle, en reste donc à l'état de projet. Un projet que la quatrième maxime prophétise, et qui peut être sans contradiction tenue pour la conclusion des trois premières – elle y met un terme – et leur fondement. Nous suivons ainsi Jean-Marie Beyssade : « Mais, conclusion des trois maximes, « "le dessein que j'avais de continuer à m'instruire" » en est aussi le fondement. De cet autre point de vue, c'est l'entreprise rationnelle de réaliser la raison dans le temps grâce à l'élaboration progressive et méthodique d'une science universelle qui gouverne les trois maximes provisionnelles et provisoires, qui les fondent (ou les justifient) et qui les limitent (en les accordant)[515].

En morale comme en toute autre matière, Descartes sonde le gué avant de rendre publiques les avancées qu'il compte faire en exerçant sa méthode. Car en morale, tout reste à construire et le *Discours* ne constitue pas une prépublication (→ PRÉPUBLICATION), comme on pense avoir montré que c'était le cas en métaphysique.

Passons maintenant aux sciences qui occupent l'espace le plus vaste du premier livre de Descartes.

4 – la médecine : la question exemplaire du mouvement du cœur

Pour achever l'étude de la préface du *Discours de la méthode*, ajoutons quelques mots sur les développements de la cinquième partie de la préface qui concernent la médecine.

---

511 « De ce point de vue, Descartes radicaliserait avec la morale par provision la séparation engagée par la seconde scolastique, et fondamentalement anti-aristotélicienne, entre vérité pratique et vérité spéculative, jusqu'à disjoindre la certitude théorique objective et la détermination des choix moraux – ou plutôt, jusqu'à nier qu'il y ait un raisonnement spécifiquement pratique, au sens aristotélicien », Vincent Carraud, « Morale par provision et probabilité », p. 273.

512 On ne reconnaît donc pas « le caractère d'interpolation tardive et quelque peu artificielle » de la morale du *Discours* dont parle Gilbert Gadoffre, « La chronologie des six parties », in *Le Discours et sa méthode*, p. 38.

513 Voir néanmoins les demandes d'explication de S. P.*** [Pollot], février 1638 (?), point 1 et 2, AT I, 512-513 et la réponse de Descartes dans sa lettre à ***, mars 1638, AT II, 34-35. Sur les influences de la scolastique tardive (Suarez, en particulier) sur la morale du *Discours de la méthode*, voir le dossier fourni par Vincent Carraud dans « Morale par provision et probabilité », p. 247-273.

514 *Discours de la méthode*, AT VI, 61.

515 Jean-Marie Beyssade, « Sur les trois ou quatre maximes de la morale par provision », in *Descartes. Il metodo e i saggi*, t. I, p. 147.

a – la médecine : une science ou une preuve ?

Placée en préface, la médecine n'est pas positionnée par Descartes en tant que science déclinée avec ses principes ; tout comme la métaphysique, elle est plutôt utilisée comme un ensemble de connaissances au service de la preuve de l'opérativité universelle de la méthode : « comme aussi j'ai inséré quelque chose de métaphysique, de physique, et de médecine dans le premier discours, pour montrer qu'elle s'étend à toutes sortes de matières[516]. »

Pourtant, comme on sait, Descartes accorde une importance capitale à la médecine dans l'œuvre blanche comme dans l'œuvre grise[517] et noire, au nom de l'idée que la théorie de la connaissance est inséparable d'une physiologie (conformément à l'enseignement des *Regulae*, en particulier, la Régula XII) : « […] la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien, et le fondement de tous les autres biens de cette vie ; car même l'esprit dépend si fort du tempérament, et de la disposition des organes du corps, que s'il est possible de trouver quelque moyen, qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher[518]. »

Un indice matériel de l'importance accordée par Descartes à la médecine se trouve dans la décision (certes non cartésienne !) de Clerselier de constituer la médecine en thématique épistolaire, dans le premier volume de son édition des lettres de Descartes : *Lettres de M^r^ Descartes où sont traittées plusieurs belles Questions touchant la Morale, [la] Physique, [la] Médecine et les Mathématiques*, à Paris, Chez Charles Angot, 1667. Les lettres, pour la plupart adressées à Regius, à Plempius et à la princesse Élisabeth – ayant pour thème principal la médecine – occupent environ un tiers du premier volume. C'est sans compter un certain nombre de lettres traitant de la question de l'âme et du corps.

En outre, la « conservation de la vie » est un sujet qui intéresse tous les hommes et qui par conséquent est susceptible d'intéresser tout son public aux résultats qu'il pourrait obtenir, si on lui en donnait les moyens. L'urgence est selon lui d'autant plus forte que la connaissance de la conservation de la vie est inversement proportionnelle à sa priorité : « […] il n'y a personne, même de ceux qui en font profession, qui n'avoue que tout ce qu'on y sait n'est presque rien, à comparaison de ce qui reste à y savoir[519]. » Descartes parle en connaissance de cause puisqu'il est parfaitement conscient de l'état de l'art en cette matière. L'importance qu'il lui accorde est d'ailleurs matérialisé, comme on l'a dit en A, 1, « feuilleter, citer, gloser : les livres et la disqualification de l'argument d'autorité » par le seul renvoi à une référence bibliographique contemporaine du *Discours de la méthode* concerne un ouvrage de médecine dont on a déjà parlé : l'*Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus* de William Harvey. Il n'est pas question en revanche des traités, nombreux, de Galien ou d'Hippocrate, qui exerçaient, aux yeux des docteurs de la Faculté, un pouvoir comparable, dans le domaine de la médecine, à celui d'Aristote en philosophie.

Mais bien que sa préoccupation pour les questions d'anatomie et de médecine remonte à loin[520], Descartes lui-même n'est pas en mesure de livrer au public un traité de médecine complet qui nécessite la réalisation d'expériences. Pour autant, on sait que le traité de *L'Homme*, sans avoir résolu la question cruciale de l'union de

---

516 Lettre à Mersenne, mars 1637, AT I, 349.

517 Sur l'étendue des lieux de la thématique de la médecine dans la correspondance, voir la contribution de Franco A. Meschini, « La medicina nella lettere di Descartes. In margine a due passi biblici », in *DesCartes et DesLettres. Epistolari et filosofia in Descartes e nei cartesiani*, F. Marrone (éd.), Florence, Le Monnier Università (Filosofia), 2008, p. 92-131.

518 *Discours de la méthode*, AT VI, 62. Voir déjà la préface de *La Description du corps humain*… : « Et l'utilité qu'on doit espérer de cette connaissance [*sc.* de soi-même], ne regarde pas seulement la morale, ainsi qu'il semble d'abord à plusieurs, mais particulièrement aussi la médecine ; en laquelle je crois qu'on aurait pu trouver beaucoup de préceptes très assurés, tant pour guérir les maladies que pour les prévenir, et même aussi pour retarder le cours de la vieillesse, si on s'était assez étudié à connaître la nature de notre corps, et qu'on n'eût point attribué à l'âme les fonctions qui ne dépendent que de lui, et de la disposition de ses organes », AT XI, 223-224. La médecine relève du champ plus large de la connaissance de l'union de l'âme et du corps.

519 *Ibid.*

520 Voir par exemple la lettre à Mersenne, 18 décembre 1629, AT I, 102.

l'âme et du corps, avait abordé un certain nombre de questions de physiologie comme s'en fait écho la cinquième partie de la préface : « J'avais expliqué assez particulièrement toutes ces choses, dans le traité que j'avais eu ci-devant dessein de publier. Et ensuite j'y avais montré quelle doit être la fabrique des nerfs et des muscles du corps humain, pour faire que les esprits animaux, étant dedans, aient la force de mouvoir ses membres […] ; quels changements se doivent faire dans le cerveau, pour causer la veille, et le sommeil, et les songes ; comment la lumière, les sons, les odeurs, les goûts, la chaleur, et toutes les autres qualités des objets extérieurs y peuvent imprimer diverses idées, par l'entremise des sens ; comment la faim, la soif, et les autres passions intérieures, y peuvent aussi envoyer les leurs ; ce qui doit y être pris pour le sens commun, où ces idées sont reçues ; pour la mémoire, qui les conserve ; et pour la fantaisie, qui les peut diversement changer, et en composer de nouvelles, et par même moyen, distribuant les esprits animaux dans les muscles, faire mouvoir les membres de ce corps, en autant de diverses façons, et autant à propos des objets qui se présentent à ses sens, et des passions intérieures qui sont en lui ; que les nôtres se puissent mouvoir, sans que la volonté les conduise » (AT VI, 55).

Il choisit la question exemplaire des battements du cœur comme un cas particulier de l'explication que sa méthode est capable de fournir aux mouvements des corps animés en général. Le choix d'un point précis le prémunit en quelque sorte de se placer au niveau général qui requiert l'énoncé et la démonstration des principes des choses matérielles (polémique) et de fournir une théorie de l'union de l'âme et du corps qu'il n'est probablement pas en état de donner en 1637.

Il y répond comme on le sait en défendant avec Harvey et contre la tradition galéniste la théorie de la circulation du sang[521]. L'exemplarité de cette question : « Mais afin qu'on puisse voir en quelle sorte j'y traitais cette matière, je veux mettre ici l'explication du mouvement du cœur et des artères, qui étant le premier et le plus général qu'on observe dans les animaux, on jugera facilement de lui ce qu'on doit penser de tous les autres » (AT VI, 46-47).

b – la médecine comme projet scientifique et éditorial

C'est à cette tâche – repousser les limites de la vieillesse, soigner les maladies en cherchant leurs causes et leurs remèdes, *id est* progresser dans la connaissance du rapport de l'âme et du corps initiée dans *L'Homme* – qu'il s'engage à consacrer le reste de sa vie dans les pages du *Discours de la méthode*.

En effet, dans l'ouvrage d'anatomie inédit qu'il avait peut-être fini de rédiger à la fin des années 1630 (?), il avait établi, à partir des lois et des notions de la physique mécaniste, que le corps avait en lui-même les principes nécessaires à son mouvement et son entretien et que, contre Aristote, ce n'est pas l'âme qui anime le corps. Citons le dernier paragraphe du traité : « Je désire que vous considériez, après cela, que toutes les fonctions que j'ai attribuées à cette machine, comme la digestion des viandes, le battement du cœur et des artères, la nourriture et la croissance des membres, la respiration, la veille et le sommeil ; la réception de la lumière, des sons, des odeurs, des goûts, de la chaleur, et de telles autres qualités, dans les organes des sens extérieurs ; l'impression de leurs idées dans l'organe du sens commun et de l'imagination, la rétention ou l'empreinte de ces idées dans la mémoire ; les mouvements intérieurs des appétits et des passions ; et enfin les mouvements extérieurs de tous les membres, qui suivent si à propos, tant des actions des objets qui se présentent aux sens, que des passions, et des impressions qui se rencontrent dans la mémoire, qu'ils imitent le plus parfaitement qu'il est possible ceux d'un vrai homme : je désire, dis-je, que vous considériez que ces fonctions suivent toutes naturellement, en cette

[521] Voir *Discours de la méthode*, AT VI, 46-55. Voir aussi les objections de Plempius sur le mouvement du cœur, janvier 1638, AT I, 497 : 1 – « […] sententia illa tua nova non est, sed vetus, et quidem Aristotelica, prodita lib. *de respirat.* cap. 20 ; […] ». Traduction AM II, 78 : « […] ce sentiment-là que vous avez n'est pas nouveau : il est ancien et date d'Aristote, en son livre *De la respiration*, chapitre XX […] » ; 2 – Galien enseigne au contraire que le cœur bat du fait d'une faculté (et non du fait d'un liquide qui s'échauffe, le sang). Plempius soutient la position de Galien, contre Descartes et Harvey, c'est-à-dire contre la circulation du sang. Descartes maintient ses positions, 15 février 1638, AT I, 521-522 ; traduction AM II, 100-117 et AT II, 62.

machine, de la seule disposition de ses organes, ni plus ni moins que ne font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues ; en sorte qu'il ne faut point à leur occasion concevoir en elle aucune autre âme végétative, ni sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie, que son sang et ses esprits [animaux], agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur, et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps animés[522]. »

L'ouvrage se terminait ainsi. Quelques lignes plus haut, Descartes avait noté qu'après la description du corps, il en viendrait à celle de l'âme[523]. Mais il n'en faisait rien. Une des grandes questions qui se posera à lui – et que la Regula XII des *Regulae* suggérait déjà – sera de comprendre comment l'esprit, absolument irréductible au corps, s'y trouve cependant mêlé. Projet que l'on jugera bien difficile dans la mesure où l'âme n'est pas réductible à la matière et à ses lois. Dans son traité d'anatomie de 1648, *La Description du corps humain*, ultérieur à *L'Homme*, il se trouve que Descartes n'y évoquera plus ce projet de rassembler en un même écrit une description du corps et de l'âme. Ceci vraisemblablement parce qu'il est résolument impossible de parler de « l'âme » – d'une tout autre nature que le corps – ainsi que de « l'union de l'âme et du corps », à partir du modèle mécanique qui convient seulement pour le corps composé de matière. Descartes l'énoncera très explicitement dans une lettre à Élisabeth de mai 1643, à laquelle nous nous reporterons dans notre troisième partie ; nous verrons dans quelle mesure l'*ordo edendi* cartésien rend compte de la transmutation du projet médical en une morale maîtrisant les actions auxquelles les passions nous portent[524].

Reste qu'en 1637, Descartes est convaincu que la méthode, avec du temps, la possibilité de faire des expériences nécessaires à l'achèvement de la physique et la collaboration d'artisans, doit pouvoir mener à la découverte du fonctionnement de l'âme et du corps et aboutir à une médecine générale, comme application technique de la physique mécaniste. En attendant que la publicité de ses Essais lui apporte des aides financières et les collaborations dont il a besoin, les livres et ses raisonnements suppléent les expériences :

> […] mais parce que j'ai besoin de beaucoup de temps et d'expériences pour examiner tout ce qui sert à ce sujet, je travaille maintenant à composer un Abrégé de médecine, que je tire en partie des livres, et en partie de mes raisonnements, duquel j'espère me pouvoir servir par provision à obtenir quelque délai de la Nature, et ainsi poursuivre mieux ci-après en mon dessein[525].

La seule question de la circulation du sang est insuffisante à dresser un Essai en faveur de la médecine. Cette dernière apparaît surtout comme une science à constituer mais dont les premiers résultats mentionnés dans la préface fournissent matière à prouver la méthode : l'explication méthodique du mouvement le plus général du corps humain induit l'explication des mouvements plus particuliers.

B – publier des sciences dans des Essais : sélectionner des échantillons et des lecteurs

Dans cette dernière partie, nous souhaiterions montrer en quoi la mise en texte et la mise en livre des Essais permettent à Descartes, comme avec sa préface, de ne dévoiler aux lecteurs que les parties de sa philosophie qui

---

[522] *L'Homme*, AT XI, 201- 202.

[523] *Ibid.*, AT XI, 200 : « […] avant que je passe à la description de l'âme raisonnable, je désire encore que vous fassiez un peu de réflexion, sur tout ce que je viens de dire de cette machine. »

[524] La santé est le fondement de tous les autres biens de cette vie puisque nous ne pouvons être « sages et habiles » qu'en délivrant notre esprit des troubles dus à la dépendance où le tiennent le tempérament et la disposition des organes du corps. Mais il nous faudrait déjà être « sages et habiles » pour parvenir à cette délivrance. Pour sortir du cercle concernant l'union de l'âme et du corps, Descartes cherchera une voie sans attendre l'hypothétique achèvement de la science. Elle sera morale. Nous reviendrons sur ce point dans notre troisième chapitre.

[525] Lettre à Huygens, 4 décembre 1637, AT I, 649.

heurtent le moins leurs esprits. Autrement dit, en quoi les Essais constituent des échantillons ou spécimens, au double sens du mot[526], capables de donner un aperçu de la philosophie cartésienne – et de sa force démonstrative – tout en en occultant les points qui ne résisteraient pas aux préjugés de son lectorat. Ce postulat en implique un autre : que Descartes fasse précisément du préjugé le dénominateur commun de ses communautés de lecteurs potentiels : esprits faibles, esprits forts, ayant été enseignés de la philosophie de l'École ou ne l'ayant pas été. Et qu'en ce sens, ce soit ces préjugés qui orientent la mise en texte et la mise en livre des Essais. Rendre publique une partie de sa philosophie. Ne pas déployer d'emblée *toute* la *démonstration* de sa philosophie. Qu'est-ce que cela signifie ? À quelle intention d'auteur et de philosophe répond ce geste éditorial ?

Pourquoi a-t-il publié des résultats à fond perdu (→ FOND PERDU, À)[527], en hypothéquant des principes, en ne donnant pas leur dénombrement ordonné, quand la Lettre-préface déclarera que la mécanique, la morale ou la médecine, qui sont aussi des sciences abordées dans le premier livre, sont des fruits de la philosophie qu'on ne peut cueillir qu'en dernier, qu'en étant savants des sciences qui la précédent sur l'arbre ?

Est-ce parce que Descartes n'a pas les moyens conceptuels d'en publier davantage – autrement dit : ne le *peut*-il pas ? Ou bien, est-ce parce qu'il estime que ce qu'il en publie peut suffire, bien qu'il soit en mesure de fournir d'autres démonstrations ? Autrement dit : ne le *veut*-il pas ? Si la deuxième solution est la bonne, l'incomplétude de la première publication relève clairement d'un parti pris. Et d'un parti pris qui engage un programme éditorial seul à même de rendre raison de cette incomplétude.

Le premier constat au sujet de la partialité de l'exposé des Essais est disciplinaire. Ceux-ci en effet ne rendent pas compte de la formation des corps plus particuliers que sont les plantes, les animaux et l'homme. La question de la connaissance de l'homme notamment, en tant que composé matériel et immatériel, plus complexe à connaître en ce qu'il est le plus particulier – est réservée. De sorte que les démonstrations obtenues ne s'étendent pas à toutes les sciences terminales de la philosophie : médecine, morale, mécaniques. Les Essais se concentrent sur trois sciences dont la technicité est grande mais dont les objets manifeste la capacité de la philosophie cartésienne à répondre à des questions concrètes et utiles, débouchant sur la conception d'outils qui repoussent les limites des sens et qui accroissent la connaissance des hommes sur leur environnement proche.

Le second constat de partialité du discours cartésien dans le premier livre concerne la démonstration (et la méthode). Certaines omissions de l'exposé du premier livre en menacent la réception puisque la cohérence de l'*ordo demonstrandi* avec l'*ordo cognoscendi* semble mise à mal : 1 – la reconstruction par Descartes de la démonstration par principe, pourtant prescrite par la méthode, n'est pas proposée clairement au lecteur ; la démonstration à posteriori, qui suppose la supposition de la cause d'un effet, s'y substitue sans transformer la supposition en véritable principe.

Dans *La Dioptrique* et *Les Météores*, Descartes choisit de placer son discours au niveau de la description de ce qu'on pourrait appeler des effets particuliers (AT VI, 64). Se faisant, il procède à posteriori. Faute de pouvoir déduire directement les effets seconds (ou configuration des corps les plus particuliers), des principes, on ne peut donc tout connaître de façon à priorique – ce point constituera une critique de Pascal : les principes du mécanisme cartésien sont vrais, mais les approfondir est impossible, et partant, incertain et inutile (*Pensées*, § 511). Il faut toujours démontrer à posteriori, prouver des causes par des effets, face à la surabondance des causes possibles pour expliquer un effet. C'est-à-dire postuler des causes, les discriminer par des expériences adéquates et par l'imagination. Ceci en soit n'est pas un problème. C'est même le fait des corps plus particuliers qu'il s'agit de connaître. Mais les Essais ne lèvent pas les suppositions au profit de l'identification et de l'exposé

---

[526] La définition du *Petit Robert* donne : Spécimen n. m. – 1662. Latin *specimen*, de *species*. 1. Individu qui donne une idée de l'espèce à laquelle il appartient ; unité ou partie d'un ensemble qui donne une idée du tout. 2. Exemplaire ou feuillet publicitaire (d'une revue, d'un manuel).

[527] Dans le vocabulaire de l'édition, se dit de toute reproduction de texte ou d'illustration (→ ILLUSTRATION) qui occupe toute la surface d'une page, marges incluses. On l'entend ici au sens où l'exposé de la démonstration des phénomènes dans les Essais ne laisse pas place à la découverte par le lecteur des principes physiques (et métaphysiques) seule capable de l'en persuader véritablement : le fond(ement) est perdu.

des principes des choses matérielles et ne retranscivent pas l'ordre à priorique qu'il s'agit de suivre ultimement pour connaître parfaitement un phénomène (ou corps) particulier – la connaissance n'est telle qu'à être connaissance par les principes ou premières causes[528]. Un maillon de la chaîne que la méthode exige par ailleurs a donc littéralement sauté, privant les lecteurs de reconnaître comme Descartes la certitude des énoncés exposés dans Les Essais.

Le fait de se placer du côté de l'effet dans ses Essais, permet à Descartes de supposer des principes. Et donc à ne pas dévoiler ce qu'ils sont réellement (quand bien même les principes supposés sont les principes réels) auprès d'un double public, ignorant de philosophie ou « savant » de l'ancienne philosophie, imprégné des mêmes préjugés : la faveur accordée à la connaissance par les sens. De sorte qu'un motif épistémologique, la preuve ou démonstration à posteriori, s'allie à un motif philosophique – désaccoutumer les esprits à connaître par les sens – nécessitent des aménagements et des dispositifs discursifs et matériels dont rend compte l'étude des Essais, au premier chef, l'utilisation de l'italique et des figures. Utilisation dont il reste à déterminer s'il est de l'imprimeur ou si elle peut être de Descartes lui-même.

Descartes assume cette omission démonstrative au sein de l'*ordo edendi* des Essais – omission qui l'en distingue de l'*ordo edendi* du *Monde* : « Je serais bien aise de poursuivre, et de faire voir ici toute la chaîne des autres vérités que j'ai déduites de ces premières. Mais, […] je crois qu'il sera mieux que je m'en abstienne, et que je dise seulement en général quelles elles sont […][529] ».

Pour des raisons philosophiques et rhétoriques qui se fondent dans la notion cartésienne de préjugé, le premier livre ne restituerait pas l'ordre de la connaissance constitué dès les *Regulae* : en ne donnant à connaître ni une science de l'entendement (ou méthode) ni une science assise sur la démonstration de principes (physique), le premier livre cartésien ne commencerait pas par ce par quoi il faut pourtant commencer pour véritablement philosopher.

1 – publier des sciences particulières[530]

a – les Essais comme spécimens : des questions utiles

La lecture du titre (→ TITRE) du premier livre de Descartes fait d'emblée apparaître la fonction des Essais utilisés comme les morceaux choisis d'un ensemble de connaissances plus vaste ; ils ont la fonction de prouver la méthode et de mettre l'accent sur l'utilité de la philosophie.

Ces « Essais » recouvrent ainsi les deux derniers sens de la définition classique[531] : « 1° : Moyens divers par lesquels on s'assure si un objet convient à l'emploi qu'on en veut faire. Faire l'essai d'une machine, d'une arme à feu. L'essai d'un remède », « […] 2° : Petite portion de quelque chose qui sert à juger du reste […] » et 3° : « Première production d'un esprit qui s'essaye dans un genre quelconque. Les essais de ce jeune homme donnent de grandes espérances. Ouvrage dans lequel l'auteur traite sa matière sans avoir la prétention de dire le dernier mot. Ce n'est qu'un essai sur la matière »[532]. Les Essais modélisent donc la mise en œuvre de la méthode (ou mathesis) comme ce qui unifie la science.

---

[528] *Discours de la méthode*, AT VI, 64.

[529] *Ibid.*, AT VI, 40.

[530] L'expression se trouve dans le *Discours de la méthode* : « Mais il y a eu depuis derechef deux autres raisons, qui m'ont obligé à mettre ici quelques essais particuliers, et à rendre au public quelque compte de mes actions et de mes desseins », AT VI, 74.

[531] *s. v.* « Essai ».

[532] C'est la définition du *Dictionnaire universel…* de Furetière. Ce sens est conservé dans le français contemporain où l'essai demeure un type « d'ouvrage dont le sujet, sans viser à l'exhaustivité, est traité par approches successives, et généralement selon des méthodes ou des points de vue mis à l'épreuve à cette occasion », *Le Nouveau Petit Littré*, Paris, Éditions de Noyelles, 2005, p. 303, *s. v.* « Essai ».

La traduction latine du titre – *Specimina philosophiae : seu Dissertatio de Methodo recte regendae rationis, et veritatis in scientiis investigandae : Dioptrice, et Meteora* – produite à l'occasion de la traduction latine du *Discours de la méthode* en 1644 place les Essais en premier. Ce faisant, elle indique bien leur double fonction d'exemple (l'*exemplum* devient *exemplar*) : les Essais, comme texte et comme expérience, sont des spécimens, c'est-à-dire des échantillons (sens 1[533]) qui ont bien valeur de modèles (sens 2[534]). Dans l'Epistola ad P. Dinet, Descartes confirme expressément la vocation exemplaire des Essais[535] en insistant sur le grand nombre de questions – six cents – que sa méthode lui aurait permis de résoudre : « Non enim ibi unam aut alteram, sed plus sexcentis quaestionibus explicui, quae sic a nullo ante me suerant explicatae ; ac quamvis multi hactenus mea scripta transversis oculis inspexerint, modisque omnibus refutare conati sint, nemo tamen, quod sciam, quicquam non verum potuit in iis reperire[536]. »

Les trois Essais relèvent pour l'essentiel, selon la terminologie traditionnelle, de la mathématique mixte, de la physique et de la mathématique pure[537]. Ils portent sur des thèmes débattus à l'époque – à savoir l'optique, la composition des corps terrestres et l'explication de certains phénomènes –, et proposent une nouvelle manière de pratiquer l'une des plus anciennes disciplines mathématiques, utilisant un calcul inédit.

L'objectif général – prouver la méthode – poursuivi par la publication des Essais se double d'un autre objectif qu'illustre cette fois le choix des matières publiées, « les plus curieuses » comme les qualifiait le premier projet de titre de l'ouvrage : « […] *où les plus curieuses Matières que l'Auteur ait pu choisir, pour rendre preuve de la Science universelle qu'il propose.* » Ceci fait aussi écho au titre long du dialogue de Descartes : *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle qui, à elle seule, et sans le secours de la religion ou de la philosophie détermine les opinions que doit avoir un honnête homme sur toutes les choses qui peuvent faire l'objet de ses pensées, et pénètre dans les secrets des plus curieuses sciences*[538]. La méthode dévoile même les secrets de sciences les plus particulières, dont l'étude des objets si spéciaux est réservée à des initiés.

Les Essais, tout en prouvant la méthode, permettent de mettre en avant l'efficacité de la méthode dans trois sciences exemplaires :

> Les autres parties furent trois traités : l'un *de la Dioptrique*, l'autre *des Météores*, et le dernier *de la Géométrie*. Par la *Dioptrique*, j'eus dessein de faire voir qu'on pouvait aller assez avant en la philosophie, pour arriver par son moyen jusqu'à la connaissance des arts qui sont utiles à la vie, à cause que l'invention des lunettes d'approche, que j'y expliquais, est l'une des plus difficiles qui aient jamais été cherchées. Par *les Météores*, je désirai qu'on reconnût la différence qui est entre la philosophie que je cultive et celle qu'on enseigne dans les écoles où l'on a coutume de traiter de la même matière. Enfin, par la *Géométrie*, je prétendais démontrer que j'avais trouvé plusieurs choses qui ont été ci-devant ignorées, et ainsi donner occasion de croire qu'on en peut découvrir encore plusieurs autres, afin d'inciter par ce moyen tous les hommes à la recherche de la vérité[539].

---

533 Voir aussi *Dictionnaire encyclopédique du livre*, Paris, Éditions du Cercle de la librairie, 2005, *s. v.* « Échantillon », t. II, p. 12-13 : « Échantillons : n. m. – ancien français eschandillon, « étalon », latin populaire scandaculum, échelle », de scandere, « monter, escalader ».

534 *Le Grand Gaffiot. Dictionnaire Latin-Français*, F. Gaffiot (éd.), Paris, Hachette, 2000, *s. v.* « Specimen », p. 1484.

535 Sur le statut à part entière de *La Géométrie* comme « Essai », voir Pierre Costabel, « Les Essais et la réforme mathématique », in *Le Discours et sa méthode*, p. 213-226.

536 *Meditationes*, AT VII, 579.

537 Traditionnellement (voir par exemple, Bacon, *De Dignitate*, III, 6), la mathématique mixte comprend l'optique (ou la perspective), la musique, l'astronomie, la cosmographie, l'architecture, la science des machines (ou mécanique). La mathématique pure, l'arithmétique et la géométrie.

538 À l'entrée « Curieux », Furetière donne : « On appelle les *sciences curieuses*, celles qui sont connuës de peu de personnes, qui ont des secrets particuliers, comme la Chymie, une partie de l'Optique qui fait voir des choses extraordinaires avec des miroirs & des lunettes, & plusieurs vaines sciences où l'on pense voir l'advenir, comme l'Astrologie judiciaire, la Chiromance, la Geomance, & même on y joint la Cabale, la Magie, &c. »

539 Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 15-16.

Inutile d'en dire plus – le statut de « gros livre[540] » est toujours un indice de l'erreur. Les Essais doivent suffire à montrer la puissance de la méthode extensivement et intensivement. De façon extensive, les matières choisies démontrent que la méthode peut s'étendre à d'autres matières que les sciences blanches. De façon intensive, elle résout un grand nombre de questions, au moins six cents, comme Descartes le rappellera dans l'Epistola ad P. Dinet : « Addo me nolle ut mihi credatur de veritate eorum quae promitto, sed ut ex iis Speciminibus quae jam dedi judicetur. Non enim ibi unam aut alteram, sed plus sexcentis quaestionibus explicui, quae sic a nullo ante me suerant explicatae […][541]. »

Au sein de ces questions qui témoignent de l'utilité de la philosophie, certaines sont aussi des spécimens : leur principe explicatif peut s'étendre à d'autres questions. Par exemple, la règle de résolution des équations cubiques : « Et enfin en la page 389, je mets en 5 ou 6 lignes la règle générale qui peut servir pour toutes les autres équations ; non point à dessein de l'enseigner à un chacun, car il m'eût fallu faire un trop gros livre, si j'eusse voulu expliquer assez au long pour cet effet tout ce que j'avais à y mettre, et j'ai mieux aimé être succinct en plusieurs endroits, pour donner moyen à ceux qui auront le plus d'esprit d'y trouver quelque chose de plus que les autres[542]. »

En outre, une autre raison commande le choix de ces matières : la possibilité pour Descartes, fort de plusieurs découvertes, de donner un aperçu de ce que sa méthode est capable de produire dans les sciences (en général) par des matières qu'il juge moins polémiques que, par exemple, la morale : « Et j'ai pensé qu'il m'était aisé de choisir quelques matières, qui, sans être sujettes à beaucoup de controverses, ni m'obliger à déclarer davantage de mes principes que je ne désire, ne laisseraient pas de faire voir assez clairement ce que je puis, ou ne puis pas, dans les sciences[543]. »

b – l'utilité : *La Dioptrique*

La Dioptrique est probablement le plus ancien des Essais. Il s'agit d'un traité de 154 pages réparties en dix discours. L'intérêt de Descartes pour les questions d'optique est ancien. On le fait traditionnellement remonter au *Parnassus* de 1619. Sous sa forme primitive, *La Dioptrique* était conçue comme un résumé du *Monde* et comme un unique projet de publication :

> […] en sorte que je prétends qu'elle me servira pour me dégager de la promesse que je vous ai faite, d'avoir achevé mon *Monde* dans trois ans, car c'en sera quasi un abrégé. Et je ne pense pas après ceci me résoudre jamais plus de faire rien imprimer, au moins moi vivant : car la fable de mon *Monde* me plaît trop pour manquer à la parachever, si Dieu me laisse vivre assez longtemps pour cela ; mais je ne veux point répondre de l'avenir[544].

En janvier 1632, Descartes envoie à Golius la « première partie » d'un premier état de *La Dioptrique*[545], qui correspond sans doute aux actuels Discours I et II. Alors que Descartes renonce à sa publication du *Monde* en 1633, le texte de *La Dioptrique* s'élabore progressivement et semble achevé en 1635, comme en témoigne la correspondance avec Huygens par exemple dont Descartes sollicite la relecture :

---

[540] Voir les cooccurrences (gros livre/volume) dans la correspondance en AT II, 328, II, 555, IV, 395, V, 338, III, 801 ; dans le *Discours de la méthode* en AT VI, 485 ; et dans les *Meditationes* en AT IX-1, 199, 202, 216, mais déjà dans *La Recherche de la vérité* : « […] quand bien même toute la science qui se peut désirer, serait comprise dans les livres, si est-ce que ce qu'ils ont de bon est mêlé parmi tant de choses inutiles, et semé confusément dans un tas de gros volumes, qu'il faudrait plus de temps pour les lire, que nous n'en avons pour demeurer en cette vie, et plus d'esprit pour choisir les choses utiles, que pour les inventer de soi-même », AT X, 497-498. On retrouve ici l'opossition inventer/lire.

[541] Epistola ad P. Dinet, *Meditationes*, AT VII, 579.

[542] Lettre à Mersenne, 23 août 1638, AT II, 328.

[543] *Discours de la méthode*, AT VI, 75.

[544] Lettre à Mersenne, 25 novembre 1630, AT I, 179. Descartes projettait de publier *La Dioptrique* seule, comme il s'en explique dans une lettre adressée à Mersenne (ALQ I, 510).

[545] Lettre à Golius, janvier 1632, AT I, 235.

> […] j'admire que parmi tant d'occupations importantes, vous daigniez étendre vos soins jusqu'aux plus particulières circonstances qui concernent l'impression de la *Dioptrique*. C'est un excès de courtoisie et une franchise qui vous causera peut-être plus d'importunité que vous ne craignez. Car pour paiement de ce que je tâcherai de suivre de point en point les instructions que vous m'avez fait la faveur de me donner touchant ces choses extérieures, j'aurai l'effronterie de vous demander aussi vos corrections touchant le dedans de mes écrits avant que je les abandonne à un imprimeur, […][546].

Une fois réaménagée pour la publication de 1637, *La Dioptrique* fait l'objet de plusieurs relectures, avant et après impression, comme les autres Essais. Pour lever les objections des esprits forts, Descartes organise en effet, par l'intermédiaire de Mersenne, la relecture de ses textes en envoyant probablement des épreuves (→ ÉPREUVE) tirées[547] à des relecteurs de son choix (dont Mersenne et Huygens au premier chef pour les Essais, les pères jésuites de La Flèche[548]) afin de pouvoir faire les corrections qui s'imposent soit juste avant le tirage, soit lors d'une seconde impression[549].

Si on parle avec le vocabulaire de l'École, *La Dioptrique* relève de la physique et de la mécanique (dans le sens restreint du *Dictionnaire*… de Furetière[550] d'une science qui fait partie des mathématiques. Elle constitue après l'ouvrage de Kepler portant le même nom (Augsbourg, 1611), une étude de la propagation de la lumière et de la dérivation des rayons lumineux. Elle comporte de surcroît une nouvelle théorie de la vision exposée dans le deuxième discours[551]. La vision relève de la dioptrique qui est la science de la réfraction, inconnue de l'Antiquité et qui vient compléter l'optique géométrique, ouvrant ainsi la voie au développement de l'optique instrumentale.

L'optique géométrique est essentiellement ramenée par *La Dioptrique* à la loi des sinus[552] : « Pour la façon de mesurer les réfractions de la lumière, *instituo comparationem inter sinus angulorum incidentiae et angulorum refractorum* ; mais je serais bien aise que cela ne fût point encore divulgué, parce que la première partie de ma *Dioptrique* ne contiendra autre chose que cela seul[553]. » C'est elle qui permet d'expliquer, par une proportion simplement exprimée, des déviations que subissent les rayons de la lumière en passant d'un milieu dans un autre et permettant de réduire considérablement les tables de réfractions empiriques des traités précédents : c'est sur

---

546 Lettre à Huygens, 1er novembre 1635, AT I, 591.

547 Voir à ce sujet, la note de Pierre Costabel, AT II, 735-736 qui concerne ce passage de la lettre à Mersenne du 9 janvier 1639 : « 2. Je vous suis extrêmement obligé de la peine que vous prenez de corriger les fautes d'impression de mes Essais, mais j'ai quasi peur qu'elle soit superflue : car vu le peu d'exemplaires que le libraire dit en avoir vendu, je ne vois pas grande apparence qu'il les doive réimprimer. Vous avez raison qu'en la page 66, l. 4, il faut lire œil pour objet ; mais en la page 125, l. 1, j'ai mis mesure, c'est-à-dire temps ou cadence, au sens qu'on le prend en la musique. » Pierre Costabel déduit de notre impossibilité de ramener l'occurrence du mot « mesure » à la page 125 de *La Dioptrique* l'idée que Descartes et Mersenne apostillaient des exemplaires imprimés dont le texte ne correspondait pas complètement à celui de l'édition finale de 1637. Cela nous semble tout à fait envisageable, le but de Descartes en faisant circuler des épreuves de son texte (→ PRÉPUBLICATION) étant précisément de pouvoir faire des corrections avant l'achèvement de l'impression définitive. On fera juste remarquer que le mot « mesure » que Descartes maintient donc et qu'on devrait retrouver dans l'édition de 1637, apparaît dans le cinquième discours des *Météores*, p. 205, l. 1, dans un sens qui nous semble compatible avec celui de « temps » ou de « cadence » indiqué par l'auteur dans sa lettre. De sorte qu'il se peut que Descartes se soit trompé de folio (→ FOLIO) dans sa lettre ou qu'il faille bien lire « 205 » sur l'autographe et non « 125 ». Ce ne sont que des hypothèses que nous ne pouvons pas vérifier, puisque nous n'avons pas la lettre de Descartes sous les yeux et qui, quoi qu'il en soit, ne sont pas décisives contre la déduction de Pierre Costabel.

548 Voir, par exemple, lettre à Noël, 14 juin 1637, AT I, 383-384 ; lettre à Noël, 3 octobre 1637, AT I, 454-455.

549 Par exemple, pour *La Géométrie*, il raccourcira son explication de la propriété de l'ellipse et de l'hyperbole juste avant l'impression, voir la lettre à Mersenne, AT II, 638-639. Notons que Descartes se réserve le droit de faire des corrections, si l'examen du texte par le Chancelier Séguier le requérait : « Outre que s'il se trouvait quelque chose en mes écrits qui pût être pris en mauvaise part, ce que je ne puis toutefois soupçonner, je serai bien plus aise de l'apprendre avant qu'ils soient divulgués et lorsque j'aurai encore moyen de les corriger, que si je n'en étais averti que lorsqu'il n'y aurait aucun remède », lettre à Huygens, 3 mars 1637, AT I, 623.

550 *S. v.* « Mechanique », t. III. Dans la Regula V des *Regulae*, Descartes reprochait à certains savants d'étudier « la Mécanique à part la Physique », alors que l'invention d'engins pour produire des mouvements présuppose des connaissances en physique.

551 Voir *Dioptrique*, deuxième Discours, AT VI, 96-105. Et le commentaire d'Allister C. Crombie, « La Dioptrique et Kepler », in *Le Discours et sa méthode*, p. 141-144.

552 Nommée tantôt loi de Descartes ou loi de Snell-Descartes, cette relation fondamentale de l'optique établit une proportionnalité entre le sinus de l'angle de l'incidence d'un rayon lumineux et celui de l'angle de réflexion au moyen d'un indice déterminé empiriquement. Voir AT I, 255. Pour une explication, voir Pierre Costabel, « La réfraction de la lumière et la Dioptrique de Descartes », *Démarches originales de Descartes savant*, p. 63-76.

553 Lettre à Mersenne, juin 1632, AT I, 255.

cette difficulté qu'avait buté Kepler[554]. Cette théorie des déviations des rayons lumineux débouche sur un ensemble d'applications pratiques : détermination de la forme des verres (dioptres) afin qu'ils concentrent les rayons lumineux parallèles en un point (Discours VII et VIII), construction de lunettes (Discours IX) et conception d'une machine pour tailler les verres (Discours X).

Intercalée[555] enfin entre la partie proprement théorique de l'optique et son application technique, *La Dioptrique* propose aussi une théorie de la vision et du « sens ». Cette théorie apparaît radicalement anti-scolastique par le rejet absolu de la théorie des « espèces intentionnelles », c'est-à-dire des images ressemblantes émises par les corps et reçues dans les organes des sens, imperceptibles en elles-mêmes, mais ayant pour propriété de représenter les corps dont elles émanent[556]. Le discours I de *La Dioptrique* les supprime et les remplace par la comparaison de la transmission du donné sensible par un milieu rigide comme un bâton. C'est le mouvement de la lumière qui est à l'origine des couleurs. La couleur n'est pas une qualité des corps colorés. Elle s'explique par « les diverses façons, dont ces corps la reçoivent et le renvoient contre nos yeux » (AT VI, 85). la vue vaut comme un modèle d'explication à l'égard des autres sens, de même que l'Essai qu'est *La Dioptrique* modélise une physique plus vaste que Descartes prévoit d'expliquer complètement, « par le menu » : « Et parce que la principale raison qui a mû les philosophes à établir des accidents réels, a été qu'ils ont cru que sans eux on ne pouvait pas expliquer comment se font les perceptions de nos sens, j'ai promis d'expliquer par le menu, en écrivant de la physique, la façon dont chacun de nos sens est touché par ses objets ; non que je veuille qu'en cela, ni en aucune autre chose, on s'en rapporte à mes paroles, mais parce que j'ai cru que ce que j'avais expliqué de la vue, dans ma *Dioptrique*, pouvait servir de preuve suffisante de ce que je puis dans le reste[557]. »

On sait que Descartes bouleverse vraisemblablement l'ordre qu'il voulait initialement donner à sa *Dioptrique*, le chapitre X relatif à la taille des verres semble être le plus ancien. Dès 1629 en effet, Descartes en indique les principes à Ferrier. Mais cela lui permet de justifier par un exemple la physiologie mécaniste présentée dans le traité de *L'Homme* et solidaire d'un *Monde* impublié[558]. Ainsi, l'ensemble des chapitres III à VI, qui n'a pas réellement de rôle fonctionnel dans la structure des quatre derniers, rappelle (parfois presque littéralement) les pages du traité de 1633 consacrées à la vue (AT XI, 151-162) : la description de l'œil est à peu près la même, et surtout, l'horizon des problèmes est à peu près identique. En comparant les textes, on aperçoit de fines variations, concernant la hiérarchie des qualités visibles ou le statut des idées, qui supposent que Descartes a, sur le fond d'une physiologie stable, modifié certains aspects de la théorie de la sensation pour leur donner une forme définitive : à savoir, par exemple, que seules les figures et les mouvements qui affectent l'œil, et par extension les autres sens, sont capables de produire des effets dans la sensation : toute qualité perçue, de quelqu'ordre que ce soit (couleurs, saveurs, etc.) se comprend à partir de mouvements affectant le corps, sans qu'il puisse y avoir quelque qualité sensible qui soit d'une autre nature[559]. Il faut alors associer ces éléments psychophysiologiques de *La Dioptrique* aux indications contenues dans la cinquième partie de la préface pour

---

554 Voir, par exemple, Allister C. Crombie, « La Dioptrique et Kepler », in *Le Discours et sa méthode*, p. 131-144.

555 On notera toutefois qu'aucun document antérieur à 1636 ne met au programme de *La Dioptrique* une théorie de la vision. La *Dioptrice* de Kepler ne présentait rien de tel ; et quand *Le Monde* et le traité *De L'Homme* renvoient à *La Dioptrique* (nécessairement en son état antérieur à 1633), toutes les allusions concernent, précisément, les dioptres, surfaces séparant deux milieux transparents d'indices de réfraction différents. Cela suffit pour estimer que *La Dioptrique* initiale se composait du contenu strictement optique, c'est-à-dire des actuels discours I, II puis VII à X. Entre l'analyse des propriétés de la lumière et la physique générale, l'articulation était vraisemblablement similaire à celle des chapitres XI et XIII du *Monde*.

556 Voir Étienne Gilson, *Index scolastico-cartésien*, p. 97-98.

557 Sextae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 437 / IX-a, 235. Voir aussi Quartae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 249 / IX-a, 192.

558 « Pour les lunettes, je vous dirai que depuis la condamnation de Galilée, j'ai revu et entièrement achevé le Traité que j'en avais autrefois commencé ; et l'ayant entièrement séparé de mon *Monde*, je me propose de le faire imprimer seul dans peu de temps », lettre à Mersenne (?), été 1635, AT I, 322.

559 Voir notamment *Les Principes de la philosophie*, IV, AT IX-2, 197-199.

comprendre comment l'hypothèse mécaniste, suggérée de manière générale à la suite de la méthode, trouve dans la théorie de la vision une illustration exemplaire[560].

L'intérêt premier des connaissances acquises en cette matière est de déboucher sur des applications utiles permettant de progresser (théoriquement) dans les sciences en repoussant les limites des sens, ce que propose typiquement le perfectionnement des lunettes que Galilée avait inventées en matière astronomique : « Que si on veut faire une lunette, la plus parfaite qui puisse être, pour servir à voir les astres ou autres objets fort éloignés et inaccessibles, on la doit composer de deux verres hyperboliques, l'un convexe et l'autre concave, mis dans les deux bouts d'un tuyau en la façon que vous voyez ici représentée[561]. »

Déjà en 1629, Descartes encourageait Ferrier à le rejoindre pour procéder à la taille des verres hyperboliques en lui vantant les découvertes qui pourraient être tirées de cette invention : « […] mais si vous aviez un an ou deux à vous ajuster de tout ce qui est nécessaire, j'oserais espérer que nous verrions, par votre moyen, s'il y a des animaux dans la Lune[562]. »

D'autre part, ces applications étant véridiques au titre de leur effectivité, elles renseignent sur la vérité des principes mis en œuvre pour les inventer ou les construire. Descartes, en réponse aux objections de Fromondus, insiste sur ce caractère propre aux sciences pratiques, comme la mécanique, et sur le rapport de causalité entre la pragmatique des inventions et la véracité des principes qui ont permis de les trouver : « Miror ipsum non advertere illam, quae hactenus in usu fuit, Mechanicam, nihil aliud esse quam verae Physicae particulam, quae cum apud vulgaris ris Philosophiae cultores nullum locum reperiret, apud Mathematicos se recepit. Mansit autem haec pars Philosophiae verior et minus corrupta, quam caeterae, quia cum ad usum et praxim referatur, quicumque in eam peccant, sumptuum jactura plecti solent, adeo ut si contemnat meam philosophandi rationem ex eo, quod sit similis Mechanicae, idem mihi esse videtur, ac si eamdem contemneret ex eo, quod sit vera[563]. »

L'utilité au genre humain est posée par la préface comme une vertu : « […] c'est proprement ne valoir rien que de n'être utile à personne […][564]. » Thèse à laquelle font écho les premières lignes et les derniers discours de *La Dioptrique*, puisque l'utilité en science est synonyme d'accroissement de la connaissance : « Toute la conduite de notre vie dépend de nos sens, entre lesquels celui de la vue étant le plus universel et le plus noble, il n'y a point de doute que les inventions qui servent à augmenter sa puissance, ne soient des plus utiles qui puissent être. Et il est malaisé d'en trouver aucune qui l'augmente davantage que celle de ces merveilleuses lunettes qui, n'étant en usage que depuis peu, nous ont déjà découvert de nouveaux astres dans le ciel, et d'autres nouveaux objets dessus la terre, en plus grand nombre que ne sont ceux que nous y avions vus auparavant : en sorte que, portant notre vue beaucoup plus loin que n'avait coutume d'aller l'imagination de nos pères, elles semblent nous avoir ouvert le chemin, pour parvenir à une connaissance de la nature beaucoup plus grande et plus parfaite qu'ils ne l'ont eue[565]. »

---

560 Sur l'exemplarité de sa théorie de la vision dans *La Dioptrique*, lire les Réponses aux Sixièmes Objections : « Et parce que la principale raison qui a mû les philosophes à établir des accidents réels, a été qu'ils ont cru que sans eux on ne pouvait pas expliquer comment se font les perceptions de nos sens, j'ai promis d'expliquer par le menu, en écrivant de la physique, la façon dont chacun de nos sens est touché par ses objets ; non que je veuille qu'en cela, ni en aucune autre chose, on s'en rapporte à mes paroles, mais parce que j'ai cru que ce que j'avais expliqué de la vue, dans ma *Dioptrique*, pouvait servir de preuve suffisante de ce que je puis dans le reste », AT IX-1, 235.

561 *La Dioptrique*, Discours IX, AT VI, 200.

562 Lettre à Ferrier, 13 novembre 1629, AT I, 69. Ferrier ne rejoindra pas Descartes.

563 Lettre à Plempius pour Fromondus, 3 octobre 1637, AT I, 421, traduction AM II, 16 : « Je m'étonne qu'il n'ait pas fait lui-même cette remarque : la Mécanique qui a été jusqu'ici en usage, n'est qu'un chapitre de la vraie Physique, et rien d'autre ; mais, comme la Philosophie vulgaire n'a pas su lui garder sa place, elle s'est retirée chez les Mathématiciens. Or cette partie de la Philosophie est demeurée plus vraie et s'est moins gâtée que les autres : comme elle se rapporte à l'usage et à la pratique, les erreurs qu'on y commet se paient d'ordinaire par une perte d'argent : si bien que, s'il méprise ma manière de philosopher, parce qu'elle ressemble à la Mécanique, c'est, semble-t-il comme s'il la méprisait d'être vraie. » Sur le discrédit injustement porté à la mécanique, voir encore, par exemple, *Discours de la méthode*, AT VI, 389.

564 *Discours de la méthode*, AT VI, 66.

565 *La Dioptrique*, AT VI, 81.

Dans toute la fin de la sixième partie de la préface, Descartes conclut encore sur l'utilité des applications de sa philosophie à l'égard du bien commun – utilité qui justifie l'entrée de Descartes sur la scène publique, à la fois comme philosophe et comme auteur :

> Car elles [*sc.* les notions générales touchant la physique] m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, […][566].

c – la supériorité : *Les Météores*

Les Météores constituent le deuxième traité du *Discours de la méthode*, entre *La Dioptrique* et *La Géométrie*. Le premier projet des *Météores* est également lié à la genèse du *Monde*. *Le Monde*, tel que nous le connaissons, contient une théorie de la matière et des éléments articulée sur les phénomènes optiques généraux (lumineux, opaque, transparent), une théorie des principes de conservation ou lois de la nature, puis une cosmologie (qui inclut le mouvement de la Terre). Cet ensemble de physique générale est prolongé par une physiologie mécaniste, incluant la perception sensible. Traité de physique générale et de physique céleste, *Le Monde* fournit donc à la fois le cadre et les principes des phénomènes strictement terrestres – qui sont traités à part dans *Les Météores* – mais non le détail de ceux-ci. Il est d'ailleurs assez remarquable que dans l'ensemble du *Monde* (*Traité de la lumière* et traité de *L'Homme*), rien ne soit dit des corps terrestres, alors que leur connaissance est indispensable à celle des corps des animaux et des hommes. Tout se passe comme si Descartes avait laissé entre les deux parties du *Monde* la place pour une étude des corps et des phénomènes terrestres : c'est ce dont traitent en grande partie *Les Météores*.

Parallèlement à la conception de sa physique nouvelle, Descartes se propose donc, outre un traité d'optique, de rédiger un traité relatif aux météores. Ce sont précisément ces deux traités, dont la lettre à Huygens du 1er novembre 1635 révèle le projet de publication[567], qui constituent le noyau de la publication de 1637. Le projet est achevé en 1636. Entre-temps, Descartes a sollicité la relecture de plusieurs proches dont Huygens à qui il demande d'apostiller la mise au net : « Et je ne vous enverrai pour ce coup que *La Dioptrique* et *Les Météores :* mais vous m'obligeriez infiniment, si vous prenez la peine de les lire, de marquer ou faire marquer vos corrections à la marge, et de me permettre après de les voir[568]. »

Dans une lettre à Mersenne du 8 octobre 1629, Descartes dit étudier depuis deux mois le phénomène des parhélies ou « faux soleils » décrits par le père Scheiner sur la base d'une observation faite à Rome par le cardinal Bellarmin, le 20 mars :

> Ce que j'ai éprouvé depuis peu, en cherchant la cause de ce phénomène duquel vous m'écrivez ; car il y a plus de deux mois qu'un de mes amis m'en a fait voir ici une description assez ample, et m'en ayant demandé mon avis, il m'a fallu interrompre ce que j'avais en main, pour examiner par ordre tous les météores, auparavant que je m'y sois pu satisfaire. Mais je pense maintenant en pouvoir rendre quelque raison, et suis résolu d'en faire un petit traité qui contiendra la raison des couleurs de l'arc-en-ciel, lesquelles m'ont donné plus de peine que tout le reste, et généralement de tous les phénomènes sublunaires[569].

---

[566] *Discours de la méthode*, AT VI, 61.

[567] AT I, 592. Cette lettre révèle aussi que Descartes veut déjà préfacer ses textes.

[568] Lettre à Huygens, 3 mars 1637, AT I, 623-624.

[569] Lettre à Mersenne, 8 octobre 1629, AT I, 23.

Puis, le projet d'en publier l'explication s'étend, jusqu'à être conçu au sein d'une physique entière, au moment où il prend parti touchant tous les fondements de la philosophie : « […] au lieu d'expliquer un phénomène seulement, je me suis résolu d'expliquer tous les phénomènes de la nature, c'est-à-dire toute la physique[570]. » Il apparaît assez clairement que Descartes ne veut pas expliquer qu'une seule partie des météores – c'est-à-dire des phénomènes que l'on observe sur la terre et dans le ciel proche –, mais bien rendre compte à ses lecteurs d'une théorie générale de ces phénomènes gagnée par la méthode.

C'est ce dont un élément éditorial décisif, le titre (→ TITRE) des Essais, doit rendre compte : si Descartes n'a pas le projet d'expliquer « toute la méthode […], c'est pourquoi [il a] mis "discours de la méthode" ; au lieu [qu'il a mis] simplement "la Dioptrique" et "les Météores", pour ce [qu'il a] tâché d'y comprendre *tout* ce qui faisait à [s]on sujet[571] ». Physique entière – c'est *Le Monde* qui prend corps – qui n'est toutefois qu'un échantillon du corps entier de sa philosophie : « Au reste je vous prie de n'en parler à personne du monde ; car j'ai résolu de l'exposer en public, comme un échantillon de ma philosophie […][572]. »

La question de l'explication des phénomènes météorologiques traverse l'histoire. Elle remonte à l'Antiquité (Aristote, *Météorologiques*). Les démonstrations aristotéliciennes sont transmises au Moyen Âge puis au XVI^e^ siècle (*Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in quatuor libros de Coelo Aristotelis Stagiritae*) et expérimentées (Robert Grosseteste, *De Iride*, Avicenne, *Kitâb al Shifa*), puis traitées par Bacon dans la sixième partie de son *Opus Maius*. L'objectif de Descartes – en choisissant de traiter de ce sujet classique, et de montrer avec d'autant plus d'évidence la supériorité de son modèle explicatif des phénomènes sublunaires sur toute une tradition reposant sur la philosophie d'Aristote (toujours sans nommer[573] « ceux dont nous avons les écrits » [AT VI, 325], sans citer quiconque, pour prendre ses distances[574]) – commandant une physique des qualités enseignée dans les manuels (→ MANUEL) scolastiques.

Les Météores de Descartes, constitués de dix discours pour un total de 137 pages, se distinguent en particulier par l'explication de l'arc-en-ciel, dans le huitième discours. Descartes est le premier[575] à faire état de la nécessité du calcul pour rendre raison des couleurs de l'arc-en-ciel, en particulier du rapport chromatique inverse entre l'arc primaire et l'arc extérieur. Cette explication d'une observation par le calcul qui repose sur le dénombrement des difficultés et leur traitement par lui donne donc l'occasion de montrer la supériorité de sa philosophie – de sa méthode par les connaissances qu'elle permet d'obtenir : « L'arc-en-ciel est une merveille de la nature si remarquable, et sa cause a été de tout temps si curieusement recherchée par les bons esprits, et si peu connue, que je ne saurais choisir de matière plus propre à faire voir comment, par la méthode dont je me sers, on peut venir à des connaissances que ceux dont nous avons les écrits n'ont point eues[576]. »

À cette fin, quelques jours après que l'ouvrage ait été imprimé, il l'envoie au recteur de La Flèche, le père Étienne Noël, son ancien professeur de philosophie de 1612 à 1615[577]. Il le prie de le faire lire par ceux qui en auront le plus de loisirs et qui pourront lui en relever les fautes[578]. Il espère que le constat de la supériorité de ses raisons fera que l'enseignement scolaire ne pourra plus faire l'impasse sur ce qu'il en a découvert et devra, *a minima*, engager une comparaison de sa philosophie avec la philosophie vulgaire. C'est ce qu'il déclare aussi au père Fournet, peu de temps après sa publication, en sollicitant les objections des jésuites *:* « Au reste, il n'y a

---

570 Lettre à Mersenne, 13 novembre 1629, AT I, 70.

571 Lettre à Huygens, 27 février 1637, AT I, 620 ; B, 353 (25 febbraio 1637). Nous soulignons.

572 Lettre à Mersenne, 8 octobre 1629, AT I, 23.

573 La seule fois que Descartes nomme Aristote dans le *Discours de la méthode*, c'est pour en louer ses connaissances en physique : « […] et je m'assure que les plus passionnés de ceux qui suivent maintenant Aristote, se croiraient heureux, s'ils avaient autant de connaissance de la nature qu'il en a eu, encore même que ce fût à condition qu'ils n'en auraient jamais davantage »…

574 Sur les emprunts de Descartes à Froidmont notamment et sur les accusations de pillage formulées par Newton et Leibniz notamment, voir Jean-Robert Armogathe, « L'arc-en-ciel dans les *Météores* », in *Le Discours et sa méthode*, p. 149, n. 19 et 20.

575 Sur l'originalité de la position cartésienne dans l'histoire de cette question, *ibid.*, p. 145-162.

576 *Les Météores*, AT VI, 325.

577 Le 14 juin 1637.

personne qui me semble avoir plus d'intérêt à examiner ce livre, que ceux de votre Compagnie : car je vois déjà que tant de personnes se portent à croire ce qu'il contient, que (particulièrement pour les *Météores*) je ne sais pas de quelle façon ils pourront dorénavant les enseigner, comme ils font tous les ans en la plupart de vos Collèges, s'ils ne réfutent ce que j'en ai écrit, ou s'ils ne le suivent[579]. »

Descartes espère ainsi que son ouvrage – faute d'enseigner – en cette matière d'abord, se substituera aux manuels des collèges jésuites en particulier, manuels dont il suit, pour mieux s'en distancier, l'ordre et le plan[580].

On trouve un écho de cette intention dans l'Epistola ad P. Dinet, publiée à la fin de la deuxième édition (→ ÉDITION) des *Meditationes*. Cette lettre retrace la polémique avec le père Bourdin et montre que, bien après la publication du *Discours de la méthode*, à cause de la « vélitation » de ce jésuite, ses écrits ne sont toujours pas lus par les autres jésuites qui enseignent tous les ans *Les Météores* dans leurs collèges : « cum enim partem Philosophiae contineat, quae, nisi admodum fallor, accuratius et verius in ipso explicatur, quam in scriptis aliorum, nullam puto esse causam cur Philosophi, qui Meteora singulis annis in unoquoque ex vestris Collegiis docent, illum praetermittant, quam quia forte, fallis de me R. P.* judiciis credentes, nunquam legerunt »[581].

La relative indifférence des jésuites – excepté de Fournier – à l'égard des *Météores* traduit un attachement à la théorie qualitative des quatre éléments et des formes substantielles, par exemple chez Froidmont. Malgré l'ingratitude des lecteurs français, Descartes ne désespère pas que sa philosophie soit entendue ailleurs :

> Et au bout du compte, si les Français me font trop d'injustice, *convertam me ad gentes*. Je suis résolu de faire imprimer bientôt ma version latine pour ce sujet, et je vous dirai que j'ai reçu cette semaine même des lettres d'un docteur que je n'ai jamais vu ni connu, et qui néanmoins me remercie fort affectueusement de ce que je l'ai fait devenir professeur en une université où je n'ai ni amis ni pouvoir ; mais j'apprends qu'ayant enseigné en particulier quelque chose de ce que j'ai fait imprimer, à des écoliers de ce lieu-là, ils y ont pris tel goût qu'ils ont tous prié le magistrat de leur donner ce professeur. Il y en a d'autres aussi qui enseignent ma géométrie, sans en avoir eu de moi aucune instruction, et d'autres qui la commentent. Ce que je vous écris, afin que vous sachiez que, si la vérité ne peut trouver place en France, elle ne laissera peut être pas d'en trouver ailleurs, et que je ne m'en mets point fort en peine[582].

Ce sera le cas, comme on le sait, à la fin du siècle et au début du siècle des Lumières, où les manuels sont plus nombreux à faire état des conceptions cartésiennes, d'abord à l'Oratoire, avec le père Poisson à Vendôme, le père Lamy, puis le père Pelaud à Angers, puis dans les « collèges jésuites [qui], comme d'ailleurs ceux des

---

578 Lettre à Noël, 14 juin 1637, AT I, 383.

579 Octobre 1637, AT I, 455. Voir aussi la lettre à Mersenne, 27 juillet 1638 : « 5. Je voudrais bien aussi savoir en quelle façon ils traitent mes Météores en leur philosophie, savoir, s'ils les réfutent, ou s'ils s'en taisent ; car je n'ose encore penser qu'ils la suivent. Et cela se peut voir par leurs thèses publiques qu'ils font environ cette saison », AT II, 267-268, et lettre du 15 novembre 1638, AT II, 425 : « Or s'ils les jugent fausses, je crois qu'ils sont obligés de les réfuter ; car il y a assez d'autres personnes qui en font état, pour empêcher qu'ils ne les puissent tant mépriser que de n'en daigner prendre la peine. Et s'ils les jugent vraies, et que néanmoins ils manquent de les suivre en enseignant leurs Météores, ils témoignent qu'ils ne sont pas entièrement amateurs de la vérité » ; et déjà la réponse de Descartes aux objections de Fromondus : « Sed si velit enumerare problemata, quæ in solo tractatu De Meteoris explicui, et conferre cum iis quæ ab aliis de eadem materia, in qua ipse est versatissimus, hactenus tradita fuere, confido ipsum non adeo magnam occasionem reperturum pinguiusculam et mechanicam philosophiam meam contemnendi », lettre à Plempius pour Fromondus, 3 octobre 1637, AT I, 429-430 ; traduction AM II, p. 27 : « Mais s'il veut faire le compte de tous les problèmes que j'ai expliqués dans le seul Traité des Météores, et les comparer avec ce qui a été de tradition jusqu'à présent sur cette matière, dans laquelle il est si versé lui-même, il ne trouvera pas, j'en suis sûr, si beau sujet de mépriser ma philosophie un peu grossière et toute mécanique. »

580 Sur ces aspects, voir les commentaires de Ferdinand Alquié relatifs au septième Discours de *La Dioptrique* dans ALQ I, 736-748.

581 *Meditationes*, AT VII, 573, trad. ALQ II, 1079 : « […] car y [*sc.* dans *Les Météores*] traitant d'une matière de philosophie, que j'y explique, si je ne me trompe, d'une manière plus exacte et plus vraisemblable que pas un des auteurs qui en ont écrit avant moi, je ne vois point qu'il y ait de raison pour que vos maîtres de philosophie, qui enseignent tous les ans les Météores dans vos collèges, n'en parlent point, sinon parce que, s'en rapportant peut-être aux mauvais jugements que le R. p. en a fait, ils n'ont jamais voulu se donner la peine de les lire. »

582 Lettre à Mersenne, 23 août 1638, AT II, 334-335.

Doctrinaires, s'ouvrent largement au début du XVIIIe siècle à la physique cartésienne malgré les interdictions des XVe et XVIe congrégations de 1706 et 1731 qui avaient recommandé la fidélité à Aristote[583] ».

d – la nouveauté : *La Géométrie*

La Géométrie est le dernier essai du *Discours de la méthode*. Il se compose de trois livres pour un total de 117 pages. Il est le seul écrit de mathématiques publié par Descartes qui décide de l'adjoindre aux deux autres Essais moins tardivement que ce que la remise effective du manuscrit à l'imprimeur (→ IMPRIMEUR) a pu faire penser. Dans une lettre à Mersenne de mars 1636, on apprend en effet que *La Géométrie* fait partie du plan du *Discours*. Son rôle est de : « […] donner une façon générale pour soudre tous les problèmes qui ne l'ont encore jamais été[584]. » *La Géométrie* recueille l'essentiel des connaissances mathématiques de Descartes[585]. C'est une œuvre d'une grande originalité technique qui tranche avec tous les autres traités scientifiques, passés et à venir. Elle inaugure l'étude des courbes algébriques par les méthodes de la géométrie analytique[586]. Comme les deux traités précédents, *La Géométrie* prétend aussi à l'utilité, notamment en dioptrique et en optique. Il illustre ainsi le fondement mathématique de *La Dioptrique* et plus généralement de toute la physique. Dans une certaine mesure, les deux traités se répondent en poursuivant le dialogue entre mathématiques et physique. Par exemple, pour justifier son « Explication de 4 nouveaux genres d'Ovales, qui servent à l'Optique », Descartes interpelle ses lecteurs sur l'application concrète qui pourrait en être tirée, c'est-à-dire *in fine* sur la continuité entre les sciences appliquées basées sur des principes (métaphysiques et physiques) communs : « Au reste afin que vous sachiez que la considération des lignes courbes ici proposée n'est pas sans usage, et qu'elles ont diverses propriétés, qui ne cèdent en rien à celles des sections coniques, je veux encore ajouter ici l'explication de certaines Ovales, que vous verrez être très utiles pour la Théorie de la Catoptrique, et de la Dioptrique. Voici la façon dont je les décris »[587]. Logiquement, la géométrie explique, du point de vue mathématique, comment on peut tailler les verres nécessaires à la réalisation des lunettes évoqués dans *La Dioptrique* : « Mais il faut maintenant, que je satisfasse à ce que j'ai omis en la Dioptrique, lorsqu'après avoir remarqué, qu'il peut y avoir des verres de plusieurs diverses figures, qui fassent aussi bien l'un que l'autre, que les rayons venant d'un même point de l'objet s'assemblent tous en un autre point après les avoir traversées. Et qu'entre ces verres, ceux qui sont fort convexes d'un côté, et concaves de l'autre, ont plus de force pour brûler, que ceux qui sont également convexes des deux côtés. Au lieu que tout au contraire ces derniers sont les meilleurs pour les lunettes. Je me suis contenté d'expliquer ceux, que j'ai crû être les meilleurs pour la pratique, en supposant la difficulté que les artisans peuvent avoir à les tailler. C'est pourquoi, afin qu'il ne reste rien à souhaiter touchant la théorie de cette science, je dois expliquer encore ici la figure des verres, qui ayant l'une de leurs superficies autant convexe, ou concave, qu'on voudra, ne laissent pas de faire que tous les rayons, qui viennent vers eux d'un même point, ou parallèles, s'assemblent après en un même point ; et celle des verres qui font le semblable, étant également convexes des deux côtés, ou bien la convexité de l'une de leurs superficies ayant la proportion donnée à celle de l'autre[588]. »

---

583 Roger Chartier, Marie-Madeleine Compère et Dominique Julia, « Les stratégies éducatives aux XVIIe et XVIIIe siècles », *L'Éducation en France du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, SEDES, 1976, p. 202.

584 Lettre à Mersenne, mars 1636, AT I, 340.

585 Pour une analyse approfondie de *La Géométrie* – et de ses rapports avec des textes antérieurs des *Excerpta ex mss.*, dont le « De Solidorum elementis » – nous renvoyons nos lecteurs à la contribution de Pierre Costabel, « La Géométrie que Descartes n'a pas publiée », in *Descartes. Il metodo e i Saggi*, t. II, p. 371-385, et surtout à la thèse d'André Warusfel : « L'œuvre mathématique de Descartes dans *La Géométrie* », Jean-Luc Marion (dir.), UFR de philosophie et sociologie, Paris Sorbonne – Paris IV (dactyl.).

586 La thèse d'André Warusfel est que *La Géométrie* n'est précisément pas un traité de géométrie analytique consistant à ramener toute démonstration sur les figures à un calcul, mais une méthode générale de résolution des équations algébriques, *ibid.*, § 1, p. 10-11 pour une présentation du problème.

587 *La Géométrie*, AT VI, 424.

588 *Ibid.*, 434.

Bien qu'une ébauche du contenu du Livre I (le problème de Pappus) a sans doute été composée en 1631[589], Descartes applique dans *La Géométrie* – dernier essai du *Discours de la méthode* – des concepts thématisés de longue date, dans les *Regulae* en particulier, à l'œuvre dans le classement des types de problèmes : le domaine de la quantité continue, les problèmes qui se résolvent par la règle, le compas ou les courbes décrites par un ou plusieurs mouvements[590].

Ainsi l'écriture symbolique des équations se substituant aux signes cossiques dérive-t-elle de considérations de méthode formellement établies dans la Regula XVI (AT X, 455-456). Certaines formules du troisième livre (AT VI, 372-373) restent aussi très proches de celles qu'on trouve dans les Regulae XIX, XX et XXI (dont Descartes n'a rédigé que les titres). La Regula XIX par exemple prescrit qu'il doit y avoir autant d'équations que d'inconnues afin que le problème soit « déterminé » (il est « indéterminé » s'il y a moins d'équations que d'inconnues) et « soluble » (il est « insoluble » s'il y a plus d'équations que d'inconnues) : c'est une thèse que *La Géométrie* reprend à son compte pour considérer les équations[591]. Et *La Géométrie* va même plus loin que les *Regulae* : « […] les *Regulae* faisaient encore correspondre des surfaces aux unités à deux dimensions, et dès le quatrième degré aucun symbole sensible ne pouvait exprimer les problèmes dits "sursolides". Au contraire, "il est à remarquer, dit Descartes [*La Géométrie*, AT VI, 371], que par a^2 ou b^3 ou semblables, je ne conçois ordinairement que des lignes toutes simples, encore que, pour me servir des noms usités en l'algèbre, je les nomme des carrés, ou des cubes, etc.". Les degrés croissants des équations exprimeront des courbes de plus en plus complexes, mais toujours déterminables, en chacun de leurs points, par la même équation qui les caractérise[592]. »

Les quantités sont exprimées par des lettres minuscules – les premières lettres minuscules de l'alphabet (*a, b, c, d, e, f, g, h,* quelquefois *z*) valent ici pour la représentation du donné indéterminé, et les dernières lettres, toujours minuscules (*x, y*, quelquefois à nouveau *z*) pour celle du requis inconnu. Les puissances sont exprimées par les signes 2, 3, 4, etc., écrits en exposant et des lettres ordinaires désignent toutes les grandeurs (comme x^3 plutôt que *xxx*). Cette position haute est une invention proprement cartésienne. *La Géométrie* constitue ainsi le lieu du passage historique progressif d'une écriture euclidienne des mathématiques en langue naturelle, comme on la trouve chez Cardan, à une écriture codifiée, symbolique où le texte est presque réduit à une concaténation de signes (lettres, chiffres, ou signes figurés), qu'il est d'abord nécessaire de déchiffrer, avant de l'interpréter selon des règles syntaxiques et sémantiques prescrites. De sorte que la typographie choisie par Descartes manifeste aussi l'innovation théorique[593].

Ajoutons que si l'écriture symbolique s'impose sous l'impulsion de *La Géométrie*, le cheminement vers la normalisation des symboles est lent et progressif, après une période de foisonnement : l'utilisation de la « boucle » ou du « contre-alpha[594] », apparue sous la plume de Robert Recorde en 1557 (*The Whetstone of witte)* et largement employée dans les publications anglaises du début du XVII[e] siècle, est en concurrence avec la figure de

---

589 Voir Pierre Costabel, « La réception de la *Géométrie* et les disciples d'Utrecht », in *Problématique et réception du Discours de la méthode*, p. 61.

590 Voir Pierre Costabel, « La mathématique de Descartes antérieure à la *Géométrie* », *Démarches originales de Descartes savant*, p. 30.

591 Par exemple, *La Géométrie*, AT VI, 371-374.

592 Geneviève Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, p. 202-203.

593 *La Géométrie* est « le premier des textes rédigés en écriture symbolique », Michel Serfati, « Descartes et la constitution de l'écriture symbolique mathématique », *Revue d'histoire des sciences*, 1998, t. 51, n° 2-3, p. 240.

594 Les expressions sont respectivement de Michel Serfati, *ibid.*, p. 277 et d'André Warusfel, correspondance privée. « S'agit-il d'un æ, contraction d'un æquari latin, hypothèse soutenue par Leibniz et Morris Cantor ? Dans ce cas, l'ouverture du signe devrait se faire à droite. Le signe cartésien évoque plutôt l'image, dans un miroir, d'un æ ainsi contracté. Wieleitner note que dans certaines éditions, le symbole ressemble plus à un œ renversé. Cajori, pourtant bien peu fantaisiste, incline de son côté pour le signe astronomique persan du Taurus, de surcroît renversé, hypothèse que rien ne vient étayer dans les centres d'intérêt connus chez Descartes. Il est donc ici un mystère scientifique », Michel Serfati, *ibid.*, p. 278. Les sources mentionnées sont, respectivement, *Mathesis universalis*, MS, VII, 55 ; Florian Cajori, *A History of Mathematical Notations*, La Salle, The Open Court Publishing Co., 1928, vol. I, p. 301. D'après Cajori (*ibid.*, I, p. 302), le plomb typographique correspondant au signe astronomique persan du Taureau aurait été couramment disponible chez les imprimeurs (→ IMPRIMEUR) de l'époque. On en doute, en tout cas pour l'impression de *La Géométrie*. Si on regarde la composition de près, on constate qu'il s'agit plutôt d'un alpha renversé, probablement obtenu par le compositeur de l'atelier de Jean Maire en collant dos à dos un « o » et, à sa gauche, un autre exemplaire du même « o » cassé avec un outil comme un burin ou quelque chose d'analogue.

l'adéquation (=) pour symboliser l'égalité : « Ce n'est qu'au début du XVIIIe siècle que les deux traits l'emportèrent. Le dernier grand traité de mathématique utilisant la boucle fut l'*Ars conjectandi*, ouvrage posthume de Jacques Bernoulli (m. 1705) publié en 1713[595]. »

L'édition du traité de *La Géométrie*, au même titre que celle d'autres traités scientifiques et techniques plus anciens qu'elle ou contemporains, nécessite un vaste éventail de compétences, la conception de signes et symboles typographiques particuliers, la mise en œuvre d'une illustration (→ ILLUSTRATION), spécifique ; elle mobilise un haut degré de technicité pour la composition et la relecture qui réclament des connaissances particulières. Dans l'état actuel de nos recherches, nous ne sommes pas en mesure de citer des pièces d'archives de l'imprimeur (→ IMPRIMEUR) Jean Maire qui feraient état de cette difficulté. On sait cependant que les fautes dans les équations et les formules sont nombreuses dans le texte imprimé de 1637 – fautes d'autant plus graves qu'elles rendent ces équations ou ces formules fausses.

Dès le début, nous retrouvons le souci cartésien de fonder la mathématique universelle en empruntant « tout le meilleur, comme dit le *Discours de la méthode*, de l'analyse des Anciens et de l'algèbre des Modernes », libérée des complications de l'écriture. Une longueur peut représenter non seulement une somme ou une différence, mais aussi un produit, un quotient, une racine carrée. Autrement dit, l'introduction des coordonnées permet de faire un lien entre certains objets géométriques et certaines équations algébriques, ne faisant intervenir que les quatre opérations élémentaires. C'est par exemple le cas des droites (ax + by + c = 0 dans le plan), des plans et plus généralement des sous-espaces affines d'un espace affine ; des coniques : cercles, ellipses, paraboles (y-x^2 = 0 par exemple), hyperboles (xy-1 = 0 par exemple).

Ainsi, à la faveur de l'algèbre, l'arithmétique[596] et la géométrie seront aisément unies en une seule science[597]. Descartes donne ensuite, à la fin du premier livre, une solution au problème de Pappus, solution qu'il développera plus amplement dans le deuxième livre, consacré à la nature des lignes courbes. Car la solution du problème de Pappus, étendue à tous les cas, donne le tableau complet des courbes que Descartes nomme géométriques. Il aborde aussi le problème des tangentes (que la polémique avec Fermat le contraindra à reprendre) et traite la question des ovales (ou des ellipses). Le troisième livre est relatif à la question des équations. Descartes y donne les règles de son algèbre, expose sa solution des problèmes solides dépendant d'une équation du troisième ou du quatrième degré par l'intersection d'un cercle et d'une parabole, et généralise sa solution (pour étendre le procédé à des équations de degré de plus en plus élevé, il faut, pense-t-il, remplacer la courbe que l'on adjoint au cercle par une ligne d'un genre de plus en plus élevé).

Le statut de *La Géométrie* est à divers égards différent de celui des deux premiers Essais. Si *La Dioptrique* était prête pour l'impression en octobre 1635 et *Les Météores* (sauf la mise au net) dès novembre[598], Descartes déclare en effet l'avoir (re)rédigée[599], pour partie au moins, pendant la période d'impression des *Météores :* « C'est un traité que je n'ai quasi composé que pendant qu'on imprimait mes *Météores*, et même j'en ai inventé une partie

---

595 *S. v.* « Scientifiques et techniques, livres », *Dictionnaire Encyclopédie du livre*, Paris, Éditions du Cercle de la librairie, vol. 3, 2011, p. 681.

596 Voir la lettre à Ciermans, 23 mars 1638, AT II, 70 : « […] quae de Geometria scripsi, Mathematicae purae nomen mereri dicat : nihil enim ibi eorum, quae ad Arithmeticam proprie pertinent, explicui, nec ullam solvi ex iis quaestionibus in quibus ordo simul cum mensura spectatur, quarum exempla habentur in Diophanto » ; trad. Emmanuel Martineau : « Je n'y ai en effet rien développé de ce qui relève proprement de l'arithmétique, et n'y ai point résolu aucune des questions où l'ordre est considéré ensemble avec la mesure, questions dont on a des exempla dans Diophante. »

597 Leibniz, avec Newton, construira à la fin du XVIIe siècle une nouvelle mathématique basée sur l'Analyse et non plus sur l'Algèbre et/ou la Géométrie. Voir André Warusfel, « L'œuvre mathématique de Descartes… », § 1.

598 Voir la lettre de Huygens, 28 octobre 1635, AT I, 325 et la lettre à Huygens, 1er novembre 1635, AT I, 328.

599 « Rédigée dans la hâte en 1637, elle a été conçue bien auparavant : certaines méthodes ou résultats datent clairement des années vingt. Son contenu peut être considéré, d'une certaine façon, comme un travail préliminaire aux *Regulae* dans la mesure où en 1628 Descartes possédait déjà quelques idées sur sa façon de renouveler les mathématiques, et surtout au *Discours de la méthode*, qu'il a profondément influencé », André Warusfel, « L'œuvre mathématique de Descartes… », § 1, p. 7. On peut supposer que c'est cette rerédaction – à moins que ce ne soit la non prise en compte de la préface – qui amplifiera le calibrage (→ CALIBRAGE) initial prévu par Descartes en mars 1636 (« Et tout ceci ne fera pas, je crois, un volume plus grand que de cinquante ou soixante feuilles », AT I, 340) – l'ouvrage comporte 66 feuilles (on dirait aujourd'hui cahiers*) de 8 pages comme l'indiquent les réclames (→ RÉCLAME) en pied de page, toutes les 8 pages (78+448 pages/8 = 66 feuilles).

pendant ce temps-là […][600]. » Traité plus bref que les deux autres, il est aussi plus dense. La matière est de soi plus difficile à entendre que celle des autres, d'autant que Descartes procède, sans développer tous les points requis, à la reconstruction par le lecteur des solutions qu'il a données aux problèmes, nous y reviendrons. Ces raisons, parmi d'autres, ont autorisé certains éditeurs modernes à soustraire *La Géométrie* de la publication du *Discours de la méthode*[601].

Descartes n'a donc pas choisi cette matière pour sa facilité d'accès. Au contraire, il prévient le lecteur de la difficulté de son sujet dans l'« Avertissement » qui précède la première page du traité : *La Géométrie* ne s'adresse pas au profane, elle requiert des connaissances en la matière. Les résumés en manchettes (→ MANCHETTE) qui sont l'exclusivité de ce traité constituent autant de points de repère pour les lecteurs en même temps qu'ils posent, comme des jalons, les résultats successifs conquis par la méthode. Puisqu'il n'a pas à constituer les mathématiques en science – cela est fait depuis l'Antiquité –, mais à opposer une manière de faire des mathématiques à une plus ancienne et à résoudre des problèmes tenus pour insolubles, ou en tout cas non résolus, le traité s'appuie sur une histoire qu'elle présuppose ; histoire que le lecteur est censé connaître :

> Jusqu'ici j'ai tâché de me rendre intelligible à tout le monde, mais pour ce traité je crains, qu'il ne pourra être lu que par ceux qui savent déjà ce qui est dans les livres de Géométrie. Car d'autant qu'ils contiennent plusieurs vérités fort bien démontrées, j'ai cru qu'il serait superflu de les répéter, et n'ai pas laissé pour cela de m'en servir[602].

La compréhension de l'ultime traité du *Discours de la méthode* – que Descartes a voulu elliptique – suppose donc, comme il s'en ouvre à Plempius, des lecteurs non seulement instruits mais très laborieux, intelligents et attentifs :

> Non ignoro Geometriam meam paucissimos lectores habitura ; nam cum ea scribere neglexerim quae ab aliis sciri suspicabar, et paucissimis verbis multa (imo omnia quae unquam in illa scientia poterunt inveniri) vel complecti vel saltem attingere sim conatus, lectores non modo peritos eorum omnium quae hactenus in Geometria et Algebra cognita fuere, sed etiam valde laboriosos, ingeniosos et attentos desiderat[603].

Un indice matériel montre le traitement de faveur que Descartes réserve à ses découvertes en cette matière ainsi qu'aux rares lecteurs qui feront l'effort de le suivre : il fait imprimer quelques exemplaires de *La Géométrie* à part, à la suite du tirage du *Discours de la méthode* complet, sur un papier choisi, exemplaires destinés aux géomètres de France et de Hollande. Un de ces exemplaires est réservé à Pollot : « Je tiens à grand honneur que vous veuillez prendre la peine d'examiner ma *Géométrie*, et je vous garde l'un des six exemplaires qui sont destinés pour les six premiers qui me feront paraître qu'ils l'entendent[604]. » Baillet évoque douze exemplaires en s'appuyant sur la relation de Chauveau, professeur de mathématiques, d'après qui Descartes en aurait fait tirer une douzaine en plus pour la France[605]. D'après Ronald Breugelmans, Descartes a fait tirer, à la suite du tirage du *Discours de la*

---

[600] Lettre à Deriennes, 28 février 1638, AT I, 458.

[601] Par exemple dans ALQ 1. Voir les justifications de Ferdinand Alquié qui conclut : « En séparant les écrits mathématiques de l'œuvre philosophique, que nous donnons ici, nous sommes fidèles aux propres distinctions de Descartes », ALQ 1, 14-16. Nous ne partageons pas les arguments de Ferdinand Alquié (sans compter les coupes franches opérées dans *La Dioptrique* et *Les Météores*), ni du point de vue philosophique – puisque *La Géométrie* est l'essai du *Discours de la méthode* qui, selon Descartes, démontre la méthode (voir *infra*) – ni du point de vue éditorial – « une édition de Descartes n'est pas une thèse sur la philosophie de Descartes », p. 15. Il nous semble au contraire que modifier l'édition originale d'un texte cartésien est un parti-pris au sujet de la philosophie de Descartes.

[602] *Discours de la méthode*, AT VI, 368.

[603] Lettre à Plempius, 3 octobre 1637, AT I, 411.

[604] Lettre à Pollot, 12 février 1638, AT I, 518. Parmi les heureux destinataires de ce tirage limité, on compte Chauveau et Florimont de Beaune.

[605] Voir Adrien Baillet, *Vie*…, I, p. 305. Voir plus loin : « M. Descartes après s'être déterminé à joindre sa Géométrie aux autres essais de sa méthode, avait fait imprimer séparément une douzaine d'exemplaires de ce traité sur du papier choisi exprés ; et les ayant fait relier avec une propreté extraordinaire, il les avoit addressez au p. Mersenne, pour être distribuez dans la ville et le royaume à ceux qu'il jugeroit les plus habiles géométres du tems pour les prévenir. M. De Roberval ne fut point compris dans ce nombre. Cela luy paru d'une distinction trop injurieuse pour n'en point avoir de ressentiment. Il s'en expliqua dés-lors assez ouvertement, et se prépara bien à critiquer la géométie de

méthode, six exemplaires de *La Géométrie*[606]. Il s'oppose à la thèse de Matthijs van Otegem qui parle d'une « separated edition » : « In addition, Descartes had six large paper copies printed with the same typematter of the Geometrie for private circulation. Accordingly these copies have the same signatures (2P-3F) and pagination (297-413, [414] ; the pp. [415]-[416] are blank here) as in *the Discours de la méthode*. In front, a leaf is added on which a piece of paper is pasted with the text : "O[over two lines]N a imprimé que six exemplaires de cete Geome-||trie en cete forme[607]. »

Le « large paper » permettait aux lecteurs d'apostiller le texte dans les marges, conformément à un usage courant à l'époque et familier à Descartes[608]. Initiative que certains de ses contemporains dont Ciermans eurent sans doute apprécié : « Librum haec merebantur singularem ; injuria est illis D. vestra, dum haec ad libri calcem relegat[609]. »

C'est que Descartes prétend en avoir terminé avec la géométrie et les mathématiques en général, comme il s'en explique à Mersenne dès 1638 : « N'attendez plus rien de moi en Géométrie ; car vous savez qu'il y a longtemps que je proteste de ne m'y vouloir plus exercer, et je pense pouvoir honnêtement y mettre fin[610]. » Il accomplit donc, avec *La Géométrie*, le projet mathématique ambitieux dont il faisait part à Beeckman en 1619 : « Et certe, ut tibi nude aperiam quid moliar, non Lullii *Artem brevem*, sed scientiam penitus novam tradere cupio, qua generaliter solvi possint quaestiones omnes, quae in quolibet genere quantitatis, tam continuae quam discretae, possunt proponi. » Ce projet, lui dit-il, doit déboucher sur la résolution de tous les problèmes en géométrie : « […] adeo ut pene nihil in Geometria supersit inveniendum. Infinitum quidem opus est, nec unius. Incredibile quam ambitiosum ; sed nescio quid luminis per obscurum hujus scientiae chaos aspexi, cujus auxilio densissimas quasque tenebras discuti posse existimo[611]. » Au risque de perdre une partie de ses lecteurs avant la fin du volume, Descartes a choisi de publier en cette matière réputée difficile parce qu'il considère que les résultats qu'il présente grâce à sa méthode sont sans précédents et indépassables, de sorte qu'au moment des plus vives objections, il « […] n'y souhaite rien davantage[612] ». La résolution du problème de Pappus offre ainsi une preuve incontestable de la fécondité de sa méthode en mathématiques : « […] elle est telle, que je n'y souhaite rien davantage ; et que j'ai seulement tâché par la *Dioptrique* et par les *Météores* de persuader que ma *Méthode* est meilleure que l'ordinaire, mais je prétends l'avoir démontré par ma *Géométrie*. Car dès le commencement j'y résous une question, qui par le témoignage de Pappus n'a pu être trouvée par aucun des anciens ; l'on peut dire qu'elle ne l'a pu être non plus par aucun des modernes, puisqu'aucun n'en a écrit, et que néanmoins les plus habiles ont tâché de trouver les autres choses que Pappus dit au même endroit avoir été cherchées par les anciens, comme *l'Apollonius Redivivus*, *l'Apollonius Batavus*, et autres, du nombre desquels il faut mettre aussi Mr votre Conseiller *De maximis et minimis,* mais aucun de ceux-là n'a rien su faire que les anciens aient ignoré. Après cela, ce que je donne au second livre, touchant la nature et les propriétés des lignes courbes

---

M. Descartes. Mais voyant ensuite qu'on ne luy avoit pas même fait part des 200 exemplaires du volume qui renfermoit les quatre traitez, il conçut contre M. Descartes une animosité immortelle […] », *ibid.*, p. 307.

606 Ronald Breugelmans, Fac et Spera. Joannes Maire. Publisher, Printer and Bookseller in Leiden, 1603-1657. A bibliography of his Publications, Leyde, Hes & De Graaf Publishers, 2003, p. 401.

607 D'après lui, des exemplaires sont en possession de BLO (Savile V 2) et de la Niedersächsische Landesbibliothek de Hanovre (Allemagne).

608 « J'ai aussi le livre de Galilée, et j'ai employé deux heures à le feuilleter ; mais j'y trouve si peu de quoi remplir les marges, que je crois pouvoir mettre en une fort petite lettre tout ce que j'y pourrai remarquer, et ainsi que ce ne sera pas la peine que je vous envoie le livre », lettre à Mersenne, 23 août 1638, AT II, 336.

609 Lettre de Ciermans à Descartes, mars 1638, AT II, 55, traduction AM II, 177 : « Elle mériterait un livre à part : c'est lui faire tort de la reléguer à la fin du volume. »

610 Lettre à Mersenne, 12 septembre 1638, AT II, 361-362. Aiguillonné par Fermat, Descartes est contraint de se remettre aux mathématiques, comme en témoigne la correspondance d'après 1637.

611 Lettre à Beeckman, 26 mars 1619, AT X, 156-158.

612 Lettre à Mersenne, fin décembre 1637 (?), AT I 478.

et la façon de les examiner, est, ce me semble, autant au-delà de la géométrie ordinaire, que la rhétorique de Cicéron est au-delà de l'*abc* des enfants[613]. »

Corollaire du caractère probant de la méthode, la nouveauté est mise en avant dans *La Géométrie*. Prenons une précaution sur l'idée de « nouveauté » – comme Descartes s'y emploiera lui-même – qu'on fait ici jouer pour *La Géométrie*. Il est bien clair que Descartes apporte des solutions nouvelles en mathématiques. Mais, on y reviendra avec l'explication de la Lettre-préface des *Principes*, Descartes se défend de proposer une « nouvelle » philosophie – et une nouvelle méthode – du fait que ce ne sont pas les concepts qu'il utilise qui sont nouveaux. Le lieu et le temps de l'apparition d'une invention, de la découverte d'une idée éternelle, par exemple de la vérité scientifique d'une loi, n'ont rien à voir avec le fait lui-même, c'est-à-dire la réalité ontologique de cette vérité qui la précède toujours, au nom de son éternité. À cet égard, Descartes prévient que la nouveauté n'est pas le moteur de la publication :

> Car, pour les opinions qui sont toutes miennes, je ne les excuse point comme nouvelles, d'autant que, si on en considère bien les raisons, je m'assure qu'on les trouvera si simples, et si conformes au sens commun, qu'elles sembleront moins extraordinaires, et moins étranges, qu'aucunes autres qu'on puisse avoir sur mêmes sujets[614].

Dans un chapitre de *La Recherche de la vérité* intitulé « Raisons pour lesquelles on aime mieux suivre l'autorité, que de faire usage de son esprit[615] », Malebranche reviendra sur l'échec historique de cette précaution de langage à l'égard de la nouveauté : « […] Car les hommes ne voulant pas faire de discernement entre les vérités qui dépendent de la raison, et celles qui dépendent de la tradition [sc. les vérités de la foi], ne considèrent pas qu'on doit les apprendre d'une manière toute différente. Ils confondent la nouveauté avec l'erreur, et l'antiquité avec la vérité. Luther, Calvin, et les autres ont innové, et ils ont erré : donc, Galilée, Harvey, Descartes, se trompent dans ce qu'ils disent de nouveau. L'impanation de Luther est nouvelle et elle est fausse : donc la circulation d'Harvey est fausse, puisqu'elle est nouvelle. C'est pour cela aussi qu'ils appellent indifféremment du nom odieux de novateur, les hérétiques et les nouveaux philosophes. Les idées et les mots de vérité et d'antiquité, de fausseté et de nouveauté ont été liés les uns avec les autres : c'en est fait, le commun des hommes ne les séparent plus, et les gens d'esprit sentent même quelque peine à bien les séparer[616]. »

Mais en mathématiques, Descartes peut bien se prévaloir d'avoir découvert, sinon inventé, de nouvelles façons de raisonner. Contrairement à beaucoup d'intellectuels de son temps, il ne propose pas de donner aux membres des cercles savants qui s'étaient constitués un peu partout un recueil destiné à rendre plus accessibles et plus aisément consultables des textes déjà connus[617]. En résolvant le problème de Pappus, il commence où les autres, faute d'une meilleure méthode, sont obligés de s'arrêter : « Et tant s'en faut que les choses que j'ai écrites puissent être aisément tirées de Viète, qu'au contraire, ce qui est cause que mon traité est difficile à entendre, c'est que j'ai tâché à n'y rien mettre que ce que j'ai cru n'avoir point été su ni par lui, ni par aucun autre. Comme on peut voir, si on confère ce que j'ai écrit du nombre des racines qui sont en chaque équation dans la page 372, qui est l'endroit où je commence à donner les règles de mon algèbre, avec ce que Viète en a écrit tout à la fin de son livre *De emendatione aequationum* ; […]. Et ainsi j'ai commencé où il avait achevé[618]. »

---

613 *Ibid.*

614 *Discours de la méthode*, AT VI, 77.

615 Malebranche, *De la recherche de la vérité*, J.-C. Bardout (éd.), Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 2006, p. 317-320.

616 *Ibid.*, p. 319.

617 Si l'on réimprime moins souvent les œuvres mathématiques des Anciens dans la première partie du XVII^e^ siècle, on les traduit ou les commente en revanche beaucoup. Prenons quelques exemples, parisiens : Claude Hardy publie en 1625 le texte grec des *Data* d'Euclide et des commentaires qu'en avait fait Marinus ; Viète et ses disciples reconstituent le texte perdu du *De Tactionibus* d'Apollonius de Perga ; Claude Gaspar Bachet de Méziriac met au jour, pour la première fois, le texte grec de l'*Arithmétique* de Diophante accompagné d'une traduction latine en 1621 ; Mersenne publie, en 1626, son *Synopsis mathematica* qu'il refond et réédite en 1644 sous la forme d'une *Universae geometriae* synopsis. Nous tirons ces éléments de la thèse d'Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société*…, p. 243-252.

618 Lettre à Mersenne, fin décembre 1637 (?), AT I 479.

Et « seul Descartes abolit radicalement la coupure aristotélicienne entre la science du nombre et celle de la quantité continue, et constitue systématiquement la classification des courbes et la progression des équations[619] ».

Pourtant, certains commentateurs de l'œuvre mathématique de Descartes, au premier chef Leibniz, dénonceront une dette à l'égard de ces prédécesseurs, notamment en ce qui concerne la résolution et la notation en algèbre. Voltaire, par ailleurs très critique à l'égard de la philosophie cartésienne, n'en dit pas moins dans son *Dictionnaire philosophique* que : « Dans une critique qu'on a faite à Londres du discours de M. de Fontenelle, on a osé avancer que Descartes n'était pas un grand géomètre. Ceux qui parlent ainsi peuvent se reprocher de battre leur nourrice ; Descartes a fait un aussi grand chemin du point où il a trouvé la géométrie jusqu'au point où il l'a poussée que Newton en a fait après lui : il est le premier qui ait enseigné la manière de donner les équations algébriques des courbes. Sa géométrie, grâce à lui, devenue aujourd'hui commune, était de son temps si profonde qu'aucun professeur n'osa entreprendre de l'expliquer, et qu'il n'y avait guère en Hollande que Schooten, et en France que Fermat, qui l'entendissent. Il porta cet esprit de géométrie et d'invention dans la dioptrique, qui devint entre ses mains un art tout nouveau ; et s'il s'y trompa beaucoup, c'est qu'un homme qui découvre de nouvelles terres ne peut tout d'un coup en connaître toutes les propriétés. Ceux qui le suivent lui ont au moins l'obligation de la découverte[620]. »

Toujours est-il que le livre permet à Descartes d'acter la puissance de sa méthode en mathématiques ainsi que l'originalité de ses découvertes mathématiques : « […] ce qui est un Théorème que je ne m'étonne pas que le Sieur St(ampioen) ait ignoré ; car je ne sache point qu'il ait été remarqué par personne, avant la publication de ma *Géometrie*[621]. » Cela vaut en particulier pour la découverte des coordonnées, publiée pour la première fois, « […] même si elle a été partagée avec Fermat alors encore muet[622] ».

On comprend donc que Descartes ait voulu traiter de géométrie dans un livre conçu pour prouver la méthode : car ce sont les questions de mathématiques qui offrent le plus d'occasion d'en pratiquer les règles. Ce point, déjà présent dans la Regula XII (AT X, 429-430) sera confirmé dans *Les Principes de la philosophie* : « […] parce [que la logique] dépend beaucoup de l'usage, il est bon [que l'homme qui veut s'instruire] s'exerce longtemps à en pratiquer les règles touchant des questions faciles et simples, comme sont celles des mathématiques[623]. »

En réalité, les problèmes de mathématiques résolus par Descartes dans *La Géométrie* n'ont rien de facile et de simple et le chemin entre les règles de la méthode énoncées en préface et les théorèmes bâtis dans cet Essai n'est pas immédiatement accessible à celui qui veut s'instruire. L'histoire de la réception de *La Géométrie*, dont la polémique avec Fermat, Roberval et Étienne Pascal est l'épisode le plus violent, a pour cette raison pu faire conclure à une certaine malhonnêteté intellectuelle – ou à une foi excessive en les capacités de ses lecteurs – de la part de Descartes : on ne parvient pas à reconstituer les résultats de *La Géométrie* avec les seules règles de la méthode énoncées dans la préface. Ainsi, ne doit-on pas oublié qu'il s'adresse à des lecteurs mathématiciens lorsqu'il publie son texte ou qu'il déclare au père Deriennes : « […] les calculs qui y sont, lesquels peuvent sembler d'abord difficiles, à cause qu'on n'y est pas accoutumé, mais il ne faut que peu de jours pour cela ; […][624]. »

---

619 Geneviève Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, p. 202.

620 Voltaire, « Lettre XIV. Sur Descartes et Newton », *Lettres philosophiques* [1733], Paris, GF, 1964, p. 93-94.

621 Lettre à Huygens (?), octobre 1639, AT II, 606 ; B, 952 (Descartes a Schooten, fine 1638 – inizio 1639).

622 André Warusfel, « L'œuvre mathématique de Descartes… », § 1, p. 2, n. 5.

623 Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 14. La clôture de l'énoncé des règles de la méthode indiquait déjà la modélisation cartésienne des questions de mathématiques : « Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir, pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses, qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entre-suivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut, pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées, auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre », *Discours de la méthode*, AT VI, 19.

624 Lettre à ***, octobre 1637, AT I, 457 ; B, 526 (Descartes a Deriennes, 22 febbrario 1638). Voir aussi la lettre à Mersenne, fin décembre 1637 (?), AT I 479.

Omise dans la traduction latine du *Discours de la méthode* par Étienne de Courcelles en 1644, probablement en raison de sa technicité, elle fera l'objet d'une publication à part entière, en 1649, traduite en latin et commentée par Frans van Schooten.

Il ne faut cependant pas oublier le rôle fondamental de la géométrie et des mathématiques à l'égard de la physique puisque ce sont leurs principes – division, figure et mouvement – qui expliquent les phénomènes et permettent d'en donner des démonstrations certaines et qui exerce principalement l'imagination en la considération des figures et des mouvements, ce qui « nous accoutume à former des notions du corps bien distinctes[625]. » L'affirmation de la réduction des principes de la physique à ceux de la géométrie est présente dans l'œuvre grise : « Toute ma physique n'est autre chose que Géométrie » (Lettre à Mersenne, 27 juillet 1638 ; AT II, 268) ainsi que dans l'œuvre blanche. Par exemple, dans la Meditatio V (AT VII, 65) dans la manchette de l'article 64 de la deuxième partie des *Principia* de l'affirmer avec netteté : « Non alia principia in Physica, quàm in Geometria, vel in Mathesi abstracta a me admitti, nec optari. Quia sic omnia naturae phaenomena explicantur, et certae de iis demonstrationes dari possunt » (AT VIII-1, 79). De sorte que l'insertion d'un traité de géométrie dans l'œuvre de 1637 participe également à la future réception des principes des choses matérielles.

La vocation d'exemplarité des Essais est à plusieurs reprises énoncée par Descartes. Car la connaissance ne dépend pas de la spécialité des objets, mais de la capacité de l'esprit à percevoir les natures simples pour parler comme Descartes dans les *Regulae*. Une fois qu'on a réussi dans une science en particulier, on doit réussir dans les sciences en général. La condition est bien entendu de procéder avec méthode. Mais l'objectif premier des Essais est avant tout de démontrer que, au sein d'une science, la méthode conduit à des résultats hors de doute, c'est-à-dire à expliquer des phénomènes en particulier, ou des problèmes précis de façon incontestable et à produire des calculs et des instruments – exemplairement le perfectionnement des lunettes de Galilée qui repousse les limites de l'invisibilité, qui permettent aux hommes d'utiliser ces phénomènes pour étendre leurs observations à d'autres phénomènes. Descartes souhaite que les victoires proclamées de la méthode en sciences soient connues du plus grand nombre. À cette fin, la langue d'écriture et de publication ne doit pas être le latin.

e – publier en français – 1 : l'innovation conceptuelle et les esprits forts

Le 8 octobre 1629, Descartes écrivait à Mersenne qu'il souhaitait, pour son premier livre, être lu en latin : « C'est une des plus belles matières [*sc.* l'explication des météores] que je saurais choisir, et je tâcherai de l'expliquer en sorte que tous ceux qui seulement entendront le latin, puissent prendre plaisir à le lire[626]. » Descartes écrivait – et sans doute pensait – donc plutôt en latin, surtout « les choses philosophiques et scientifiques, comme en témoignent sa correspondance, ses textes scientifiques de jeunesse et les *Meditationes* au moins ébauchées cette même année 1629[627] » : « Mais il y a environ huit ans que j'ai écrit en latin un commencement de Métaphysique, où cela est déduit assez au long, et si l'on fait une version latine de ce livre, comme on s'y prépare, je l'y pourrai faire mettre[628]. » Le latin semble donc la langue d'écriture privilégiée de Descartes. Historiquement, on sait que le latin avait acquis dès l'Antiquité tardive (ou dès le début du Moyen Âge) les propriétés syntaxiques et formelles nécessaires à l'expression philosophique (grâce à Cicéron et à Sénèque notamment) que Pierre Grimal rappelle en clôture de *La Langue latine. Langue de la philosophie :* « […] par exemple la possibilité de se donner un vocabulaire abstrait, puis celle d'énoncer les éléments d'un raisonnement selon une hiérarchie déterminée des circonstances qui le composent, c'est-à-dire une « logique » stable, la possibilité, enfin, d'enfermer les

[625] Lettre à Élisabeth, 28 juin 1643, AT III, 691-695.

[626] Lettre à Mersenne, 8 octobre 1629, AT I, 24.

[627] Note de Pierre Costabel, AT I, 30.

[628] Lettre à Mersenne, mars 1637, AT I, 350 ; B, 366 (20 aprile 1637). Le « cela » renvoit à l'explication, nécessaire à la clarté de la démonstration, de l'existence de Dieu, de « la fausseté ou l'incertitude qui se trouve en tous les jugements qui dépendent du sens ou de l'imagination, afin de montrer ensuite quels sont ceux qui ne dépendent que de l'entendement pur, et combien ils sont évidents et certains. Ce que j'ai omis tout à dessein », dans le *Discours de la méthode*.

conclusions d'un raisonnement ou d'une expérience dans des formules capables de frapper les esprits – un philosophe ne « pense » pas dans la solitude – et de provoquer la réflexion. Or, la langue latine avait acquis tout cela, par elle-même, depuis au moins le cinquième, voire le sixième siècle av. J.-C. »[629].

Pourtant, le français, langue du renouvellement du matériel liturgique et théologique du siècle précédent, puis des traductions et des adaptations des textes de l'Antiquité chrétienne et païenne, deviendra finalement la langue (vernaculaire) du premier livre de Descartes. Contrairement à Bacon par exemple qui fait traduire de l'anglais son *Novum Organum* en latin[630]. Ce choix correspond, du point de vue de l'histoire du livre, à l'essor des littératures nationales en Europe[631]. Du *Traité de la lumière*, puis du *Discours de la méthode*. Il en prévient Mersenne en mars 1636 : « Et afin que vous sachiez ce que j'ai envie de faire imprimer, il y aura quatre Traités tous français, […][632]. » Descartes est ainsi un des premiers philosophes à avoir écrit un ouvrage entièrement rédigé en français (deux ans seulement après la création de l'Académie française par Richelieu…). Ce n'est rien moins qu'une révolution : les deux traités que Gassendi a publiés dans la précédente décade sont en latin, ainsi que le *Novum Organum* de Bacon (1620) et la *Géométrie* de Clavius ; sans compter les cours des universités qui sont délivrés en latin[633]. Même si Jean-Luc Marion relativise fortement l'originalité de cette décision : « Bien que ce choix n'est en 1637, qu'une originalité très limitée (Montaigne, J. Bodin, p. Charron, mais aussi S. Dupleix et bientôt J.-B. Salabert illustrent en philosophie la langue française), il marque à tout le moins un appel au grand public[634] ».

Et dans l'hypothèse de Sainte-Beuve[635], où Descartes a pensé l'essentiel des contenus du *Discours* en latin, le choix du français se révèle d'autant plus stratégique. Penser en une langue, publier en une autre. Le bilinguisme virtuose de Descartes traduit la volonté de gagner un lectorat plus large que celui de l'École (et explique peut-être l'abandon apparent de certains concepts des œuvres latines noires ?). Publier en latin, c'est perdre l'honnête homme en allant exclusivement à la rencontre des lecteurs trop favorablement prévenus pour les Anciens – les (soi-disant) esprits forts. Ceux qui disputent des mots plutôt que des choses (car les mots ne rendent pas les choses plus évidentes). Pour Descartes, la querelle n'est pas terminologique mais épistémologique : il s'agit de décider de ce que l'on peut connaître, avec certitude. Le français l'aide sans doute à se départir d'un vocabulaire latin saturé par la tradition, l'aide à quitter une langue dans laquelle le signifiant connote indissociablement le signifié. Et en français, lorsqu'il parle de « substance », d' « essence », c'est sans la sémantique scolastique qui va de pair. D'où aussi un goût à manier l'indétermination apparente de la chose « du

---

629 Pierre Grimal, « La langue latine, langue de la philosophie », in *La Langue latine. Langue de la philosophie* (Actes du colloque de Rome, 17-19 mai 1990), Pierre Grimal (éd.), Rome, École française de Rome (Collection de l'École française de Rome ; 161), 1992, p. 335. Cependant, par rapport au grec, langue du « logos », le latin, langue agraire et juridique, garde les empreintes de la concrétude, c'est-à-dire de la description du sensible, y compris dans le procédé de suffixation : « Mais cette facilité du latin à créer des noms abstraits n'allait pas sans risque. Elle tendait à conférer une apparence d'existence objective à ce qui, en soi, n'est qu'une vue de l'esprit […]. », p. 345. Sur la lente conquête du latin sur le grec en philosophie, voir du même auteur, *La Civilisation romaine*, Paris, Flammarion (Champs-Flammarion ; 101), 1981, p. 158-160.

630 Marta Fattori a mis en évidence l'usage baconien de termes latins peu usités à son époque et correspondant à des concepts-clés et originaux comme « experimentalis ». Voir sa contribution « La terminologie du *Novum Organum* », p. 89.

631 Italienne avec le Tasse, Guarini et Bonarelli pour l'épopée moderne et la pastorale dramatique, puis Bruno et Galilée pour la pensée rationaliste ; anglaise avec Marlowe, Ben Johnson, Shakespeare pour le théâtre, Spenser et Sidney pour la poésie ; espagnole avec Lope de Vega, Cervantes pour le roman, pour n'en citer que quelques exemples. Voir Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société*…, t. I, p. 25-27.

632 Lettre à Mersenne, avril 1636, AT I, 339.

633 Le français est réservé au théâtre et à la littérature. 1637 est aussi l'année de la publication du *Cid* de Corneille.

634 Jean-Luc Marion, « Ouverture », in *Problématique et réception* du *Discours de la méthode*, p. 18.

635 Citée par Pierre Grimal en introduction de *Langue latine. Langue de la philosophie* : « Il est remarquable que, pendant près de deux millénaires, le langage de la philosophie fut le latin, du moins dans la pensée occidentale. Sainte-Beuve faisait observer que le *Discours de la méthode* ne marque pas le début de la prose philosophique française, car la doctrine qu'il expose fut pensée d'abord en latin. Les *Regulae ad directionem ingenii* ne laissent point d'être instructives, par leur titre (→ TITRE) même. Le mot d'*ingenium*, pour désigner l'intelligence, la pensée dans son usage théorique, est emprunté au vocabulaire de Cicéron lui-même, qui dans *Brutus* (*Brutus* 93), oppose ce terme à la *vis animi* et au *dolor*, c'est-à-dire aux fonctions affectives de l'âme. Cet emploi est bien attesté aussi chez Sénèque, pour qui l'*ingenium* est l'intelligence, et s'affirme comme une fonction indépendante à l'intérieur de la conscience. Descartes pense donc en latin, se réfère à une langue philosophique autonome qui a commencé de se former dix-sept siècles avant lui, et qui est largement indépendante du grec », p. 4.

quelque chose »[636]. Il fait le pari[637] que publier en français, qui est aussi la langue de la littérature et de son ami Balzac[638], c'est donc rallier l'honnête homme à sa cause tout en n'écartant pas l'esprit fort ou le scolastique pour qui la lecture en français ne constitue pas un obstacle, comme le prouve le grand nombre d'objections rédigées en latin en 1637-1638 :

> Et si j'écris en français, qui est la langue de mon pays, plutôt qu'en latin, qui est celle de mes précepteurs, c'est à cause que j'espère que ceux qui ne se servent que de leur raison naturelle toute pure, jugeront mieux de mes opinions, que ceux qui ne croient qu'aux livres anciens. Et pour ceux qui joignent le bon sens avec l'étude, lesquels seuls je souhaite pour mes juges, ils ne seront point, je m'assure, si partiaux pour le latin, qu'ils refusent d'entendre mes raisons, parce que je les explique en langue vulgaire[639].

D'ailleurs, *La Géométrie* qui reprend parfois la langue traditionnelle de l'écriture des mathématiques montre par là qu'elle s'adresse à ceux qui ont fréquenté l'École ou aux mathématiciens, c'est-à-dire aux esprits forts : il cite ainsi longuement Pappus (Maire, 304-305) en latin précisant en manchette (→ MANCHETTE) : « Je cite plutost la version latine que le texte grec affin que chascun l'entende plus aysement » (Maire, 304, AT VI, 377). Il ne s'agit pas de justifier du recours au latin par rapport au français mais par rapport au grec ! Descartes, sous couvert de rendre son propos plus accessible en négligeant le grec, vise en fait ceux qui lisent le latin.

En réalité, l'usage du français n'a pas accru la diffusion du *Discours de la méthode*, bien au contraire, il l'a limitée au territoire national. Spinoza, ou plus tard Hegel, liront les *Specimina philosophiae*, mais pas le *Discours de la méthode*. Dans la lettre-bilan au père Dinet de 1642, il dit penser que le choix du français a même restreint l'audience du *Discours de la méthode* : « Sed cum eam Societatis partem regas, a qua facilius quam a reliquis mea specimina legi possunt, quia nempe praecipua eorum pars est Gallice conscripta, te unum hac in re plurimum possemihi persuado[640]. » De fait, le choix inverse, celui de publier en latin, caractérise à l'époque de Descartes la volonté pour un auteur de donner à son livre la réception la plus large possible et à son discours les atours de la science là où la langue vernaculaire s'en distingue : « De façon générale, par la place qu'occupe le latin dans la formation et par le statut qu'il déteint comme langue de *scientia*, le savant est attaché au latin et considère qu'elle

---

636 En réalité, le mot « chose » dans la terminologie cartésienne ne renvoie pas à un concept philosophiquement mal défini. La chose est précisément ce qui a une réalité. C'est-à-dire, qu'elle est pensée à partir de son existence ou de sa présence comme ce que mon entendement s'objecte. La réalité n'est plus une essence (*realitas*), mais bien ce qui est réel (la réalité des *realia*), c'est-à-dire existant dans le monde.

637 Deux ans après l'expérience de la publication du *Discours de la méthode*, Descartes semble tempérer la possibilité de faire ce compromis auprès de Desargues qui lui demande conseil. Nous nous permettons de citer un long extrait de la lettre où se tient cette réflexion sur les conséquences du choix du lectorat sur le style : « Vous pouvez avoir deux desseins, qui sont fort bons et fort louables, mais qui ne requièrent pas tous deux même façons de procéder. L'un est d'écrire pour les doctes, et de leur enseigner quelques nouvelles propriétés de ces sections, qui ne leur soient pas encore connues ; et l'autre est d'écrire pour les curieux qui ne sont pas doctes, et de faire que cette matière qui n'a pu jusqu'ici être entendue que de fort peu de personnes, et qui est néanmoins fort utile pour la Perspective, la Peinture, l'Architecture etc., devienne vulgaire et facile à tous ceux qui la voudront étudier dans votre livre. Si vous avez le premier, il ne me semble pas qu'il soit nécessaire d'y employer aucun nouveau terme : car les doctes, étant déjà accoutumés à ceux d'Apollonius, ne les changeront pas aisément pour d'autres, quoique meilleurs, et ainsi les vôtres ne serviraient qu'à leur rendre vos démonstrations plus difficiles, et à les détourner de les lire. Si vous avez le second, il est certain que vos termes qui sont français, et dans l'invention desquels on remarque de l'esprit et de la grâce, seront bien mieux reçus, par des personnes non préoccupées, que ceux des anciens ; et même ils pourront servir d'attrait à plusieurs, pour leur faire lire vos écrits, ainsi qu'ils lisent ceux qui traitent des armoiries, de la chasse, de l'architecture etc., sans vouloir être ni chasseurs, ni architectes, seulement pour en savoir parler en mots propres. Mais si vous avez cette intention, il faut vous résoudre à composer un gros livre, et à y expliquer tout si amplement, si clairement et si distinctement, que ces Messieurs, qui n'étudient qu'en bâillant, et qui ne peuvent se peiner l'imagination pour entendre une proposition de géométrie, ni tourner les feuillets pour regarder les lettres d'une figure, ne trouvent rien en votre discours, qui leur semble plus malaisé à comprendre qu'est la description d'un palais enchanté dans un roman. Et à cet effet il me semble que, pour rendre vos démonstrations plus triviales, il ne serait pas hors de propos d'user des termes et du calcul de l'arithmétique, ainsi que j'ai fait en ma Géométrie : car il y a bien plus de gens qui savent ce que c'est que multiplication, qu'il n'y en a qui savent ce que c'est que composition de raisons, etc. », lettre à Desargues, 19 juin 1639, AT II, 554-555.

638 Balzac à qui Descartes aurait destiné le dialogue en français de *La recherche de la vérité*. C'est l'hypothèse de Vincent Carraud et Gilles Olivo dans *Descartes*. Étude du bon sens, La Recherche de la vérité *et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, p. 240-241.

639 *Discours de la méthode*, AT VI, 77-78.

640 Epistola ad P. Dinet, *Meditationes*, AT, VII-b, 602.

est la seule qui soit langue véhiculaire. Pour un homme lettré de cette époque, se servir de la langue vulgaire, c'est se déclasser »[641].

Reste que Descartes, comme on l'a parfois pensé, ne veut pas ignorer les gens d'École : bien au contraire, le *Discours de la méthode* cherche aussi à avoir l'approbation des esprits forts qui connaissent les Anciens sans leur être soumis (Chapelain, cercle de Mersenne, cercle de Bérulle, etc.) et enfin à les persuader contre eux-mêmes…

> Pour mon Livre, je ne sais quelle opinion auront de lui les gens du Monde ; mais pour ceux de l'École, j'entends qu'ils se taisent, et que fâchés de n'y trouver *pas assez* de prise pour exercer leurs arguments, ils se contentent de dire que, si ce qu'il contient était vrai, il faudrait que toute leur Philosophie fût fausse[642].

On verra dans un second paragraphe consacré au français (« Publier en français 2 – Persuader les esprits faibles », en D) que le choix de la langue vise aussi l'autre catégorie de lecteurs : ceux qu'on appelle les esprits faibles, ceux qui parmi les gens du monde – artisans ou gens d'argent – 1 / n'ont pas étudié dans les livres pour parler comme Descartes et 2 / pourraient l'aider à réaliser ses inventions – citons la fin du dixième Discours de *La Dioptrique* : « Je ne vous parle point de plusieurs autres particularités qu'on doit observer en les taillant, ni aussi de plusieurs autres choses que j'ai tantôt dit être requises en la construction des lunettes : car il n'y en a aucune que je juge si difficile qu'elle puisse arrêter les bons esprits ; et je ne me règle pas sur la portée ordinaire des artisans, mais je veux espérer que les inventions que j'ai mises en ce traité seront estimées assez belles et assez importantes pour obliger quelques-uns des plus curieux et des plus industrieux de notre siècle à en entreprendre l'exécution[643]. »

Écrire en français, c'est donc prendre des distances expresses par rapport à une façon de penser, des conventions d'écriture et d'enseignement – *quaestio*, *disputatio* – de l'École, par rapport à son vocabulaire et, finalement, à son histoire. Ainsi, le français du *Discours de la méthode* marque-t-il plus immédiatement l'innovation conceptuelle que le latin. La difficulté éprouvée par Courcelles – en dehors de la question de son propre style – de traduire littéralement le *Discours de la méthode* en latin rendra d'ailleurs compte de cette idée que Descartes pense différemment en français et en latin.

Cet élément fort de l'*ordo edendi* est peut-être l'un des plus décisifs en ce qu'il détermine fortement la lecture et la réception du texte : Descartes, en choisissant une langue neutre (sinon neuve) en philosophie, c'est-à-dire une langue qui n'hérite pas d'une idéologie comme le latin, en appelle à un esprit fort neuf, sinon nouveau lui aussi, vierge autant que possible des traces de son passé. Il s'agit moins d'un geste éditorial au nom de la « nouveauté » ou de la « modernité », qui se définissent toujours par rapport à une tradition, qu'un combat au nom de la vérité, plus ancienne que toute tradition. Le choix du français – c'est-à-dire le choix de s'émanciper du lexique latin érigé par les jésuites de Coimbra dans leurs Commentaires philosophiques – est sans doute le geste le plus auctorial du *Discours de la méthode* : en publiant en français, Descartes *fait œuvre* d'auteur, c'est-à-dire d'originalité et de liberté, inaugure un vocabulaire philosophique. Nous suivons ainsi Jean-Robert Armogathe pour qui : « Latin ou français, le choix s'impose, dans la Correspondance en premier lieu, selon le sujet, mais aussi dans la stratégie de publication et de traduction des écrits en français et en latin. […] À cette stratégie de choix d'une langue, Descartes joint la conviction d'échapper à la terminologie reçue : son vocabulaire est exclusivement, volontairement, un vocabulaire d'auteur. Il n'appartient à aucun ordre religieux, à aucune

---

641 Guylaine Beaudry, *La Communication scientifique et le numérique*, Paris, Hermès – Lavoisier, 2011, p. 83.
À ce sujet, l'auteur s'appuie sur Ann Blair, « La persistance du latin comme langue de science à la fin de la Renaissance », in *Sciences et langues en Europe*, R. Chartier et p. Corsi (dir.), Paris, Éditions de l'EHESS – CNRS – Muséum national d'histoire naturelle, 1996, p. 21-42.

642 Lettre à Mersenne, mars 1638, AT II, 48, n. 5. Nous soulignons. Comparons avec l'occurrence d'« assez » de la lettre à Vatier, 22 février 1638, AT I, 560.

643 *La Dioptrique*, AT VI, 227.

Académie, à aucune Université qui aurait pu lui imposer un vocabulaire et un style. […] En revanche, comme beaucoup d'auteurs de son temps, il écrit pour convaincre, non seulement pour exposer ses idées »[644].

Alléguer auprès des doctes son désir de se faire comprendre de tous, y compris de ceux qui n'ont pas étudié, est la raison habile et juste qui permet à Descartes de justifier qu'il se soit dispensé de restituer les termes de l'École dans leur acception scolaire :

> Quant au mépris qu'on vous a dit que je faisais de l'École, il ne peut avoir été imaginé que par des personnes qui ne connaissent, ni mes mœurs, ni mon humeur. Et bien que je ne me sois guère servi en mes essais des termes qui ne sont connus que par les doctes, ce n'est pas à dire que je les désapprouve, mais seulement que j'ai désiré de me faire entendre aussi par les autres[645].

Il ne s'agit donc pas de se passer des mots que l'École a utilisés pour désigner des idées ou des choses, mais à l'inverse de les soustraire à une histoire et à un sens que le latin eût prolongées. À cet effet, certains concepts utilisés à l'École dans un sens proprement cartésien sont l'objet d'explicitation à l'aide de locutions conjonctives et de conjonctions qui, à l'instar de « c'est-à-dire », annoncent une précision, une équivalence de sens ou une traduction. Des concepts traditionnels dont Descartes veut distinguer un sens proprement cartésien font ainsi l'objet d'appositions avec « c'est-à-dire » : c'est le cas de « moi » (AT VI, 33), d'« âme » (AT VI, 46), de « lumière » (AT VI, 118), de « matière subtile » (AT VI, 235) ou encore de « vide » (AT VI, 266). Il poursuit dans la même lettre en se défendant, contre la quatrième objection de Morin au sujet de la lumière, d'avoir réussi à être aussi précis avec le français qu'avec le latin (ce qui lui permet au passage de rejeter la distinction traditionnelle *lumen/lucen* puisque chez lui, il n'y a pas de nature de « lumière » propre aux corps transparents et aux corps lumineux[646]).

Le français ouvre ainsi le champ à l'innovation conceptuelle en même temps que celle-ci condamne le *Discours de la méthode* à une réception plus tardive. On peut imaginer que Descartes était conscient de ce dilemme dès le départ et que sa volonté de mettre à mal la philosophie et ses usages était donc forte. Volonté destructrice d'emblée compensée par la fécondité de sa pensée. Ainsi des mathématiques en français. Lisons André Warusfel qui rappelle le choix préjudiciable du français au détriment de la langue de la communication scientifique : La caractéristique principale de *La Géométrie* quant à son style est certainement le fait qu'elle ait été écrite, comme le *Discours de la méthode*, en langue vulgaire (notre français) ; mais les retombées à court terme de ce choix seront cruelles : elle mettra vingt ans à s'imposer dans le monde savant. Peu de temps auparavant encore, tout traité se devait d'être publié en latin. Orgueil de ne pas agir comme les autres ? Sans doute, plus que volonté pédagogique d'être compris par ses compatriotes (qui étaient souvent ses pires ennemis, ainsi Fermat ou Roberval). Ce choix présente un avantage immense pour ses neveux (c'est-à-dire finalement nous tous qui le lisons, dans quelque partie du monde où nous nous trouvons). En refusant d'utiliser le latin scientifique de son époque, il est obligé de créer pratiquement un nouveau langage et, dans une certaine mesure, un nouveau symbolisme d'une efficacité incontestable. Il croyait mettre un terme aux mathématiques ; mais il les couvrait d'habits neufs si confortables qu'il en doublait au contraire l'efficacité, notamment en leur ouvrant d'immenses champs nouveaux de recherche[647].

---

644 Jean-Robert Armogathe, « L'approche lexicologique en histoire de la philosophie » in *Il vocabolario della République des Lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo* (Atti del Convegno internazionale in memoriam di Paul Dibon, Napoli, 17-18 maggio 1996), Marta Fattori (éd.), Florence, Leo S. Olschki Editore, 1997, p. 60-61.

645 Lettre à Morin, 13 juillet 1638, AT II, 202. Sur ce point, voir aussi le commentaire de Corinna Vermeulen : « The fact that the French text was intended mainly for a non-academic audience also affects Descartes's use of technical terms, as does the lack of an established philosophical vocabulary in the vernacular. […] In a way, this suited Descartes quite well, since he used radically different principles from those of traditional philosophy, and wanted to do away with scholastic terminology for good despite his futile claims to the contrary », in *René Descartes,* Specimina philosophiae. *Introduction and Critical Edition*, § 3, p. 39.

646 Lettre à Morin, 13 juillet 1638, AT II, 203-204.

647 André Warusfel, « L'œuvre mathématique de Descartes… », § 1, p. 17.

2 – publier des effets particuliers : l'ellipse des Essais

a – l'*ordo edendi* du *Discours de la méthode* : le particulier blanc et le général noir

On voudrait maintenant montrer qu'une forme de partialité se loge aussi dans l'exposé des démonstrations du *Discours de la méthode*, en particulier dans *La Dioptrique* et dans *Les Météores*. Non seulement Descartes recherche la vérité dans une partie des sciences seulement, comme nous venons de le voir (première partialité) mais, en outre, il ne rend pas public – ou ne publie pas – l'intégralité du raisonnement qui prouve ses démonstrations. Non seulement ce ne sont pas les principes qui expliquent les effets – ce sont les effets qui prouvent les principes – mais, de surcroît, ces principes restent à l'issue de la lecture relativement indéterminés : la diversité et les propriétés des corps particuliers du monde étudiés ne sont pas reliées par déduction à un énoncé explicite des lois de la nature, et ces lois ne sont pas non plus explicitement fondées sur des principes physiques, c'est-à-dire sur l'énoncé de ce que Dieu fait ou maintient. Le *Discours de la méthode* n'est pas le lieu de *démonstration* des principes des choses matérielles par la métaphysique. Il n'est pas non plus celui des « premiers effets[648] ». Son ambition est de donner à connaître la méthode pour connaître les choses « plus particulières[649] ». L'étude des cooccurrences de « en particulier » et « en général » – le rapport du général et du particulier à l'égard de l'*ordo cognoscendi* et de l'*ordo demonstrandi* chez Descartes – pourrait faire l'objet d'une étude à part entière[650]. C'est en se heurtant à l'explication des choses les plus difficiles à expliquer, à savoir ces effets particuliers, que la méthode prouve et se prouve.

☙ ordo cognoscendi *et* ordo edendi *: le conflit des ordres ?*

Le *Discours de la méthode* se présente comme un recueil ou une collection de vérités particulières – à vocation générale, certes – concernant des sciences particulières, résultant de l'exercice de la méthode, dernières dans l'ordre de la connaissance et fondées sur des principes de la connaissance qui sont, eux, premiers dans l'ordre de la connaissance, généraux, mais qui en laissent inédits. À ce titre, on peut dire que le premier livre de Descartes commence, du point de vue de l'*ordo cognoscendi*, par la fin. C'est un premier paradoxe eu égard à la physique du XVII^e^ siècle et, apparemment, à la méthode. Tout en laissant le début, c'est-à-dire la démonstration de ces principes par laquelle il faudrait débuter, dans le noir (et recourant par conséquent à l'hypothèse). Second paradoxe. Certes l'objectif du *Discours de la méthode* n'est précisément pas celui des *Principia* où il s'agit de faire suivre au lecteur le parcours ordonné de la philosophie : en ne posant pas des choses qui ne peuvent être déduites de ce qui les précèdent. Sur ce point, nous ne suivons pas l'article de Jean-Marie Beyssade, « *Scientia perfectissima*. Analyse et Synthèse dans les *Principia* » dans lequel il est dit : « De même qu'il avait respecté cet ordre dans ses écrits antérieurs, tant physiques que métaphysiques, de même il le respectera dans les *Principia* […] »[651]. Le *Discours de la méthode*, nous semble-t-il, est l'exception de l'*ordo edendi* cartésien en ce que la chaine de l'ordre des raisons est rompue par l'absence de la *démonstration* des principes de la philosophie première par invention et l'absence de l'*énoncé* des principes de la physique comme dans *Principia* II. L'*ordo edendi* du *Discours de la méthode* comme livre de « philosophie seconde » serait-il donc doublement en conflit avec l'*ordo cognoscendi* cartésien prescrivant d'étudier d'abord la métaphysique et, concernant les choses qui sont dans le monde de « […] trouver

---

[648] *Discours de la méthode*, AT VI, 64.

[649] *Ibid.*

[650] Voir par exemple, l'organisation de la Regula XII, Regula XII, AT XI, 411 = Regula XII, p. 40 : « Cette règle conclut tout ce qu'on a dit plus haut, et enseigne en général ce qu'il fallait expliquer en particulier […]. »

[651] in *Descartes.* Principia philosophiae (1644-1994), J.-R. Armogathe et G. Belgioioso (éd.), Naples, Vivarium (Biblioteca Europea ; 10), 1996, p. 8.

en général les principes ou premières causes […][652] » ? Pourquoi Descartes ne commence-t-il pas par publier ce par quoi débute la recherche de la vérité ? Est-ce à dire que le *Discours de la méthode*, bien que matériellement inaugural, est philosophiquement secondaire ?

Pour expliquer la situation du *Discours de la méthode* et justifier qu'il puisse introduire les lecteurs à une pensée des principes par une démonstration de certains de leurs effets, examinons la sixième partie de la préface, en AT VI, 63-30, 65-8. Ce passage expose l'ordre pour connaître les choses du monde (ou les corps ou les choses matérielles). Descartes distingue trois étapes[653].

La première (AT VI, 63-31, 64-5), déjà mentionnée, pose la fin à atteindre. Elle consiste à « […] trouver en général les principes, ou premières causes, de tout ce qui est, ou qui peut être, dans le monde, sans rien considérer, pour cet effet, que Dieu seul, qui l'a créé, ni les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérités qui sont naturellement en nos âmes[654] ». Les principes en général sont donc (ici) des notions ou des êtres qui servent à connaître les choses et leurs essences[655]. Descartes entend donc à la fois les principes les plus simples – par lesquels il est méthodologiquement conseillé de commencer, précisément en raison de leur simplicité –, et les principes les plus élémentaires dans la nature, ceux à partir desquels on peut, au moins en droit sinon en fait, décrire absolument tous les autres phénomènes. L'objectif premier, rechercher les principes, et conforme en cela à la pensée d'Aristote, sera répété dans la Lettre-préface des *Principes* : « […] afin qu'elle [*sc.* la connaissance de toutes les choses] soit telle, il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes, en sorte que, pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des principes […][656]. » La Lettre-préface précise aussitôt les deux conditions que doivent remplir ces principes de la connaissance. Je la paraphrase : ils doivent être si clairs et si évidents que l'esprit humain ne peut douter de leur vérité – précisément après l'avoir mise en doute dès l'article 1 et à fortiori au sujet des choses sensibles à l'article 4 –, lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer, et deuxièmement, que ce soit d'eux que dépend la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement nous dit Descartes, elles sans eux[657]. Dans le *Discours de la méthode*, la connaissance des principes a procédé du doute (voir la quatrième partie). Qu'en est-il de la seconde condition en 1637 ? Les choses, ou les corps dont les sens nous révèlent l'existence, ne sont-ils pas donnés à connaître au public dans l'ignorance de leurs principes justement ? On sait que les principes des choses matérielles généraux auxquels Descartes fait allusion – principes noirs, donc – dans le passage qui nous occupe, sont peu nombreux : il s'agit de la matière et du mouvement. La réforme ontologique entreprise par Descartes en physique est un réductionnisme radical – et radicalement alternatif aux théories qui le précèdent – auquel le *Discours de la méthode* a pour but de conduire les lecteurs à posteriori. Les fondements des principes des choses matérielles sont ces causes que Descartes a cherchées et découvertes en premier et qu'il nous a données dans la quatrième partie. De ces fondements métaphysiques suivent des « règles » (*Le Monde*) ou des principes de la connaissance (*Discours de la méthode*), dont les lois de la nature (répartition du mouvement et de la conservation de la matière). Du point de vue métaphysique, ces lois sont des effets – on pourrait quasiment dire des causes secondes – des « principes ou

---

[652] *Discours de la méthode*, AT VI, 64. On notera l'emphase de l'édition d'Adam et Tannery portée sur les « Principes ou Premières Causes » par l'emploi des capitales pourtant absentes de l'édition originale : Maire, p. 64, l. 7-8.

[653] Pour prendre la mesure de l'originalité de la position cartésienne dans la connaissance intellectuelle des choses singulières, il convient de la replacer dans un débat qui cristallise au XIV[e] siècle autour des positions de Duns Scot, de Guillaume d'Ockham ou de Suarez. Pour une synthèse, voir Jean-Christophe Bardout, « Représentation et existence, éléments d'un débat entre Descartes et les scolastiques », in *Descartes*, Jean-Luc Marion (éd.), Paris, Bayard (Les Compagnons philosophiques), 2007, p. 293-324.

[654] *Discours de la méthode*, AT VI, 63-64. Notons que l'équivalence entre le syntagme aristotélicien « premières causes » et la notion de « principes » cède progressivement le pas, dans le *Discours de la méthode* comme dans les *Principes*, aux seuls « principes ».

[655] Voir, plus tard, les deux sens du mot « principe » – sciemment indistingués dans le *Discours de la méthode* – dans la lettre à Clerselier, juin ou juillet 1646, AT IV, 444. Et aussi *Principia*, IV, § 203, AT VIII-a, 326 / AT IX-2, 321).

[656] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 2. Dans l'édition Adam-Tannery, le syntagme « premières causes » a perdu ses capitales mais non « principes : « […] il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des Principes […] ; […]. »

[657] Voir *ibid.*

premières causes », « de tout ce qui est, ou qui peut être dans le monde » (*Discours de la méthode*, AT VI, 64-65), lois déduites de l'immutabilité de Dieu, immutabilité au titre de laquelle, par exemple, Dieu est cause première du premier mouvement[658]. Du point de vue physique – pour la nature –, elles sont des *principes* (de la connaissance) qui expliquent « les premiers et les plus ordinaires effets qu'on en peut déduire : les cieux, les astres, une terre et même sur la terre : de l'eau, de l'air, du feu, des minéraux et d'autres choses, les plus communes et les plus simples et par conséquent les plus aisées à connaître ». Jusque-là *ordo cognoscendi* et *ordo edendi* concordent.

La deuxième étape (AT VI, 64-5, 64-13) passe par la déduction d'un premier niveau d'effets de ces causes :

> Après cela, j'ai examiné quels étaient les premiers et plus ordinaires effets qu'on pouvait déduire de ces causes : et il me semble que, par là, j'ai trouvé des cieux, des astres, une terre, et même, sur la terre, de l'eau, de l'air, du feu, des minéraux[659], et quelques autres telles choses, qui sont les plus communes de toutes et les plus simples, et par conséquent les plus aisées à connaître[660].

La nouveauté cartésienne consiste, si l'on veut, à décaler d'un cran le principe et l'effet : jusqu'à lui, on considérait la nature ou l'essence des choses matérielles comme leur principe d'explication, alors qu'en terrain cartésien, les phénomènes physiques sont considérés comme des conclusions dont les principes sont démontrables par l'expérience, à partir de règles ou de lois physiques fondées métaphysiquement. Descartes insiste donc sur la simplicité de ces effets qui permet l'acquisition d'un degré de certitude au sens des *Principes de la philosophie* IV § 206 (qui glosent le latin), c'est-à-dire la preuve par démonstration mathématique[661].

Descartes discerne ensuite un second niveau d'effets, plus particuliers. C'est la troisième étape (AT VI, 64, 23 – 65, 8). De ces effets-là, disons de ces corps plus particuliers, il est difficile de dire pourquoi ils existent tels qu'ils sont plutôt que d'autres. La déduction à priori – qui suffisait au niveau précédent – semble ne pas pouvoir distinguer à ce niveau entre le monde réel et le monde possible et donc échouer à expliquer pourquoi Dieu a créé telle chose du monde plutôt que telle autre ; bref, à justifier que le monde soit tel qu'il est :

> Puis, lorsque j'ai voulu descendre à celles qui étaient plus particulières, il s'en est tant présenté à moi de diverses, que je n'ai pas cru qu'il fût possible à l'esprit humain de distinguer les formes ou espèces de corps qui sont sur la terre, d'une infinité d'autres qui pourraient y être, si c'eût été le vouloir de Dieu de les y mettre, ni, par conséquent, de les rapporter à notre usage […][662].

D'autre part, même en admettant notre monde expérimentalement connu, donc un des mondes possibles choisi, il y a quantité de manières de produire un phénomène. Et Descartes convient que la difficulté consiste à trouver la « façon » dont un effet de ce niveau, c'est-à-dire un corps (ou un phénomène) plus particulier découle d'un principe[663]. C'est-à-dire à trouver les lois qui expliquent la variété des phénomènes et leurs variations dans le

---

658 Précisons qu'il y a une autre manière de concevoir le mouvement comme cause seconde et particulière qui tient à notre incapacité de comprendre le mouvement en général, unique et en ligne droite. La manière dont Dieu crée les corps n'est pas la manière dont nous les voyons bouger dans la réalité. Il faut donc conjoindre deux principes d'explication : l'immutabilité de Dieu et des principes d'explication de la mutabilité générale des mouvements que l'on constate, qui va référer à l'interférence des mouvements les uns avec les autres. Ce qui permet à Descartes de dire qu'il y a une cause des mouvements (Dieu) et *des* causes des mouvements. Il y a donc une causalité des causes secondes qui, au regard de Dieu, sont des effets, mais qui, au regard des transformations des corps, sont des causes.

659 La Lettre-préface ajoute les plantes, les animaux et principalement l'homme.

660 *Discours de la méthode*, AT VI, 64.

661 « Elle [cette certitude absolue] s'étend à toutes les choses qui peuvent être démontrées, touchant ces corps, par les principes de la mathématique ou par d'autres aussi évidents et certains ; au nombre desquelles il me semble que celles que j'ai écrites en ce traité doivent être reçues, au moins les principales et les plus générales […]. J'ai prouvé par démonstration mathématique toutes les choses que j'ai écrites, au moins les plus générales qui concernent la fabrique du ciel et de la terre », *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 324-325. Voir le passage correspondant dans les *Principia philosophiae*, AT VIII-a, 328-329.

662 *Discours de la méthode*, AT VI, 64. On notera les capitales ajoutées par l'édition Adam-Tannery aux termes de l'École : « Formes » et à « Espèces », tout comme déjà à « Cieux », « Astres », « Terre », « Eau », « Air », « Feu » et « Minéraux » dans l'énoncé cartésien pour en souligner l'intertuextualité. L'Appendice précise : « L'édition originale ne met pas de majuscules à tous ces noms communs », AT VI, 728.

663 Sur ce point, voir la lettre à Mersenne, 28 octobre 1640, AT III, 212 : « Je crois bien qu'on peut expliquer un même effet particulier de diverses façons qui soient possibles ; mais je crois qu'on ne peut expliquer la possibilité des choses en général, que d'une seule façon, qui est

temps. Car il y a plusieurs façons de déduire des effets particuliers d'un effet plus commun ; et pour trouver la bonne (et unique) façon, il faut recourir à l'expérience : « Mais il faut aussi que j'avoue, que la puissance de la nature est si ample et si vaste, et que ces principes sont si simples et si généraux, que je ne remarque quasi plus aucun effet particulier, que d'abord je ne connaisse qu'il peut en être déduit en plusieurs diverses façons, et que ma plus grande difficulté est d'ordinaire de trouver en laquelle de ces façons il en dépend. Car à cela je ne sais point d'autre expédient, que de chercher derechef quelques expériences, qui soient telles, que leur événement ne soit pas le même, si c'est en l'une de ces façons qu'on doit l'expliquer, que si c'est en l'autre[664]. »

Nous reviendrons plus tard sur le rôle crucial de l'expérience.

De sorte que dans l'optique de connaître les choses du monde, et puisqu'un même principe peut avoir plusieurs effets, possibles ou effectifs, il vaut mieux procéder par hypothèses de ces principes puis les démontrer à posteriori. C'est à cette troisième étape que commence en quelque sorte le *Discours de la méthode*, tandis que déjà *Le Monde* se place à l'étape initiale de l'*ordo cognoscendi* en introduisant les principes sur le mode de la certitude : il s'agit bien de partir d'expériences particulières pour prouver des principes auxquels Descartes voudrait que les lecteurs viennent naturellement, après avoir été persuadés par les « évènements » des expériences. Ce choix, éditorial, explique l'essence grise de la méthode. Une fois que les expériences ont permis d'identifier le principe qui explique l'effet particulier, de parcourir le chemin à priori : « En suite de quoi, repassant mon esprit sur tous les objets qui s'étaient jamais présentés à mes sens, j'ose bien dire que je n'y ai remarqué aucune chose que je ne pusse assez commodément expliquer par les principes que j'avais trouvés[665]. » L'impossibilité de la déduction de la deuxième à la troisième étape étant levée par l'expérience, on peut reparcourir toute la chaîne des causes à leurs effets depuis les principes[666]. C'est ce qu'assureront les *Principia*. Entre-temps, il aurait fallu passer par l'expérience et par le *Discours de la méthode*.

Concluons quant au positionnement du *Discours de la méthode* sur l'échelle de l'*ordo cognoscendi*. Le point de départ du *Discours de la méthode* place d'emblée ses lecteurs au troisième niveau de la théorie cartésienne de la connaissance, en les privant de la connaissance des acquis des deux niveaux précédents, du moins de la connaissance des principes de la physique et de la possibilité d'en déduire les effets. Il n'y a donc pas de conflit entre l'*ordo cognoscendi* décrit par Descartes et l'*ordo edendi* du *Discours de la méthode*. Mais la connaissance des principes suppose, du fait même de la méthode d'exposition adoptée, une lecture complète du livre pour lever les suppositions qui les concernent. Le particulier renvoie finalement au général. Mais finalement seulement. À l'objection qu'il n'explique pas (à priori) la matière subtile, Descartes rétorque par le genre éditorial. Ici, c'est la nature du livre, c'est-à-dire un élément de l'*ordo edendi* qui commande la démonstration :

> Quantum ad materiam subtilem, verum est me non probare illam a prior ; cum enim non esset mihi animus totam Philosophiam in ejusmodi libro tractare, necesse habui alicunde ordiri, atque ideo scripsi me illam supponere. Verum contendo in Diopt. et Meteor. plusquam quingentas rationes esse quae illam probent a posteriori ; hoc est, me explicare plusquam quingentas, difficultates, quae explicari sine illa nequeunt, ita ut, perlectis omnibus, sperem te mecum idem existimaturum[667].

---

la vraie » ; *Principia philosophiae*, III 4, AT VIII, 81/*Les Principes de la philosophie* AT IX, 105 et *Principia philosophiae*, IV 204, AT VIII, 327/*Principes*, AT IX, 322 : « […] il est certain que Dieu a une infinité de divers moyens, par lesquels il peut avoir fait que toutes les choses de ce monde, sans qu'il soit possible à l'esprit humain de connaître lequel de tous ces moyens il a voulu employer à les faire. »

[664] *Discours de la méthode*, AT VI, 64-65. Le rôle de l'expérience consistant à discriminer le bon principe est proche, sinon similaire, de celui de l'expérience cruciale, « *instantia crucis* » de Bacon théorisée dans le *Novum Organon*, II, 36.

[665] *Ibid.*

[666] Conformément à la Regula III, *Règles*, p. 8-10 (ALQ 1, 88-90) = *Regulae*, AT X, 369-370.

[667] Fragment 2, AM I, 406, lettre à Boswell (?), 1646 (?), AT IV, 689 ; B, 316 (Descartes a Mersenne, 1635-1636) ; traduction AM, *ibid.* : « Quant à la matière subtile, il est vrai que je n'en donne pas de preuve à priori ; comme je n'avais pas l'intention de donner dans un livre de cette sorte tout un Traité de philosophie, j'ai dû nécessairement commencer par quelque endroit, et c'est pour cela que j'ai écrit que c'est une supposition. Mais je soutiens qu'il y a dans la Dioptrique et les Météores plus de cinq cents raisons qui la prouvent à posteriori : c'est-à-dire que j'explique plus de cinq cents difficultés qu'on ne peut expliquer sans elle, en sorte que, *après avoir lu tout d'un bout à l'autre*, je l'espère vous en jugerez pareil que moi. » Nous soulignons. On peut émettre un doute sur la datation de Bompiani. Il est vrai que *La Dioptrique* et *Les*

Du fait que l'*ordo edendi* du *Discours de la méthode* se tienne à distance de la première étape de l'*ordo cognoscendi* (et *inveniendi*), les Essais ne peuvent dans un premier temps (mais dans un premier temps seulement !) constituer, pour le lecteur, une application simple et directe de la méthode suggérée dans la deuxième partie de la préface, ou même des préceptes plus complets des *Regulae*. Encore une fois, le but du *Discours de la méthode* n'est pas d'expliquer les choses par leurs causes ou principes mais de prouver ces principes par les choses qu'ils permettent d'expliquer :

> Je n'ai pu aussi montrer l'usage de cette méthode dans les trois traités que j'ai donnés, à cause qu'elle prescrit un ordre pour chercher les choses qui est assez différent de celui dont j'ai cru devoir user pour les expliquer. J'en ai toutefois montré quelque échantillon en décrivant l'arc-en-ciel, et si vous prenez la peine de le relire, j'espère qu'il vous contentera plus, qu'il n'aura pu faire la première fois ; car la matière est de soi assez difficile. Or ce qui m'a fait joindre ces trois traités au discours qui les précède, est que je me suis persuadé qu'ils pourraient suffire, pour faire que ceux qui les auront soigneusement examinés, et conférés avec ce qui a été ci-devant écrit des mêmes matières, jugent que je me sers de quelqu'autre méthode que le commun, et qu'elle n'est peut-être pas des plus mauvaise[668].

Sauf dans le Discours VIII des *Météores*, l'ordre adopté dans les traités n'est pas celui que prescrit la méthode allant du plus connu au moins connu. La supériorité de la méthode du *Discours de la méthode* sur celle de ses prédécesseurs se prouvera par les résultats acquis et non, *contra* l'*ordo inveniendi* des *Regulae*, par la reconstruction expresse de l'entièreté de la chaîne des vérités : « Je serais bien aise de poursuivre, et de faire voir ici toute la chaîne des autres vérités que j'ai déduites de ces premières. Mais, je crois qu'il sera mieux que […] je dise seulement en général quelles elles sont […][669]. »

☙ *estropier la vérité ?*

À l'inverse, le plan du *Monde* évoqué dans la cinquième partie du *Discours de la méthode* suit logiquement l'ordre de la connaissance en commençant par la recherche des principes. L'inédit de 1633 fait ainsi l'exposé des « […] notions générales touchant la physique […] » qu'il a découvertes et qu'il a pu commencer à « […] éprouver en diverses difficultés particulières[670] ». Ça n'est donc pas par l'objet de la recherche que le projet cartésien se distingue de la *Physique* d'Aristote (Livre I), qui commence lui aussi par l'instruction des principes des étants.

À l'heure de la rédaction du *Monde*, il semble inconcevable à Descartes de publier un traité de physique sans faire connaître ses fondements, et qui plus est, sans tous ses fondements : il serait sans cela « estropié[671] », contrevenant à la méthode – qui veut qu'on commence par chercher les premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre. Une vérité sans fondement n'a pas d'autorité. Et un principe qui n'est pas connu en premier n'est pas universel (c'est-à-dire n'est pas un principe). Par exemple, dès le chapitre VII, les principales règles régissant la conservation du mouvement sont garanties par le principe de l'immutabilité divine[672]. De sorte que les principes ou fondements métaphysiques correspondent à ce que Dieu crée et maintient. Et que les

---

Météores sont achevés tôt, et que Descartes a fait circuler des versions de ses textes bien avant la parution. Cependant, on a davantage l'impression que Descartes fait ici référence à une objection postpublication. Du moins, il se pourrait que la date de cette lettre soit plus proche de 1636-1637, voire de 1637-1638, que de 1635.

668 Lettre à Vatier, 22 février 1638, AT I, 559-560. On notera que dans cette lettre, Descartes fait comme si le projet du livre avait consisté à ajouter des Essais au *Discours de la méthode*, alors que la genèse de l'ouvrage qui peut être reconstituée dans la correspondance est inverse. Voir, par exemple, sa lettre à Huygens du 1er novembre 1635 qui confirme le statut secondaire de la préface : « […] sitôt que je n'ai plus espéré d'y [*sc. La Dioptrique* et *Les Météores*] rien apprendre, ne restant plus qu'à les mettre au net, il m'a été impossible d'en prendre la peine, non plus que de faire une préface que j'y veux joindre ; ce qui sera cause que j'attendrai encore deux ou trois mois avant que de parler au libraire », AT VI, 330.

669 *Discours de la méthode*, AT VI, 40.

670 *Ibid.*, 61.

671 Lettre à Mersenne, fin novembre 1633, AT I, 271.

672 *Le Monde*, AT XI, 43.

lois ou les règles traduisent, en langage humain pourrait-on dire, ce que fait la nature[673]. Chaque règle confirme le principe. Ou pour le dire autrement, les principes métaphysiques démontrent les règles ou lois de la nature. On retrouve bien dans le *Discours de la méthode* (quatrième partie) l'idée maîtresse selon laquelle la métaphysique fonde les principes de la physique. Ce qui fait défaut, c'est l'énoncé de ces règles/lois ou principes des choses matérielles, telles les lois du mouvement que la méthode est censée avoir découvertes.

D'autre part, l'ambition du *Monde*, comme son titre l'indique, vise une explication totale de « […] tous les phénomènes de la nature, c'est-à-dire toute la physique[674] », et non quelques-uns parmi eux comme le *Discours de la méthode*. D'autant que, comme l'énonçaient déjà les *Cogitationes privatae* : « Larvatae nunc scientiae sunt : quae, larvis sublatis, pulcherrimae apparerent. Catenam scientiarum pervidenti, non difficilius videbitur, eas animo retinere, quam seriem numerorum. » Descartes peut bien resté caché derrière le masque de l'anonymat (« larvatus prodeo »), pourvu qu'il révèle ce qui rend possible le savoir, au sens cartésien du terme : *id est*, la possibilité, pour tout un chacun, de reconstruire les vérités (ou les sciences) depuis leurs fondements et dans l'ordre que prescrit la méthode (commencer avec les vérités les plus simples puis, avancer comme par degrés, jusqu'aux plus composées). Cet apprentissage n'est pas permis, d'après Descartes – renvoyons par exemple à la Regula IV (AT X, 373), par les autres inventeurs qui gardent l'*inventio* (les moyens) de leurs résultats secrète et qui ne permettent donc pas la reconstitution par autrui des chaînes de raisons. Or, sans l'appropriation de cette reconstitution (qui engendre l'auto-persuasion), aucun *savoir* au sens cartésien du terme n'est possible. Car lire n'est pas inventer, faire l'expérience de la méthode.

Publier l'ensemble des connaissances utiles à autrui, à commencer par les règles de la méthode, relève donc jusqu'à un certain point d'une intention morale : « […] j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées, sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes[675]. » Mais justement, le *Discours de la méthode* ne rend-il pas public – très partiellement, certes – le *Monde ?* Et ne donne-t-il pas par ce biais connaissance au public de ses principes ? Rappelons la dispositio tactique de Descartes qui soumet l'exposé des démonstrations du Monde au réquisit de brièveté de sa préface : « Mais parce que j'ai tâché d'en expliquer les principales [*sc.* vérités] dans un traité, que quelques considérations m'empêchent de publier, je ne les saurais mieux faire connaître, qu'en disant ici sommairement ce qu'il contient[676]. »

La cinquième partie de la préface donne en effet un résumé de l'ouvrage inédit, mais sans révéler les principes des choses matérielles qui s'y trouvent. Ainsi, la théorie des corps terrestres des *Météores* laisse dans l'ombre les principes généraux de physique, en particulier une théorie des éléments et des principes cosmologiques. Cet ensemble présuppose à son tour une conception générale de la matière, ainsi que les trois lois de conservation du mouvement, dont l'exposé se trouvait précisément dans le *Monde :* « Je ne crois point non plus que les corps pesants descendent par quelque qualité réelle, nommée pesanteur, telle que les philosophes l'imaginent, ni aussi par quelque attraction de la terre […][677]. » Il poursuit, dans la même lettre : « […] mais je ne saurais expliquer mon opinion sur toutes ces choses, qu'en faisant voir mon *Monde* avec le mouvement défendu [*sc.* de la Terre], ce que je juge maintenant hors de saison. » Ne doit-on donc pas conclure qu'une physique estropiée de ces principes, c'est une philosophie immorale ? Les livres édités, au sujet de la méthode et des lois qui régissent les choses matérielles, semblent en dire moins que les inédits. Pourquoi ? Avant de répondre, arrêtons-nous un peu sur *La Géométrie*.

673 Voir *Le Monde*, AT XI, 37-38.

674 Lettre à Mersenne, 13 novembre 1629, AT I, 70.

675 *Ibid.*

676 *Discours de la méthode*, cinquième partie, p. 42.

677 Lettre à Mersenne (?), été 1635, AT I, 324 ; B, 296 (Descartes a ***, autunno 1635).

La Géométrie aussi est incomplète. Descartes n'a pas voulu rendre publics tous les raisonnements nécessaires à la découverte des vérités énoncées. On trouve dans la correspondance plusieurs passages dans lesquels il révèle cette stratégie éditoriale : « […] et je me suis expressément rendu un peu obscur en quelques endroits, afin que telles gens [*sc.* ceux qui se vantent d'avoir une méthode meilleure que la sienne] ne se pussent vanter d'avoir su sans moi les mêmes choses que j'ai écrites[678]. » L'argument pédagogique invoqué publiquement sonne peut-être un peu faux : « […] et j'ai mieux aimé être succinct en plusieurs endroits, pour donner moyen à ceux qui auront le plus d'esprit d'y trouver quelque chose de plus que les autres[679]. » Descartes ne suit pas ici la mode de son temps qui consiste à vulgariser les mathématiques en publiant des manuels (→ MANUEL) : parallèlement aux multiples éditions (→ ÉDITION) des *Éléments* d'Euclide, on trouve en effet beaucoup de corpus de mathématiques à destination d'un « large » public. Citons les *Paradoxes… contre les mathématiciens qui abusent la jeunesse, ensemble les définitions, théorèmes et maximes d'Euclide, d'Archimède, de Proclus, de Sacrobosco* (1624, 1626, 1652) d'Honorat de Meynier, la *Pratique de la géométrie d'après Euclide* (1626) de François Besson, les *Prima geometriae elementa* et l'*Uranie* du père Bourdin et le *Cursus mathematicus* (1634-1657) de Pierre Hérigone, véritable somme (→ SOMME) de mathématiques pures et appliquées, en 6 volumes, avec la traduction française en regard[680].

Pourtant, cette stratégie est assumée par Descartes dans le *Discours de la méthode* même :

> Que s'ils préfèrent la connaissance de quelque peu de vérités à la vanité de paraître n'ignorer rien, comme sans doute elle est bien préférable, et qu'ils veuillent suivre un dessein semblable au mien, ils n'ont pas besoin, pour cela, que je leur dise rien davantage que ce que j'ai déjà dit en ce discours. Car, s'ils sont capables de passer plus outre que je n'ai fait, ils le seront aussi, à plus forte raison, de trouver d'eux-mêmes tout ce que je pense avoir trouvé[681].

Les omissions démonstratives de Descartes en analyse sont d'autre part revendiquées dans la correspondance à Mersenne : « Pour l'analyse, j'en ai omise une partie, afin de retenir les esprits malins en leur devoir ; car si je leur eusse donnée, ils se fussent vantés de l'avoir sue longtemps auparavant, au lieu que maintenant ils n'en peuvent rien dire qu'ils ne découvrent leur ignorance[682]. » Et dix ans plus tard, Descartes confirme les raisons de sa stratégie éditoriale (il évoque la traduction latine) : « Au reste, je n'ai pu lire sans quelque indignation ce que vous me mandez avoir écrit au Sr. Schooten, touchant ma Géométrie, et vous m'en excuserez, s'il vous plaît. J'admire votre crédulité : vous avez vu plusieurs fois très clairement, par expérience, que ce que le Roberval disait contre mes écrits était faux et impertinent, et toutefois vous supposez que j'y dois changer quelque chose, à cause que Roberval dit qu'il manque quelque chose en ma solution du lieu *ad 3 et 4 lineas*, comme si les visions d'un tel homme devaient être considérables. Ma Géométrie est comme elle doit être pour empêcher que le Rob. et ses semblables n'en puissent médire sans que cela tourne à leur confusion ; car ils ne sont pas capables de l'entendre, et je l'ai composée ainsi tout à dessein, en y omettant ce qui était le plus facile, et n'y mettant que les choses qui en valaient le plus la peine. Mais je vous avoue que, sans la considération de ces esprits malins, je l'aurais écrite tout autrement que je n'ai fait, et l'aurais rendue beaucoup plus claire ; ce que je ferai peut-être encore quelque jour, si je vois que ces monstres soient assez vaincus ou abaissés »[683]. C'est même la raison qu'il invoque pour se justifier de ne pas avoir profité de la traduction latine pour retoucher son texte : « Ce qui est cause que je n'ai point voulu voir la version de Schooten, encore qu'il l'ait désiré ; car, si j'eusse commencé à la corriger, je n'eusse pu m'empêcher de la rendre plus claire qu'elle n'est, ce que je ne désire point. Et parce que

678 Lettre à Mersenne, 27 mai 1638, AT II, 152.
679 *La Géométrie*, AT VI, 328.
680 Pour plus de détails sur ces manuels, voir Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société…*, t. I, p. 249-250.
681 *Discours de la méthode*, AT VI, 71.
682 Lettre à Mersenne, 31 mars 1638, AT II, 83.
683 Lettre à Mersenne, 4 avril 1648, AT V, 142-143.

Schooten n'est pas savant en latin, je m'assure que sa version sera bien obscure, et qu'il y aura peut-être des équivoques, qui donneront des prétextes de cavillation à ceux qui en cherchent ; mais on ne pourra me les attribuer, à cause que son latin n'est point du tout semblable au mien ».

La nouvelle notation cartésienne, qui tend à la réduction des énoncés, par exemple pour les lieux solides, est également intentionnelle : « 2. Pour les lieux solides, il est aisé d'amplifier ce que j'en ai écrit ; car je ne les enseigne que par un corollaire qui contient justement 11 lignes, à savoir les 2 dernières de la 334e page et les 9 premières de la suivante. Et les 6 ou 7 lignes d'après servent pour les lieux *quae vocantur linearia et ad superficiem*. Car je mets dans la question de Pappus tout ce qu'il faut savoir de plus pour les entendre. Mais le bon est, touchant cette question de Pappus, que je n'en ai mis que la construction et la démonstration entière, sans en mettre toute l'analyse, laquelle ils s'imaginent que j'ai mise seule : en quoi ils témoignent qu'ils y entendent bien peu. Mais ce qui les trompe, c'est que j'en fais la construction, comme les architectes font les bâtiments, en prescrivant seulement tout ce qu'il faut faire, et laissant le travail des mains aux charpentiers et aux maçons. Ils ne connaissent pas aussi ma démonstration, à cause que j'y parle par *ab*. Ce qui ne la rend toutefois en rien différente de celles des anciens, sinon que par cette façon je puis mettre souvent en une ligne ce dont ils remplissent plusieurs pages, et pour cette cause elle est incomparablement plus claire, plus facile et moins sujette à erreur que la leur[684]. »

D'autre part, *La Géométrie* se suffit à elle-même : à l'heure de répondre aux objections des « Analystes », Descartes dit à Mersenne : « Je ne m'arrête point à soudre leurs questions de géométrie ; car je crois que ce que j'ai fait imprimer peut suffire pour un essai en cette science, à laquelle je fais profession de ne vouloir plus étudier[685]. » Ainsi, au moment d'éditer (→ ÉDITER) sa *Géométrie* en latin, Descartes délègue-t-il le projet à Schooten et de Beaune :

> 4. Je n'ai point dessein ni occasion de faire imprimer les *Notes* que Mr de Beaune a pris la peine de faire sur ma *Géométrie* ; mais s'il les veut faire imprimer lui-même, il a tout pouvoir ; seulement aimerais-je mieux qu'elles fussent en latin, et ma *Géométrie* aussi, en laquelle j'ai dessein de changer quasi tout le second Livre, en y mettant l'analyse des lieux, et y éclaircissant la façon de trouver les tangentes ; ou plutôt (à cause que je me dégoûte tous les jours de plus en plus de faire imprimer aucune chose), s'il lui plaît d'ajouter cela en ses *Notes*, je m'offre de lui aider en tout ce qui sera de mon pouvoir[686].

b – publier en partie. Les raisons

☙ *du* Monde *au* Discours de la méthode

Pourquoi Descartes ne publie-t-il que des échantillons de ses résultats scientifiques pour prouver sa méthode ? Est-ce parce qu'il n'est pas en mesure de donner un système de physique « en général » ? Si : on vient de le voir, il a *Le Monde* dans lequel il explique les effets les plus communs par des causes et dans lequel il introduit la notion capital de lois de la nature créées par Dieu[687]. Sans vouloir surdéterminer ce texte qui n'équivaut pas les *Principia*, ni dans leur intention, ni dans leur détail, rappelons simplement que Descartes, dès 1633, est en

---

[684] *Ibid.*, AT II, 82-83. Sauf dans un cas, p. 93-104 de *La Géométrie*, voir la lettre à Mersenne du 25 décembre 1639, AT II, 637, le point 13.

[685] Lettre à Mersenne, 27 mai 1638, AT II, 149. C'est la géométrie « abstracte » que veut quitter Descartes, « c'est-à-dire la recherche des questions qui ne servent qu'à exercer l'esprit ; et ce afin d'avoir d'autant plus de loisir de cultiver une autre sorte de Géométrie, qui se propose pour questions l'explication des phénomènes de la nature ».

[686] Lettre à Mersenne, 25 décembre 1639, AT II, 637-638.

[687] Dans *Le Monde*, il y a bien une « déduction » (impropre) métaphysique des principes de la physique quand Descartes passe des lois générales à la description des corps. Mais il y a aussi une rupture qui s'explique par le fait que l'exposé de la démonstration des principes métaphysiques n'y étant pas faite, Descartes ne peut dans *Le Monde* rendre compte du monde réel. Il recourt donc à des suppositions. Plus précisément, il met en place la fiction cosmogonique bien connue dans laquelle Dieu crée dans les espaces imaginaires assez de matière pour en composer le monde. Matière dont il agite diversement les parties pour composer un chaos ; chaos que les lois de la Nature dont il est aussi le créateur organisent.

possession d'une démonstration à priori de certains phénomènes physiques. Mais au motif qu'il a déjà expliqué les causes générales des vérités particulières dans un autre traité, du moins celles de la lumière qui vaut comme modèle explicatif de toutes les autres causes, il prétend vouloir s'en abstenir en 1637 :

> Pour ce qui est de la lumière, […] à cause que le traité qui contient *tout le corps* de ma physique porte le nom *De la lumière,* et qu'elle est la chose que j'y explique le plus amplement et le plus curieusement de toutes, je n'ai point voulu mettre ailleurs les mêmes choses que là, mais seulement en représenter quelque idée par des comparaisons et des ombrages, autant qu'il m'a semblé nécessaire pour le sujet de la *Dioptrique*[688].

Le *Discours de la méthode* ne sera pas, du point de vue du style, c'est-à-dire de la démonstration, une répétition du *Monde* dont Descartes récapitule le programme et les principaux acquis dans la cinquième partie de la préface. Ce qui est encore un moyen de cantonner son exposé à ce qui lui sert en 1637 et de taire ses raisons trop polémiques en justifiant de la requête de brièveté de la préface : « Mais parce que j'ai tâché d'en expliquer les principales dans un traité, que quelques considérations m'empêchent de publier, je ne les saurais mieux faire connaître, qu'en disant ici *sommairement* ce qu'il contient »[689]. C'est dire, à l'inverse que les deux textes ne diffèrent pas sur des questions de fond : on le sait, la thèse d'un fondement métaphysique de la physique ou celle de l'institution par Dieu des lois de la nature sont acquises dans le *Discours de la méthode* mais également dans les œuvres postérieures. D'ailleurs, un indice matériel, les figures (→ FIGURE), peut témoigner de la filiation des deux textes. La parenté (ordonnée identiquement) de certaines figures du *Monde* (et de *L'Homme*) et des Essais rend compte de la proximité thématique des deux textes (ou de la rétroaction de *La Dioptrique* sur le *De Homine*, publié à titre posthume). En voici quelques exemples :

- *L'Homme, fig. XXXVIII* / *De Homine*, p. 44 passim, fig. XV avec *La Dioptrique*, fig. de l'œil p. 26 passim ;
- *De Homine*, figure XVI avec *La Dioptrique*, figure, p. 36 passim ;
- *De Homine*, p. 51 avec *La Dioptrique*, p. 54 ;
- l'aveugle de la page 56 de *La Dioptrique* avec l'enfant aux yeux bandés du *De Homine*, p. 53, fig. XXIII ;
- *De Homine*, fig. XXVI, p. 61 avec *La Dioptrique*, p. 59 ;
- *De Homine*, p. 62, fig. XXVII avec *La Dioptrique*, p. 64 ;
- *De Homine*, p. 63, fig. XXIX et XXX avec *La Dioptrique*, fig. p. 65.

Descartes renvoie au *Monde* comme au sanctuaire dans lequel jouent des principes qui déterminent des lois[690] – ainsi au chapitre VII, les trois règles du mouvement qui procèdent de ces « vérités éternelles » et doivent suffire à déterminer tous les effets de la Nature. Comme la méthode, il n'est pas nécessaire de les publier (donner à priori), car les effets prouvant les causes, Descartes demande à ses lecteurs de croire qu'il les a bien découverts :

> Mais ce qui m'a empêché de parler de la lumière aussi ouvertement que du reste, c'est que je me suis étudié à ne pas mettre, dans ces essais, ce que j'avais déjà mis en un autre traité, où j'ai tâché très particulièrement de l'expliquer, comme j'ai écrit en la page 42 du *Discours de la méthode*. Il est vrai qu'on n'est pas obligé de rien croire de ce que j'ai écrit en cet endroit-là ; mais comme, lorsqu'on voit des fruits en un pays, où ils n'ont point été envoyés d'ailleurs, on juge plutôt qu'il y a des plantes qui les y produisent, que non pas qu'ils y croissent d'eux-mêmes, je crois que les vérités particulières, que j'ai traitées en mes essais (au moins si ce sont des vérités), donnent plus d'occasion de juger que je dois avoir quelque connaissance des causes générales dont elles dépendent, que non pas que j'aie pu sans cela les découvrir. Et parce qu'il n'y a que les causes générales qui soient le sujet de cet autre traité, je ne pense pas avoir rien avancé de fort incroyable, lorsque j'ai écrit que je l'avais fait[691].

---

688 Lettre à Vatier, 22 février 1638, AT I, 562.

689 *Discours de la méthode*, AT VI, 41.

690 Il semble que des copies du traité aient circulé du vivant de Descartes. Sur ce point, voir l'introduction d'Annie Bitbol-Hespériès dans *René Descartes,* Le Monde, L'Homme, A. Bitbol-Hespériès et J.-P. Verdet (éd.), Paris, Seuil, 1999, p. XLVII.

691 Lettre à Morin, 13 juillet 1638, AT II, 201.

Comprendre que l'explication des principes se trouve dans le *Monde* et que c'est à ce titre que Descartes n'en publie rien dans le *Discours de la méthode*, c'est déplacer la question de l'inédition du *Monde*[692]. Il nous faut maintenant revenir sur les raisons qui pourraient expliquer pourquoi, malgré les nombreuses sollicitations de son entourage, parmi lesquelles celles de Huygens, Descartes renonce à mettre ses principes au monde[693]. Cacher les principes à ses lecteurs, c'est-à-dire un maillon essentiel de la chaine de la connaissance, n'est-ce pas une action plus préjudiciable à la réception de sa philosophie que celle de les publier ?

> Enfin, vous mourrez : et après cette mort, ce *Monde* verra le monde. Je souhaite que ce soit d'ici à longues années : mais posons que ce fût demain. Combien d'objections pensez-vous que notre envie ou notre ignorance y fasse faire après-demain ? *Quis non insultabit mortuo leoni ?* et, si vous voulez de la Sainte Écriture, *si haec in viridi, quid in sicco ?* Mais pour venir à mon argument, qui soudra les doutes des bons, et les sophismes des malicieux ? Avez-vous soin d'une des branches, et abandonnez-vous l'arbre ? Allez-vous protéger vos pièces imprimées, par des solutions publiques, et laisserez-vous le chef-d'œuvre orphelin ? Et, quant à ce qui nous regarde, mettez-vous peine à nous faire entendre la Lumière et les Météores, et souffrirez-vous que, sans vous, nous allions tâtonnants dans votre Monde, jusqu'à nous y fourvoyer, et enfin vous imputer trente opinions, auxquelles vous n'aurez jamais songé ? En un mot, voulez-vous que votre *Monde* soit inutile au monde, et préjudiciable à son auteur[694] ?

Il faut d'abord rappeler que le 24 février 1616, le Saint-Office – après avoir examiné les opinions des divers astrologues, et faute que Galilée soit en mesure d'apporter une preuve de l'héliocentrisme – maintient la théorie aristotélo-ptoléméenne géocentrique, et censure les propositions copernicienne suivantes : « Sol est centrum mundi – et omnino immobilis motu. » En 1620, un décret de la Congrégation des Cardinaux permet de supposer et de défendre le mouvement de la Terre « par hypothèse », pourvu qu'on n'en fasse pas une vérité indubitable. Mais Galilée, qui avait pourtant été personnellement prévenu de cette interdiction par le cardinal Bellarmin, et qui s'était engagé à la respecter, n'en tient pas compte, et soutient la vérité de la théorie copernicienne dans son *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, paru en 1632. Le 22 juin 1633, l'ouvrage est logiquement condamné par l'Église romaine et cette fois, le Saint-Office interdit d'affirmer le mouvement de la Terre à titre d'hypothèse. Descartes apprend en novembre cet arrêt et devant le durcissement de la position de Rome semble renoncer pour cette raison à publier le *Monde*, et ce bien qu'il soit « presque achevé[695] ». C'est ce que révèle le *Discours de la méthode*, à mots couverts :

> Or il y a maintenant trois ans que j'étais parvenu à la fin du traité qui contient toutes ces choses, et que je commençais à le revoir, afin de le mettre entre les mains d'un imprimeur, lorsque j'appris que des personnes, à qui je défère, et dont l'autorité ne peut guère moins sur mes actions, que ma propre raison sur mes pensées, avaient désapprouvé une opinion de physique, publiée un peu auparavant par quelque autre, de laquelle je ne veux pas dire que je fusse, mais bien que je n'y avais rien remarqué, avant leur censure, que je pusse imaginer être préjudiciable ni à la religion ni à l'État, ni, par conséquent, qui n'eût empêché de l'écrire, si la raison me l'eût persuadée, et que cela me fit craindre qu'il ne s'en trouvât tout de même quelqu'une entre les miennes, en laquelle je me fusse mépris, nonobstant le grand soin que j'ai toujours eu de n'en point recevoir de nouvelles en ma créance, dont je n'eusse des démonstrations très certaines, et de n'en point écrire, qui pussent tourner au désavantage de personne. Ce qui a été suffisant, pour m'obliger à changer la résolution que j'avais eue de les publier[696].

---

692 Voir l'équivalence intéressante faite par Descartes entre cette œuvre et ses principes : « Pour la force de la percussion, elle n'est point si malaisée à expliquer, par mes principes, que Galilée la représente sur la fin de son livre ; mais je n'en saurais rien dire sans expliquer mes principes, c'est-à-dire mon *Monde* », lettre à Mersenne, 11 octobre 1638, AT II, 393.

693 La formule est de Huygens, dans sa lettre du 15 mai 1639, AT II, 547.

694 Lettre de Huygens, 28 mai 1639, AT II, 680-681.

695 Lettre à Mersenne, 22 juillet 1638, AT I, 268 ; B, 790 (27 luglio 1638). Voir aussi, plus tard, sa lettre à Mersenne, décembre 1640 : « […] rien ne m'a empêché jusqu'ici de publier ma Philosophie, que la défense du mouvement de la Terre, lequel je n'en saurais séparer, à cause que toute ma physique en dépend », AT III, 258.

696 *Discours de la méthode*, AT VI, 60.

L'accueil sceptique fait à la conception astronomique copernicienne du *Dialogo*… qui engage, elle aussi, des thèses métaphysiques et physiques qui détruisent la conception aristotélicienne du mouvement, donne très certainement à Descartes la mesure de la persistance du préjugé aristotélicien et des batailles consécutives qu'il aurait à livrer à la suite de la publication de ses principes[697]. Ce n'est donc pas les querelles avec l'Église que craint Descartes – il a toujours pensé que ses démonstrations pouvaient être considérées comme parfaitement orthodoxes[698]. Dans sa correspondance, il manifeste un souci constant que sa pensée soit interprétée en ce sens. Parallèlement, il appréhende de perdre son temps à convaincre tout un chacun ou à répondre aux méchants livres qui ne manqueraient pas d'être publiés contre sa philosophie[699]. Et peut-être juge-t-il qu'il a accordé un peu trop d'importance à la possibilité du mouvement de la Terre dans *Le Monde* qui, pour n'en être pas faux à ses yeux, ne suit pas la vogue de son temps : « Il ne pouvait être question de professer librement, au moins jusqu'à la décennie 1630-1640, des opinions trop novatrices et, en 1634, la condamnation de Galilée incita les jésuites, en dépit de leurs sympathies pour les conceptions du grand savant [*sc.* Galilée], à se rallier au compromis énoncé par Tycho Brahe, qui devint la doctrine en vogue[700]. »

L'incompréhension et les oppositions que susciterait la publication de toute[701] sa philosophie, y compris sur le mode de la fable, et les polémiques – autrement dit, une raison de circonstance[702], non une remise en question de sa propre pensée – qui s'ensuivraient expliqueraient l'inédition du traité, qui avait pour projet d'expliquer les vérités particulières par leurs causes : « Toutes ces considérations jointes ensemble furent cause, il y a trois ans, que je ne voulus point divulguer le traité que j'avais entre les mains, et même que je fus en résolution de n'en faire voir aucun autre, pendant ma vie, qui fût si général, ni duquel on pût entendre les fondements de ma physique[703]. » Car si Descartes parvient en physique à expliquer le monde en supposant la terre immobile ou mobile (équivalence stratégique des hypothèses explicite en *Principia* III, § 15 à 41), puisqu'il raisonne selon un modèle – c'est-à-dire une convention ou une hypothèse qui n'impose pas de savoir si ontologiquement parlant la Terre se meut ou non[704] –, sa métaphysique, elle, engage une conception du mouvement en général, dont le

---

697 Pour un état de la question du rapport entre astronomie et métaphysique au XVII^e^ siècle, voir Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini* [1957], Raissa Tarr (trad.), Paris, Gallimard (Tel), 2009, en particulier § 2 et § 3.

698 En revanche, il s'inquiète qu'on remette en cause l'orthodoxie de sa philosophie (AT VI, 45), sous prétexte qu'elle ne suit pas l'autorité d'Aristote. Voir lettre à Mersenne, 18 décembre 1629, AT I, 85-86. D'autant que les thèses du *Monde* ne sont pas en opposition avec le dogme de l'Église (à l'exception peut-être de l'antériorité fabulée de la création de la lumière par rapport à la matière ? Cf. *Gen.*, I, 2 et 3 dans laquelle Dieu crée la lumière avant les astres. Mais Descartes prend soin de raconter une « fable ») : si le mouvement de la Terre est bien présent à titre d'hypothèse, c'est dans le cadre d'un monde fictif (qui n'en est pas moins réel) qui n'est pas du même ordre que le discours théologique sur le monde effectif. Au sujet de l'équivalence des hypothèses, voir la lettre à Morin, 13 juillet 1638, AT II, 197 : « Vous commencez par mes suppositions, et vous dites que l'apparence des mouvements célestes se tire aussi certainement de la supposition de la stabilité de la Terre, que de celle de sa mobilité, ce que j'accorde très volontiers […]. » Voir encore la lettre à Vatier, 22 février 1638, AT I, 564 et surtout la lettre à Mersenne, décembre 1640, AT III, 258-259 ainsi que la lettre à Mersenne, 28 janvier 1641, AT III, 295-296.

699 « Car, encore qu'ils soient presque tous si évidents, qu'il ne faut que les entendre pour les croire, et qu'il n'y en ait aucun, dont je ne pense pouvoir donner des démonstrations, toutefois, à cause qu'il est impossible qu'ils soient accordants avec toutes les diverses opinions des autres hommes, je prévois que je serais souvent diverti par les oppositions qu'ils feraient naître », *Discours de la méthode*, AT VI, 68.

700 Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société…,* t. I, p. 248.

701 Car il s'agissait bien dans *Le Monde* de publier le tout d'une science au nom de l'enchaînement nécessaire des déductions, c'est-à-dire de toutes les difficultés de physique, solidaires les unes des autres : « Mais pour persuader ceci, il faudrait faire un plus long discours que ne le permet l'étendue d'une lettre. Je vous ai déjà dit le semblable de beaucoup d'autres choses que vous m'avez proposées ; mais je vous supplie de croire que ce n'a jamais été pour me servir d'excuse, et ne pas découvrir ce que je propose d'écrire en ma Physique ; car je vous assure que je ne sais rien que je tienne secret pour qui que ce soit : à plus forte raison pour vous, que j'honore et estime, et à qui j'ai une infinité d'obligations. Mais toutes les difficultés de physique touchant lesquelles je vous ai mandé que j'avais pris parti, sont tellement enchaînées et dépendent si fort les unes des autres, qu'il me serait impossible d'en démontrer une, sans les démontrer toutes ensemble : ce que je ne saurais faire plus tôt ni plus succinctement que dans le Traité que je prépare », lettre à Mersenne, 15 avril 1630, AT I, 140-141.

702 Voir la lettre à Mersenne, 15 avril 1630 : « […] si les raisons qui m'empêchent de la publier étaient changées, je pourrais prendre une autre résolution, sans pour cela être changeant ; car *sublata causa tollitur effectus* », AT I, 367.

703 *Ibid.*, AT VI, 74.

704 C'est, entre autres différences, le principe théorique qui l'éloigne de la conception galiléenne. Sur ce point, voir par exemple Fabien Chareix, « *Quamvis hypothetice a se illam proponi simularet* : le mouvement de la Terre chez Galilée et Descartes », *XVII^e^ siècle*, 2009/1, n° 242, p. 104-105 : « Ainsi il ne faut pas lire la lettre d'avril-mai 1634 en supposant Descartes et Galilée coperniciens au même titre, puisque l'un part de la vérité physique du mouvement terrestre pour aller vers l'analyse rénovée du mouvement, lorsque l'autre ne conçoit le mouvement que

mouvement particulier de la Terre est une application. À l'heure du *Monde*, il ne veut pas s'engager dans la polémique sur le mouvement de la Terre[705] qui le forcerait à s'exprimer en métaphysique, et prétend même brûler ses papiers, comme on a brûlé en Italie les exemplaires du *Dialogo*… :

> […] m'étant fait enquérir ces jours à Leyde et à Amsterdam si le *Système du Monde* de Galilée n'y était point, à cause qu'il me semblait avoir appris qu'il avait été imprimé en Italie l'année passée, on m'a mandé qu'il était vrai qu'il avait été imprimé, mais que tous les exemplaires en avaient été brûlés à Rome au même temps, et lui condamné à quelque amende : ce qui m'a si fort étonné, que je me suis quasi résolu de brûler tous mes papiers ou du moins de ne les laisser voir à personne. Car je ne me suis pu imaginer que lui, qui est Italien et même bien voulu du Pape, ainsi que j'entends, ait pu être criminalisé pour autre chose, sinon qu'il aura sans doute voulu établir le mouvement de la Terre ; lequel je sais bien avoir été autrefois censuré par quelques Cardinaux, mais je pensais avoir ouï dire que depuis on ne laissait pas de l'enseigner publiquement, même dans Rome ; et je confesse que, s'il est faux, tous les fondements de ma Philosophie le sont aussi, car ils se démontrent par eux évidemment. Et il est tellement lié avec toutes les parties de mon Traité, que je ne l'en saurais détacher, sans rendre le reste tout défectueux. Mais comme je ne voudrais pour rien du monde qu'il sortît de moi un discours, où il se trouvât le moindre mot qui fût désapprouvé de l'Église, aussi aimé-je mieux le supprimer, que de le faire paraître estropié. Je n'ai jamais eu l'humeur portée à faire des livres, et si je ne m'étais engagé de promesse envers vous et quelques autres de mes amis, afin que le désir de vous tenir parole m'obligeât d'autant plus à étudier, je n'en fusse jamais venu à bout. Mais, après tout, je suis assuré que vous ne m'enverriez point de sergent, pour me contraindre à m'acquitter de ma dette, et vous serez peut-être bien aise d'être exempt de la peine de lire de mauvaises choses. Il y a déjà tant d'opinions en Philosophie qui ont de l'apparence, et qui peuvent être soutenues en dispute, que si les miennes n'ont rien de plus certain et ne peuvent être approuvées sans controverse, je ne les veux jamais publier ; […].

Une hypothèse d'une autre nature, relevant cette fois-ci d'un manque de maturité de la pensée cartésienne, serait l'échec à prendre en compte l'explication de l'homme, plus précisément du corps humain, à la date d'écriture du *Monde*. C'est notamment l'hypothèse d'Annie Bitbol-Hespériès. D'après elle, l'histoire éditoriale du texte – qui n'est publié qu'à titre posthume en 1664 en français – est à ce titre, peut-être, éclairante : les pages consacrée à l'homme sont très vite dissociées du reste de l'œuvre cartésienne. La totalité du texte ne sera imprimée qu'en 1677 par Clerselier, dans l'ordre inverse au texte cartésien originel, en commençant par *L'Homme*… Cette scission et cette inversion de l'*ordo edendi* du traité ne rendent-elles pas compte de la raison, philosophique, laquelle Descartes aurait abandonné la rédaction de son *Monde* : le caractère aporétique de *L'Homme* quant à l'explication de l'union de l'âme et du corps, voire avant cela, quant à l'explication du corps et surtout de l'âme. Descartes n'échoue-t-il pas à expliquer la nature humaine à cette époque ? Car une telle ambition dépasse de simples questions de physique et sort, en ce sens, du propos du *Monde*[706].

Pour Jean-Marie Beyssade : « Non seulement dans les *Essais* de 1637, Descartes a délibérément dissimulé ses principes, c'est-à-dire aussi bien les principes de sa physique que le lien qui, en les rattachant aux vérités métaphysiques, fait de la physique une partie intégrante de la philosophie et ainsi de la philosophie toute entière un corps unifié. Mais même *Le Monde*, le traité inachevé et inédit dont le *Discours de la méthode* raconte l'histoire et décrit le contenu, un traité que les *Principia* vont en un sens reprendre et conduire à son achèvement, ne constituait pas encore l'intégralité d'une philosophie naturelle : non seulement la métaphysique ou philosophie première ne s'y

---

comme une manière de concevoir l'étendue, partant, une abstraction prise sur les choses en tant qu'on peut en droit assigner légitimement une pluralité de mouvements selon la manière dont le référentiel et les corps de référence, jugés immobiles, seront choisis », *ibid.*, p. 105.

[705] Henri-Jean Martin fait remonter cette controverse à 1631 : « […] l'hypothèse du mouvement de la Terre fait l'objet d'une controverse, née en 1631 de la publication, par Jean-Baptiste Morin, le médecin astrologue et astronome, professeur au collège royal, d'un ouvrage [*sc. Famosi problematis de telluris motu vel quiete hactenus optata solutio*, chez Pierre Ménard, Paris, 1631] tendant à démontrer que la Terre était immobile, ce qui lui valut des répliques de Gassendi et de ses amis et aboutit, à l'issue d'une polémique de vingt ans, à la liquidation de l'astronomie officielle », *Livre, pouvoirs et société…,* t. I, p. 245-246.

[706] Sur ce point, voir son « Introduction » à *René Descartes, Le Monde. L'Homme*, A. Bitbol-Hespériès et J.-P. Verdet (éd.), Paris, Seuil (Sources du savoir), 1996, I-LIII.

déployait pas et elle était délibérément réservée pour une publication ultérieure [*Le Monde*, AT XI, 38 : "sans m'engager plus avant dans ces considérations métaphysiques"] ; mais la physique elle-même y était astreinte à n'exposer dans toute son ampleur qu'une seule question, essentielle sans doute, à savoir la question de la lumière, et à n'évoquer le reste que de biais, au risque de le laisser dans l'ombre [AT VI, 41-42] »[707].

☙ *censurer*

Un mot complémentaire sur la question de la censure qui pouvait régner sur le livre dans les années 1630 et qui aurait empêché la commercialisation du *Discours de la méthode* en France. Dans le contexte de Contre-Réforme et du concile de Trente (1545-1563) de la fin du XVI[e] siècle, l'Église catholique avait réclamé, face aux réformateurs protestants, une surveillance plus étroite de l'imprimerie, un contrôle systématique de l'édition de la Bible et des livres « traitant des choses sacrées » et avait réglementé la lecture des ouvrages déjà publiés[708] afin d'empêcher la publication d'ouvrages séditieux. Parallèlement, la remise en question par le pouvoir royal des monopoles des imprimeurs (→ IMPRIMEUR) et l'attribution des privilèges royaux (→ PRIVILÈGE) qui s'ensuivirent modifièrent assez profondément le monde du livre, puisque beaucoup d'éditeurs participaient au moins épisodiquement à l'édition de livres religieux[709]. En France, au début du XVII[e] siècle, on sait que le contrôle des publications par le pouvoir royal se concrétise par le renforcement de la réglementation des métiers du livre et de la production imprimée, ainsi que par la création de l'Imprimerie royale, sous l'impulsion de Richelieu, destinée à assurer l'impression des pièces officielles, mais aussi à libérer le roi de toute dépendance vis-à-vis des imprimeurs-libraires (→ IMPRIMEUR) (→ LIBRAIRE). Mais c'est surtout après la Fronde, à partir de la seconde moitié du siècle, c'est-à-dire précisément à la mort de Descartes, qu'une tutelle plus exigeante du pouvoir monarchique imposera des censures plus sévères, en favorisant libraires et imprimeurs de Paris[710].

Descartes a-t-il dû contourner d'une façon ou d'une autre les canaux ecclésiastique et royal de la censure ? On sait qu'il n'en est rien, ne craignant pour son livre ni la censure de la Chancellerie, ni la censure religieuse du cardinal secrétaire d'État exercée sur les éditions de la Bible et des livres religieux, conformément aux décisions du Concile de Trente. Descartes se soucie au contraire que son livre témoigne de l'orthodoxie de sa philosophie[711], bien que celle-ci ne se réclame évidemment pas de la doctrine aristotélicienne officielle[712] patronnée par l'Église et l'Université, voire qu'elle puisse constituer un support de la théologie rénovée par les docteurs de la Contre-Réforme ou qu'elle participe à la révolution mécaniste, c'est-à-dire à rien moins qu'à une nouvelle représentation du monde… Il ne dérobe donc pas son texte aux instances politiques et religieuses, comme en témoigne l'éminence de certaines personnes à qui il envoie des exemplaires de son livre – des cardinaux français et italiens, dont le cardinal Richelieu et le cardinal de Bagné, et Louis XIII en personne – ainsi que son insistance pour obtenir un privilège français (à défaut de se présenter comme un auteur, il tient à être

---

[707] Jean-Marie Beyssade, « *Scientia perfectissima.* Analyse et Synthèse dans les *Principia* », in *Descartes.* Principia philosophiae (1644-1994), J.-R. Armogathe et G. Belgioioso (éd.), Naples, Vivarium (Biblioteca Europea ; 10), 1996, p. 6.

[708] Voir Denis Pallier, « Les réponses catholiques », in *Histoire de l'édition française*, t. I, p. 408-416.

[709] *Ibid.*, p. 411.

[710] Voir Henri-Jean Martin, « La direction des lettres », in *Histoire de l'édition française*, t. II, p. 73-98, en particulier p. 73-75 et Daniel Roche, « La police du livre », in *Histoire de l'édition française*, t. II, p. 99-110. « Le système de contrôle instauré à partir des années 1630-1640 n'a, en fait, été utilisé avec efficacité que dans les années 1670-1680 », *ibid.*, p. 99.

[711] « Je n'ai plus à vous répondre que touchant la publication de ma physique et métaphysique, sur quoi je vous puis dire en un mot, que je la désire autant ou plus que personne, mais néanmoins avec les conditions sans lesquelles je serais imprudent de la désirer. Et je vous dirai aussi que je ne crains nullement au fond qu'il s'y trouve rien contre la foi ; car au contraire j'ose me vanter que jamais elle n'a été si fort appuyée par les raisons humaines, qu'elle peut être si l'on suit mes principes ; […] », lettre à Vatier, 22 février 1638, AT I, 564.

[712] L'autorité d'Aristote commence néanmoins d'être sapée. En 1624, tandis que Gassendi publie ses *Exercitationes adversus Aristotelos* à Grenoble, un petit groupe de philosophes naturalistes – les « alchimistes » tels que les appelle Mersenne – entreprend de soutenir, à la Sorbonne, quatorze thèses anti-aristotéliciennes. Voir, à ce sujet, *Correspondance du p. Marin Mersenne religieux minime*, Paris, G. Beauchesne et Fils – PUF – Éditions du CNRS, 1927-1988, I, p. 167.

autorisé[713]) conformément à l'ordonnance de Moulins de 1566 qui induisait l'examen des experts désignés par la Chancellerie.

De plus, comme l'ont déjà montré Jean-Robert Armogathe et Vincent Carraud dans un article qu'on a cité précédemment au sujet de l'anonymat du *Discours de la méthode*[714], les grandes censures théologiques et philosophiques de l'Église romaine – par le biais du Saint-Office – restent rares, à l'époque, et sont relativement inefficaces. On citera, pour appuyer leur propos, Innocenzo del Bufalo, le nonce apostolique en France, qui écrivait à un cardinal de la congrégation de l'Index, quelques mois après son arrivée à Paris en 1602 : « Étant donné que la liberté de conscience règne ici, non seulement on lit, mais on imprime chaque jour des livres pleins d'hérésies ; il n'est pas possible de porter remède à cette situation puisque le Prince l'autorise[715]. » Et le nonce Ubaldini, le 5 février 1608 au cardinal Borghèse :

> Quant à obtenir l'interdiction des livres qui sont publiés chaque jour contre sa Sainteté, je fais tout mon possible et j'en ai parlé au Roi. J'obtiens quelques résultats, mais les ministres s'excusent de ne pouvoir faire plus, à cause du grand nombre des presses privées, à cause de la tradition de liberté qui existe dans ce domaine, et parce que Paris est une ville trop peuplée. C'est un fait que j'ai vu circuler ici des livres qui attaquent la personne du Roi et l'État ; et bien qu'ils soient interdits, les libraires les vendent secrètement[716].

Les raisons de la difficulté à faire accepter son ouvrage viendraient plutôt de la collusion entre la philosophie d'Aristote et la théologie ; collusion qui fait que s'en prendre à l'une – la philosophie d'Aristote –, c'est faire croire qu'on s'attaque aussi à l'autre, comme il l'écrit déjà à Mersenne en 1629 : « […] la théologie, laquelle on a tellement assujettie à Aristote qu'il est presque impossible d'expliquer une autre Philosophie sans qu'elle semble d'abord contre la Foi[717] » ; et, douze ans plus tard, en 1641 à Mersenne : « Et je vous jure sérieusement que je le crois, ainsi que je l'écris. Aussi n'ai-je pas voulu le taire, afin de battre de leurs armes ceux qui mêlent Aristote avec la Bible, et veulent abuser de l'autorité de l'Église pour exercer leurs passions, j'entends de ceux qui ont fait condamner Galilée, et qui feraient bien condamner aussi mes opinions, s'ils pouvaient, en même sort ; mais, si cela vient jamais en dispute, je me fais fort de montrer qu'il n'y a aucune opinion, en leur philosophie, qui s'accorde si bien avec la foi que les miennes[718]. »

Ainsi, le risque de « censure » pressentie par Descartes[719] viendrait donc plutôt d'une censure intellectuelle et universitaire (de la Sorbonne en particulier ou des Jésuites) que du Parlement, du clergé ou du gouvernement. Mais l'Université, surtout la Sorbonne, perd le monopole de la surveillance que lui avait délégué François Ier par suite de la création des censeurs royaux (1623) et quand le Code Michau (1629) transfère au Chancelier et à ses commissaires le droit de regard sur l'imprimerie[720]. On constate d'ailleurs, pour en revenir à l'« affaire Galilée », qu'environ un an après la condamnation – symbolique – des thèses de Galilée, Descartes, constatant que la

---

[713] Voir lettre à Mersenne, mai 1637 : « et s'il y a quelque chose en cela qui me regarde, c'est seulement la permission d'imprimer ; car pour le privilège, il n'est que pour le libraire, qui craint que d'autres ne contrefassent ses exemplaires, en quoi l'auteur n'a point d'intérêt », AT I, 365. Concernant le privilège demandé par Descartes, Henri-Jean Martin indique : « On sait que la prudence dont fit alors preuve Descartes était motivée par la récente condamnation de Gassendi », *Livre, pouvoirs et société*…, t. II, p. 874, n. 82. Nous ne sommes pas sans ignorer que la doctrine de Gassendi sera interdite d'enseignement par le roi en 1685, mais on confesse ne pas pouvoir identifier la condamnation (et l'œuvre – Les *Exercitationes adversus Aristoteleos* ?) à laquelle fait allusion Henri-Jean Martin.

[714] Jean-Robert Armogathe et Vincent Carraud dans « Ouverture des archives de la Congrégation pour la Doctrine de la foi. Un exemple : Montaigne et Descartes face au Saint-Office », *Communio*, n° XXX, 1, janvier-février 2005, p. 99-116.

[715] Cité par Bernard Barbiche, « Le régime de l'édition », dans *Histoire de l'édition française*, t. II, p. 461.

[716] *Ibid.*, p. 461.

[717] Lettre à Mersenne, 18 décembre 1629, AT I, 85.

[718] Lettre à Mersenne, 31 mars 1641, AT III, 349-350.

[719] La plupart de ses œuvres seront mises à l'index par Rome *donec corrigantur* en 1663. Sur ce point, voir Francisque Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, t. I, p. 452-454, dont le texte du décret p. 453. Et en 1685, le roi interdira l'enseignement de la doctrine cartésienne à l'Université.

[720] Voir Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société*…, t. I, p. 460-466.

censure des thèses de ce dernier n'a pas pris l'ampleur qu'on pouvait imaginer, entrevoit à nouveau la possibilité de publier son *Monde* :

> […] ne voyant point encore que cette censure ait été autorisée par le Pape, ni par le Concile, mais seulement par une Congrégation particulière des Cardinaux Inquisiteurs, je ne perds pas tout à fait espérance qu'il n'en arrive ainsi que des antipodes, qui avaient été quasi en même sorte condamnés autrefois, et ainsi que mon *Monde* ne puisse voir le jour avec le temps ; auquel cas j'aurai besoin moi-même de me servir de mes raisons[721].

Il émet alors l'hypothèse que Galilée ait été la victime moins du pape et de la congrégation romaine de l'Index que des jésuites : « Et toutefois, parce que je n'ai point encore vu que ni le Pape ni le Concile aient ratifié cette défense, faite seulement par la Congrégation des Cardinaux établis pour la censure des livres, je serais bien aise d'apprendre ce qu'on en tient maintenant en France, et si leur autorité a été suffisante pour en faire un article de foi. Je me suis laissé dire, que les Jésuites avaient aidé à la condamnation de Galilée ; et tout le livre du p. Scheiner montre assez qu'ils ne sont pas de ses amis[722]. »

La condamnation de Galilée aurait donc moins été l'effet de l'obscurantisme et de l'intransigeance théorique de l'Église que de l'*hybris* de Galilée – c'est en tout cas l'hypothèse d'Aimé Richart[723] – l'ayant conduit à s'exprimer sur des points de théologie et à décrédibiliser les jésuites en la personne d'Horatio Grassi dans *Il Saggiatore nel quale con bilancia esquisita et giusta si ponderano le cose contenute nella libra astronomica et filosofica di Lotario Sarsi*… et le pape Urbain VIII en personne, que tout le monde reconnaît à l'époque, derrière le Simplicio du *Dialogo*…

Revenons au rapport entre *Le Monde* et le *Discours de la méthode*. Descartes s'engage à ne jamais rien publier de son vivant afin de pouvoir se consacrer à ses travaux de médecine :

> si mes écrits valent quelque chose, ceux qui les auront après ma mort, en puissent user ainsi qu'il sera le plus à propos ; mais que je ne devais aucunement consentir qu'ils fussent publiés pendant ma vie, afin que ni les oppositions et controverses[724], auxquelles ils seraient peut-être sujets, ni même la réputation telle quelle, qu'ils me pourraient acquérir, ne me donnassent aucune occasion de perdre le temps que j'ai dessein d'employer à m'instruire[725].

En outre, les mauvaises intentions de certains de ses objecteurs le dissuadent définitivement de livrer sa philosophie. En février 1638, quand sa querelle avec Fermat et Roberval s'intensifie et alors qu'il se pense la cible de médisances, il déclare à Pollot :

> Que si tous les hommes étaient de l'humeur que je vous crois, je vous assure que je n'aurais nullement délibéré touchant la publication de mon *Monde*, et que je l'aurais fait imprimer il y a déjà plus de deux ans. Mais les raisons qui m'en ont empêché, me semblent de jour à autre plus fortes ; et si je ne puis si bien faire, que certaines gens ne trouvent aucune occasion de me reprendre, j'aime mieux que ce soit désormais mon silence qu'ils blâment, que mes discours[726].

---

721 Lettre à Mersenne, mai 1634, AT I, 288. De fait, le texte de la sentence sera diffusé largement, mais les décrets du Saint-Office ne seront jamais publiés en France.

722 Lettre à Mersenne, février 1634, AT I, 281-282.

723 On a des difficultés à comprendre pourquoi Galilée a risqué de faire prendre les traits du Pape, qu'il connaissait bien, à Simplicio. Voir Aimé Richart, *La Vérité sur l'affaire Galilée*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2007.

724 Descartes voyait juste : ses querelles avec l'Université d'Utrecht de 1643 à 1645 et l'Université de Leyde en 1647 en particulier, survenues à la suite de la publication des *Meditationes* et des *Principia*, lui ôteront la tranquillité nécessaire à la réalisation de ses expériences et à l'étude de la philosophie.

725 *Discours de la méthode*, AT VI, 66. Ce parti pris n'est pas incompatible avec le devoir moral d'être utile au bien commun si on se place dans une temporalité plus large : « […] nos soins se doivent étendre plus loin que le temps présent, et qu'il est bon d'omettre les choses qui apporteraient peut-être quelque profit à ceux qui vivent, lorsque c'est à dessein d'en faire d'autres qui en apportent davantage à nos neveux », *ibid.*

726 Lettre à Pollot, 12 février 1638, AT I, 518.

Dans une lettre à Mersenne, Descartes indique que la publication du *Monde* l'aurait aussi conduit à acquérir plus de connaissances qu'il n'eût souhaité :

> Mais je ne suis point si amoureux de mes pensées, que de me vouloir servir de telles exceptions, pour avoir moyen de les maintenir ; et le désir que j'ai de vivre en repos et de continuer la vie que j'ai commencée en prenant pour ma devise : *bene vixit, bene qui latuit,* fait que je suis plus aise d'être délivré de la crainte que j'avais d'acquérir plus de connaissances que je ne désire, par le moyen de mon écrit, que je ne suis fâché d'avoir perdu le temps et la peine que j'ai employée à le composer[727].

La formule est intéressante à un double titre au moins. Elle indique d'abord un rapport entre le fait de rendre des pensées publiques et d'augmenter la connaissance. Mais une question vient immédiatement : en quoi le fait de publier aurait-il fait progresser la connaissance de Descartes ? Suivie d'une deuxième : et en quoi ce progrès n'aurait pas pu être voulu de lui ? Peut-être que Descartes envisageait déjà que certaines objections l'auraient contraint à pousser plus avant sa connaissance sur certaines choses, alors qu'il n'avait pas besoin ni prévu d'en connaître davantage pour présenter les résultats auxquels il était parvenu dans *Le Monde*. D'autre part, elle soulève un paradoxe : pourquoi celui qui choisit la formule d'Ovide se met-il à publier en 1637 ?

☙ *la typographie des principes : italiciser*

Ce contexte hautement polémique ne dissuade finalement pas Descartes de publier sa philosophie. Mais il oriente la stratégie démonstrative de son premier livre. L'audace du *Discours de la méthode* est aussi une précaution : elle tient dans le fait de conquérir des vérités sans principes : sans l'appui des Anciens et sans dévoiler les siens. C'est ce qui fait dire à Ciermans : « Me amare, quod primum est, ingenium illud, quod, notis quasi littoribus relictis, Novi Orbis periculum facere audeat : proscriptis enim qualitatibus, abstrusissima quaeque, per ea quae oculis manibusque subjiciuntur, explicare, quid aliud est, quam novas terras detegere[728] » Il n'y expliquera pas les choses du monde par ses principes, ce qui, premièrement, lui épargnera d'avoir à réfuter les principes de la philosophie vulgaire et ce qui, secondement, lui permettra de voir si l'exposé nu des vérités particulières – sans démonstration à priori – suffit pour persuader ses lecteurs :

> Quant à ce que j'ai supposé au commencement des *Météores*, je ne le saurais démontrer à priori, sinon en donnant toute ma physique ; mais les expériences que j'en ai déduites nécessairement, et qui ne peuvent être déduites en même façon d'aucuns autres principes, me semblent le démontrer assez à posteriori. J'avais bien prévu que cette façon d'écrire choquerait d'abord les lecteurs, et je crois que j'eusse pu aisément y remédier, en ôtant seulement le nom de suppositions aux premières choses dont je parle, et ne les déclarant qu'à mesure que je donnerais quelques raisons pour les prouver ; mais je vous dirai franchement que j'ai choisi cette façon de proposer mes pensées, tant parce que croyant les pouvoir déduire par ordre des premiers principes de ma métaphysique, j'ai voulu négliger toutes autres sortes de preuves ; que parce que j'ai désiré essayer si la seule exposition de la vérité serait suffisante pour la persuader, *sans y mêler aucunes disputes ni réfutations des opinions contraires*[729].

Car les notions générales de physique découvertes par Descartes, de l'aveu même du *Discours de la méthode*, « diffèrent des principes dont on s'est servi jusqu'à présent[730] ».

Et de fait, la définition de l'objet de la science depuis la découverte des *Regulae* – qui substitue les natures simples aux genres de l'étant et aux catégories[731] – combinée à l'option mécanique de la physique cartésienne signe la mort de la physique qualitative et substantialiste : aucun accommodement ni réforme ne sont possibles.

---

[727] Lettre à Mersenne, février 1634, AT I, 285-286.

[728] Lettre de Ciemans à Descartes, mars 1638, AT II, 55, traduction AM II, 176 : « J'aime tout d'abord ce génie qui, vous faisant quitter les rivages connus, vous donne l'audace de tenter l'aventure d'un Nouveau-Monde : car de proscrire les "qualités", et d'expliquer ce qu'il y a de plus caché (dans la nature), par ce qu'on peut voir et toucher, qu'est-ce autre chose que de découvrir des terres nouvelles. »

[729] Lettre à Vatier, 22 février 1638, AT I, 559-560.

[730] *Discours de la méthode*, AT VI, 61.

> […] l'obscurité des distinctions et des principes dont ils [*sc.* les plus passionnés de ceux qui suivent maintenant Aristote] se servent, est cause qu'ils peuvent parler de toutes choses aussi hardiment que s'ils les savaient, et soutenir tout ce qu'ils en disent contre les plus subtils et les plus habiles, sans qu'on ait moyen de les convaincre. En quoi ils me semblent pareils à un aveugle, qui, pour se battre sans désavantage contre un qui voit, l'aurait fait venir dans le fond de quelque cave fort obscur ; et je puis dire que ceux-ci ont intérêt que je m'abstienne de publier les principes de la philosophie dont je me sers ; car étant très simples et très évidents, comme ils sont, je ferais quasi le même, en les publiant, que si j'ouvrais quelques fenêtres, et faisais entrer du jour dans cette cave, où ils sont descendus pour se battre[732].

L'image de la cave nous rappelle l'allégorie de la caverne de *La République* (Livre VII, 514b-517c) de Platon. Les philosophes sont comme les prisonniers de la caverne, prisonniers de principes illusoires qu'ils croient vrais. La mise au jour de la vérité – la publication des principes cartésiens – leur ferait violence, puisqu'elle découvrirait aussitôt la vanité de leur croyance. Pour ne pas susciter la haine de ceux qui se sentiraient trompés et susciter l'adhésion, Descartes avance masqué en physique. Présentons brièvement les principes des choses matérielles pour mesurer la distance qui les sépare de ceux de la philosophie vulgaire.

Les principes des choses matérielles et les lois de la nature qui en découlent remplacent dès *Le Monde* les qualités qui consacraient la connaissance des choses *in re*. Autrement dit, ces principes par lesquels nous pouvons prétendre à une connaissance des choses matérielles proviennent de l'entendement et non pas des choses et suffisent à expliquer leur diversité et leur changement[733]. C'est le premier acquis du *Monde* – et la fracture épistémologique d'avec la philosophie enseignée à l'École – formulé dès la première phrase du traité.

En physique, si c'est donc bien aux sens de détecter l'existence des choses matérielles, c'est à l'entendement de concevoir leur essence – mouvement (*Monde*, chapitre II) et étendue (*Monde*, chapitre VI). L'essence de toute réalité matérielle est l'étendue[734] – comme l'essence de l'âme est la pensée, et pour la même raison : il faut que l'étendue soit présente pour qu'il y ait corps, et il suffit qu'elle soit absente pour qu'il n'y ait pas corps. En revanche, les qualités de dureté, de pesanteur ou de couleur ne sont jamais essentielles pour la même raison : ces qualités ne peuvent être clairement conçues sans l'étendue alors que l'étendue peut être clairement conçue sans elles[735].

L'objectif de la physique est d'expliquer ces choses géométriquement, à partir de l'étendue. À l'égard de cette tâche, la confiance inconsidérée dans le témoignage des sens fait commettre des erreurs : croire que le spectacle perceptif fournit par lui-même la clef de sa compréhension et croire que ce sont des forces obscures qui expliquent ce que nous voyons. La première erreur est illustrée par l'exemple du vide (*Monde*, chapitre IV). Là où nous ne voyons rien – c'est-à-dire rien qui intéresse notre corps –, nous pensons qu'il n'y a rien, et nous en arrivons même à penser que ce vide est nécessaire pour que les corps puissent s'y mouvoir. Or, si l'étendue est l'essence de la matière, il y a « matière » lorsqu'il y a « étendue », et un espace vide est clairement impossible. Bien qu'apparemment inverse, la seconde erreur procède du même principe. Accordant aux sensations le pouvoir de nous informer sur l'essence des corps, ne reconnaissant pas celle-ci dans la seule étendue, nous imaginons en chaque corps un principe de dureté, de pesanteur, etc. Ainsi naissent ces formes substantielles « dont on dispute dans les Écoles[736] », ces explications vides qui renvoient chaque qualité sensible à une faculté obscure qui est son double.

---

731 AT X, 418, 10 ; 419, 4, 24 ; 420, 3, 10, 14, 24 ; 421, 22 ; 422, 8, 16, 23 ; 425, 13, 20 ; 427, 4, 18, 22 pour m'en tenir à la Regula XII.

732 *Discours de la méthode*, AT VI, 70-71.

733 Voir, par exemple, le troisième chapitre du *Monde* qui pose que la différence des corps liquides et solides est due à des variations du mouvement.

734 « et […] je conçois son étendue, ou la propriété qu'elle [*sc.* la matière] a d'occuper de l'espace, non point comme un accident, mais comme sa vraie forme et son essence […] », *Le Monde*, AT XI, 36. L'identification de l'étendue et de la matière a pour conséquences directes la négation du vide et la thèse que le monde réel est indéfini.

735 C'est le propos des troisième, quatrième et cinquième chapitres du *Monde*. Voir *Principia philosophiae* II, § 4, AT VIII-a, 42.

736 *Discours de la méthode*, AT VI, 43.

Mais si de telles entités doivent être bannies de la physique, comment rendre compte, à partir seulement de l'étendue, de la diversité des corps matériels ? Par l'étendue et le mouvement[737] qui divisent réellement la matière, qui causent la diversité des corps. Ils sont les principes dont la physique va étudier les effets différentiels du mouvement dans la matière – par lequel certaines parties s'éloignent les unes des autres ou se rapprochent les unes des autres : « Qu'un autre donc imagine, s'il veut, en ce bois, la forme de feu, la qualité de la chaleur, et l'action qui le brûle, comme des choses toutes diverses ; pour moi, qui crains de me tromper si j'y suppose quelque chose de plus que ce que je vois nécessairement y devoir être, je me contente d'y concevoir le mouvement de ses parties[738]. »

Le mouvement suffit à expliquer la diversité des choses qui fragmente la matière. Il produit trois éléments distincts décrits dans le chapitre V du *Monde* : le premier élément est constitué par la poussière subtile produite par le frottement que les divers fragments de matière exercent les uns contre les autres. Les sphères tenues et lisses issues de ce contact forment le deuxième ; il remplit l'espace immense qui enveloppe les astres, les plus gros morceaux constituent le troisième ; il forme le corps grossier de la Terre et des planètes.

Dans cet univers, la lumière parvient instantanément du corps lumineux à l'œil : ce qui ne signifie pas qu'elle se meuve en un instant, car la lumière n'est pas un mouvement, mais plutôt une inclination à se mouvoir, une pression de la matière subtile du premier élément qui se transmet à travers le milieu incompressible, comme le choc se transmet instantanément le long du bâton qui sert à l'aveugle de rayon visuel dans *La Dioptrique* (voir Annexes, annexe 1, *fig.* 24). Pour ne pas considérer le mouvement comme quelque chose d'obscur, de non géométrique, il faut le comprendre comme la simple translation d'un corps par rapport à d'autres. Il est donc transparent à la représentation géométrique.

Car concevoir le mouvement non comme un processus mais comme un état, réduire de ce fait le concept de mouvement au simple déplacement dans l'espace, et affirmer en conséquence la relativité, non seulement optique, mais physique, du mouvement, c'est le principe majeur de la grande révolution scientifique du XVII^e^ siècle, de la grande rupture avec la physique d'Aristote. Descartes participe à cette révolution au même titre que Galilée. Ce qui distingue le mieux la nouvelle physique de l'ancienne, c'est la façon de répondre à la question de la cause du mouvement[739]. Un corps se meut, non par le hasard ou la présence en lui d'un principe moteur, mais parce qu'il était déjà en mouvement auparavant, ou bien parce qu'un autre corps, antérieurement en mouvement, lui a transmis tout ou partie de ce mouvement en le rencontrant. Ainsi le mouvement ne s'explique pas par le mouvement. De sorte que ce dont il faut chercher la cause, ça n'est jamais du mouvement lui-même, mais de ce qui lui survient : ce qui l'accélère, le ralentit, le dévie.

Pour être intelligibles, ces modifications doivent répondre à des lois. Ainsi l'accélération d'un corps en chute libre est un phénomène dont il faut chercher la cause spécifique : quelle que soit cette cause, elle ne peut être saisie distinctement que si l'on suppose que sans elle, sans son intervention, le mouvement du corps en question eût été uniforme, c'est-à-dire de vitesse constante. Sans l'hypothèse d'une uniformité naturelle de tout mouvement pris en lui-même, l'explication de la chute des corps prendrait la voie obscure de la recherche d'une propriété de la matière, et non la voie géométrique consistant à trouver, entre le corps qui tombe et le milieu plein qui l'environne, quelle composition de mouvements peut rendre compte de l'augmentation de la vitesse, instant après instant. Ce qui vaut pour l'accélération vaut pour le ralentissement – nous devons quitter l'idée que la mise en mouvement d'un corps réclamerait une explication, tandis que l'arrêt de ce mouvement serait un

[737] Voir le passage de la Regula XII, AT X, 418 = *Règles*, p. 45, cité *supra*. La règle XII ajoute la figure.

[738] *Le Monde*, AT XI, 7. Voir encore AT XI, 25-26 : « Que si vous trouvez étrange que, pour expliquer ces éléments, je ne me serve point des qualités qu'on nomme chaleur, froideur, humidité, et sécheresse, ainsi que font les philosophes : je vous dirai que ces qualités me semblent avoir elles-mêmes besoin d'explication ; et que, si je ne me trompe, non seulement ces quatre qualités, mais aussi toutes les autres, et même toutes les formes des corps inanimés, peuvent être expliquées, sans qu'il soit besoin de supposer pour cet effet aucune chose en leur matière, que le mouvement, la grosseur, la figure, et l'arrangement de ses parties. »

[739] Voir la critique explicite de la conception aristotélicienne du changement et la défense de la réduction de tout mouvement au mouvement local au chapitre VII du *Monde*, AT XI, 39-40. Descartes compare la supériorité de ses raisons à celles des Philosophes.

retour à la normale. De même pour la déviation et le changement de direction qui ne sont des phénomènes susceptibles d'explication que relativement à une direction sans changement, à savoir la ligne droite. Lorsqu'un mouvement est circulaire, c'est par l'action de causes extérieures qui lui font subir des déviations, par rapport à sa tendance naturelle à la ligne droite.

Qu'un corps lorsqu'il se meut se meuve uniformément, à l'infini et en ligne droite, c'est ce que nous appelons la loi d'inertie, c'est ce que Descartes appelle une loi de la nature[740]. Les lois de la nature font l'objet du chapitre VII du *Monde*. Le *Discours de la méthode* y fait allusion, en général : outre les quelques occurrences qui concernent directement le *Monde* : « […] il en composât un chaos aussi confus que les poètes en puissent feindre, et que, par après, il ne fît autre chose que prêter son concours ordinaire à la nature, et la laisser agir suivant les lois qu'il a établies » (AT VI, 42) ; « De plus, je fis voir quelles étaient les lois de la nature », (AT VI, 43), « de façon qu'encore qu'il ne lui aurait point donné, au commencement, d'autre forme que celle du chaos, pourvu qu'ayant établi les lois de la nature » (AT VI, 45). Citons l'occurrence capitale de la quatrième partie : « J'ai remarqué certaines lois, que Dieu a tellement établies en la nature, et dont il a imprimé de telles notions en nos âmes, qu'après y avoir fait assez de réflexion, nous ne saurions douter qu'elles ne soient exactement observées, en tout ce qui est ou qui se fait dans le monde » (AT VI, 41) ; les deux occurrences de *La Dioptrique :* « Car il est bien aisé à croire que l'action ou inclination à se mouvoir, que j'ai dit devoir être prise pour la lumière, doit suivre en ceci les mêmes lois que le mouvement » (AT VI, 89), prennent place au sein de la comparaison du mouvement de la lumière et de la balle : « Enfin, d'autant que l'action de la lumière suit en ceci les mêmes lois que le mouvement de cette balle […] » (AT VI, 100). Les lois de la nature sont des lois auxquelles la nature doit obéir pour être intelligibles, la condition sans laquelle les phénomènes ne sauraient être traités de façon géométrique.

Si les Essais, on vient de le voir, ne s'appliquent pas à décrire ces lois, son objectif est de mettre en évidence leur action par des expériences probantes en montrant que tout phénomène naturel est régi par des mouvements et que ces mouvements obéissent à ces lois. Descartes veut faire venir ses lecteurs à l'idée que la nature est connaissable au nom de cette légalité. Il s'agit de la loi d'inertie et de la loi de conservation de la quantité de mouvement qui fonctionnent au nom de l'immutabilité divine et qui sont instituées par Dieu en la nature comme les lois qu'un roi établirait dans son royaume[741] et dont l'entendement n'a plus qu'à reconnaître la nécessité. Conformément au mécanisme, la production d'un phénomène ne s'explique que par une série de modifications locales, ne supposant à chaque fois qu'une transmission de mouvement par contact. Voilà résumés les principes qui démontreraient s'ils étaient mis au jour comme tels, en quoi on peut faire l'économie des Anciens…

Descartes a donc défait en partie ce qu'il avait assemblé entre 1629 et 1633, c'est-à-dire a désolidarisé les vérités particulières de *La Dioptrique* et des *Météores* des « fondements de la physique ». Le retrait de ces « fondements » de la physique affecte de manière inégale l'ensemble de ces éléments. La dimension ontologique est évoquée à la fin de *La Dioptrique* :

> Car, déjà selon l'opinion de plusieurs philosophes, tous ces corps ne sont faits que des parties des éléments diversement mêlées ensemble ; et selon la mienne, toute leur nature et leur essence, au moins de ceux qui sont inanimés, ne consiste qu'en la grosseur, la figure, l'arrangement, et les mouvements de leurs parties[742].

Les lois de la nature ainsi que leur fondement théologique sont évoqués par la cinquième partie du *Discours de la méthode* et par quelques allusions des Essais ; la théorie des éléments (et la cosmologie) n'est que suggérée, sans détail, dans le même passage du *Discours de la méthode*, qui souligne que les corps tendent vers le centre de la Terre

---

[740] Dans l'usage moderne, c'est ce que nous appellerions des principes : principes de conservation, d'inertie, etc. Au contraire, au sens moderne de loi, comme des propositions universelles exprimant sous forme d'équations certaines relations entre des grandeurs physiques, Descartes n'a à son actif que la loi des sinus de *La Dioptrique*.

[741] Voir la lettre à Mersenne, 15 avril 1630, AT I, 145.

[742] *Discours de la méthode*, AT VI, 226-227.

(même s'ils n'ont aucune qualité qui corresponde à la pesanteur), sans rien dire quant à la place du Soleil. Il s'en explique dès 1634[743], puis à nouveau en 1638 : « 9. Puisque j'ai fait profession de ne point vouloir expliquer les fondements de la physique (page 76, ligne 19), je n'ai pas cru devoir expliquer la matière subtile dont j'ai parlé, plus distinctement que je n'ai fait[744]. »

L'italique (→ ITALIQUE) peut vouloir signifier la transposition d'un vocabulaire latin qu'il s'agit de stigmatiser car il renvoie aux idoles de l'ancienne philosophie dont il s'agit de se débarrasser, c'est la *pars destruens* de l'italique dans le *Discours de la méthode*. Ce détail du registre typographique confirme la conception originale – originaire – des Essais à l'égard de ce que la tradition philosophique définit comme les principes ou premières causes. L'emploi de l'italique dont la police (→ POLICE) est sans doute un garamond (→ GARAMONT [GARAMOND])[745], est donc l'expression des erreurs passées.

Dans le contexte romain du *Discours de la méthode*, l'italique sert à mettre en forme les paratextes (→ PARATEXTE) – notion chère à Gérard Genette : avertissements, titraille (→ TITRAILLE) des discours des traités et tables, c'est-à-dire les discours seconds ou les informations contextuelles au texte cartésien, propres à l'objet-livre. Il sert également à distinguer certaines lettres minuscules présentes dans certaines équations et figures. En marge de cet usage déjà courant dans la première moitié du XVII[e] siècle[746], l'italique du *Discours de la méthode* joue un autre rôle, discret certes, celui de contribuer à ancrer son intervention dans l'histoire des idées en distinguant certains termes de la terminologie scolastique. Bien qu'on ne puisse pas prouver qu'il est de Descartes – mais de qui d'autre eut-il pu provenir ? Sans doute pas du compositeur dont Descartes signale dans l'Errata (→ ERRATA) en fin de volume qu'il « n'entend pas un mot de François[747] » –, on remarque qu'il est d'abord l'indice de citations et d'emprunts[748] : outre des renvois à des sources externes comme l'explicite *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus d'Harvey* (Maire, cinquième partie, manchette, p. 51), le récit de l'observation du parhélie dans le dernier discours des *Météores* et l'exposé du problème de Pappus dans *La Géométrie*, l'italique indique l'irruption d'un certain nombre de notions scolaires et techniques étrangères au lexique cartésien. Dressons la (petite) liste de ces notions qui font dialoguer le préface et les Essais :

- « *accidens* » (Maire, préface, p. 4, AT VI, 3) ;
- « *formes* » (Maire, préface, p. 4, AT VI, 3) ;
- « *indiuidus* d'vne mesme *espece* » (Maire, préface p. 4, AT VI, 3) ;
- « *especes intentionnelles* » (*La Dioptrique*, Discours premier, De la lumière, « *qu'on n'a point besoin* d'especes intentionnelles *pour les voir*, page 5 », Maire, p. 5, AT VI, 85 ; « Table des principales difficultés qui sont expliquées en *La Dioptrique* ») ;
- « *formes substantielles*, […] *qualités réelles* » (*Les Météores*, Discours premier, Maire, p. 164, AT VI, 239).

---

[743] « Mais si je voulais prouver exactement que cette matière subtile se trouve ainsi parmi les autres corps, et qu'elle se meut avec assez de force pour causer un effet si violent, il faudrait que j'expliquasse toute ma Physique », lettre à Mersenne, février 1634, AT I, 295.

[744] Lettre à Reneri, pour Pollot, avril ou mai 1638, AT II, 42.

[745] D'après Didier Barrière et Franck Jalleau à qui nous avons soumis quelques pages d'un exemplaire de 1637 : « Nous pensons qu'il s'agit d'un garamont. Mais il serait difficile de dire lequel. Les versions de ce caractère (→ CARACTÈRE) étaient nombreuses. Un imprimeur (→ IMPRIMEUR) avait souvent sa propre fonderie. En tout cas, il s'agit de cette famille-là. Personnellement [Didier Barrière], mon premier moyen de repérer ce genre de caractères (du moins le premier indice car cela ne suffit pas), c'est le trait en biais de l'*attaque* en haut à gauche dans les m, n, r, i romains, etc. (trait légèrement incurvé dans les versions les plus propres comme celle que j'utilise ici). Ensuite vous avez plusieurs indices dans l'italique (→ ITALIQUE) comme la boucle ovale, assez aiguë, du *g* italique sous la ligne… » Cf. aussi la planche donnée par Fournier le Jeune dans son *Manuel typographique utile aux gens de lettres, et à ceux qui exercent les différentes parties de l'Art de l'Imprimerie*, Paris, Chez L'Auteur, 1766, p. 2, p. 20 et p. 36.

[746] L'italique, variante inclinée du romain, a été inventé en 1501 par Aldo Manuce, imprimeur vénitien qui voulait réduire le volume des livres, afin d'en faciliter l'accès aux étudiants. Ces caractères penchés d'abord appelés « lettres vénitiennes », furent par la suite nommés « italiques », en raison du pays de leur création. Ils gagnent les œuvres françaises, aux côtés des caractères romains, environ un siècle avant la publication du *Discours de la méthode*. Voir Roger Laufer, « L'espace visuel du livre ancien », in *Histoire de l'édition française*, t. I, p. 596.

[747] Maire, n. p., AT VI, 514.

L'italique dépeint clairement le vocabulaire de la position scolastique qui se veut empiriste pour connaître la nature (et attaque de ce fait la physique corpusculaire de Descartes qui reposent sur des corps insensibles) et recourt à des notions qui échappent à l'expérience. Alors même que Descartes peut soutenir que ses corpuscules invisibles sont au moins conçus par analogie avec les corps sensibles et par conséquent, qu'ils ne sont pas totalement indépendants du visible[749], les formes substantielles et qualités réelles précédemment mentionnées ne sauraient s'appuyer sur un tel soutien argumentatif. Ce mode de supposition est discrédité comme totalement arbitraire. Il n'aboutit qu'à la production d'entités théoriques purement fictives, sans aucun rapport réglé avec le réel objectif.

L'italique, allusif, est donc un moyen doux utilisé par Descartes pour *se départir* implicitement des signifiés d'un vocabulaire traditionnel dont il maintient l'usage dans son propre discours. On notera que la traduction en français de ces termes est un autre moyen, doux, pour marquer une distance avec la terminologie de la philosophie scolastique. Bien entendu, se départir du vocabulaire signifie se départir des concepts qu'il formalise : aucun de ces termes ne renvoi aux vrais principes. De même, lorsqu'en métaphysique Descartes emploie « âme », il le fait par la nécessité d'utiliser un langage commun pour se faire comprendre quoique la signification qu'il met sous ce terme – le principe par lequel nous pensons – diffère de celle qu'il attribue aux philosophes qui le précèdent. Ceux-ci entendent par « âme » le principe vital qui anime notre corps alors qu'il faut bien entendu opérer une distinction prescrite par la méthode, non pas entre âme et esprit mais entre les deux substances que sont l'âme et le corps. Dans ses Réponses aux Cinquièmes objections de Gassendi, Descartes précise donc qu'il entend le mot âme dans un sens particulier ; dans la séquence cartésienne, l'italique indique la mise en exergue qui désolidarise la définition cartésienne de l'acception commune : « 4. […] Quaeris hic obscuritatem ex aequivocatione vocis *anima*, sed quam ego tam accurate sustuli suis locis, ut hic pigeat repetere ; Itaque dicam tantum nomina rebus ut plurimum imposita fuisse ab imperitis, ideoque non semper satis apte rebus respondere, nostrum autem non esse illa mutare postquam usu recepta sunt, sed tantum licere ipsorum significationes emendare, cum advertimus illas ab aliis non recte intelligi : Sic quia forte primi homines non distinxerunt in nobis illud principium quo nutrimur, crescimus, et reliqua omnia nobiscum brutis communia sine ulla cogitatione peragimus, ab eo quo cogitamus ; utrumque unico *animae* nomine appellarunt, ac deinde animadvertentes cogitationem a nutritione esse distinctam, id quod cogitat vocarunt *mentem*, hancque animae praecipua partem esse crediderunt : Ego vero animadvertens principium quo nutrimur toto genere distingui ab eo quo cogitamus ; dixi *animae* nomen, cum pro utroque sumitur, esse aequivocum, atque ut specialiter sumatur pro *actu primo*, sive *praecipua hominis forma*, intelligendum tantum esse de principio quo cogitamus ; hocque nomine mentis ut plurimum appellavi ad vitandam aequivocationem : *Mentem* enim non ut animae partem, sed ut totam illam animam quae cogitat considero »[750]. La *pars destruens* de l'italique pour stigmatiser ce qu'on a à tort considéré comme des principes est ici mobilisée par Descartes de la même manière que dans la préface et les Essais de 1637.

---

[748] On pourrait aussi penser qu'il s'agit d'un effet de traduction des termes scolastiques latins, mais l'italique persiste dans les *Specimina* (Elzevier, p. 2, 74). De sorte qu'il est permis d'interpréter cette mise en forme comme la volonté de marquer l'emprunt – c'est-à-dire de signifier à la fois un écart sémantique à l'égard des mots italicisés et leur technicité – plutôt que la langue.

[749] Voir, plus tard la formalisation explicite de cette thèse dans *Principia* IV, 204, AT IX-2, 323-324.

[750] Quintae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 355-356 : /: « […] je dirai seulement que les noms ont été pour l'ordinaire imposés par des personnes ignorantes, ce qui fait qu'ils ne conviennent pas toujours assez proprement aux choses qu'ils signifient, neanmoins depuis qu'ils sont une fois reçus, il ne nous est pas libre de les changer, mais seulement nous pouvons corriger leurs significations, quand nous voyons qu'elles ne sont pas bien entendues. Ainsi d'autant que peut-être les premiers auteurs des noms n'ont pas distingué en nous ce principe par lequel nous sommes nourris, nous croissons, et faisons sans la pensée toutes les autres fonctions qui nous sont communes auec les bêtes, d'avec celui par lequel nous pensons, ils ont appelé l'un et l'autre du seul nom *d'Ame* ; et voyant puis aprés que la pensée était différente de la nutrition, ils ont appelé du nom *d'Esprit*, cette chose qui en nous a la faculté de penser, et ont cru que c'était la principale partie de l'âme. Mais moi venant à prendre garde que le principe par lequel nous sommes nourris, est entièrement distingué de celui par lequel nous pensons, j'ai dit que le nom, quand il est pris conjointement pour l'un et l'autre, est équivoque, et que pour le prendre précisement pour *ce premier Acte*, ou *cette forme principale de l'homme*, il doit être seulement entendu de ce principe par lequel nous pensons », Réponses aux Cinquièmes Objections, *Méditations métaphysiques* [1647], p. 548-549.

Stratégiquement, Descartes se garde de porter un jugement négatif explicite sur ces notions. Il peut même aller jusqu'à ne pas devoir les nier : « Puis, sachez aussi que, pour ne point rompre la paix avec les philosophes, je ne veux rien du tout nier de ce qu'ils imaginent dans les corps de plus que je n'ai dit, comme leurs formes substantielles, leurs qualités réelles, et choses semblables, mais qu'il me semble que mes raisons devront être d'autant plus approuvées, que je les ferai dépendre de moins de choses »[751]. Il n'a en réalité pas besoin de le faire : le fait qu'il ne les mobilise pas pour démontrer les phénomènes qu'il étudie dans *La Dioptrique* et *Les Météores* suffit à les disqualifier.

À cette *pars destruens* correspond une *pars construens* de l'italique qui consiste à indiquer les nouvelles significations données par Descartes à des termes courants de la tradition (le « je pense donc je suis » augustinien en fait-il partie ?). On peut considérer l'italique comme un procédé utilisé par Descartes pour donner un relief nouveau à des éléments par quoi il s'en distingue : les questions sont communes, mais les réponses sont différentes. Car on trouve aussi, à l'inverse, des emprunts à la terminologie scolastique, une phrase dont l'italique indique non pas tant la vérité mais l'événement de son appropriation par celui qui le pense, c'est-à-dire la nouveauté ou plus exactement l'originalité : « *ie pense, donc ie suis* » (quatrième partie, Maire, p. 33 et 34 [sans virgule], AT VI, 32 et 33 [chaque fois introduite par deux points). On l'a dit, et d'autres avant nous : Descartes ne présente pas sa pensée comme nouvelle mais comme originale, c'est-à-dire comme une pensée qui sollicite des questions qui peuvent lui préexister – d'une certaine façon[752], la question de l'*ego* est déjà présente chez Augustin –, mais qui leur donne un nouveau statut – en l'occurrence, celui de premier principe[753]. De même, dans un environnement en caractères (→ CARACTÈRE) romains, l'italique s'applique à des mots existants mais leur confère un statut décalé, original. Ici, l'italique ne signifie pas l'emprunt (à Augustin, notamment au passage du *De civitate Dei*, XI, 26, cf. lettre à Colvius, 14 novembre 1640, AT III, 247-248), une citation mais exhibe la vérité désignée par les mots, comme le rappelle Pascal dans *L'Art de peruader*[754]. L'italique a-t-il été suffisant à compenser l'insuffisance de l'extension des raisons qui prouvent que « Je pense, donc je suis » est le premier principe de la philosophie ? N'impliquait-il pas, de pouvoir être approprié, auto-persuadé par le lecteur ? Nous avons répondu en B en quoi le « défaut » de la petite métaphysique de 1637, reconnu par Descartes dans sa lettre à Mersenne de mars 1637, appelle l'exercice méditatif (et par le doute), dans un ouvrage où la démonstration de l'existence de l'âme humaine procède d'une méditation et non d'un discours.

On trouve aussi un mot dont l'italique signale la nouveauté par l'immixtion dans le discours de Descartes d'un concept technique : « *automates* » (Maire, cinquième partie, p. 56, AT VI, 55). Ce n'est pas le mot qui est nouveau mais le rôle de la réalité qu'il signifie. La physique cartésienne voulant expliquer géométriquement les phénomènes physiques, c'est-à-dire reconstituer le mécanisme susceptible de le produire, l'automate – ou la machine – apparaît comme un modèle de connaissance claire, concevable et décomposable par la *mens*, sous lequel tout corps doit pouvoir tomber. On ne doit pas croire en particulier que la peau qui enveloppe les êtres

---

751 Discours premier, *Les Météores*, AT VI, 239. Cette stratégie est payante. Par exemple, sur l'absence volontaire de critique ouverte de la notion d'*accidens* au sujet de l'Eucharistie, voir les Quartae Responsiones, *Meditationes* : « Superest sacramentum Eucharistiae, cum quo judicat Vir Cl. meas opiniones non convenire, *quia*, inquit, *fide credimus, ablata ab Eucharistico pane panis substantia, sola illic accidentia remanere* ; putat autem *me nulla accidentia realia admittere, sed tantum modos, qui absque aliqua substantia, cui insint, non possunt intelligi, nec proinde etiam absque illa existere*.¶ Quam objectionem perfacile possem eludere, dicendo me nunquam hactenus accidentia realia negasse ; nam, quamvis ipsis in Dioptrica et Meteoris non usus sim ad ea de quibus agebam explicanda, dixi tamen expressis verbis in Meteoris, p. 164, me illa non negare », AT VII, 248.

752 Voir la réponse de Descartes à Mersenne, qui rapprochera la formule cartésienne de *De civitate Dei*, XI, 26 dans une des lettres de décembre 1640, AT III, 261, B, 1348. Dans ses objections aux *Meditationes*, Arnauld mettra en parallèle la même formule avec la certitude augustinienne de nos existences de *De Libero arbitrio*, II, 3, 7. Voir aussi la réponse de Descartes dans la lettre à Colvius, 14 novembre 1640, AT III, 247. Sur l'idée que ce qui est assuré chez saint Augustin est la vie et non la *cogitatio*, et que le concept augustinien de vie ne permet pas de parvenir au concept cartésien d'*ego*, voir Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, Paris, PUF (Épiméthée), 2008, § 2.

753 Sur la nécessité de l'italique de l'énoncé dans le *Discours de la méthode* pour distinguer le « je » locuteur du récit du « je » sujet de la première vérité, voir Xavier Kieft, « La typographie de la pensée », communication à la journée d'études « Les querelles du *cogito* », organisée par le Centre d'études cartésiennes, 5-6 juin 2009, Paris IV – Paris Sorbonne (à paraître). Voir aussi Jean-Pierre Cavaillé, « Une histoire, un discours, des méditations : récit, éloquence et métaphysique dans le *Discours de la méthode* », in *Descartes. Il metodo ei Saggi*, t. I, p. 185-200.

754 Pascal, *De l'esprit géométrique* in *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963, p. 358.

vivants circonscrit un territoire à part ayant ses lois propres. Au contraire, toutes les fonctions animales par exemple s'expliquent comme le reste par figures et mouvements : « Ce qui ne semblera nullement étrange à ceux qui, sachant combien de divers *automates* ou machines mouvantes, l'industrie des hommes peut faire, sans y employer que fort peu de pièces, à comparaison de la grande multitude des os, des muscles, des nerfs, des artères, des veines, et de toutes les autres parties, qui sont dans le corps de chaque animal, considéreront ce corps comme une machine, qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée, et a en soi des mouvements plus admirables, qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes[755]. »

À ce titre, la biologie est une partie de la physique : conformément au dualisme cartésien, ce qui n'est pas complètement spirituel s'explique mécaniquement mécanique. Le recours à cette analogie s'oppose directement à l'aristotélisme qui distingue nettement entre corps naturel et corps artificiel[756].

L'emploi du modèle de l'automate a déjà lieu dans le traité de *L'Homme* (AT XI, 201-202). On le retrouvera dans les *Passions de l'âme*. Dans ce dernier texte publié, l'italique a disparu, comme il disparaîtra entretemps dans les *Specimina*[757], mais Descartes éprouve le besoin d'expliciter le sens de ce mot par une parenthèse : « […] et [nous] jugeons que le corps d'un homme vivant diffère autant de celui d'un homme mort que fait une montre, ou autre automate (c'est-à-dire autre machine qui se meut de soi-même), […][758]. » Il s'agit, en effet, sinon d'un néologisme cartésien comme le suggère Furetière, d'un mot qui provient de la terminologie de la mécanique, ainsi que le précise la définition du *Dictionnaire* de Furetière (1690) et qui est peut-être mal connu de ses lecteurs : « AUTOMATE. subst. masc. : Terme des Mechaniques. Machine qui se remuë toute seule, qui a en soy le principe de son mouvement, comme une montre, une horloge à contrepoids, ou autres machines qui se meuvent par ressort. On prononce *aftomate* ; et ce mot est purement Grec. Descartes est d'opinion que les brutes ne sont que des *automates ;* et cette opinion n'est pas nouvelle. Ce mot vient du Grec *autos, ipse.* »

Pour revenir à l'italique qui manifeste la position originale de la philosophie de Descartes à l'égard du passé, de l'histoire, observons que Ferdinand Alquié avait déjà remarqué l'italique de la première partie de la préface[759]. Il rappelle que dès les premières pages de son *Discours de la méthode*, Descartes s'inscrit explicitement dans la tradition scolastique en usant de sa terminologie : « accidents » et « espèce » sont deux des cinq prédicables distingués par Porphyre : « […] car pour la raison, ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes, et nous distingue des bêtes, je veux croire qu'elle est tout entière en un chacun, et suivre en ceci l'opinion commune des philosophes, qui disent qu'il n'y a du plus et du moins qu'entre les *accidents*, et non point entre les *formes*, ou natures, des *individus* d'une même *espèce*[760]. »

La raison ou le bon sens est ce qui caractérise notre espèce et nous différencie des animaux. Comme faculté, elle est pour ainsi dire égale en chaque individu. Ce qui différencie les individus entre eux, ce sont les accidents, c'est-à-dire les qualités variables comme la promptitude de la pensée, la netteté de l'imagination, etc. De sorte que l'égalité de la raison n'empêche pas l'inégalité des esprits. Mais la reprise du vocabulaire scolastique n'est pas imitation. Descartes ne souscrit pas aux réponses scolastiques à la question de la définition de l'humanité, il en détourne le sens : c'est plutôt ici une façon de traduire en langage scolastique une réponse

---

755 *Discours de la méthode*, AT VI, 55-56.

756 Voir, par exemple, Scipion Dupleix, *La Physique*, R. Ariew (éd.), Paris, Fayard, 1990, p. 100-101.

757 On remarquera que l'italique des « *automates* » disparaît dans la version latine du *Discours de la méthode* (*Specimina*, Elzevier, p. 50). On peut peut-être y voir l'indice d'une volonté, du traducteur cette fois, de faire la part entre l'appropriation d'un concept par Descartes et son rejet explicite, marqué par l'italique, dans la version latine. Ceux-ci signalent les « *accidentia* », les « *formas substantiales individuorum ejudem speciei* » (p. 2) pris dans un sens technico-scolaire ainsi que les « *species intentionales* Philosophi » (p. 74) que Descartes rejette, contrairement au modèle de l'automate, qu'il s'approprie, comme l'« *Ego cogito, ergo sum* ».

758 *Les Passions de l'âme*, I, § 6, AT XI, 330-331. Voir aussi les précisions de Descartes dans sa lettre à Mersenne de mars 1638, AT II, 39-41.

759 Dans son édition des *Œuvres philosophiques* (ALQ 1, 569) qui restitue bien les italiques de l'édition originale, mais qui oublie ceux du Premier Discours des *Météores*, à « formes substantielles » et « qualités réelles », ALQ 1, 726. Cela pourrait-il être un effet de la disparition (involontaire ?) de l'italique pour les « *formas substantiales* » et les « *qualitates reales* » dans les *Specimina* (Elzevier, p. 214) ?

760 *Discours de la méthode*, AT VI, 2-3. Cette thèse aristotélicienne (*Topiques* I, 5, 102b 14-20) est reprise dans bon nombre de commentaires scolastiques, chez Porphyre donc, mais aussi, par exemple, chez Alexandre d'Aphrodise (*In Aristotelis Topicorum libros Octo Commentaria*).

propre : que la raison nous rend hommes, comme principe actif du composé esprit-matière, c'est-à-dire une façon d'user « […] *librement* des mots de l'École[761] ».

L'allusion critique aux « *espèces intentionnelles* » est faite dans *La Dioptrique* : « Et par ce moyen votre esprit sera délivré de toutes ces petites images voltigeantes par l'air, nommées des *espèces intentionnelles*, qui travaillent tant l'imagination des philosophes. » Eustache de Saint-Paul les définit dans son manuel (→ MANUEL) complet de philosophie, la *Summa philosophica quadripartita de rebus dialecticis, moralibus et metaphysicis* : « […] speciem intentionalem hic appelari signum aliquod formale rei sensibus obiecte, sive qualitatem quandam quae ab obiecto immissa, et in sensu recepta vim habeat ipsum obiectum repraesentandi, licet ipsa sensu minime sit perceptibilis[762]. » On comparera avec le jugement que porte Descartes sur ce concept dans la lettre à Morin : « Car si l'on considère qu'en tout ce qu'on a fait jusqu'à présent en la physique, […] puis si on compare les suppositions des autres avec les miennes, c'est-à-dire toutes leurs *qualités réelles*, *leurs formes substantielles*, leurs *éléments* et choses semblables, dont le nombre est presque infini, avec cela seul, que tous les corps sont composés de quelques parties, qui est une chose qu'on voit à l'œil en plusieurs, et qu'on peut prouver par une infinité de raisons dans les autres […] j'espère que cela suffira pour persuader à ceux qui ne sont point trop préoccupés, que les effets que j'explique n'ont point d'autres causes que celles dont je les déduis […][763]. »

Quant aux « formes substantielles » et « qualités réelles » qui sont respectivement le principe qui compose avec la matière toutes les choses et qui les différencie[764], et celui qui opère dans un sujet autre qu'elles-mêmes ou que leur sujet propre, comme la chaleur qui est immanente au feu, mais qui chauffe le sujet avoisinant[765], elles relèvent toutes deux d'une confusion de ce qui a rapport au corps avec ce qui se rapporte à l'esprit : « Puis, sachez aussi que, pour ne point rompre la paix avec les philosophes, je ne veux rien du tout nier de ce qu'ils imaginent dans les corps de plus que je n'ai dit, comme leurs *formes substantielles*, leurs *qualités réelles*, et choses semblables, mais qu'il me semble que mes raisons devront être d'autant plus approuvées, que je les ferai dépendre de moins de choses »[766]. Descartes n'a pas l'intention de les commenter mais de se passer de ces principes pour rendre compte des mêmes choses matérielles avec les seuls mouvement et figure[767].

Mais cette figure et ce mouvement taisent encore dans les Essais leur réalité de principes. Ainsi les Essais les font-ils déjà fonctionner comme véritables principes – par exemple en *Dioptrique* I et IV mais sur le mode de la supposition.

---

761 *Ibid.*, AT VI, 34.

762 Eustache de Saint-Paul, *Summa philosophica quadripartita de rebus dialecticis, moralibus et metaphysicis*, Parisiis, apud Carolum Chastelain, 1609, partie III, qu. II, p. 340.

763 Lettre à Morin, 13 juillet 1638, AT II, 199-200. Sur la stérilité démonstrative des espèces intentionnelles, voir aussi l'opinion de Malebranche : « La plus commune opinion est celle des péripatéticiens qui prétendent que les objets de dehors envoient des espèces qui leur ressemblent […] », *La Recherche de la vérité*, III, II, § 2, Paris, Vrin, 2006, p. 439.

764 Voir Comentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, in octo libros Physicorum Aristotelis Starigitae, 1594, Livre I, sur le § 9, q. 9, art. 2, p. 179.

765 *Ibid.*, livre II, sur les § 3 à 6, q. 19, art. 1., p. 301-304.

766 *Discours de la méthode*, AT VI, 239. Voir aussi, plus tard, en amorce de la querelle avec Voet, sa désapprobation quant à la tactique de Regius qui a rejeté frontalement en dispute les mêmes formes substantielles et les qualités réelles comme principes explicatifs des choses : « Ut, de ipsis formis substantialibus et qualitatibus realibus, quid opus tibi fuit eas palam rejicere ? Nunquid meministi me, in Meteoris pag. 164, expressissimis verbis monuisse ipsas nullomodo a me rejici aut negari, sed tantummodo non requiri ad rationes meas explicandas ? Quod idem si fuisses secutus, nemo tamen ex tuis auditoribus non illas rejecisset, cum nullum earum usum esse perspexisset, nec interim in tantam collegarum tuorum invidiam incidisses », lettre à Regius, janvier 1642, AT III, 492.

767 « La principale raison qui me fait rejeter ces qualités réelles, est que je ne vois pas que l'esprit humain ait en soi aucune notion, ou idée particulière, pour les concevoir ; de façon qu'en les nommant, et en assurant qu'il y en a, on assure une chose qu'on ne conçoit pas, et on ne s'entend pas soi-même. La seconde raison est que les philosophes n'ont supposé ces qualités réelles qu'à cause qu'ils ont cru ne pouvoir expliquer autrement tous les phénomènes de la nature ; et moi je trouve, au contraire, qu'on peut bien mieux les expliquer sans elles », lettre à Mersenne, 26 avril 1643, AT III, 649 ; B, 1736 (Descartes a Mersenne, per X***) et déjà, au même, 28 octobre 1640, les formes substantielles et les qualités réelles ne sont que des « chimères », AT III, 212.

Le *Discours de la méthode* nous paraît donc préparer le chemin à l'éclatante publication des principes cartésiens. Non pas, peut-être, des *Principia philosophiae*[768], dont Descartes en 1637 n'a sans doute pas encore circonscrit dans le détail le projet matériel, mais des principes philosophiques eux-mêmes. Pourtant, on vient de le voir, il déclare ne pas vouloir publier les « fondements de sa physique » sa vie durant au motif qu'il serait impossible, comme en morale, qu'ils soient bien compris. Comment donc dire que le *Discours de la méthode* sonde le gué dans l'optique d'une future publication de ces principes sans faire un distinguo entre ce qu'il déclare publiquement (en blanc) et ce qu'il espère intimement (en gris) ?

Certes, le propos public est sans ambages : le *Discours de la méthode* est le premier et le dernier livre. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Descartes s'emporte après Mersenne qui tente d'obtenir auprès du chancelier Séguier un privilège (→ PRIVILÈGE) pour le *Discours de la méthode*, mais aussi pour des publications à venir. Mersenne a fait jouer ses relations pour obtenir un privilège général autorisant le philosophe à imprimer pendant dix ans ce qu'il voudrait, à l'intérieur ou à l'extérieur du royaume, ce qui était, compte tenu de l'époque, « exorbitant[769] ». Il essayait parallèlement de convaincre Descartes de joindre sa physique à son premier discours. Mais celui-ci s'y déclare toujours opposé dans la lettre du 20 avril (?) 1637[770]. Dès lors, Descartes reproche à Mersenne d'avoir sollicité un tel privilège. Il craint, à juste titre[771], qu'on ne l'engage malgré lui à publier plus qu'il ne souhaite :

> En me voulant trop obliger vous m'avez extrêmement embarrassé ; car j'eusse beaucoup mieux aimé un privilège en la plus simple forme, comme, si je m'en souviens, je vous en avais prié ci-devant expressément, jusque là que j'avais trouvé à redire dans le projet que vous m'en aviez envoyé auparavant, à cause d'un mot qui me semblait trop en ma faveur. Vous me conviez à faire imprimer d'autres traités, et vous retardez cependant la publication de celui-ci. Je n'ose écrire tout ce que j'en pense. Mais je vous prie, au nom de Dieu, de faire que nous ayons au plus tôt qu'il se pourra le privilège, en telle forme que ce puisse être […]. Le libraire ne débitera aucun de ses exemplaires, ni n'en enverra aucun hors de Leyde, que cela ne soit. […]
>
> Car outre que vous me faites parler là tout au rebours de mon intention, en me faisant demander octroi pour des livres que j'ai dit n'avoir pas dessein de faire imprimer, il semble que vous me veuillez rendre par force faiseur et vendeur de livres, ce qui n'est ni mon humeur, ni ma profession […][772].

En fait, le peintre se cache derrière son tableau. La stratégie de la publication partielle ou de l'échantillonnage induit l'idée d'un programme éditorial à réaliser, en fonction de la réception des premiers éléments. Cette tactique cartésienne remonte assez loin. Dans l'extrait d'une lettre à Mersenne du 8 octobre 1629 dont on a déjà

---

768 C'est pourtant bien la réception des *Principes de la philosophie* sous leur forme d'œuvre que le *Discours de la méthode* – les Essais – et les *Meditationes* comme œuvres elles-mêmes étaient censées préparer : « Puis, enfin, lorsqu'il m'a semblé que ces traités précédents avaient assez préparé l'esprit des lecteurs à recevoir les *Principes de la Philosophie*, je les ai aussi publiés […] », Lettre-préface, *Principes*, AT IX-2, 16.

769 Le mot est d'Henri-Jean Martin, dans « Les formes de publication au milieu du XVII^e siècle », in *Ordre et contestation au temps des classiques*, Roger Duchesne et Pierre Ronzeau (éd.), Paris – Seattle – Tübingen, Papers on French Seventeenth Century Literature (Biblio 17 ; 73), 1992, t. XXII, p. 209-224. Dans *Livre, pouvoirs et société…*, son appréciation atténue un peu le caractère exceptionnel du privilège accordé à Descartes : « Pour les livres nouveaux, le privilège est accordé en général pour cinq à dix ans, exceptionnellement pour une période plus longue, sans qu'il existe dans ce domaine aucune règle fixe absolue. Cependant le Pouvoir semble […] avantage[r] dans une certaine mesure les gros traités de caractère savant, dont l'édition exige […] une mise de fonds infiniment plus importante, et qui sont plus difficiles à écouler. De même, il paraît protéger plus longtemps les livres à figures dont la publication revenait fort cher », t. I, p. 444-445. Voir dans le même sens, Bernard Barbiche, « Le Régime de l'édition », in *Histoire de l'édition française* : « Le privilège […], conférait au bénéficiaire le droit exclusif d'imprimer et de diffuser l'ouvrage pour lequel le permis d'imprimer avait été sollicité. Ce monopole, limité aux livres nouveaux, était accordé pour une durée variable, généralement de cinq à dix ans, à la demande de l'auteur ou de l'imprimeur », t. I, p. 467.

770 AT I, 348 ; B, 364 (20 aprile 1637).

771 Le privilège (→ PRIVILÈGE) complet déclare en effet : « Ainsi notre bien aimé Descartes nous a fait remontrer qu'il a par une longue étude rencontré et démontré plusieurs choses utiles et belles, auparavant inconnues dans les Sciences humaines, et concernant divers arts avec les moyens de les mettre en exécution. *Toutes lesquelles choses il offre de bailler au public* […] », AT VI, 518. Nous soulignons.

772 Lettre à Mersenne, mai 1637, AT I, 363-365.

parlé, Descartes écrit en effet au sujet du projet de publication des *Météores* son intention de ne publier qu'une partie de sa philosophie : « Au reste je vous prie de n'en parler à personne du monde ; car j'ai résolu de l'exposer en public, comme un échantillon de ma philosophie, et d'être caché derrière le tableau pour écouter ce qu'on en dira[773]. »

Pour éviter de déclencher des polémiques en chaîne identiques à celles provoquées par le mouvement de la Terre, il décide de mettre en place une publication en deux temps : la première, celle que les lecteurs ont entre les mains, abordera la question des principes « en général » ; la seconde – conditionnée par la réception de la première – traitera la question à fond, dans le détail de la série des vérités que la philosophie première permet de reconstituer à partir d'*ego sum* comme premier principe. Rappelons comment Descartes justifie la publication parcellaire de sa métaphysique – parcellaire au sens où il ne rend public que les premiers principes, ce qui importe le plus du point de vue cartésien, et non toutes les déductions qu'on en peut tirer : « Je serais bien aise de poursuivre, et de faire voir ici toute la chaîne des autres vérités que j'ai déduites de ces premières. Mais, à cause que, pour cet effet, il serait maintenant besoin que je parlasse de plusieurs questions, qui sont en controverse entre les doctes, avec lesquels je ne désire point me brouiller, je crois qu'il sera mieux que je m'en abstienne, et que je dise seulement en général quelles elles sont, afin de laisser juger aux plus sages, s'il serait utile que le public en fût plus particulièrement informé[774]. »

L'incompréhension que susciterait la publication de toute sa philosophie explique d'une part l'inédition du traité du *Monde* et d'autre part l'*ordo demonstrandi* du *Discours de la méthode* suggérant ou masquant « le général » au profit de la mise en lumière de démonstrations (ou de vérités) concernant des choses particulières manifestes[775]. Cette stratégie est plus tard confirmée dans l'Epistola ad P. Dinet[776].

Il s'agit donc pour Descartes de faire venir son public aux principes de sa physique indirectement, c'est-à-dire de convaincre de sa supériorité par les résultats qu'elle a rendus possibles, c'est-à-dire par des vérités concernant des effets particuliers – non par les causes, métaphysiques et physiques, susceptibles de les expliquer à priori :

> Que si je puis faire avoir au monde cette opinion de ma méthode, je croirai alors n'avoir plus tant de sujet de craindre que les principes de ma physique soient mal reçus ; […][777].

De façon que vérifiant les conclusions, le public ne puisse, rétrospectivement, qu'adhérer aux « fondements » qui les expliquent :

> Mais je crois être d'autant plus obligé à ménager le temps qui me reste, que j'ai plus d'espérance de le pouvoir bien employer ; Et j'aurais sans doute plusieurs occasions de le perdre, si je publiais les fondements de ma Physique. Car encore qu'ils soient presque tous si évidents qu'il ne faut que les entendre pour les croire, et qu'il n'y en ait aucun dont je ne pense pouvoir donner des démonstrations ; toutefois à cause qu'il est impossible qu'ils soient accordants avec toutes les diverses opinions des autres hommes, je prévois que je serais souvent diverti par les oppositions qu'ils feraient naître[778].

---

773 AT I, 23-24.

774 *Ibid.*, AT VI, 40.

775 Sur le sens de « manifestes », voir, par exemple, la lettre à Fromondus, décembre 1637 : « […] non tamen ab omni sensibili materia abstracta, ut apud Geometras, sed variis experimentis sensu cognitis atque indubitatis applicata ; ut cum ex eo quod particulæ salis sint oblongæ et inflexiles, deduxi figuram quadratam ejus micarum, et alia quam plurima, quae sensu manifesta sunt […] », AT I, 476.

776 *Discours de la méthode*, AT VI, 63-64. Sur la réception de cet *ordo demonstrandi*, voir, par exemple, la critique de Roberval : « Quant à nous, nous n'avons aucunes démonstrations, ni pour ni contre, ni peut-être l'auteur même, lequel se trouverait bien empêché, à ce que nous croyons, s'il lui fallait démontrer ce qu'il met en avant ; car il pourrait trouver que ce qui passe pour principe à son sens, pour fonder ses raisonnements, semblerait fort douteux au sens des autres ; aussi semble-t-il s'en soucier fort peu, se contentant d'être satisfait soi-même ; en quoi il n'y a rien que d'humain, et qu'un père ne fasse paraître tous les jours envers ses enfants », Roberval contre Descartes, avril 1638, AT II, 113.

777 Lettre à ***, mai 1637, I, 370.

778 *Discours de la méthode*, AT VI, 68.

De l'aveu de Descartes, la publication des six méditations n'aura pas d'autre but : « ces six *Méditations* contiennent tous les fondements de ma physique. Mais il ne le faut pas dire, s'il vous plaît ; car ceux qui favorisent Aristote feraient peut-être plus de difficulté de les approuver ; et j'espère que ceux qui les liront, s'accoutumeront insensiblement à mes principes, et en reconnaîtront la vérité avant que de s'apercevoir qu'ils détruisent ceux d'Aristote »[779]. Nous y reviendrons dans notre deuxième chapitre.

De sorte que, de 1637 à 1644, la question de la réception est centrale pour Descartes : la raison d'être des livres qu'il publie – *Discours de la méthode* et *Meditationes* – est d'accoutumer les esprits des lecteurs, par des ordres et des styles différents, à la démonstration des principes de sa philosophie et à leur exposé complet. En attendant que l'*ordo edendi* puisse coïncider avec cet *ordo demonstrandi* – ce qui se réalisera dans les *Principia*[780], aussitôt après que les *Meditationes* aient démontré la métaphysique –, le *Discours de la méthode* emprunte un chemin de traverse pour démontrer – démonstration à posteriori –, mais n'en ouvre pas moins le chemin de la connaissance aux lecteurs :

> Vous demandez si je tiens que ce que j'ai écrit de la réfraction soit démonstration ; et je crois que oui, au moins autant qu'il est possible d'en donner en cette matière, sans avoir auparavant démontré les principes de la Physique par la Métaphysique (ce que j'espère faire quelque jour, mais qui ne l'a point été par ci-devant), et autant qu'aucune autre question de Mécanique, ou d'Optique, ou d'Astronomie, ou autre matière qui ne soit point purement géométrique ou arithmétique, ait jamais été démontrée[781].

Descartes a donc besoin d'éprouver non pas ses conceptions (dont il est sûr) mais sa capacité de persuader une nouvelle conception de la vérité. À cet égard, les stratégies ne sont pas de trop : une première publication *partiale* au double sens du terme, c'est-à-dire parcellaire : des échantillons de sciences, en physique (*La Dioptrique*, *Les Météores*) et en géométrie (*La Géométrie*), et prenant parti pour un mode d'exposition qui semble contraire à la méthode pour connaître : des vérités, dans ces disciplines, privées de leur explication par leurs principes auront pour but de préparer les esprits à la réception de la publication du corps entier de la philosophie :

> […] il semble que vous craigniez que la publication de mon premier discours ne m'engage de parole à ne point faire voir ci-après ma physique, de quoi toutefois il ne faut point avoir peur ; car je n'y promets en aucun lieu de ne la point publier pendant ma vie ; mais je dis que j'ai eu ci-devant dessein de la publier, que depuis, pour les raisons que j'allègue, je me suis proposé de ne le point faire pendant ma vie, et que maintenant je prends résolution de publier les traités contenus en ce volume ; d'où tout de même l'on peut inférer que, si les raisons qui m'empêchent de la publier étaient changées, je pourrais prendre une autre résolution, sans pour cela être changeant ; car *sublata causa tollitur effectus*. Vous dites aussi qu'on peut attribuer à vanterie ce que je dis de ma physique, puisque je ne la donne pas ; ce qui peut avoir lieu pour ceux qui ne me connaissent point, et qui n'auront vu que mon premier discours ; mais pour ceux qui verront tout le livre, ou qui me connaissent, je ne crains pas qu'ils m'accusent de ce vice ; non plus que de celui que vous me reprochez, de mépriser les hommes, à cause que je ne leur donne pas étourdiment ce que je ne sais pas encore s'ils veulent avoir : car enfin je n'ai parlé comme j'ai fait de ma physique, qu'afin de convier ceux qui la désireront, à faire changer les causes qui m'empêchent de la publier[782].

Il s'agit de susciter le désir du public pour que se dévoile la (nouvelle) philosophie. Cela permet à Descartes, 1 / de publier, comme il s'y était engagé auprès de Mersenne[783] et de Bérulle on l'a vu, 2 / de publier ce qu'il

---

[779] Lettre à Mersenne, 28 janvier 1641, AT III, 298.

[780] Solidarité de la métaphysique et de la physique – ou corps entier de la philosophie – matériellement individualisée dans l'objet-livre des *Principia*, voir notre partie III. Voir aussi, à cet égard, le commentaire de Vincent Carraud et Frédéric de Buzon, « Une somme de philosophie », *Descartes et les Principa II. Corps et mouvement*, Paris, PUF (Philosophies), 1994, p. 31. *Contra* Ferdinand Alquié, ALQ II, 63, n. 2 a).

[781] Lettre à Mersenne, 27 mai 1638, AT II, 141-142.

[782] Lettre à Mersenne, mai 1637, AT I, 367-368.

[783] Voir déjà sa lettre à Mersenne, 15 avril 1630, AT I, 137 : « […] je prends beaucoup plus de plaisir à m'instruire moi-même, que non pas à mettre par écrit le peu que je sais […]. Au reste, je passe si doucement le temps en m'instruisant moi-même, que je ne mets jamais à écrire en mon Traité que par contrainte, et pour m'acquitter de la résolution que j'ai prise, qui est si je ne meurs, de le mettre en état de vous l'envoyer au commencement de l'année 1633. Je vous détermine le temps pour m'y obliger davantage, et afin que vous m'en puissiez faire reproche si

souhaite sans craindre la censure des principes et des fondements métaphysiques de la physique et sans obérer l'avenir ; il sera toujours possible de publier quand les circonstances seront plus favorables et s'il a effectivement réussi à persuader autrui, une physique démontrée métaphysiquement :

> C'est pourquoi, bien que je ne fasse pas encore paraître toute cette philosophie, j'estime néanmoins que ce peu que j'en ai déjà fait voir est suffisant pour faire juger quelle elle doit être. Et je pense n'avoir pas eu mauvaise raison d'avoir mieux aimé faire voir d'abord quelques-uns de ses essais, que de la donner toute entière, avant qu'elle fût souhaitée et attendue ; […][784].

La stratégie – risquée – s'avérera payante : « Lorsqu'il se sera expliqué de ses principes, chacun y verra plus clair[785] » ; « Nous sommes ici dans la même attente que vous de la clé du livre de M. Descartes[786] » ; « Tout ce qui est fâcheux est que M. Descartes parle ambigument et avec adresse pour ne pas découvrir ses principes, quoiqu'il fût extrêmement souhaitable pour le bien public qu'il les donnât[787] ».

Rappelons d'autre part que Descartes avait envisagé un ordre de publication – *ordo edendi* – consistant à éprouver son art de persuader avec une publication en sciences dans la perspective de publier une métaphysique complète, c'est-à-dire un livre de méditations dès 1630. C'est cette exigence de persuasion qui explique que Descartes n'ait pas commencé par publier les vérités métaphysiques qu'il a découvertes en premier, mais les vérités physiques qui reposent sur des principes physiques qui sont eux-mêmes fondés sur les vérités premièrement découvertes : « C'est par là que j'ai tâché de commencer mes études ; et je vous dirai que je n'eusse su trouver les fondements de la physique, si je ne les eusse cherchés par cette voie. Mais c'est la matière [*sc.* la métaphysique] que j'ai le plus étudiée de toutes, et en laquelle, grâces à Dieu, je me suis aucunement satisfait ; au moins pensai-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques, d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de géométrie ; je dis ceci selon mon jugement, car je ne sais pas si je le pourrai persuader aux autres. Les 9 premiers mois que j'ai été en ce pays, je n'ai travaillé à autre chose, et je crois que vous m'aviez déjà ouï parler auparavant que j'avais fait dessein d'en mettre quelque chose par écrit ; mais je ne juge pas à propos de le faire, que je n'aie vu premièrement comment la physique sera reçue[788]. […] J'éprouverai en la *Dioptrique* si je suis capable d'expliquer mes conceptions, et de persuader aux autres une vérité, après que je me la suis persuadée : ce que je ne pense nullement. Mais si je trouvais par expérience que cela fût, je ne dis pas que quelque jour je n'achevasse un petit *Traité de Métaphysique*, lequel j'ai commencé étant en Frise, et dont les principaux points sont de prouver *l'existence de Dieu*, *et celle de nos âmes*, lorsqu'elles sont séparées du corps, d'où suit leur immortalité[789]. »

Et c'est ce qui nous autorise à parler d'un programme éditorial (ou *ordo edendi*), programme suspendu, du moins en 1630, au succès du premier livre.

La Lettre-préface confirmera que c'est l'ensemble *Discours de la méthode* – *Meditationes* qui a servi à préparer les esprits à la réception des *Principia* : « Puis, enfin, lorsqu'il m'a semblé que ces traités précédents avaient assez préparé l'esprit des lecteurs à recevoir les *Principes de la Philosophie*[790]. » Ce qui nous fait dire que la publication du *Discours de la méthode* n'a pas seulement pour fondement une fin morale, et nous ferait nuancer la pensée

---

j'y manque. » Voir aussi Adrien Baillet, *Vie*…, III, chap. 14, p. 273-274 : « Apres la résolution que M. Descartes avoit faite de ne point laisser imprimer ses ouvrages de son vivant, il semble qu'il ne s'agissoit plus que de le tuer pour mettre le public en possession d'un bien qui devoit lui appartenir. Ses amis lui firent faire réflexion sur l'injustice de sa conduite, et le tirèrent du danger de se voir immoler à la colère publique en le relevant de sa protestation […]. Ces considérations le portèrent à mettre en ordre ce qu'il trouvoit parmi ses papiers qui lui paroissoit le plus en état de voir le jour : et dès qu'il fut arrivé de Frise à Amsterdam, il fit sçavoir au Père Mersenne que c'étoit tout de bon qu'il alloit se faire auteur, et qu'il n'étoit venu en cette ville que dans le dessein d'imprimer. »

[784] Epistola ad P. Dinet, ALQ II, 1096.

[785] Lettre de Mersenne à Rivet, 20 janvier 1638, *Correspondance*, VII, p. 28.

[786] Lettre de Mersenne à Rivet, 23 mai 1638, *Correspondance*, VII, p. 212.

[787] Lettre de de Beaune à Mersenne, 13 novembre 1638, *Correspondance*, VIII, p. 172.

[788] Lettre à Mersenne, 15 avril 1630, AT I, 144.

[789] Lettre à Mersenne, 25 novembre 1630, AT I, 182.

[790] *Ibid.*

d'Étienne Gilson : « Il faut donc distinguer, dans l'histoire de la pensée de Descartes, les raisons qui l'ont conduit à réformer ses propres opinions philosophiques ou morales, de celles qui l'ont conduit à publier. C'est le désir de voir clair dans ses pensées et ses actions qui a fait de lui un philosophe : c'est le désir d'améliorer les conditions matérielles de l'existence humaine qui a fait de lui un auteur »[791].

Intéressons-nous maintenant à deux propriétés de la mise en livre des deux premiers Essais qui témoignent du rapport d'opposition entre les principes de la philosophie vulgaire et les principes cartésiens qu'il s'agit de d'enseigner aux lecteurs par des moyens indirects.

c – publier des expériences particulières

Descartes a choisi d'expliquer des corps particulièrement composés, c'est-à-dire des corps particulièrement éloignés de leur(s) cause(s), du premier mouvement impulsé par la création de Dieu. La distance est grande entre le premier mouvement de Dieu et le grain de sel qui reçoit sa configuration et son individualisation d'une succession d'événements qui vérifient la loi de conservation du mouvement.

Sans toutefois expliquer des corps composés (homme) et des corps vivants (animaux, plantes), l'intention des Essais est de montrer l'étendue de l'opérativité de la méthode pour rendre raison des objets compliqués (effets très particuliers). À ce parti-pris de la mise en texte répond un certain nombre de propriétés de la mise en livre dont les gravures et les prescriptions de lecture ordonnée et active constituent les éléments principaux.

☙ *discriminer les principes*

Le passage du principe en général – par exemple, le mouvement des parties de la matière – aux effets plus particuliers – par exemple, la configuration d'un grain de sel, de la neige hexagone, de l'arc-en-ciel – est un rapport de singularisation, on l'a vu, impossible. Car la certitude innée s'arrête en quelque sorte aux premiers principes et à la déduction de leurs premiers effets. Elle n'est pas suffisante pour déduire des effets plus particuliers, c'est-à-dire des corps plus petits. L'expérience apparaît comme le moyen de pallier la difficulté : « Puis, lorsque j'ai voulu descendre à celles qui étaient plus particulières, il s'en est tant présenté à moi de diverses, que je n'ai pas cru qu'il fût possible à l'esprit humain de distinguer les formes ou espèces de corps qui sont sur la terre, d'une infinité d'autres qui pourraient y être, si c'eût été le vouloir de Dieu de les y mettre, ni, par conséquent, de les rapporter à notre usage, si ce n'est qu'on vienne au-devant des causes par les effets, et qu'on se serve de plusieurs expériences particulières[792]. »

Recourir à l'expérience signifie inverser l'*ordo cognoscendi :* d'une connaissance à priori, on passe à une connaissance à posteriori qui démontre les principes (ou les causes, selon l'expression consacrée depuis Aristote) par les effets (et par occasion de l'opérativité de la méthode), comme le précise ici Descartes. Le *Dictionnaire* de Furetière (1690) rend compte de ce sens de l'expérience : « Essay, espreuve reïterée de quelque effet qui sert à nostre raisonnement pour venir à la connoissance de sa cause. La vie de l'homme est courte, et l'*experience* longue, dit Hippocrate. La Physique moderne est preferable à celle des Anciens, en ce que celle-cy commençoit à raisonner sur les causes, et celle-là ne raisonne que sur les *experiences*. »

Le crédit accordé à l'expérience s'est vu progressivement conforté par les découvertes considérables que la science renaissante, dès la fin du XVI[e] siècle, fit en dehors des voies tracées par la logique traditionnelle. C'est ainsi que dans son *Novum Organum* en 1620, Bacon ne fait que codifier les enseignements de la pratique

[791] Descartes, *Discours de la méthode*, Étienne Gilson (éd.), Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 2005, p. 126-127, n. 4. Il s'agit du commentaire de la phrase suivante : « Mais, sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusqu'où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusqu'à présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées, sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes », AT VI, 61.

[792] *Discours de la méthode*, AT VI, 64.

expérimentale, telle qu'elle avait commencé à se constituer à l'époque de la Renaissance. Descartes accorde aussi à l'expérience un rôle de poids dans la construction de sa pensée. Elle devient constitutive du savoir : « Nam si nimis *crassa* mea philosophia ipsi videtur, ex eo quod figuras, et magnitudines, et motus, ut Mechanica consideret, illud damnat quod supra omnia existimo esse laudandum, et in quo me praecipue effero et glorior : nempe, quod eo philosophandi genere utar, in quo nulla ratio est, quae non sit mathematica et evidens, cujusque conclusiones veris experimentis confirmantur[793]. »

Et la place confiée à l'expérience semble d'autant plus capitale dans le *Discours de la méthode* que, nous l'avons dit, l'*ordo edendi* place d'emblée le lecteur au niveau de la troisième étape de l'*ordo cognoscendi*, en situation de mesurer combien elle est décisive dans la connaissance des choses matérielles, alors que les conditions d'intelligibilité de ces dernières ne sont pas énoncées comme des certitudes.

Le sens de l'expérience cartésienne n'est pas aristotélicien – du moins, la simple observation a été discréditée depuis la Regula V des *Regulae*. La terminologie du *Discours de la méthode* dégage deux définitions convergentes de l'objet de l'expérience : l'observation d'un phénomène[794] et l'expérimentation.

Le premier équivaut les phénomènes naturels, c'est-à-dire le paraître visible qui, bien que n'étant pas produit par la science, y participe cependant en lui délivrant l'aspect de l'objet qu'elle a à charge d'expliquer. En voici un exemple prélevé du Discours IX des *Météores* : « Et j'en ai vu cet été dernier une expérience fort manifeste : ce fut en voyageant de nuit dans un navire, où, après avoir tenu tout le soir ma tête appuyée sur une main, dont je fermais mon œil droit, pendant que je regardais de l'autre vers le ciel, on apporta une chandelle au lieu où j'étais ; et lors, ouvrant les deux yeux, je vis deux couronnes autour de la flamme, dont les couleurs étaient aussi vives, que je les aie jamais vues en l'arc-en-ciel[795]. » L'article IV de la troisième partie des *Principia* en rappellera l'usage pour bien philosopher : « De phaenomenis, sive experimentis ; et quis eorum ad philosophandum[796]. »

Le second sens de l'expérience recouvre, en un sens à la fois baconien et moderne, la mise en œuvre des conditions provoquant l'apparition artificielle de l'objet, bref, comme ce que nous appellerions aujourd'hui une expérimentation[797]. L'expérience ainsi définie permet de discriminer avec certitude le principe et ses modalités légales[798]. Donnons-en quelques exemples. Dans *La Dioptrique*, l'expérience sert à quantifier les réfractions dans un corps transparent : « […] pour déterminer leur quantité, en tant qu'elle dépend de la nature particulière des corps où elles se font, il soit besoin d'en venir à l'expérience […] »[799] ; « […] naturellement tous les corps ronds et égaux qui sont mus en un même plan par une force assez semblables, s'arrangent en cette sorte, ainsi que vous pourrez

---

793 Lettre à Plempius pour Fromondus, 3 octobre 1637, AT I, 420-421, traduction AM II, 15-16 : « Car si ma philosophie lui [*sc.* Libert Froidmont] paraît trop grossière, parce qu'elle ne considère que des grandeurs, des figures et des mouvements, comme fait la Mécanique, il condamne en elle ce que j'estime qu'on doit louer par-dessus tout, et dont je suis particulièrement fier et glorieux : à savoir, que j'use d'une façon de philosopher telle, que tous mes raisonnements ont une évidence mathématique, et que des expériences véritables confirment toutes mes conclusions ; […]. »

794 Pour une équivalence stricte, voir l'article IV de la troisième partie des *Principia philosophiae*.

795 *Ibid.*, AT VI, 351-352.

796 *Principia philosophiae*, III, § IV, sommaire, AT VIII-b, 82. La troisième partie des *Principia* a justement pour objet de récapituler les principaux phénomènes de la nature, non pas cette fois pour en prouver les principes, mais à l'inverse pour les expliquer à partir d'eux : « non quidem ut ipsis tanquam rationibus utamur ad aliquid probandum : cupimus enim rationes effectuum a causis, non autem e contra causarum ab effectibus deducere […] », AT VIII-b, 81-82. Néanmoins, il ne sera pas nécessaire d'examiner toutes les choses qu'on voit sur la terre (*Principia philosophiae*, III, § XLII, sommaire, AT VIII-b, 98) et pour autant, aucun phénomène n'aura été oublié (*Principia philosophiae*, IV, § CXCIX).

797 « Procédure scientifique d'intervention délibérée en méthodique sur un système réel pour en observer le comportement contraint et comparer celui-ci au comportement libre d'un système témoin analogue n'ayant pas subi d'intervention. Contrairement à l'observation, l'expérimentation provoque des changements répétés dans un « groupe expérimental », les enregistre et les compare à l'état d'un groupe de contrôle. » *S. v.* « Expérimentation », *Encyclopédie philosophique universelle*, André Jacob (éd.), Paris, PUF, 1990, t. I : *Les Notions philosophiques*.

798 Voir Allister C. Crombie et Howard J. Wickes, « À propos de la *Dioptrique* : l'expérience dans la philosophie naturelle de Descartes », in *Problématique et réception du Discours de la méthode*, p. 65-79. Pour ces auteurs, bien que la physique cartésienne parte d'hypothèses à partir desquelles elle fait des déductions, elle n'est pas « hypothético-déductive » au sens moderne du terme.

799 *La Dioptrique*, AT VI, 102.

voir par expérience, en jettent confusément un rang ou deux de perles rondes toutes défilées sur une assiette, et les ébranlant, ou soufflant seulement un peu de contre, afin qu'elles s'approchent les unes des autres »[800].

Les deux types d'expériences sont utiles, à des moments différents de la recherche de la façon dont on peut déduire l'effet de son principe : l'observation du phénomène est première tandis que l'expérimentation, seconde et cruciale, prend place une fois qu'on peut faire l'hypothèse de la façon (c'est-à-dire de la loi de la nature) dont un effet est déductible de son principe. De sorte que l'expérience cruciale devient « d'autant plus nécessaire qu'on est plus avancé en connaissance[801] », dans la mesure où elle permet de choisir, parmi différents effets compatibles avec les lois, ceux qui se sont réellement produits : « Car, pour le commencement, il vaut mieux ne se servir que de celles [*sc.* les expériences] qui *se présentent d'elles-mêmes à nos sens*, et que nous ne saurions ignorer, pourvu que nous y fassions tant soit peu de réflexion, que d'en chercher de plus rares et étudiées : dont la raison est que ces plus rares trompent souvent, lorsqu'on ne sait pas encore les causes des plus communes, et que les circonstances dont elles dépendent sont quasi toujours si particulières et si petites, qu'il est très malaisé de les remarquer[802]. »

Le choix des expériences participe aussi à l'échantillonnage disciplinaire propre au *Discours de la méthode* : il s'agit de montrer en quoi n'importe quelle *chose* matérielle qui se présente peut être constituée en *objet* de la connaissance[803]. Mais pour mieux persuader, les Essais rendent compte préférentiellement d'expériences dont les lecteurs peuvent être immédiatement les témoins, voire les acteurs – c'est-à-dire dont ils peuvent juger de l'évidence par eux-mêmes, qu'il s'agisse de l'observation d'un phénomène courant (premier sens) ou de la réalisation d'une expérience (second sens) qu'ils peuvent faire – ou se faire facilement :

> […] et la Dioptrique et les Météores, où j'ai déduit de ces principes les raisons de plusieurs choses particulières *qui arrivent tous les jours* dans le monde, font voir quelle est ma manière de raisonner sur les effets de la nature. C'est pourquoi, bien que je ne fasse pas encore paraître toute cette philosophie, j'estime néanmoins que ce peu que j'en ai déjà fait voir est suffisant pour faire juger quelle elle doit être. Et je pense n'avoir pas eu mauvaise raison d'avoir mieux aimé faire voir d'abord quelques-uns de ses essais, que de la donner toute entière, avant qu'elle fût souhaitée et attendue ; […][804].

Descartes multiplie les renvois à l'expérience commune : les cooccurrences qui associent l'évidence des conclusions que permettent les expériences et la prise à témoins des lecteurs par l'emploi de pronoms indéfinis (« chacun », « tout le monde »), de déictiques ou de vocatifs (interpellation directe par l'usage du pronom personnel « vous »)[805] sont particulièrement nombreuses dans *La Dioptrique* et *Les Météores*[806]. Un exemple : « Ce

---

[800] *Les Météores*, AT VI, 288.

[801] *Discours de la méthode*, AT VI, 63.

[802] *Ibid.* Nous soulignons.

[803] Voir encore *Discours de la méthode*, AT VI, 64 *sq.*

[804] Epistola ad P. Dinet, ALQ II, 1096. Voir, plus tard sur ce même point, les *Passions de l'âme :* « Et quoique votre méthode promette tout ce qui peut être espéré de l'esprit humain, touchant la recherche de la vérité dans les sciences, elle ne promet pas néanmoins d'enseigner à deviner, mais seulement à déduire de certaines choses données toutes les vérités qui peuvent en être déduites ; et ces choses données, en la physique, ne peuvent être que des expériences. Même à cause que ces expériences sont de deux sortes : les unes faciles, et qui ne dépendent que de la réflexion qu'on fait sur les choses qui se présentent au sens d'elles-mêmes ; les autres plus rares et difficiles, auxquelles on ne parvient point sans quelque étude et quelque dépense : on peut remarquer que vous avez déjà mis dans vos écrits tout ce qui semble pouvoir être déduit des expériences faciles, et même aussi de celles des plus rares que vous avez pu apprendre des livres », Lettre Première à M. Descartes, *Passions de l'âme*, AT XI, 319.

[805] L'outil de recherche de cooccurrences du *Corpus Descartes* (ProDescartes, Vincent Carraud [dir.], ANR, 2009-2014) pourra, sans doute, éclairer certaines de nos interprétations. Il nous semble, *contra* Jean Lafond, que l'apostrophe est utilisée par Descartes non comme une mise à distance, mais comme un moyen stylistique pour impliquer ses lecteurs « dans le tableau », « Discours et essai, ou de l'écriture philosophique de Montaigne à Descartes », *Descartes. Il metodo e i saggi*, p. 70.

[806] La géométrie, malgré sa difficulté, ne requérant que la *mens* : « La première est que les figures des uns sont beaucoup plus aisées à tracer que celles des autres ; et il est certain qu'après la ligne droite, la circulaire, et la parabole, qui seules ne peuvent suffire pour tracer aucun de ces verres, ainsi que chacun pourra facilement voir, s'il l'examine, il n'y en a point de plus simples que l'ellipse et l'hyperbole. »

que vous croirez facilement, si vous remarquez qu'il semble à ceux qui reçoivent quelque blessure dans l'œil, qu'ils voient une infinité de feux et d'éclairs devant eux […][807]. »

La physique des Essais est donc tournée de façon privilégiée, pour mieux persuader les lecteurs, vers les objets manifestes – ici les *rerum* –, que les lecteurs peuvent expérimenter[808]. Bien sûr, le rôle de la sensibilité dans la connaissance des choses matérielles[809] doit être élucidé – dans la démonstration à posteriori, son mécanisme est réduit à la saisie de l'existence des choses –, mis au service de l'intellection des principes qui produisent le phénomène. On comprend ainsi en quoi le phénomène (ou l'expérience ici) est constitutif de la connaissance, comme l'explique le quatrième Discours de *La Dioptrique*[810]. La *mens* va ainsi pouvoir « traduire » des choses matérielles – les phénomènes qui se présentent à nos sens – en objets formels : grandeur, figure, mouvement. C'est comprise en ce sens, c'est-à-dire comme exercice de la *mens* et non comme stricte observation au sens historique du terme que l'expérience véritable, en corroborant la construction d'hypothèses imaginaires concernant les lois de la nature, permet de dégager les principes des choses matérielles. Évoquons le rôle des gravures (→ GRAVURE), c'est-à-dire des figures imprimées (→ FIGURE) à cet égard, dans la transmission de la méthode au lecteur : elles deviennent le matériau sensible, substitué aux phénomènes naturels, sur lequel vont s'exercer la mens. L'expérience et la figure sont des façons de causer des phénomènes.

C'est du reste une des thèses centrales de la Regula V, rappelons-le : les expériences sont nécessaires à déduire quels effets peuvent être déduits de leurs causes. Et ce, quand bien même les lois invoquées aussi dans le *Discours de la méthode* ne s'accompagnent d'aucune formulation mathématique et restent assez générales pour ne pas dire vagues : ce sont, par exemple, la propagation « en un instant[811] » de la lumière, ou le fait que la lune doit « causer[812] » les marées. En ce sens, l'expérience réelle est une expérience de pensée.

Le domaine des sciences expérimentales est celui des questions « imparfaitement comprises » conceptualisées dans la Regula XII des *Regulae*[813] – et que Descartes prévoyait de traiter dans les douze dernières règles, c'est-à-dire le domaine des problèmes non susceptibles d'être mis en équations, parce qu'il n'est pas possible d'y « déterminer un nombre fini de données relevantes[814] ». Dans les sciences expérimentales, l'esprit rencontre des termes composés qui lui sont livrés comme tels et donc sans qu'il puisse connaître à l'avance les éléments qui le composent – situation que reproduit le *Discours de la méthode* en livrant à l'examen des lecteurs un certain nombre d'expériences. D'après ce que disait Descartes dans la Regula XIII (AT X, 431), la dernière partie des *Regulae* aurait montré comment réduire une question imparfaitement comprise à l'état de question parfaite en définissant d'une manière limitative les expériences dont on se propose de rendre compte : on n'a plus dès lors affaire qu'à un ensemble fini de données qu'il suffit de mettre en relation toutes ensemble (AT X, 427). Voyons à présent si, à côté des motivations théoriques fortes que nous venons d'expliquer – prouver la

---

807 Voir aussi *La Géométrie* : « […] vous pouvez facilement appliquer ceci aux autres façons de changer la disposition des rayons […] », AT VI, 114. Un autre exemple se trouve en AT VI, 52. D'autres procédés, stylistiques par exemple, incitent les lecteurs à être acteurs des expériences cartésiennes. À ce titre, on peut relever, parmi d'autres déictiques, plus d'une centaine de marques de la deuxième personne du pluriel dans l'ensemble du livre.

808 Précisons que, pour Descartes, la physique imaginaire du *Monde* n'a pas moins de *réalité* que le monde visible décrit dans le *Discours de la méthode*. Car monde imaginaire et monde visible se confondent dans la même réalité : celle de la pensée du *mundus realis* qu'elle reconstitue à partir des mêmes principes des choses matérielles.

809 En *Principia philosophiae* IV, § CXXCIX, AT VIII-b, 315-316, le phénomène de la nature est défini par la sensation : « Nihil enim inter naturae phaenomena est recensendum, nisi quod sensu deprehenditur. »

810 Voir la reprise de la théorie de la sensation, *ibid.*

811 *Discours de la méthode*, AT VI, 84.

812 *Ibid.*, AT VI, 44.

813 Tandis que la géométrie permet de s'exercer à la résolution des questions parfaitement comprises thématisées dans les règles XIII à XXI : « Les questions de ce genre sont le plus souvent abstraites, et ne se présentent guère qu'en arithmétique et en géométrie ; aussi paraîtront-elles de peu d'utilité à ceux qui ne sont point versés dans ces sciences ; […] », Regula XIII, ALQ I, 158. Les trois Essais du *Discours* couvrent ainsi les deux types de questions élaborés par les *Regulae*.

814 L'expression est de Ferdinand Alquié, ALQ I, 156.

méthode, prouver les principes de la physique –, la publication du *Discours de la méthode* n'a pas aussi une raison plus pragmatique.

☙ *une partie de la connaissance du monde visible*

Parmi les raisons qui expliquent son geste éditorial, Descartes invoque d'abord un réquisit moral : ayant décidé de consacrer sa vie à la recherche de la vérité, il décide de publier les résultats de sa méthode les plus utiles à l'humanité, au nom du bien commun. C'est l'argument qu'il mettra en avant dix ans après, dans sa Lettre-préface aux *Principes* : « Mais bien que je les ignore presque toutes, le zèle que j'ai toujours eu pour tâcher de rendre service au public est cause que je fis imprimer, il y a dix ou douze ans, quelques essais des choses qu'il me semblait avoir apprises[815]. » Car

> […] sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusqu'où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusqu'à présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées, sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes[816].

Le *Discours de la méthode* intervient donc comme le faire-valoir d'un projet plus grand, mais il rend compte au public des premiers résultats qu'il a obtenus avec ces notions générales sur des effets *particuliers* (troisième étape de la connaissance) moins confus pour le public que les effets généraux (deuxième étape dans l'ordre de la connaissance dont *Le Monde* ambitionnait l'explication à priori – en particulier comètes et planètes) – choses manifestes, vérités tangibles et utiles. C'est en se pratiquant que la méthode s'élabore et que la connaissance s'accroît : « Cette pratique n'indique pourtant pas, comme trop souvent on l'a cru, que Descartes convertirait le savoir en un pouvoir, « appliquerait la théorie à la pratique », mais, beaucoup plus radicalement, qu'il pense la connaissance théorique elle-même et comme telle sur le mode de la pratique. En effet, la théorie a pour objectif un objet, et l'objectivité de l'objet ne se construit elle-même que par une pratique méthodique de l'évidence : « […] je sentais, en la pratiquant, que mon esprit s'accoutumait peu à peu à concevoir plus nettement et plus distinctement ses objets, et que, ne l'ayant point assujettie à aucune matière particulière, je me promettais de l'appliquer aussi utilement aux difficultés des autres sciences, que j'avais fait à celles de l'algèbre » (*D. M.* 21, 21-27). Ici, la pratique reste théorique, puisqu'elle consiste à « concevoir » ; la seule application évoquée concerne la méthode et des difficultés scientifiques ; la théorie ne tombe pas ici sous l'entreprise d'un ingénieur. Pourtant, elle n'en passe que plus nettement sous le régime de la pratique, puisque c'est l'objectivité même de ses objets qui ne se construit que par une pratique – la pratique de la mise en évidence[817]. »

Précisément, pour accroître encore plus la connaissance et mettre à l'épreuve sa théorie sur de nouveaux objets, Descartes exprime le besoin de réaliser d'autres expériences et de trouver des fonds. Il veut aussi montrer la perfection à laquelle tendrait sa science, si à défaut de pouvoir arrêter le temps, on lui en donnait les moyens afin de susciter la collaboration de savants, mais aussi d'ingénieurs et d'artisans comme Ferrier et Étienne de Villebressieu, futur (?) ingénieur du Roi, avec qui il exécuta un miroir elliptique en marbre artificiel grâce auquel il découvrit que les miroirs convexes ne projettent pas des images retournées ou renversées, mais redressées des objets. Les Essais sont donc d'abord une démonstration de force. Ils sont aussi en quelque sorte un appel à

---

[815] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 15. Dans notre troisième chapitre, nous essaierons de montrer en quoi l'acte éditorial de Descartes relève de la générosité au sens des *Passions de l'âme*.

[816] *Ibid.*, AT VI, 61.

[817] Jean-Luc Marion, « Ouverture », in *Problématique et réception du* Discours de la méthode, p. 16-17.

subventions et à collaboration. Appel lancé dans le livre même, en marge des Académies et des sociétés de sciences qui deviennent publiques[818], au nom du bien commun et du progrès scientifique qui doit le viser.

D'après nous, c'est cette nécessité matérielle qui pousse Descartes à publier ce premier livre et qui en même temps, va contre son tempérament, lequel lui a « […] toujours fait haïr le métier de faire des livres[819] ». Car faire des livres, c'est d'abord perdre du temps : Descartes ne cesse de le répéter : il ne veut pas être détourné du but qu'il s'est fixé, « continuer à chercher ce qu['il] ignore[820] ». Quatre mois après la parution du *Discours de la méthode*, il écrira dans ce sens :

> […] je n'ai plus ce grand loisir que j'avais autrefois étant à Bréda, mais même je regrette tous les jours le temps que ce que le Maire a imprimé pour moi m'a fait perdre. Les poils blancs qui se hâtent de me venir m'avertissent que je ne dois plus étudier à autre chose qu'aux moyens de les retarder. C'est maintenant à quoi je m'occupe, et je tâche à suppléer par industrie le défaut des expériences qui me manquent, à quoi j'ai tant de besoin de tout mon temps que j'ai pris résolution de l'y employer tout, et que j'ai même relégué mon *Monde* bien loin d'ici, afin de n'être point tenté d'achever à le mettre au net[821].

Or, publier (Descartes le sait avant même d'avoir essayé), c'est s'engager à répondre de ses publications – c'est-à-dire à répéter ce qu'il sait déjà[822]. Cette aversion pour l'édition va de pair avec le sentiment que la science n'est jamais achevée et qu'on peut toujours en apprendre davantage. On l'a déjà vu concernant la méthode : le livre symbolise matériellement la clôture, l'achèvement d'un savoir. L'ordre du livre, dans sa concentration monadique, reflète toujours l'ordre du monde. Or, Descartes ne prétend jamais – de surcroît dans le *Discours de la méthode* – être arrivé au terme de la science. Il n'est jamais question de fermer le livre définitivement. Sa conception d'une science universelle, science qui ne peut être qu'un projet[823], explique sa difficulté à commencer et à finir ses livres ; la procrastination à « mettre au net[824] » explique à son tour deux choses : que Descartes ait

---

818 Notons que le canal par lequel transiteraient les objections que Descartes appelle de ses vœux à la fin de sa préface n'est pas plus académique (mais plus direct) : il s'agit de son imprimeur (→ IMPRIMEUR), Jean Maire, AT VI, 75.

819 *Ibid.*, AT VI, 60. Sur la connotation négative du « métier de faire des livres », voir aussi Rousseau : dans le monde idéal des *Dialogues*, les habitants vivent dans le bonheur et la paresse. Ils « font généralement peu de livres, et ne s'arrangent point pour en faire ; ce n'est jamais un métier pour eux. Quand ils en font, il faut qu'ils y soient forcés par un stimulant plus fort que l'intérêt et même que la gloire. Ce stimulant, difficile à contenir, impossible à contrefaire, se fait sentir dans tout ce qu'il produit. Quelque heureuse découverte à publier, quelque belle et grande vérité à répandre, quelque erreur générale et pernicieuse à combattre, enfin quelque point d'utilité publique à établir ; voilà les seuls motifs qui puissent leur mettre la plume à la main : encore faut-il que les idées en soient neuves, assez belles, assez frappantes pour mettre leur zèle en effervescence et le forcer à s'exhaler », *Dialogues*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1959, t. I, p. 672-673.

820 Lettre à Huygens, 29 juillet 1641, AT III, 773. Cinq ans plus tard, son propos sera encore plus radical : « Et ainsi je crois que le mieux que je puisse faire dorénavant, est de m'abstenir de faire des livres ; et ayant pris pour ma devise, *Illi mors gravis incubat,/Qui, notus nimis omnibus,/Ignotus moritur fibi,*/De n'étudier plus que pour m'instruire, et ne communiquer mes pensées qu'à ceux avec qui je pourrai converser privément, je vous assure que je m'estimerais extrêmement heureux […] », lettre à Chanut, 1er novembre 1646, AT IV, 538 .

821 Lettre à Huygens, octobre 1637, AT I, 434-435.

822 Ces un des arguments mis en avant par Descartes pour expliquer l'inédition du *Monde* : « Mais je crois être d'autant plus obligé à ménager le temps qui me reste, que j'ai plus d'espérance de le pouvoir bien employer ; et j'aurais sans doute plusieurs occasions de le perdre, si je publiais les fondements de ma physique. Car, encore qu'ils soient presque tous si évidents, qu'il ne faut que les entendre pour les croire, et qu'il n'y en ait aucun, dont je ne pense pouvoir donner des démonstrations, toutefois, à cause qu'il est impossible qu'ils soient accordants avec toutes les diverses opinions des autres hommes, je prévois que je serais souvent diverti par les oppositions qu'ils feraient naître », *Discours de la méthode*, AT VI, 68.

823 Projet qui vise la science universelle (la *mathesis universalis* des *Regulae*, disparue) dont la méthode n'est que l'outil pour y parvenir et le livre qui lui est consacré ne peut-être qu'un programme : des vérités déjà obtenues grâce à elle et, en creux, des vérités qui restent à conquérir.

824 La mise au net est toujours laborieuse pour Descartes, soit parce qu'elle lui fait perdre du temps, soit parce que l'état des connaissances qu'elle photographie a évolué : 1 – « […] revoir que pour le mettre au net, et tracer quelques figures […] », lettre à Mersenne, 5 avril 1637, AT I, 242 ; 2 – « […] lorsque je le voudrai mettre au net. Je m'en vais passer cet été […] », lettre à Mersenne, 3 mai 1632, AT I, 248 ; 3 – « […] restant plus qu'à les mettre au net, il m'a été impossible d'en prendre la peine, non plus que de faire une préface […] », lettre à Huygens, 1er novembre 1635, AT I, 592 ; 4 – « […] tenté d'achever à le mettre au net. Mais je ne veux pas […] », lettre à Mersenne, 5 avril 1632, AT I, 242 ; 5 – « […] être obligé de le mettre plus au net, c'est-à-dire, de le […] », lettre à Huygens, 1er novembre 1635, AT I, 592 ; 6 et 7 – « Pour la description de l'animal, il y a longtemps que j'ai quitté le dessein de la mettre au net, non point par négligence, ou faute de bonne volonté, mais parce que j'en ai maintenant un meilleur. Je ne m'étais proposé que de mettre au net ce que je pensais connaître de plus certain touchant les fonctions de l'animal, parce que j'avais presque perdu l'espérance de trouver les causes de sa formation ; mais, en méditant là-dessus, j'ai

publié son premier livre très tard et que ce premier livre ne prétende pas expliquer toutes les choses du monde, mais soit au contraire programmatique. Pour se défendre du temps qu'il mettait à faire connaître son *Monde*, il avançait déjà à ses correspondants les progrès qu'il faisait en sciences et l'impossibilité concomitante à mettre un point final à son livre :

> […] j'ai plus de soin et crois qu'il est plus important que j'apprenne ce qui m'est nécessaire pour la conduite de ma vie, que non pas que je m'amuse à publier le peu que j'ai appris[825].
> Je vous prie, autant qu'il se pourra, d'ôter l'opinion que je veuille écrire quelque chose à ceux qui la pourraient avoir, et plutôt de leur faire croire que je suis entièrement éloigné de ce dessein ; comme de fait après la *Dioptrique* achevée, je suis en résolution d'étudier pour moi et pour mes amis à bon escient, c'est-à-dire de chercher quelque chose d'utile dans la Médecine, sans perdre le temps à écrire pour les autres, qui se moqueraient de moi, si je faisais mal, ou me porteraient envie si je faisais bien, et ne m'en sauraient jamais de gré, quoi que je fisse le mieux du monde[826].

Ou, plus tard :

> Que si vous me blâmez de ce que je vous ai déjà tant de fois manqué de promesse, je vous dirai pour mon excuse, que rien ne m'a fait différer jusqu'ici d'écrire le peu que je savais, que l'espérance d'en apprendre davantage, et d'y pouvoir ajouter quelque chose de plus[827].

Ailleurs, dans sa lettre à Huygens du 5 octobre 1637, Descartes allègue la nécessité de faire des expériences pour justifier son renoncement à mettre son *Monde* au net :

> C'est maintenant à quoi je m'occupe, et je tâche à suppléer par industrie le défaut des expériences qui me manquent, à quoi j'ai tant de besoin de tout mon temps que j'ai pris résolution de l'y employer tout, et que j'ai même relégué mon *Monde* bien loin d'ici, afin de n'être point tenté d'achever à le mettre au net[828].

D'une certaine façon, l'effectuation des expériences requises à la connaissance des choses particulières est, elle aussi, chronophage. Dans la même lettre de 1632, Descartes se plaint aussi de manquer de temps pour faire des expériences qui lui permettraient d'avancer dans la connaissance de ces choses (ou corps) plus particuliers : « Comme, en ce que j'ai maintenant entre les mains, après la générale description des astres, des cieux, et de la terre, je ne m'étais point proposé d'expliquer autre chose touchant les corps particuliers qui sont sur la terre, que leurs diverses qualités, au lieu que j'y mets quelques-unes de leurs formes substantielles, et tâche d'ouvrir suffisamment le chemin, pour faire que par succession de temps on les puisse connaître toutes, en ajoutant l'expérience à la ratiocination. Et c'est ce qui m'a diverti tous ces jours passés : car je me suis occupé à faire diverses expériences, pour connaître les différences essentielles qui sont entre les huiles, les esprits ou eaux-de-vie, les eaux communes, et les eaux fortes, les sels, etc.[829] » En 1637, il a donc progressé dans la connaissance des choses particulières, mais il lui reste encore des expériences à faire.

Le lien qui unit les expériences et les livres est donc dual : d'un côté, faire des livres détourne Descartes des expériences qu'il a besoin de faire pour achever la science ; de l'autre, il a besoin de publier pour présenter au public les résultats des expériences qu'il a réalisées et demander la collaboration et l'aide de son lectorat. Il sollicite donc la coopération des « bons esprits » à la réalisation d'expériences et à la publication de leurs résultats, sur son propre modèle :

---

tant découvert de nouveaux pays, que je ne doute presque point que je ne puisse achever toute la Physique selon mon souhait, pourvu que j'aie du loisir et la commodité de faire quelques expériences », lettre à ***, 1648 ou 1649 (?), AT V, 260-261.

[825] Lettre à Mersenne, le 15 avril 1630, AT I, 137.

[826] Lettre à Mersenne, 25 novembre 1630, AT I, 180.

[827] Lettre à Mersenne, 5 avril 1632, AT I, 243.

[828] AT I, 435.

[829] *Ibid.*

> Or, ayant dessein d'employer toute ma vie à la recherche d'une science si nécessaire, et ayant rencontré un chemin qui me semble tel qu'on doit infailliblement la trouver, en le suivant, si ce n'est qu'on en soit empêché, ou par la brièveté de la vie, ou par le défaut des expériences, je jugeais qu'il n'y avait point de meilleur remède contre ces deux empêchements, que de communiquer fidèlement au public tout le peu que j'aurais trouvé, et de convier les bons esprits à tâcher de passer plus outre, en contribuant, chacun selon son inclination et son pouvoir, aux expériences qu'il faudrait faire, et communiquant aussi au public toutes les choses qu'ils apprendraient, afin que les derniers commençant où les précédents auraient achevé, et ainsi joignant les vies et les travaux de plusieurs, nous allassions tous ensemble beaucoup plus loin, que chacun en particulier ne saurait faire[830].

Tandis que l'expérience est donc théorisée par Descartes – et ce, dès *Le Monde* – comme directement constitutive de l'avancée scientifique pour connaître la particularité des corps, le livre est conçu comme *indirectement* utile à cette avancée : il fait connaître les résultats auxquels ces expériences ont permis d'aboutir et, en cas d'échec, permet d'en appeler à d'autres expériences. En l'occurrence ici, il n'est pas question dans *Le Monde* des expériences de chimie que Descartes décrit à Mersenne. Précisément, Descartes n'a sans doute pas les connaissances suffisantes en cette matière et les moyens pour réaliser les expériences qui confirmeraient ses démonstrations. De ce point de vue, faire un livre, c'est donc aussi supposer des insuffisances personnelles et avouer le besoin de recourir à des moyens extrinsèques.

Mais si Descartes publie, c'est en outre pour persuader ses mécènes potentiels qu'il est le seul à pouvoir réaliser les expériences en question : « Et en un mot, s'il y a au monde quelque ouvrage, qui ne puisse être si bien achevé par aucun autre que par le même qui l'a commencé, c'est celui auquel je travaille[831] ». Et plus loin : « […] j'obligerais tous ceux qui désirent en général le bien des hommes, c'est-à-dire, tous ceux qui sont en effet vertueux, et non point par faux semblant, ni seulement par opinion, tant à me communiquer celles [*sc.* les expériences] qu'ils ont déjà faites, qu'à m'aider en la recherche de celles qui restent à faire[832] ».

Il demande surtout à son public une aide matérielle plutôt qu'une collaboration scientifique qui lui ferait perdre du temps :

> Il est vrai que, pour ce qui est des expériences qui peuvent y servir, un homme seul ne saurait suffire à les faire toutes ; mais il n'y saurait aussi employer utilement d'autres mains que les siennes, sinon celles des artisans, ou telles gens qu'il pourrait payer, et à qui l'espérance du gain, qui est un moyen très efficace, ferait faire exactement toutes les choses qu'il leur prescrirait. Car, pour les volontaires, qui, par curiosité ou désir d'apprendre, s'offriraient peut-être de lui aider, outre qu'ils ont pour l'ordinaire plus de promesses que d'effet, et qu'ils ne font que de belles propositions dont aucune jamais ne réussit, ils voudraient infailliblement être payés par l'explication de quelques difficultés, ou du moins par des compliments et des entretiens inutiles, qui ne lui sauraient coûter si peu de son temps qu'il n'y perdît. Et pour les expériences que les autres ont déjà faites, quand bien même ils les lui voudraient communiquer, ce que ceux qui les nomment des secrets ne feraient jamais, elles sont, pour la plupart, composées de tant de circonstances, ou d'ingrédients superflus, qu'il lui serait très malaisé d'en déchiffrer la vérité ; outre qu'il les trouverait presque toutes si mal expliquées, ou même si fausses, à cause que ceux qui les ont faites se sont efforcés de les faire paraître conformes à leurs principes, que, s'il y en avait quelques-unes qui lui servissent, elles ne pourraient derechef valoir le temps qu'il lui faudrait employer à les choisir. De façon que, s'il y avait au monde quelqu'un, qu'on sût assurément être capable de trouver les plus grandes choses, et les plus utiles au public qui puissent être, et que, pour cette cause, les autres hommes s'efforçassent, par tous moyens, de l'aider à venir à bout de ses desseins, je ne vois pas qu'ils puissent autre chose pour lui, sinon fournir aux frais des expériences dont il aurait besoin, et du reste empêcher que son loisir ne lui fût ôté par l'importunité de personne[833].

---

[830] *Discours de la méthode*, AT VI, 62-63.

[831] *Ibid.*, AT VI, 72. « Ouvrage » a ici le sens de projet. Il s'agit du projet de la science universelle.

[832] *Ibid.*, AT VI, 65.

[833] *Discours de la méthode*, AT VI, 72-74.

Or, de la possibilité de faire ces expériences dépend l'achèvement de la physique : « mais je vois aussi qu'elles [*sc.* les expériences] sont telles, et en si grand nombre, que ni mes mains, ni mon revenu, bien que j'en eusse mille fois plus que je n'en ai, ne sauraient suffire pour toute ; en sorte que, selon que j'aurai désormais la commodité d'en faire plus ou moins, j'avancerai aussi plus ou moins en la connaissance de la nature. » Et de l'achèvement de la physique dépend son progrès en médecine à laquelle il déclare vouloir consacrer le reste de sa vie : « Au reste, je ne veux point parler ici, en particulier, des progrès que j'ai espérance de faire à l'avenir dans les sciences, ni m'engager envers le public d'aucune promesse, que je ne sois pas assuré d'accompli ; mais je dirai seulement que j'ai résolu de n'employer le temps qui me reste à vivre, à autre chose qu'à tâcher d'acquérir quelque connaissance de la nature, qui soit telle qu'on en puisse tirer des règles pour la médecine, plus assurées que celles qu'on a eues jusqu'à présent […][834]. »

Cette nécessité matérielle explique donc aussi le choix des matières et des démonstrations mises en valeur par Descartes dans son premier livre. Et explique a *contrario* ces impasses.

Car le premier livre rend-il compte de tout son programme : donner à connaître la méthode pour connaître les choses matérielles[835] ? Si le phénomène est déjà dans le *Discours de la méthode* ce qui est saisi par la sensation, qu'en est-il, par exemple, des phénomènes microscopiques qui lui échappent ? Ce qu'on peut remarquer dès le *Discours de la méthode*, c'est que le recours à l'expérience de l'effet qu'on cherche à expliquer n'est pas toujours possible, étant donné sa configuration propre. Par exemple, dans l'explication de l'arc-en-ciel au huitième discours des *Météores*, il y a un moment où Descartes quitte le domaine de l'expérience du phénomène – c'est-à-dire de la chose en tant qu'elle est sentie par notre âme – en tant qu'il est visible, pour expliquer la production des couleurs par l'action de la matière subtile (invisible à l'œil nu), par la rotation de petites boules figurant ses parties[836] : « Et concevant la nature de la lumière telle que je l'ai décrite en la *Dioptrique*, à savoir comme l'action ou le mouvement d'une certaine matière fort subtile, dont il faut imaginer les parties ainsi que de petites boules qui roulent dans les pores des corps terrestres, j'ai connu que ces boules peuvent rouler en diverses façons, selon les diverses causes qui les y déterminent […][837]. »

Lorsque les corps échappent aux sens en raison de leur taille – comme ici les parties de la matière subtile –, ils peuvent tout de même être connus par l'homme par réduction au modèle des corps perceptibles à l'œil nu, comme le théorisera librement l'article CCI de la quatrième partie des *Principia philosophiae*[838] puisque chaque corps, issu d'une matière commune, peut être intelligé en corps, figures et mouvements. Dans le *Discours de la méthode*, il n'est pas question de formuler cette équivalence dans les termes des *Principia*. Reste que les lecteurs y sont insensiblement conduits par les exemples que fournissent les expériences choisies. Nous revenons sur ce point dans « Figurer et défigurer l'effet », ci-dessous. C'est aussi en ce sens qu'elles constituent les échantillons représentatifs de la valeur de toute la philosophie : « Cependant je veux bien qu'on pense que, si ce que j'ai écrit de cela, ou des réfractions, ou de quelque autre matière que j'aie traitée en plus de 3 lignes dans ce que j'ai fait imprimer, se trouve faux, tout le reste de ma philosophie ne vaut rien[839]. »

---

834 *Ibid.*, AT VI, 78.

835 Ce qui nous autorise à parler d'un « programme », c'est que l'objectif affiché, des *Regulae* aux *Principia*, reste inchangé : dans les *Regulae*, il s'agit de « forme[r] des jugements solides et vrais, touchant toutes les choses qui se présentent » (AT X, 359) ; dans le *Discours de la méthode*, de « chercher la vraie méthode pour parvenir à la connaissance de toutes les choses dont mon esprit serait capable » (AT VI, 17) et dans les *Principia*, de « rechercher la vérité de toutes les choses connaissables » (I, art. 75).

836 C'est d'ailleurs au sujet de l'arc-en-ciel qu'il dit avoir donné un aperçu de sa méthode : « Je n'ai pu aussi montrer l'usage de cette méthode dans les trois traités que j'ai donnés, à cause qu'elle prescrit un ordre pour chercher les choses qui est assez différent de celui dont j'ai cru devoir user pour les expliquer. J'en ai toutefois montré quelque échantillon en décrivant l'arc-en-ciel […] », lettre à Vatier, 22 février 1638, AT I, 559.

837 *Les Météores*, AT VI, 331.

838 L'*ordo cognoscendi* des petits corps est le même que les corps visibles, puisque ceux-ci partagent les mêmes propriétés et proviennent d'une matière commune : « Sachez que je ne conçois pas les petites parties des corps terrestres comme des atomes ou particules indivisibles, mais que, les jugeant toutes d'une même matière, je crois que chacune pourrait être redivisée en une infinité de façons, et qu'elles ne diffèrent entre elles que comme des pierres de plusieurs diverses figures, qui auraient été coupées d'un même rocher », *Discours de la méthode*, AT VI, 238-239.

839 Lettre à Mersenne, 9 février 1639, AT II, 501.

Après les vérités découvertes le plus évidemment, il reste en effet à la méthode à chercher les moins évidentes pour connaître tout le connaissable : « D'autant que, n'ayant jamais rien examiné que par ordre, il est certain que ce qui me reste encore à découvrir, est de soi plus difficile et plus caché, que ce que j'ai pu ci-devant rencontrer, et ils [*sc.* les lecteurs] auraient bien moins de plaisir à l'apprendre de moi que d'eux-mêmes ; outre que l'habitude qu'ils acquerront, en cherchant premièrement des choses faciles, et passant peu à peu par degrés à d'autres plus difficiles, leur servira plus que toutes mes instructions ne sauraient faire[840]. »

C'est ce que théorisera *Principia* III, § CXXXII dont nous donnons ici la traduction française : « Et touchant tels effets particuliers, desquels nous n'avons pas assez d'expériences pour déterminer quelles sont les vraies causes qui les produisent, nous devons nous contenter d'en savoir quelques-unes par lesquelles il se peut faire qu'ils soient produits[841] », et c'est déjà ce qu'il fait, en partie, dans le *Discours de la méthode*. Ce qui revient à donner une cause possible du phénomène, même si ce n'est pas la vraie cause, par exemple dire comment une montre pourrait marcher, mais pas forcément comment elle marche[842]. Ainsi l'expérience de pensée qui transpose l'expérience réelle permet finalement d'expliquer l'arc-en-ciel par la précision dans la description des conséquences[843] qui peuvent en être déduites ainsi que la description d'une invention « pour faire paraître des signes dans le ciel[844] ». De même, c'est en s'appuyant sur la comparaison du trajet du rayon lumineux avec la trajectoire d'une balle qu'il réussit à faire la démonstration de la loi de la réfraction : autrement dit, à partir d'une propriété observée (la lumière se propage en ligne droite), il formule une hypothèse (la lumière est comme une balle), qui lui permettra de déduire des propriétés encore inconnues de la lumière.

Ce type d'explication, cette modélisation, sera d'autant plus mobilisée dans les *Principia* que, outre qu'elle vaut en soi, Descartes n'aura pas eu la possibilité de faire les expériences requises pour repousser les limites corporelles humaines – empêchant de « voir » l'infiniment petit, matière subtile et esprits animaux, et l'infiniment grand, les astres et autres objets fort éloignés et inaccessibles – et pour comprendre, à l'échelle humaine, le mécanisme à l'œuvre dans les corpuscules grâce à la fabrication d'automates. Et ce, malgré la promotion qu'il aura faite dans les Essais en faveur de la fabrication d'outils utiles à expérimenter des corps plus ou moins grands ; en faveur de la conception de la machine pour tailler des lentilles de surface hyperbolique qui autorisent à fabriquer les lunettes vantées par *La Dioptrique : «* […] ces merveilleuses lunettes qui, n'étant en usage que depuis peu, nous ont déjà découvert de nouveaux astres dans le ciel, et d'autres nouveaux objets dessus la terre, en plus grand nombre que ne sont ceux que nous y avions vus auparavant : en sorte que, portant notre vue beaucoup plus loin que n'avait coutume d'aller l'imagination de nos pères, elles semblent nous avoir ouvert le chemin, pour parvenir à une connaissance de la nature beaucoup plus grande et plus parfaite qu'ils ne l'ont eue[845]. »

---

840 *Discours de la méthode*, AT VI, 71-72. Voir aussi la lettre à Mersenne du 10 mai 1632 dans laquelle Descartes pense qu'il y a « […] un ordre naturel entre elles [*sc.* les étoiles fixes], lequel est régulier et déterminé ; et la connaissance de cet ordre est la clef et le fondement de la plus haute et plus parfaite science, que les hommes puissent avoir, touchant les choses matérielles […] », AT I, 250.

841 *Les Principes de la philosophie*, AT IX, 185.

842 L'autre tentative de Descartes pour surmonter la tension entre l'idéal d'une science qui ne laisse pas de place au doute et une physique pleine d'hypothèses est la notion de système, que l'article 205 de la quatrième partie des *Principes* (AT IX, 323-324) mettra en œuvre. Le moment du système sera celui où la notion de cause probable succédera à celle de cause possible, et l'analogie du chiffre (code, écriture secrète) à celle de la montre. On pense avoir déchiffré un code non pas lorsqu'on sait avec certitude que tel terme correspond à tel terme, mais lorsqu'on a trouvé une interprétation d'ensemble qui tienne : il est peu probable qu'il existe deux interprétations cohérentes du même code. L'idée est donc d'introduire un degré intermédiaire entre la certitude absolue qui est celle, par exemple, de l'intuition d'une vérité mathématique ou métaphysique, et la certitude minimale qu'on a quand on a trouvé une cause possible du phénomène. Ce degré intermédiaire, Descartes le qualifie de « certitude morale » (*Principia philosophiae*, IV, § CCV AT VIII-b, 323), c'est l'expression de l'époque qui correspond à notre « probable » : en d'autres termes, il s'agit, en reconnaissant le caractère probable d'une proposition en tant qu'elle est articulée à d'autres propositions, de dire que cette proposition est quelque chose de plus certain que du possible. La connaissance du fondement métaphysique des choses matérielles (Dieu existe et est *verax*) permet de transformer les certitudes morales (ou d'usage) en certitudes absolues (*Principia philosophiae*, IV, § CCVI, AT VIII-b, 328-329).

843 Voir AT VI, 337, 5-344-21.

844 Voir Gilles Olivo, « La raison des effets : Descartes, Pascal et l'explication par les causes », *Quaestio*, 2, 2003, p. 363, n. 34.

845 *La Dioptrique*, AT VI, 81.

Car les Essais, en attendant le déploiement d'une physique achevée, nourrie par les expériences, jouent eux-aussi le rôle d'argumentaires démontrant la possibilité de concevoir et de fabriquer des instruments, ces « organes artificiels[846] » utiles à la connaissance du monde extra-terrestre. Et c'est pour montrer qu'il est l'ingénieur le mieux placé pour superviser les expériences qui restent à réaliser – il sait ce qu'il doit chercher –, qu'il publie ce recueil d'expériences achevées permettant l'exploitation de certains phénomènes à l'usage des hommes :

> L'autre raison, qui m'a obligé à écrire ceci, est que, voyant tous les jours de plus en plus le retardement que souffre le dessein que j'ai de m'instruire, à cause d'une infinité d'expériences dont j'ai besoin, et qu'il est impossible que je fasse sans l'aide d'autrui, bien que je ne me flatte pas tant que d'espérer que le public prenne grande part en mes intérêts, toutefois je ne veux pas aussi me défaillir tant à moi-même, que de donner sujet à ceux qui me survivront, de me reprocher quelque jour, que j'eusse pu leur laisser plusieurs choses beaucoup meilleures que je n'aurai fait, si je n'eusse point trop négligé de leur faire entendre en quoi ils pouvaient contribuer à mes desseins[847].

Cet appel ne sera pas entendu. Dans la lettre à Chanut du 6 mars 1646, il écrira : « Si toutes les expériences dont j'ai besoin pour le reste de ma physique me pouvaient ainsi tomber des nues, et qu'il ne me fallût que des yeux pour les connaître, je me promettrais de l'achever en peu de temps ; mais parce qu'il faut aussi des mains pour les faire, et que je n'en ai point qui y soient propres, je perds entièrement l'envie d'y travailler davantage[848]. » Et déjà, dans la Lettre-préface des *Principes* :

> C'est ce [*sc.* traiter de la médecine, de la morale et des mécaniques] qu'il faudrait que je fisse pour donner aux hommes un corps de philosophie tout entier ; et je ne me sens point encore si vieux, je ne me défie point tant de mes forces, je ne me trouve pas si éloigné de la connaissance de ce qui reste, que je n'osasse entreprendre d'achever ce dessein, si j'avais la commodité de faire toutes les expériences dont j'aurais besoin pour appuyer et justifier mes raisonnements. Mais voyant qu'il faudrait pour cela de grandes dépenses, auxquelles un particulier comme moi ne saurait suffire, s'il n'était aidé par le public, et ne voyant pas que je doive attendre cette aide, je crois devoir dorénavant me contenter d'étudier pour mon instruction particulière, et que la postérité m'excusera si je manque à travailler désormais pour elle[849].

☙ *la lecture attentive comme expérience probante*

• *expérience de lecture et lecture d'expériences*

Il y a donc une double vertu de la démonstration à posteriori que rend possible la pratique de l'expérience : 1 / la reconstitution de la chaîne causale de l'*ordo cognoscendi* : effets particuliers – effets premiers –, principes, et 2 / la preuve de l'opérativité de la méthode elle-même (voir A/2 – « Relier la méthode et les Essais »), preuve dont le premier projet de titre du premier livre cartésien faisait état, on s'en souvient.

Ajoutons une troisième vertu : la preuve de l'opérativité de la supposition des principes, vertu dont la mise en évidence est le fruit de la lecture.

En effet, dans l'économie de la démonstration, la supposition des principes, destinée à être levée grâce à l'expérience, produit de la certitude. Tandis que *Le Monde* expliquait les corps matériels sans les qualités de la philosophie vulgaire (« car même je supposai, expressément, qu'il n'y avait en elle aucune de ces formes ou qualités dont on dispute dans les écoles […][850] »), mais par des principes qui venaient s'y substituer – la matière et le mouvement –, le *Discours de la méthode*, en un sens, part sans explication et parachute ses lecteurs au milieu

---

[846] *Ibid.*, AT VI, 165.
[847] *Discours de la méthode*, AT VI, 74-75.
[848] Lettre à Chanut, 6 mars 1646, AT V, 377-378.
[849] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 17.
[850] *Discours de la méthode*, AT VI, 42-43.

des corps du monde les plus divers dont ils ne peuvent justifier la cause, comme le sont du reste les hommes face à la compréhension du mouvement par exemple : sans vue globale de la totalité des effets mais, en tant qu'êtres finis, face à une infinité de mouvements qui leur paraissent partir dans tous les sens. En plaçant les lecteurs directement à la troisième étape de l'*ordo cognoscendi* décrit dans la préface, c'est-à-dire face aux choses matérielles qu'il s'agit d'expliquer, Descartes leur fait supposer des causes. Et par l'expérience, il trouve le moyen de transformer ces suppositions en certitudes, positives ou négatives. Finalement, le *Discours de la méthode* fait la preuve de la démonstration à posteriori elle-même (ou la preuve de la preuve). Le livre, pourvu qu'on le lise comme il se doit, prouve les principes avant de les définir par le menu.

Rappelons-nous de la fonction positive de la supposition dans les *Regulae* : la supposition n'a pas de prétention ontologique, mais une vocation strictement intellectuelle (« […] mais quoi donc vous empêchera de <moins> suivre ces suppositions, s'il apparaît, qu'elles n'enlèvent rien à la vérité des choses, mais les rendent toutes beaucoup plus claires […] ? »), qui plus est provisoire : comme le doute, elle doit à un moment être levée : « Et il est d'un grand secours de concevoir de la sorte toutes ces <choses>, puisque rien ne tombe plus aisément sous le sens que la figure : on la touche en effet et on la voit. Or qu'aucune fausseté ne suive de cette supposition plutôt que de toutes autres qu'on voudra, on le démontre de ceci, que la conception d'une figure est si commune et si simple, que toute chose sensible l'enveloppe[851]. »

Puisque la supposition ne porte jamais sur la nature de la chose mais sur la chose au regard de notre entendement, il est permis de l'utiliser pour progresser dans la connaissance. Elle a donc valeur de modèle explicatif au sein même de la méthode. Supposition qui est par provision, en attendant l'explication des effets par les causes, mais qui n'en reste pas moins utile, puisqu'on peut en déduire des vérités. On aura l'occasion de revenir sur l'usage des suppositions ou « quasi-causes[852] » concernant les principes des choses matérielles dans le *Discours*.

- *l'objection*

Une objection survient immédiatement : si le livre est bien capable de retranscrire l'*ordo inveniendi* (ce sera l'intention des *Meditationes*) ou d'enseigner aux lecteurs la *reconnaissance* de ce qui fait la principialité des principes et la connaissance virtuelle de toutes les choses par eux-mêmes – ce sera l'intention des *Principia* :

> Mais encore que toutes les vérités que je mets entre mes Principes aient été *connues* de tout temps de tout le monde, il n'y a toutefois eu personne jusqu'à présent, que je sache, qui les ait *reconnues* pour les Principes de la philosophie, c'est-à-dire pour telles qu'on en peut déduire la connaissance de toutes les autres choses qui sont au monde : c'est pourquoi il me reste ici à prouver qu'elles sont telles ; et il me semble ne le pouvoir mieux qu'en le faisant voir par expérience, c'est-à-dire en conviant les Lecteurs à lire ce Livre[853],

le *Discours de la méthode* garantit-il cette acquisition du pouvoir d'étudier soi-même la vérité ? N'a-t-on pas précisément reproché à son auteur de ne pas avoir donné tous les développements de sa méthode ? Ne l'a-t-il pas dit lui-même : « Je n'ai pu aussi montrer l'usage de cette méthode dans les trois traités que j'ai donnés, à cause qu'elle prescrit un ordre pour chercher les choses qui est assez différent de celui dont j'ai cru devoir user

---

851 *Ibid.*

852 Nous empruntons l'expression à Vincent Carraud qui l'utilise en référence à l'article 47 de la troisième partie des *Principia philosophiae* dans « "La matière assume successivement toutes les formes". Note sur le concept d'ordre et sur une proposition thomiste de la cosmogonie cartésienne », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, 2000, p. 57-79.

853 Lettre-préface, *Principia philosophiae*, AT IX-2, 10-11. Nous soulignons. Nous reviendrons bien entendu sur le rôle de la lecture dans les autres œuvres de Descartes. À la fin de notre étude, nous espérons parvenir à montrer qu'il y a une théorie de la lecture (ce qu'on a commencé d'appeler ici un ordre du livre ou *ordo edendi*) chez Descartes, dont chaque œuvre – *Meditationes*, *Principia philosophiae* et *Passions de l'âme* – mobilise une fonction particulière.

pour les expliquer[854] » ? N'en a-t-il pas rendu impossible l'enseignement en ne procédant pas selon l'*ordo inveniendi* (ou l'analyse)[855] ?

Dès lors, privé des principes et d'un traité de méthode, comment le lecteur du *Discours de la méthode* pourrait-il parvenir aux conclusions de Descartes de façon autonome ? Le lecteur du *Discours de la méthode* ne se retrouve-t-il pas dans la position de la Regula X, celle d'une double passivité devant le *recueil* d'idées *reçues* qu'il tient en mains ? Or, découvrir par soi n'est-il pas préférable ?

> […] j'ai toujours considéré comme la plus grande volupté de l'étude, non point d'écouter les raisonnements d'autrui, mais de les découvrir moi-même par mes propres ressources ; cela seul m'ayant attiré, jeune encore, vers l'étude des sciences, chaque fois qu'un livre promettait par son titre une nouvelle découverte, avant d'essayer si par hasard je ne pourrais aboutir à quelques résultats du même ordre grâce à la sagacité qui m'est propre, et je prenais grand soin de ne pas me gâcher par une lecture précipitée ce plaisir innocent[856].

Rappelons que dès les *Regulae* en effet, à l'issue d'une critique des modes de la connaissance, Descartes distingue deux opérations de l'esprit, le regard et la déduction qui sont supérieures à l'expérience indirecte des Autorités (ou auteurs) et l'expérience directe de la conjecture.

L'expérience adventice de l'autorité trouve son exemple privilégié dans la lecture. Comme plus tard dans la Lettre-préface des *Principes*, Descartes nuance le jugement habituellement porté sur les livres, en particulier les livres autorisés de l'École : s'ils sont des aide-mémoire[857] précieux qui consignent les progrès dans les sciences[858], ils ne sont pas *de facto* les dépositaires de vérités scientifiques voire, s'ils sont vrais, ne découvrent pas nécessairement l'évidence de leurs raisons. Car la (vraie) science, n'engage pas seulement le savoir, elle mobilise aussi le « jugement, *judicium*[859] ». En ce sens, on s'en souvient, les livres, recueils d'*historias*[860], sont impropres à produire seuls l'enseignement du savoir, c'est-à-dire à transformer le lecteur en *auteur* de son savoir :

> […] jamais, en un mot, nous ne serons parvenus à être Mathématiciens, quand nous saurions de mémoire toutes les démonstrations de quelques autres, si notre esprit n'est pas propre à résoudre tous les problèmes qui se peuvent trouver ; ni Philosophes, si nous avons lu tous les arguments de Platon et d'Aristote, sans pourtant pouvoir porter un jugement ferme sur les choses <qui sont> proposées : car de la sorte, nous ne paraîtrions pas avoir appris des sciences, mais des histoires[861].

---

[854] Lettre à Vatier, 22 février 1638, AT I, 559.

[855] Sur la différence entre la synthèse et l'analyse, voir les Secundae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 155-159, en particulier, 155, 23-24 et 24-27.

[856] Regula X, ALQ 1, p. 126 = *Regulae*, AT X, 403.

[857] Ils sont aussi des aide-mémoire lorsqu'on les écrit pour soi. Ils servent alors à désencombrer l'esprit de ce que l'on sait déjà, presque au sens vital où Nietzsche l'entend : « B : Mais pourquoi écris-tu alors ? – A : Hélas ! Mon cher, soit dit entre nous, je n'ai pas encore trouvé jusqu'à présent d'autre moyen de *me débarrasser* de mes pensées », *Le Gai Savoir*, H. Albert (trad.), Paris, Société du Mercure de France, 1901, II, § 93, p. 137.

[858] Regula III, AT X, 366 = *Règles*, p. 6 : « Il faut lire les ouvrages des Anciens, parce que c'est pour nous un immense avantage de pouvoir user des travaux de tant d'hommes : tant pour connaître ce, qui jadis déjà a été correctement trouvé, que pour être avertis des choses à l'explication desquelles il faut s'appliquer encore à force de pensée. »

[859] Même s'il ne s'agit pas du jugement au sens des *Meditationes* : c'est l'entendement qui juge ici, pas la volonté qui se prononce sur ce que l'entendement conçoit : le risque d'erreur provient de la combinaison de ces deux actes distincts, juger et concevoir, en ce que la volonté peut juger vrai ce que l'entendement ne conçoit qu'imparfaitement (cf. Meditatio IV).

[860] Sur la disqualification des livres au titre de leur probabilité, voir *Discours de la méthode*, AT VI, 12, 25-13, 12. Nous reviendrons à diverses reprises dans le cours de notre étude sur ce point, capital pour la question qui nous occupe. Sur le rôle des « *auctores* » et la symbolique du livre dans les *studia humanitatis* dans l'enseignement scolastique, voir en particulier Eugenio Garin, *L'Éducation de l'homme moderne. La Pédagogie de la Renaissance. 1400-1600*, Jacqueline Humbert (trad.), Paris, Fayard (Pluriel), 1968, § 1, p. 66.

[861] Regula III, AT X, 367 = *Règles*, p. 7.

Une parole d'Eudoxe dans la *Recherche de la vérité*, texte inédit et sans doute contemporain des *Regulae*[862] (mais postérieur à 1630), rappelle « […] la différence qu'il y a entre les sciences et les simples connaissances qui s'acquièrent sans aucun discours de raison[863] » et qui se récitent sans réfléchir, à la mode du vieillard loquace décrit dans une lettre à Beeckman[864]. Connaître l'expérience d'autrui est d'autant plus nécessaire que la brièveté de la vie rend impossible que nous acquérions celle de toutes les choses qui sont au monde. Mais les sciences, ou les jugements certains étant de raison, non de mémoire, ne peuvent pas seulement s'ériger sur la lecture des livres, c'est-à-dire par le seul décompte des opinions (probables car différentes) d'autrui. Que la prétention d'une opinion à être vraie soit validée en raison du prestige de son énonciateur correspond à ce qu'on appelle « argument d'autorité » : c'est vrai parce que tel ou tel l'ont écrit. Or il est possible, bien sûr, de découvrir des vérités en lisant Platon ou Aristote, à condition toutefois que cette découverte ne consiste pas seulement à emprunter de Platon ou d'Aristote, ou de tout autre auteur (« faisant autorité »), mais à retrouver soi-même méthodiquement – conformément à la Regula X – les vérités en question. Le glissement sémantique et épistémologique qui fait d'un auteur une autorité est typiquement le problème des livres. C'est la confusion qui fait qu'un auteur puisse faire autorité en raison de son statut (parce qu'il est érigé au rang d'auteur) et non pas en raison de l'évidence de son propos (parce que ce qu'il dit est vrai). Selon la méthode, la prétention au vrai de tout contenu *ex libris*, comme chose soumise à la *mens* qui juge (en tant qu'entendement), devrait entraîner l'exercice de la déduction par composition (ou par « jugement »), conformément à la réductibilité possible de la déduction à l'évidence du regard (théorisée dans les *Regulae* III, VII et XI) et non pas être supposée vraie par expérience indirecte des Autorités. Mais la tâche est ardue : la Regula III fait mention de la difficulté, pour celui qui cherche à connaître la vérité, de résoudre une question en raison de la diversité, de la contradiction et des démentis des Autorités entre elles[865].

Cette expérience du livre comme autorité sans fondement, Descartes en avait déjà lui-même subi les conséquences symboliques dans un rêve raconté dans les *Olympica*[866]. Ce rêve où, a contrario, la découverte du fondement de la science – « XI. Novembris <1620>. Coepi intelligere fundamentum Inventi mirabilis[867] » – se produit. Ce rêve qui pourrait aussi être commenté dans le sens d'une réflexion sur ce qu'est précisément un *fondement* et ce qui ne l'est pas. Qu'est-ce qui donne son unité à la science (et aux sciences particulières)[868] ?

Dans le dernier rêve d'une série de trois, des livres se présentaient à lui. Mais il ignorait leur origine – il ne savait pas qui avait posé les deux ouvrages qu'il trouvait sur sa table – « sans savoir qui l'y avait mis », « sous sa main », « il se rencontra », « ne sachant d'où il lui était venu ». Descartes pensait connaître l'un d'entre eux, le *Corpus Poetarum*… et pourtant dans son rêve, l'édition inconnue qu'il n'avait jamais manipulée (avec les portraits en taille-douce [→ TAILLE-DOUCE]) l'empêchait de faire montre de ses connaissances. Les livres, chimériques comme les fantômes du premier rêve, apparaissaient, se transformaient, se dérobaient et trompaient comme pour signifier leur vanité théorique et pratique : la connaissance de ce livre héritée de l'École ne permettait pas à

---

862 Sur la datation de *La Recherche*…, nous suivons la thèse de Gilles Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, chap. II, et nous renvoyons nos lecteurs à son *Descartes.* Étude du bon sens, La Recherche de la vérité *et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, Vincent Carraud et Gilles Olivo (éd. et trad.), Paris, PUF (Épiméthée), 2013.

863 La recherche de la vérité par la lumière naturelle qui toute pure, et sans emprunter le secours de la Religion ni de la Philosophie, détermine les opinions que doit avoir un honnête homme, touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée, et pénètre jusque dans les secrets des plus curieuses sciences, AT X, 502-503.

864 Lettre à Beeckman, 29 avril 1619 : « […] Senex erat, aliquantulum loquax, et cujus eruditio, utpote à libris hausta, in extremis labris potius quàm in cerebro versabatur / Il y avait un vieillard un peu bavard et dont les connaissances, tirées des livres, se trouvaient sur le bout des lèvres plus que dans le cerveau. », AT X, 165.

865 Sur la traduction du latin « *Authores* » en « Autorités » ou « auteurs / écrivains », voir le développement de Jean-Luc Marion, « Notes de la règle III », *Règles*, p. 112-114, n. 4. La traduction de Jean-Luc Marion conserve « Autorités », Regula III, *Règles*, p. 7.

866 *Olympica*, AT X, 182-184, d'après Adrien Baillet, *Vie*…, II, chap. 1, p. 80-86. Voir surtout le texte établi et la présentation dans *Descartes.* Étude du bon sens, La Recherche de la vérité *et autres écrits de jeunesse (1616-1631).* Édition, traduction, présentation et notes de Vincent Carraud et Gilles Olivo, Paris, PUF (Épiméthée), 2013, p. 85-114.

867 AT X, 7, 25-27. Sur l'interprétation de cette ajout marginal de Descartes, voir encore *ibid.*, 88-94.

868 Cette lecture va dans le sens des hypothèses de Vincent Carraud et Gilles Olivo*, ibid.*

Descartes de se repérer dans l'ouvrage (situation de la citation dans le corpus, économie du livre) et ainsi de démontrer à son interlocuteur qu'il connaissait le poème d'Ausone, un des plus grands auteurs latins chrétiens : le savoir *livré* n'était pas décisif dans l'instant présent. Plus que le contenu particulier d'opinions reçues que le livre constitue et qui pourraient même se révéler vraies, c'est le fait même qu'elles soient reçues, en une acquisition désordonnée et hasardeuse qui est dangereux. À la critique des livres succède implicitement une critique générale *du* livre et de la lecture : l'invention, c'est-à-dire la découverte par l'esprit n'implique pas la lecture. Au contraire, elle suggère son abandon. C'est du moins l'expérience personnelle de Descartes. Mais ne faut-il pas y voir plus : un précepte qui rejoint celui, méthodologique, de l'abandon des préjugés[869] ? À l'heure des rêves, il a donc déjà refusé de s'en remettre d'emblée à leur autorité décevante. Le *Studium bonae mentis* date ce refus. D'après Baillet :

> Le résultat de toutes ses fâcheuses délibérations fut, qu'il renonça aux livres dès l'an 1613, et qu'il se défit entièrement de l'étude des Lettres. Par cette espèce d'abandon, il semblait imiter la plupart des jeunes gens de qualité, qui n'ont pas besoin d'étude pour subsister, ou pour s'avancer dans le monde. Mais il y a cette différence, que ceux-ci, en disant adieu aux livres, ne songent qu'à secouer un joug que le Collège leur avait rendu insupportable : au lieu que M. Descartes n'a congédié les livres, pour lesquels il était très passionné d'ailleurs, que parce qu'il n'y trouvait pas ce qu'il y cherchait sur la foi de ceux qui l'avaient engagé à l'étude[870]…

Bien que les livres soient donc en général les territoires du vraisemblable ou du faux, c'est par eux (et non en eux) que Descartes a dans son rêve la prémonition fondatrice qu'il doit s'en débarrasser pour accomplir son œuvre. Le premier, un *Dictionnaire*, circonscrit son champ d'intervention : toutes les sciences puisqu'il en a découvert le fondement ; le second lui pose la question de sa vie : « *Quod vitae sectabor iter* ? » Quelle voie, quel chemin, c'est-à-dire, peut-être, quelle méthode trouvera-t-il pour diriger son esprit ? Le second lui propose une réponse alternative : « *Est et Non.* » Notons que c'est encore Descartes lui-même qui d'une certaine façon est à l'origine de la question : « Il eut la curiosité d'y *vouloir* lire quelque chose ; et à l'ouverture du livre, il tomba sur le vers : *Quod vitae sectabor iter* ? etc. » La réponse, la pièce de vers, commençant par « *Est et Non* » lui est en revanche suggérée par un inconnu, elle n'est pas de son fait ou de Dieu. Au moment d'en chercher la trace dans l'ouvrage à la demande de ce même inconnu, Descartes échoue encore. Il n'a pas (encore) trouvé la réponse théorique qui lui permettra de trancher toujours entre le vrai et le faux (pour le dire vite ici, sa théorie de la connaissance faisant de la vérité une certitude et conférant son unité à la science qui s'accomplira comme méthode ou mathesis universalis) mais boucle l'échange avec la même question en guise de réponse : « Et ne pouvant trouver la pièce qui commence par "*Est et Non"*, il dit à cet homme qu'il en connaissait une du même Poète encore plus belle que celle-là, et qu'elle commençait par *Quod vitae sectabor iter* ? » Dans le dernier rêve, l'expérience décevante des livres stimule donc en retour la recherche et la découverte en soi des « fundamenta scientia » selon un ordre déterminé[871]. Le rejet de la fonction épistémologique de la plupart des livres conditionne ainsi l'invention de la méthode comme le diront les *Cogitationes privatae*, cette fois sur un mode non fictif : « Iuvenis, oblatis ingeniosis inventis, quaerebam ipse per me possemne invenire, etiam non lecto auctore : unde paulatim animadverti me certis regulis uti[872]. » C'est à cette condition que le symbole du livre dans les

---

[869] Sur ce point, voir en aprticulier le début de la Règle X (AT X, 403-12-21) et la *Recherche de la vérité* (AT X, 498).

[870] Adrien Baillet, *Vie*…, I, chap. VI, p. 34.

[871] Pour Vincent Carraud et Gilles Olivo, *Descartes,* Étude du bon sens…, p. 11, n. 8, Descartes a découvert les fondements en question le jour précédant le rêve, et non dans le rêve lui-même. Ainsi, « […] les songes ne constituent pas une origine, mais valent à posteriori ». Les auteurs renvoient à Henri Gouhier, *Les Premières Pensées de Descartes, Contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance* [1958], Paris, Vrin, 1979, p. 54-56 et à Jean-Luc Marion, « Les trois songes ou l'éveil du philosophe », in *La Passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, Paris, PUF, 1983, p. 59-60.

[872] AT, X, 214, trad. *Préambules*, ALQ I, 45 : « Au temps de ma jeunesse, à la vue d'ingénieuses découvertes, je me demandais si je ne pourrais pas inventer par moi-même sans m'appuyer sur la lecture d'un auteur. De là, peu à peu, je me suis aperçu que je procédais selon des règles déterminées. ». Voir aussi la trad. de Vincent Carraud et Gilles Olivo, *Descartes,* Étude du bon sens…, p. 63 : « Dans ma jeunesse, à la parution

songes cartésiens n'est pas incompatible avec le message que Descartes délivrera plus tard dans ses propres livres : il faut se dé-livrer des *auctoritates*[873] pour découvrir en soi (dans l'esprit) le critérium de la vérité, c'est-à-dire se délivrer d'une pensée sans sujet, d'une pensée que personne ne pense, d'une absence de pensée : une autorité sans fondement. On verra qu'à la tradition du *longo studio*, Descartes opposera l'exigence essentielle pour toute science, d'être l'affaire d'un sujet raisonnant méthodiquement : il n'y a pas de science tant que chaque vérité n'est pas reconnue, par soi (le futur *ego*), dans son pouvoir d'en suggérer de nouvelles, selon un enchaînement ordonné dont la nécessité doit elle-même être reconnu par le lecteur. Et tant que la réduction à l'ordre et à la mesure par l'entendement (plus précisément, l'*intuitus* et la *deductio* de la Regula IV qui sont les principes qui fondent la méthode) n'est pas reconnu comme ce qui confère l'unité à la science : c'est précisément à cette expérience de lecture que Descartes conviera ses propres lecteurs.

Ainsi, il semble que le *Discours de la méthode* n'ait rien à voir avec les livres qui le précèdent. De fait, Descartes invite ses lecteurs à y exercer leur propre jugement sur les objets d'étude qu'il leur soumet, instruisant ses lecteurs, comme l'impose sa définition d'une lecture qui rend sage :

> À quoi on peut ajouter, pour le quatrième [*sc.* degré de la sagesse], la lecture, non de tous les livres, mais particulièrement de ceux qui ont été écrits par des personnes capables de nous donner de bonnes instructions, car c'est une espèce de conversation que nous avons avec leurs auteurs[874].

Instruire, c'est-à-dire précisément, au sens de 1549, mettre une chose, une cause en état d'être jugée. Le paradoxe tient à ce que c'est en leur cachant certains éléments – les principes ou l'ordre entre les choses qu'il a découverts – que Descartes instruit le mieux ses lecteurs. La partialité de l'*ordo demonstrandi* appelle les lecteurs à devenir des juges et des inventeurs[875]. Car

> pour que l'esprit gagne en sagacité, on doit lui donner de l'exercice en lui faisant chercher ce que les autres ont déjà trouvé, et en lui faisant examiner méthodiquement toutes les techniques humaines, même les plus insignifiantes, mais de préférence celles qui manifestent ou présupposent un ordre[876].

Pourvu qu'ils soient guidés par la méthode, c'est-à-dire l'observation d'un ordre – que le livre est censé pouvoir retranscrire – et non tous les préceptes des dialecticiens, par lesquels ils prétendent gouverner la raison humaine en lui prescrivant certaines formes de raisonnement : « […] c'est que nous nous sommes rendu compte que la vérité se glisse souvent hors de ces chaînes […][877]. » Ainsi la méthode ne s'apprend pas d'autrui par la lecture de règles mais s'apprend de soi, par l'exercice. Descartes préfère donc exercer ses lecteurs à acquérir une telle méthode qu'à leur enseigner un ensemble de sentences qui n'auraient aucune efficacité. C'est la différence entre sa méthode, dont le lieu n'est pas le livre mais l'esprit de son lecteur, et la logique : « Mais, en les [*sc.* ces arts ou sciences] examinant, je pris garde que, pour la logique, ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait, ou même, comme l'art de Lulle, à parler, sans jugement, de celles qu'on ignore, qu'à les apprendre[878].

---

de découvertes ingénieuses, je cherchais à les découvrir par moi-même, sans lire l'auteur : d'où j'ai remarqué peu à peu que j'utilisais certaines règles ».

873 Dans les sciences du raisonnement mais pas dans les sciences factuelles comme la théologie. On reprendra ce distinguo capital – repris par Pascal dans sa « Préface » au *Traité sur le vide* – dans notre troisième partie consacrée aux *Principia philosophiae*.

874 Lettre-préface, *Principia philosophiae*, IX-2, 5. Nous identifions la Lettre-préface comme l'un des lieux où Descartes développe une théorie de la lecture. Nous y reviendrons plus amplement dans notre troisième chapitre consacré aux *Principia*.

875 Ceci concerne aussi *La Géométrie*. Voir, par exemple, AT VI, 485, 27 et 374, 5-10.

876 Regula X, ALQ 1, p. 126 = *Regulae*, AT X, 403.

877 *Ibid.*, p. 129.

878 *Discours de la méthode*, AT VI, 17.

- *la condition*

Cette reconstitution épistémique finale est possible à condition de respecter l'ordre de lecture du *Discours de la méthode* : il faut lire l'intégralité de la démonstration constituée par les Essais, en entier, du début à la fin et en profondeur. Et la lecture est d'autant plus cruciale qu'elle permet de trancher entre deux options contradictoires : les principes de l'ancienne philosophie et de la nouvelle, de telle sorte que, pour reprendre la phrase de Pierre Duhem, « celle qui ne sera pas condamnée sera désormais incontestable[879] ». L'issue de la lecture, en conférant la vérité aux hypothèses introduites dans les premiers chapitres de *La Dioptrique* et des *Météores*, confirme la supériorité des principes cartésiens. À condition de lire le déploiement de la démonstration jusqu'au bout, avec attention et suivant l'ordre qu'il prescrit :

> […] Que si quelques-unes de celles dont j'ai parlé, au commencement de la *Dioptrique* et des *Météores*, choquent d'abord, à cause que je les nomme des suppositions, et que je ne semble pas avoir envie de les prouver, qu'on ait la patience de lire *le tout avec attention*, et j'espère qu'on s'en trouvera satisfait. Car il me semble que les raisons s'y entre-suivent en telle sorte que, comme les dernières sont démontrées par les premières, qui sont leurs causes, ces premières le sont réciproquement par les dernières, qui sont leurs effets. Et on ne doit pas imaginer que je commette en ceci la faute que les logiciens nomment un cercle ; car l'expérience rendant la plupart de ces effets très certains, les causes dont je les déduis ne servent pas tant à les prouver qu'à les expliquer ; mais, tout au contraire, ce sont elles qui sont prouvées par eux[880].

Voire plusieurs fois, comme Descartes le confie à Vatier :

> En quoi ceux de mes amis qui ont lu le plus soigneusement mes traités de *Dioptrique* et des *Météores*, m'assurent que j'ai réussi : car bien que d'abord ils n'y trouvassent pas moins de difficulté que les autres, toutefois après les avoir lus et relus trois ou quatre fois, ils disent n'y trouver plus aucune chose qui *leur* semble pouvoir être révoquée en doute[881].

Descartes établit la solidarité de deux gestes ; l'un relève de l'*ordo demonstrandi*, l'autre de l'*ordo edendi* : ne pas publier ses principes physiques requiert, pour être persuadée, une pratique non superficielle du livre. Le manque initial d'explication dû à l'auteur doit être comblé par l'exercice méthodique du bon sens – « ils disent n'y trouver plus aucune chose qui *leur* semble pouvoir être révoquée en doute. » Exercice guidé par l'ordre de la démonstration de l'auteur, sur les rails de la méthode.

Et par la matérialité du livre dans lequel la pensée prend forme. Le livre, depuis qu'il a pris sa forme de codex, dicte à l'homme-lecteur par son être même de *res* un sens de lecture – c'est ce que Michel Melot appelle « le pouvoir transcendantal du livre », pouvoir qui « est inscrit dans le pli ». Pli qui lui-même est normatif : « […] quiconque l'utilise est contraint d'en suivre la règle et d'en respecter l'ordre […][882]. » Enfreindre cet ordre par une consultation discontinue – par exemple en lisant d'abord les tables des matières des Essais situées en fin de volume (au contraire de tous les autres ouvrages de Descartes publiés de son vivant, qui les proposent en guise de sommaire [→ SOMMAIRE] avant la lecture du texte principal)[883] –, c'est renoncer à suivre méthodiquement

---

879 Pierre Duhem, *La théorie physique, son objet et sa structure* [1906], Paris, Vrin, 2007, p. 309.

880 *Discours de la méthode*, AT VI, 76. Nous soulignons.

881 Lettre à Vatier, 22 février 1638, AT I, 563. Nous soulignons.

882 Michel Melot, *Livre*, Paris, L'Œil neuf Éditions (L'âme des choses), 2006, p. 44.

883 On ne peut donc suivre tout-à-fait l'auteur de l'article consacré au paragraphe dans le *Dictionnaire encyclopédique du livre*, pour lequel les paragraphes du *Discours de la méthode* – qui seraient directement inspirés de ceux du *Prince* de Guez de Balzac, eux-mêmes imités des éditions des classiques latins – seraient *précédés* (et non suivis) par un sommaire (« argument ») : « Et bientôt Descartes, isolé en Hollande, fit imprimer son *Discours de la méthode* (Leyde, 1637) sur le modèle du *Prince* de Guez de Balzac avec qui il entretenait une correspondance. Comme lui, il fit précéder ses chapitres partagés en paragraphes d'un argument afin de rendre la lecture de son fameux ouvrage plus aisée », *s. v.* « paragraphe », t. III, p. 119. Fait-il allusion à la seule *Géométrie* ?

les déductions que Descartes y fait tout au long des trois Essais[884], comme il en prévient les lecteurs dans l'avertissement qui les introduit :

> Ceux qui ne visitent les Tables des livres qu'afin d'y choisir les matières qu'ils veulent voir, et de s'exempter de la peine de lire le reste, ne tireront aucune satisfaction de celles-ci : car l'explication des questions qui y sont marquées dépend quasi toujours si expressément de ce qui les précède, et souvent aussi de ce qui les suit, qu'on ne la saurait entendre parfaitement si on ne lit avec attention tout le livre. Mais pour ceux qui l'auront déjà lu, et qui sauront assez bien les choses les plus générales qu'il contient, cette Table pourra servir, tant à les faire souvenir des endroits où il est parlé des plus particulières qui seront échappées de leur mémoire, que souvent aussi à leur faire prendre garde à celles qu'ils auront peut-être passées sans les remarquer[885].

La fonction de cet instrument est donc double : il s'agit de pallier les insuffisances de la mémoire et de mettre en exergue la vérité sur les points précis que pourraient rechercher les lecteurs, après une lecture exhaustive. Dans ce sens, Descartes est fidèle à l'histoire des outils comme les index qui donnent la liste des mots, des noms propres, des sujets, des thèmes, etc. traités dans un ouvrage en regard l'indication du ou des passages porteurs d'occurrences. La remarque de Descartes illustre le fait que « les instruments de recherche font en sorte que la lecture linéaire n'est plus la seule envisagée »[886].

Revenons brièvement en arrière. Cette histoire commence à la fin du XII^e^ ou au début du XIII^e^ siècle, siècles qui mettent en œuvre les systèmes de renvois inventés dans le monde méditerranéen au début de l'ère chrétienne, pour retrouver facilement une référence biblique – on pense en particulier aux capitulations (→ PARAGRAPHE) apparues au III^e^ siècle, qui se présentaient comme des résumés des matières (les sujets ou *capita*) joints aux livres bibliques manuscrits. En parcourant rapidement la capitulation, le lecteur pouvait aisément localiser le passage qu'il cherchait. Mais c'est avec le développement des écoles et avec le développement de l'enseignement de la théologie à Paris au cours du XII^e^ siècle, dont le contenu était lui-même soumis à des définitions et révisions successives, comme en témoignent la *Glossa Ordinaria* adjointe aux Écritures et les *Sentences* de Pierre Lombard que se généralisent progressivement ces Instrumenta. Comme le rappelle Lombard lui-même, il a compilé pour permettre au lecteur de trouver une information spécifique : « […] ut non sit necesse quaerenti librorum numerositatem evolvere, cui brevitas quod quaeritur offert sine labore[887] » ; ces compilations témoignent d'un nouvel acte de lecture et d'un nouveau rapport au temps (par rapport à la tradition monastique en particulier) : en les lisant, il s'agit moins de réfléchir que de trouver une information rapidement.

Pour Descartes on le sait, la philosophie, tout comme les sciences de la nature ou les mathématiques qui ne sont pas des sciences autoritaires comme l'est la théologie, progresse par l'exercice de la raison naturelle. Pour des raisons qui tiennent au mode de constitution de la connaissance humaine, il est impossible d'*être enseigné* en lisant des vérités consignées dans des tables ou des index, sans faire soi-même l'expérience de l'ordre dans lequel elles s'enchaînent : la seule lecture, non linéaire, via les instruments de recherches en interdit la véritable appropriation, sauf dans un second temps, où pour pallier la déficience de la mémoire, on peut aller dans les tables pour retrouver dans le texte principal les lieux des questions expliquées. Rien ne vaut donc la lecture

---

884 Sans compter que la Table de *La Géométrie* par exemple laisse la place à l'interprétation : « Une ébauche de solution de cette question se trouve sans doute dans la lecture de la *Table des Matières* de Descartes : dans la première hypothèse [*sc.* voir dans *La Géométrie* avant tout un traité de géométrie] elle apparaît comme assez incohérente, surtout en ce qui concerne l'introduction du tracé des normales aux courbes algébriques et à ses applications aux Ovales de Descartes, qui semblent tomber de façon incongrue à la fin du Livre Second ; l'autre point de vue [*sc.* voir dans *La Géométrie* un traité de résolution des équations] […] permet au contraire de retrouver une logique beaucoup plus forte dans l'étude de la structure de *La Géométrie*, qui cesserait en grande partie d'être une énigme pour ses lecteurs les plus attentifs », André Warusfel, « L'œuvre mathématique de Descartes… », § 1, p. 5.

885 *Discours de la méthode*, AT VI, 486 ; Maire, p. 414.

886 Guylaine Beaudry, *La Communication scientifique et le numérique*, Paris, Hermès-Lavoisier, 2011, p. 79.

887 PL 192.522.

cursive des sources primaires pour s'instruire, c'est-à-dire des ouvrages classiques des génies supérieurs (« praestantium ingeniorum », AT VIII-2, 41) dont il s'agit de saisir l'ordre des pensées. Ordre auquel les extraits des livres de lieux communs, de commentaires ou d'index ne donnent, par définition, pas accès. C'est la raison pour laquelle Descartes classe ce type de livres, ou l'extrait est exclusif, parmi les aide-mémoire, non parmi les *boni libri* : « Tertium librorum genus est locorum communium, commentariorum, compendiorum, indicum, et talium, qui ex variis aliorum authorum sententiis conflati sunt, quosque etiamsi non malos putem, nec plane contemnendos, nullum tamen alium eorum usum admitto, quam ut juvent ad ea interdum in memoriam revocanda, quæ antea didicimus a libris primariis, ex quibus sunt exscripti. Nam sane qui, fontibus neglectis, ad rivulos istos tantum accedunt, non nisi turbidas aquas ex ipsis hauriunt, nec ullam veram eruditionem consequuntur[888]. »

La remarque de Descartes sur le bon et le mauvais usage des tables de son livre correspond à ce qu'Henri-Jean Martin et Roger Chartier considèrent comme un des traits caractéristiques du livre à l'âge classique, à savoir la prédominance progressive des « relations analytiques entre des parties de texte éloignées les unes des autres[889] ». Cette nouvelle rationalité proposée en lecture secondaire qui multiplie les systèmes de repérages ne doit pas se substituer à une lecture cursive et primaire. Aborder les Essais par leurs tables ou « sauter des pages » serait renoncer à faire l'expérience de la transformation de l'hypothèse en certitude. Car commencer par lire immédiatement ce qui s'offre dans les tables comme la résolution des « difficultés » sans avoir suivi pas à pas les démonstrations qui jalonnent les Essais est un contresens à l'*ordo demonstrandi* choisi par Descartes[890]. Et si Descartes insiste sur la nécessité de faire une lecture première du texte principal, linéaire et complète, c'est parce qu'au XVII^e^ siècle, il était courant, surtout parmi les honnêtes gens (pour des raisons culturelles et matérielles), de ne pas lire dans l'ordre de la chose physique : on feuilletait, on commençait par la fin, on prélevait des extraits, on rendait le livre que l'on n'avait pas forcément pu terminer à celui qui nous l'avait prêté, etc., toutes choses dommageables à l'*ordo demonstrandi*, bien entendu, toutes choses qui nous paraissent aujourd'hui assez surprenantes et que les historiens du livre rassemblent sous le terme de « lecture sauvage[891] ». De même, Descartes s'inscrit en faux contre une approche de la connaissance par compilation de citations et parcours d'index. On se souvient à cet égard de la critique qu'il fera de la fausse érudition de Voet dans l'Epistola ad P. Dinet : « citant toute sorte d'auteurs, […] et que peut-être il ne connaît que par les index[892]. »

On notera, pour finir, une différence matérielle entre les tables des deux premiers Essais et celle de *La Géométrie* qui n'est peut-être pas sans lien avec la nature propre de la démonstration cartésienne, suivant qu'elle s'applique en physique ou en mathématiques : tandis que les premières se présentent comme des tables « des principales difficultez qui sont expliquées […] » soit dans *La Dioptrique*, soit dans *Les Météores*, la table de *La*

888 *Epistola… ad… Voetium*, AT VIII-2, 41.

889 Henri-Jean Martin et Roger Chartier, « L'objet-livre », in *Histoire de l'édition française*, t. I, p. 567.

890 On pourrait croire que Descartes, en autorisant la lecture du troisième livre avant celle du second livre de *La Géométrie* dans sa correspondance (lettre à Deriennes, février 1638, AT I, 457 et à Mydorge, 1^er^ mars 1638, AT II, 22), remet en question son *ordo demonstrandi*. En réalité, il n'en est rien. Le détour par les courbes algébriques du livre second s'entend comme une mise au point d'ingrédients introduits par le premier livre et indispensables à la résolution graphique des équations. Le livre joue comme un exercice d'application qui peut être sauté puis repris si l'exposé semble trop dense à ses lecteurs. Sur la cohérence du plan de *La Géométrie*, voir André Warusfel, « L'œuvre mathématique de Descartes… », § 1, p. 18-36.

891 Voir, par exemple, Reinhard Wittmann, « Une révolution de la lecture à la fin du XVII^e^ siècle ? », in *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, p. 362-370. C'est aussi pour cette raison que la publication en « feuilles volantes » ne convient pas à l'intention cartésienne : s'il est possible de ne mettre en lumière qu'une partie des vérités en sciences, il n'est en revanche pas question de n'en donner qu'une démonstration partielle dans un lieu impropre. La démonstration est nécessairement monographique. Sur l'usage des premiers périodiques aux Provinces-Unies, journaux, *corantos*, gazettes et, en France, dès les années 1620-1630, voir Roger Chartier, « Pamphlets et gazettes », in *Histoire de l'édition française*, t. II, p. 509-517. Mais aucun périodique « scientifique » n'existe au moment où Descartes publie. Le premier numéro du *Journal des sçavans* par exemple ne paraîtra qu'en janvier 1665. En revanche, les livrets, placards et libelles se multiplient, consignant, en marge des règlements de compte entre personnes et autres pamphlets, des observations astronomiques, telle que celle qui permit à Pereisc de graver la première carte de la Lune en 1636, ou résolutions de problèmes mathématiques relatifs, par exemple, aux coniques, le plus célèbre de tous les placards scientifiques étant bien entendu celui de Pascal intitulé *Essai sur les coniques*.

892 AT VII, 584/*La Querelle d'Utrecht*, p. 142.

Géométrie est une « table des matières » et reprend les manchettes (→ MANCHETTE) qui récapitulent elles-mêmes les résultats obtenus au fil des paragraphes (→ PARAGRAPHE) des trois livres. De sorte que, les tables des difficultés à la fois, en disent *plus* que le texte et, en dise *moins* que lui. En disent plus d'abord, c'est-à-dire formulent *autrement* ce que Descartes développe dans le corps de son texte comme autant de *thèses* dans l'acquisition de la connaissance en physique sans être la répétition de manchettes qui n'existent pas dans les deux premiers Essais. Les tables s'offrent comme une autre manière de circuler dans le texte. Commentaires de Descartes sur son propre texte, elles s'offrent comme une analyse du contenu inédite[893] dans le corps principal du texte de *La Dioptrique* et des *Météores*, alors que la table des matières de *La Géométrie* est une simple reprise des manchettes, c'est-à-dire d'éléments qui lui préexistent en marge du texte. De ce point de vue, il s'agit bien de tables des matières et non de tables du sommaire reprenant les chapitres (→ CHAPITRE).

En disent *moins* ensuite, au sens où leurs récapitulations proposent des conclusions comme autant de séquences sans l'enchaînement des raisons nécessaires à la reconnaissance de leur vérité. Pour le dire autrement, et peut-être de façon excessive, les tables des difficultés prennent la forme scolaire incompatible avec la démonstration à posteriori privilégiée par Descartes dans son *Discours de la méthode*. D'ailleurs, Descartes n'a pas prévu de manchettes pour les deux premiers Essais et leurs tables se contentent de renvoyer à des pages (parfois à plusieurs), non à des paragraphes (→ PARAGRAPHE), comme dans *La Géométrie*. Et pour cause : les paragraphes sont beaucoup moins nombreux dans les deux premiers Essais.

Ce lien entre la nature argumentative du livre – dans les deux premiers Essais – et le choix d'avoir fait des tables et non un sommaire est redoublé par sa mise en garde en défaveur d'une lecture qui viendrait se substituer ou simplement précéder celle du texte principal. L'usage des tables est nécessairement second et leur emplacement est nécessairement final[894]. Car ce que le lecteur doit suivre, c'est, premièrement, la méthode qui a permis d'aboutir à ce tableau de résultats plutôt que les résultats eux-mêmes. Méthode qui ne peut s'exercer qu'au fil de la lecture, nous y reviendrons. La situation de *La Géométrie* est de ce point de vue un peu différente, qui autorise la lecture concomitante des résultats consignés en marge (manchettes) et de la progression du raisonnement de Descartes. Cela peut être lié au statut de la démonstration en mathématiques, différent de celui de la démonstration en physique, à la fois à l'égard de la méthode et des principes de la connaissance. La question de la mise au jour des principes de la connaissance ne se pose pas en mathématiques de la même manière qu'elle se pose pour Descartes en physique. Elle oriente donc différemment la démonstration et par conséquent l'édition du texte qui, dans un cas, permet une lecture synthétique (manchettes de *La Géométrie*) et, dans l'autre cas, impose une lecture analytique de l'intégralité de la démonstration déployée dans le livre.

En prétextant l'impossibilité de rendre publics ses principes pour éviter les polémiques et en se plaçant directement à la dernière étape de l'*ordo cognoscendi* décrit dans la préface, c'est-à-dire face aux choses matérielles qu'il s'agit d'expliquer, Descartes les suppose. Et par l'expérience on l'a dit, il trouve le moyen de transformer ces suppositions en certitudes, positives ou négatives. Finalement, le *Discours de la méthode* fait la preuve de la démonstration à posteriori elle-même (ou la preuve de la preuve). Le livre, pourvu qu'on le lise comme il se doit, prouve les principes avant de les définir par le menu. De sorte que le lecteur, dans l'ignorance des principes que lui impose le point de départ du *Discours de la méthode*, s'il s'approprie les vérités particulières grâce au jugement qu'il peut porter sur les conclusions que permettent les expériences, accepte dans le même temps – à son insu

---

[893] Les tables servent ainsi à faire des mises au point : « Que les plus petites parties des corps, ne doivent point être conçues comme des atomes, mais comme celles qu'on voit à l'œil, excepté qu'elles sont incomparablement plus petites. Et qu'il n'est point besoin de rien rejeter de la Philosophie ordinaire pour entendre ce qui est en ce traité » (Table des *Météores*). La table du neuvième discours de *La Dioptrique* mentionne ainsi les « lunetes a puce », expression lisible par ailleurs dans la terminologie de l'Essai.

[894] On notera qu'au XVII[e] siècle, la position finale des tables est une spécificité éditoriale française : « Le livre français se distinguait naguère du livre anglais et germanique par son brochage et la position finale de cette table », Roger Laufer, « L'espace visuel du livre ancien », in *Histoire de l'édition française*, t. I, p. 580.

(Descartes dirait « insensiblement ») – les principes ainsi que le principe de leur supposition initiale[895]. C'est une façon habile de faire accepter ses principes en les prouvant *avant* de les énoncer, sous prétexte que la démonstration par la cause n'est pas possible : non seulement il évite de se heurter frontalement à la philosophie vulgaire par un pur exposé contradictoire, puisqu'il n'est pas obligé de critiquer ses principes par la publication des siens, mais encore, au terme de la lecture, en les prouvant, il les rend évidents à ses lecteurs. Il introduit ainsi habilement ses lecteurs à l'idée que la connaissance humaine des principes est nécessairement particulière ou locale – l'homme, comme Dieu, n'a pas une compréhension générale des principes dans les derniers effets. Il se doit de commencer sa recherche là où Dieu a fini : dans les phénomènes. Ainsi, une raison circonstancielle – la volonté de ne pas démontrer à priori, car cela reviendrait à publier toute sa physique – permet à Descartes, en mettant ses lecteurs devant le fait accompli, de révéler la nécessité de faire des expériences particulières pour discriminer les principes, puis de leur montrer l'essence même de la connaissance humaine des effets particuliers, à savoir que leurs principes ne sont déterminés par les hommes qu'en tant qu'ils en peuvent faire quelque expérience particulière :

> Et la liaison de mes pensées est telle, que j'ose espérer qu'on trouvera mes principes aussi bien prouvés par les conséquences que j'en tire, lorsqu'on les aura assez remarquées pour se les rendre familières, et les considérer toutes ensemble, que l'emprunt que la lune fait de sa lumière est prouvé par ses croissances et décroissances[896].

De sorte qu'une fois les principes confirmés – et le *Discours de la méthode* refermé –, on peut déduire les effets de leurs causes, sans que manque un maillon dans la chaîne de la connaissance présentée dans la préface : « En suite de quoi, repassant mon esprit sur tous les objets qui s'étaient jamais présentés à mes sens, j'ose bien dire que je n'y ai remarqué aucune chose que je ne pusse assez commodément expliquer par les principes que j'avais trouvés[897]. » Du coup, ce que l'expérience démontre, c'est la validité de la supposition des causes – qui permet une déduction complète –, conformément à la Regula XII – des premières causes jusqu'aux derniers effets[898].

Le soin et la patience dans la lecture relèvent aussi de la méthode, plus spécifiquement de sa première règle, pour éviter la prévention et la précipitation. Le livre, comme n'importe quel objet soumis à la *mens*, doit être examiné selon les termes du premier précepte :

> Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation, et la prévention ; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute[899].

C'est à ce soin que Descartes voudrait que ses objecteurs se livrent : « Je serai bien aise que ceux qui me voudront faire des objections ne se hâtent point, et qu'ils tâchent d'entendre tout ce que j'ai écrit, avant que de juger d'une partie ; car le tout se tient, et la fin sert à prouver le commencement[900]. »

Ainsi, la lecture – à condition que la *lectura* ait la rigueur de la *lectio* spirituelle[901] – du *Discours de la méthode* – même si elle ne débouche pas nécessairement sur la méditation – permet-elle à la lumière naturelle de se

---

[895] C'était déjà la stratégie de la fable du monde racontée au sixième chapitre du *Monde*, pour ne pas dire du *Monde* tout entier : « Et mon dessein n'est pas d'expliquer comme eux les choses qui sont en effet dans le vrai monde ; mais seulement d'en feindre un à plaisir dans lequel il n'y ait rien que les plus gros esprits puissent concevoir […] », AT XI, 36.

[896] Lettre à Vatier, 22 février 1638, AT I, 564.

[897] *Discours de la méthode*, AT VI, 64.

[898] Regula XII, AT XI, 412 = *Règles*, p. 41.

[899] *Ibid.*, AT VI, 18. Malgré ces recommandations, Descartes, on le verra plus en détail dans notre deuxième chapitre, se plaindra du manque d'attention de ses lecteurs, y compris de Mersenne : « Au reste je crains bien qu'il n'y ait encore guère personne qui ait entièrement pris le sens des choses que j'ai écrites, ce que je ne juge pas néanmoins être arrivé à cause de l'obscurité de mes paroles, mais plutôt à cause que paraissant assez faciles, on ne s'arrête pas à considérer tout ce qu'elles contiennent. Et je vois que vous-même n'avez pas bien pris les raisons que je donne pour les couronnes de la chandelle […] », lettre à Mersenne, 25 janvier 1638, AT I, 502.

[900] Lettre à Mersenne, janvier 1638, AT I, 484-485.

familiariser avec les contenus qu'un auteur lui soumet… et ceux qu'il ne lui a pas soumis – c'est la supériorité de l'*inventio* sur la *resolutio*[902]. C'est même à cette seule condition que le paradoxe cartésien d'une critique des livres et des autorités initiée dans les *Regulae* et d'une transmission de la vérité par le livre est levé : la seule façon d'échapper au paradoxe, c'est de délivrer du livre, c'est-à-dire de faire des lecteurs des sujets capables de mettre en œuvre par eux-mêmes les conditions de (re)construction de leur jugement à l'égard d'une connaissance qui leur est *livrée*, suivant la définition classique de l'expérience : « […] pourvu que vous preniez la peine d'examiner méthodiquement si j'ai failli, [mes démonstrations] se présenteront à vous d'elles-mêmes : et il sera plus utile de les apprendre en cette façon qu'en les lisant[903]. » C'était la raison qui empêchait Descartes de prétendre enseigner les opérations de la méthode. Méthode qui consiste dans l'expérience historiquement singulière de la lumière naturelle. À ce compte-là, la distance entre le lecteur et l'auteur s'anéantit : l'auteur de la vérité, c'est celui qui se l'approprie. Rappelons le mot de Descartes à Beeckman : « […] Si quid scis, omnino tuum est, quantumvis ab altero didiceris[904]. » Telle est la véritable propriété qui ne se perd, une fois qu'elle a été une fois méthodiquement acquise. Cette idée est ancienne. On la trouve par exemple dans le *Studium*… : « Quam longe ille ditior est, qui cum placuerit quicquid aliorum est sibi possit vindicare, quam qui habent quidem sed perpetuo amittendi metu comitantur : quales sunt ii qui scientias in memoria retinent […]. »[905] L'auteur d'un (bon) livre est simplement un guide qui a découvert la méthode et qui « […] dispose en ordre les choses vers lesquelles doit se tourner la vue de l'esprit[906] » des lecteurs.

Pourvu qu'elles soient bien lues – car c'est la lecture méthodique qui constitue la règle – les démonstrations que Descartes rend publiques dans ses Essais mettent donc en place les conditions d'un accès à la science et à la sagesse pour le lecteur, à défaut de le rendre *effectivement* savant (c'est-à-dire savant des principes). En un sens, seule la méditation ouvre à l'exercice philosophique et c'est cet exercice philosophique, en ce qu'il rend familier l'ordre des choses qu'on doit suivre pour connaître qui peut directement transformer le lecteur en savant. Mais en conviant ses lecteurs à pratiquer avec lui les règles de la méthode, Descartes enseigne son lecteur à la découverte des principes de la métaphysique et à la démonstration de ceux de la physique. En fournissant ces exercices préparatoires conformes à l'ordre qu'il faut suivre pour s'instruire, le premier geste éditorial de Descartes, en tant qu'acte d'enseignement et de préparation de la réception du couple *Meditationes – Principia philosophiae*, peut aussi être vu comme un acte généreux, au sens cartésien du terme.

☙ *figurer les corps – I : les gravures dans les Essais*

Le livre du *Discours de la méthode*, tout comme le projet inédit du *Monde*, comprend des gravures (→ GRAVURE). En s'arrêtant maintenant sur un élément éditorial du *Discours de la méthode* – l'illustration (→ ILLUSTRATION) –, on voudrait montrer que Descartes se sert des figures (→ FIGURE) qu'il a fournies dans ses Essais, en appui à la

---

[901] Jacqueline Hamesse, dans « Le modèle scolastique de la lecture », fait remarquer que : « Il est d'ailleurs intéressant de souligner que dans la langue latine classique, le terme *legere* est ambigu, puisqu'il désigne à la fois l'acte d'"enseigner" et celui de "lire". C'est ce que fait déjà remarquer Jean de Salisbury (XII[e] siècle) dans le *Metalogicon*. […]. Pour supprimer l'ambigüité de la langue, Jean de Salisbury propose d'appeler *praelectio* ce qui a trait à l'enseignement, réservant le terme de *lectio* à la lecture personnelle », p. 134. Quant au substantif *lectura*, il apparaît, selon l'auteur, dans la seconde moitié du XII[e] siècle et désigne l'explication des gloses dans les ouvrages étudiés dans les écoles de droit, *ibid.*, p. 135. Sur la *lectio*, voir la *Ratio Studiorum*, p. 284.

[902] Sur l'opposition entre l'invention cartésienne qui donne les clés pour connaître (et vérifier) des choses encore inconnues et la *resolutio* aristotélicienne qui limite son champ d'action aux choses prédéterminées par les sens, voir les développements de Giulia Belgioioso dans « L'Aristotele degli Essais », in *Descartes. Il metodo e i saggi*, en particulier p. 49.

[903] *Discours de la méthode*, AT VI, 464.

[904] Lettre à Beeckman, 17 octobre 1630, AT I, 159.

[905] AT XI, 652/« Combien plus riche est celui qui, à son gré, peut revendiquer pour lui tout ce qui appartient à autrui, que ceux qui possèdent certes, mais dans la craindre perpétuelle de perdre : tels sont ceux qui confient les sciences à la mémoire », trad. Vincent Carraud et Gilles Olivo, *Descartes*. Étude du bon sens…, p. 138. La suite de l'extrait oppose à la mémoire l'exercice de l'entendement qui aboutit à l'appropriation des fondements des sciences et à la possibilité d'inventer par soi « per se possunt invenire ».

[906] Regula V, AT X, 379 = *Règles*, p. 16.

description de certaines expériences, non pas seulement pour décrire à ses lecteurs des phénomènes naturels, mais aussi pour représenter des expériences de pensée – qui n'en sont pas pour cela moins *réelles* que les expériences menées sur des phénomènes naturels. On voudrait également montrer que la conception cartésienne de la physique implique une représentativité (une figuration) possible de tous les phénomènes (ou corps), sensibles ou insensibles et que les Essais qui se concentrent sur l'explication des corps sensibles constituent le premier volet de cette figuration là où les *Principia philosophiae* constitueront le second. Pour une lecture du dossier concernant les figures dans l'œuvre publiée de Descartes, on pourra se reporter directement ensuite à notre troisième chapitre, « Figurer les corps II. Le rôle des gravures dans les *Principia Philosophiae* ».

- *description*

Descartes a eu rapidement conscience de la nécessité de trouver un graveur talentueux capable d'interpréter ses textes du point de vue scientifique afin de donner aux figures leur véritable fonction dans l'économie des textes. Et ce d'autant que Descartes estime ne pas savoir bien dessiner[907]. Cela apparaît en particulier au moment où Mersenne propose de s'occuper de l'impression en France. Descartes oppose à son offre le problème de l'interprétation de ses figures : « […] et que les figures n'y sont tracées que de ma main, c'est-à-dire très mal ; en sorte que si vous n'en tirez l'intelligence du texte pour les interpréter après au graveur, il lui serait impossible de les comprendre[908]. »

Le *Discours de la méthode* est l'ouvrage de Descartes qui comprend le plus de figures. Les Essais comptent 168 figures en tout : 76 pour *La Dioptrique* dont 56 différentes, 43 pour *Les Météores* dont 29 différentes et 49, dont 30 différentes pour *La Géométrie*. 168 figures dont 115 différentes et 1 en pleine page (*fig. 17*, également la plus reproduite [7 fois]). Soit environ 1 figure toutes les 2 pages (40, 67%) et 10 renvois. C'est *La Dioptrique* qui est le traité le plus illustré et qui contient l'unique vraie figure en pleine page, la figure 17[909]. Ce qui n'a rien d'étonnant quand on connaît l'antériorité des travaux de Descartes en optique et dioptrique.

Certaines figures sont répétées, d'autres sont appelées par des renvois en manchettes (→ MANCHETTE)[910] sans que nous sachions quelles sont les raisons précises du choix de l'une ou l'autre alternative. Cette seconde option vient peut-être d'un calibrage (→ CALIBRAGE) trop juste ou d'une composition (→ COMPOSITION) trop lâche ne laissant pas la place à la reproduction de certaines d'entre elles[911]. Faute de pouvoir les reproduire, on (Descartes ?) a sans doute préféré renvoyer les lecteurs à certaines d'entre elles par des manchettes, une douzaine de fois en tout dans l'ouvrage, comme par exemple dans *La Dioptrique*, en page 24 (dans l'édition originale, AT VI, 104), où il renvoie le lecteur à la figure placée deux pages auparavant : « Voyés la figure en la page 22 », (AT VI, 102). Dans les deux premiers Essais, les notes marginales sont d'ailleurs réservées à rétablir la correspondance entre le texte et l'image. Ces indications ont sans doute été portées sur les dernières épreuves

---

907 Voir, par exemple, sa remarque sur les dessins illustrant l'Explication des engins dans sa lettre à Huygens du 5 octobre 1637 : « [Vous avez déjà tant vu de mes figures, que si je vous en envoyais de mieux faites que celles-ci, vous ne croiriez pas qu'elles fussent de ma façon.] », AT I, 447.

908 Lettre à Mersenne, mars 1636, AT I, 339. Baillet rapporte : « il le [Mersenne] prévint (…) sur les figures tracées de sa main, c'est-à-dire assez mal, qu'il aurait à rectifier et à faire comprendre au Graveur de Paris », *Vie*… I, 274 qui renvoie aux *Lettres*… éd. Clerselier, II, p. 527. Voir aussi la remarque sur les dessins illustrant l'Explication des engins du 5 octobre 1637 (AT I, 447).

909 On met en effet de côté l'ensemble formé par les quatre figures de la page 109 de *La Dioptrique*. Voir notre tableau comparatif en Annexes, annexe 1.

910 Voir notre tableau, en Annexes, annexe 1.

911 Rappelons en outre que bien souvent, pour gagner du temps, la composition ne suit pas toujours l'ordre du texte, mais la répartition des pages dans chaque forme (→ FORME) : comme les pages de deux formes ne se suivent pas nécessairement numériquement, le compositeur doit composer le texte dans un ordre discontinu, en observant de près le marquage de sa copie. Si le calibrage (→ CALIBRAGE) n'a pas été parfaitement exact, le compositeur doit élargir ou compresser sa composition pour pouvoir l'ajuster à l'espace restant. Sur la composition par forme, voir Jeanne Veyrin-Forrer, « Fabriquer un livre au XVI[e] siècle », in *Histoire de l'édition française*, t. I, p. 345-351 ainsi que Dominique Coq et Ezio Ornato, « Les séquences de composition du texte dans la typographie du XV[e] siècle. Une méthode quantitative d'identification », *Histoire et Mesure*, 1987, II-1, *Varia*, p. 87-136.

(→ ÉPREUVE) par Descartes. Il est assez probable que la reproduction des gravures et leur mise en page (→ MISE EN PAGE) n'ont pas été du seul ressort du (ou des) compositeur(s) et que cette opération se soit faite en étroite collaboration avec Descartes.

Toutes sont insérées dans le fil du texte, en habillage (→ HABILLAGE), à l'exception de la figure de *La Dioptrique*, qui illustre le mécanisme de la vision en page 36. Cette figure est en pleine page. Qui plus est, c'est la figure la plus répétée des Essais, sept fois en tout[912], figure qui scande la théorie fondamentale du premier Essai : la théorie de la vision. La mise en page et la fréquence en marque donc l'importance.

L'idée de ne pas rejeter les figures en planches hors-texte (→ PLANCHE et → HORS-TEXTE) est soufflée à Descartes par Huygens, très conscient du pouvoir persuasif des figures :

> Car je présuppose que vous aurez agréable d'accommoder le lecteur de la suite des figures le long du texte, au lieu d'amasser plusieurs figures en une feuille qu'il faille chercher au loin, en refeuilletant tant de feuilles à toutes lettres ; qui est la peine de l'oiseau, qu'on dit travailler à percer les arbres, et en faire tant de fois le tour, pour voir s'il a passé[913].

On voit donc que Descartes s'est rallié à la proposition de Huygens de faire disposer dans le texte des figures au fil du texte dont certaines sont répétées, sinon autant de fois que la démonstration le requiert, du moins autant de fois que la mise en page le permet : « Les figures seront presque toutes en bois et on les mettra en chaque page vis à vis du texte ainsi que vous m'avez fait la faveur de me conseiller[914].

Huygens informe Descartes de l'importance d'avoir un bon dessinateur pour interpréter sa pensée. Au sujet de la machine décrite au discours X de *La Dioptrique* (page 144) et de la figuration des « anguilles de l'eau » dans *Les Météores* par exemple, il déclare :

> Il est vrai, Monsieur, que pour cet instrument, comme il est des choses plus palpables qui soient sorties de votre esprit, ces échantillons l'y pourront éclairer ; mais quand il viendra aux anguilles de l'eau, aux différences des pluies et des brouillards, et choses semblables, j'appréhende extrêmement qu'à moins de subir les mêmes peines que vous avez voulu prendre pour mon sujet, vous ne trouverez point d'artisan qui vous satisfasse[915].

Ainsi que de la nécessité de trouver de bons tailleurs pour exécuter les gravures des Essais : « Je souhaite fort que vous fassiez rencontre d'un graveur tant soit peu philosophe, et qui ait la conception prompte comme le burin. S'il manque en l'une ou l'autre qualité, il vous dégoûtera, et ne soulagera jamais votre lecteur[916]. » C'est la raison pour laquelle Huygens, connaisseur de l'art éditorial, recommande à son ami les services d'un imprimeur (→ IMPRIMEUR) de bonne réputation, Willem Ianjz Blaeu établi à Amsterdam pour la fabrication du *Discours de la méthode* : « [Willem Ianjz Blaeu] est homme industrieux et exact, versé en mathématique selon sa portée, et qui sera capable de gouverner les tailleurs de vos figures[917]. »

D'après Charles Adam, c'est aussi pour veiller à la bonne exécution des figures que Descartes aurait choisi de faire imprimer à Leyde : « À Leyde en effet demeurait Schooten, professeur de mathématiques à l'université, et aussi le fils de Schooten, qui traça les figures de la *Dioptrique*, sinon des *Météores* ; Descartes désirait sans doute surveiller lui-même et sur place ce travail[918]. » L'auteur des dessins des gravures (et non nécessairement des

---

912 Voir en Annexes, annexe 1.

913 Lettre de Huygens, 28 octobre 1635, AT I, 589. D'où l'aberration éditoriale consistant à rejeter les figures en planches hors-texte (→ PLANCHE et → HORS-TEXTE) comme dans l'édition Cousin par exemple, t. V (PL I à XI).

914 Lettre à Huygens, 13 juillet 1636, AT I, 611.

915 Lettre de Huygens, 15 juin 1636, AT I, 607.

916 *Ibid.*, AT I, 344.

917 Lettre de Huygens, 28 octobre 1635, AT I, 589. Blaeu était également un homme épris de sciences (astronomie, mathématiques et cartographie), auteur d'un traité de cartographie qu'il publia lui-même.

918 Charles Adam, Descartes, *Vie et œuvres*, p. 182.

gravures[919]) des Essais est donc Frans Schooten le Jeune, le traducteur de *La Geométria*, ce que confirme une lettre à Huygens méconnue de Baillet : « Le fils du Professeur Schooten qui est peintre et mathématicien les trace toutes et s'en acquitte fort bien ; ce qui m'exemptera de faire cet effort dont vous parlez, qui ne serait véritablement pas moindre que celui du fils de Crésus, à cause de mon peu d'adresse, mais qui serait bien moins admirable[920]. »

Comme l'explique Huygens à Descartes, l'insertion des figures au fil du texte requiert la technique de la gravure sur bois, préférable au cuivre : « Si j'en étais cru, ce serait taille de bois ; les planches de cuivre impriment les marques de leurs bords, et en embarrassent la lettre, ou demandent plus d'espace qu'il n'en sied bien aux livres. Car je présuppose que vous aurez agréable d'accommoder le lecteur de la suite des figures le long du texte[921]. »

Huygens voit juste. Au lieu de s'intégrer dans les pages comme les bois pouvaient l'être, les illustrations en taille-douce (→ GRAVURE et → TAILLE-DOUCE) étaient souvent intercalées dans des emplacements déterminés à l'avance[922] selon une règle commune de présentation, tels les frontispices (→ FRONTISPICE), ou dans des cahiers (→ CAHIER) hors-texte, les regroupant tantôt dans le corps du volume, tantôt à la fin pour que les travaux d'impression du texte d'une part et de l'iconographie (→ ICONOGRAPHIE), d'autre part puissent s'effectuer en des lieux différents. C'est sans doute la raison pour laquelle, après hésitation – « Les figures seront *presque toutes* en bois […][923] » –, la technique finalement retenue sera le bois. Il faut donc croire que toutes les gravures ont été faites sur bois, y compris la belle gravure du Discours second des *Météores* (*fig. 3*) destinée à montrer le principe que la variété des formes des corps – ici les vapeurs et l'eau – dépend du mouvement de leurs parties à travers le phénomène de la raréfaction ; gravure qui présente un niveau de détails supérieur aux autres gravures des Essais (remarquons au passage que l'édition Adam-Tannery la reproduit une fois de plus que l'édition originale[924] et que Regius la reproduit – entre autres – dans sa compilation de la philosophie de Descartes, les *Fundamenta physices*, Amsterdam, Elzevier, 1646, chap. VI, p. 111) :

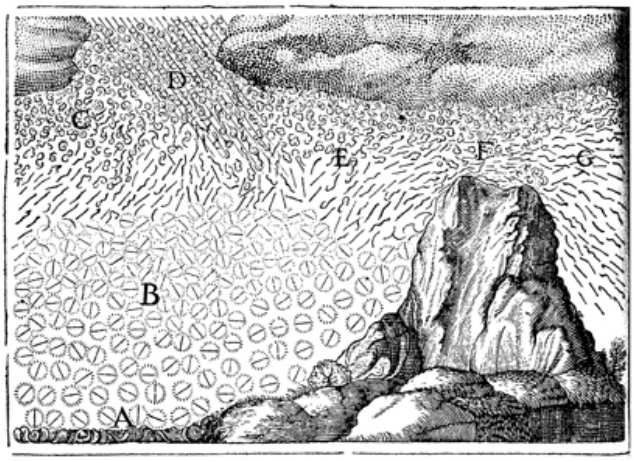


fig. 3 – Les Météores, « Des vapeurs et des exhalaisons », Discours Second, 77e figure (Maire, p. 168, p. 170 ; AT VI, 242, 244 et 246).

[919] « Celui qui les taille me contente assez, et le libraire le tient en son logis de peur qu'il ne lui échappe », lettre à Huygens, 30 octobre 1636, AT I, 613-614. De qui parle exactement Descartes : Schooten ? C'est par exemple l'avis de Jean-Robert Armogathe, « La publication du *Discours* et des Essais », in *Descartes. Il metodo e i Saggi*, p. 19. Le tailleur de Maire ? Aurait-il parlé de cette façon de Schooten à Huygens ?

[920] Lettre à Huygens, 13 juillet 1636, AT I, 611.

[921] *Ibid.*

[922] Car l'espace de celles-ci devait être laissé par l'imprimeur-typographe (→ IMPRIMEUR) à son homologue taille-doucier (→ TAILLE-DOUCE). Cette contrainte technique supposait en particulier que le texte ne « bouge » plus, c'est-à-dire que l'auteur ne porte plus de corrections qui auraient modifié la composition des pages.

[923] Lettre à Huygens, 13 juillet 1636, AT I, 611. Nous soulignons. Si les Essais comptent quelques gravures (→ GRAVURE) sur cuivre, nous n'avons pas été capable de les identifier.

[924] En AT VI, 246. Sans doute parce que la fin de la description de cette figure se trouve en haut de page 246. Pour une comparaison générale du régime des figures (→ FIGURE) des Essais dans l'édition originale et dans l'édition AT, voir en Annexes, annexe 1.

Cette hypothèse est confirmée par Descartes lui-même :

> J'ai suivi entièrement les instructions que vous m'avez fait la faveur de me donner touchant les figures, car je les fais mettre vis-à-vis du texte en chaque page, et elles seront toutes en bois. Celui qui les taille me contente assez, et le libraire le tient en son logis de peur qu'il ne lui échappe[925].

Elle est aussi confirmé par *Le Guide du bibliophile et du libraire* d'Éric de Grolier, à l'entrée « *Discours de la méthode* » : « Fig. techniques sur bois pour les div. Traités qui suivent le discours (lequel occupe les 78 prem. p.)[926]. » Cela signifie que les figures ont donc été imprimées sur le papier à partir du motif dégagé d'un bloc de bois. Le graveur – Schooten et/ou les graveurs de Maire – ont donc esquissé leurs dessins sur un bloc de bois. Le contour de ces dessins a été creusé au canif, au burin, au ciseau ou à la gouge et tout ce qui a été gravé est apparu en blanc à l'impression. Une fois la taille terminée, le dessin initial est apparu en relief (en noir) sur le support de bois.

Illustrer sa pensée est pour Descartes une double contrainte : 1/, faire un livre, 2 / avec des figures. Cela le détourne encore un peu plus du but qu'il s'est fixé : apprendre. Concernant le dessin des figures du *Monde*, il se plaignait déjà auprès de Mersenne d'avoir à passer du temps à réaliser quelque chose qui ne lui apprend rien :

> […] je serai toutefois bien aise de le retenir encore quelques mois, tant pour le revoir que pour le mettre au net, et tracer quelques figures qui y sont nécessaires, et qui m'importunent assez : car, comme vous savez, je suis fort mauvais peintre, et fort négligent aux choses qui ne me servent de rien pour apprendre[927].

Malgré le temps qu'elles lui font perdre[928], Descartes conçoit donc les figures comme nécessaires à la compréhension de ses démonstrations : « Et tout ceci est ce me semble si clair, qu'il est seulement besoin d'ouvrir les yeux et de considérer les figures pour l'entendre[929]. » On pourrait en effet jouer de la polysémie de la « figure » (*figura* et dessin en deux dimensions) dans cette phrase du huitième discours de *La Dioptrique* pour l'appliquer à nos figures, c'est-à-dire à nos gravures, figures de *figura*. Les figures procèdent donc de l'appareil éditorial qui vise la persuasion des lecteurs.

Ce qui est original dans l'histoire de l'édition, c'est que certaines figures soient répétées par souci pédagogique. Si on ouvre la *Dioptrice seu Demonstratio eorum quae visui et visibilibus propter conspicilla non ita pridem inventa accidunt* de Kepler (Davidis Franci – Augustae Vindelicorum, 1611), on trouve aussi des figures au fil du texte et non en hors-texte, et en assez grand nombre mais, sauf deux exceptions, aucune figure n'est réimprimée plusieurs fois.

D'autre part, les figures y sont présentes dès la première édition (→ ÉDITION), alors que pour la période allant de 1600 à 1640, les livres à figures étaient souvent des secondes éditions d'ouvrages d'abord publiés sans illustrations mais ayant rencontré un grand succès de librairie[930]. D'après Michel Pastoureau, on peut, grossièrement, évaluer ainsi le pourcentage des livres à figures par rapport à l'ensemble des livres publiés en Europe : « 20% pour la période 1530-1570 ; 15% pour la période 1570-1600 ; 10% pour la période 1600-1640,

---

925 Lettre à Huygens, 30 octobre 1636, AT I, 613-614.

926 Éric de Grolier, *Le Guide du bibliophile et du libraire*, Paris, Gibert Jeune, 1950, p. 251.

927 Lettre à Mersenne, 5 avril 1632, AT I, 242-243.

928 « Nous en sommes à la fin de la *Dioptrique*, et il y a déjà plus de huit jours qu'elle aurait pu être achevée ; mais à cause que les figures des *Météores* et de la *Géométrie*, qui doivent suivre, ne sont pas encore prêtes, l'imprimeur ne se hâte pas, et ne me promet le tout que vers Pâques », lettre à Huygens, 30 octobre 1636, AT I, 614. Huygens voit dans la difficulté d'exécution des figures (→ FIGURE) un rempart contre la contrefaçon : « […] quand dès à cette heure cette édition serait publique, ceux qui la penseraient copier, mettraient plus de temps aux figures, qu'il n'en faudra pour obtenir ce privilège », lettre de Huygens, 24 mars 1637, AT I, 627 ; ainsi que Mersenne : « Vous aurez toujours assez tôt le privilège, car quand on serait encore 2 mois voir 3 sans vous l'envoyez, il est impossible qu'aucun libraire puisse faire tailler les figures qui luy faudrait en 6 mois pour contrefaire et réimprimer l'œuvre, quelque diligence qu'il y peut apporter. Joint que nous avons ici [*sc.* à Paris] assez de crédit près des libraires pour les empêcher de cela », 15 février 1637 AT I, 661.

929 *Discours de la méthode*, AT VI, 185.

930 Voir Michel Pastoureau, « L'illustration du livre : comprendre ou rêver ? », in *Histoire de l'édition française*, t. I, p. 607.

date de création de l'Imprimerie royale[931]. » Le *Discours de la méthode*, livre à figures insérées au fil du texte qui plus est, ne suit donc pas la tendance éditoriale de son temps. Malgré leur coût (en temps et en argent[932]) et la difficulté technique de leur insertion au fil du texte[933], il eût fallu que Descartes tienne à ses figures. D'autant que, d'après Ronald Breugelmans, les livres à figures ne sont pas la spécialité de l'imprimeur : « Illustrations in Maire books, published in cooperation with others or on his own, are rare. […] This kind of publication was apparently not the strongest side of his business[934]. »

- *fonction*

Contrairement aux éléments qui fournissent le décor à l'objet livre comme les ornements typographiques (→ ORNEMENTS TYPOGRAPHIQUES) – culs-de-lampe (→ CUL-DE-LAMPE) et fleurons (→ FLEURON) absents du premier livre de Descartes, les éléments graphiques du *Discours de la méthode* sont dédiés au discours rationnel, en ce qu'elles documentent la démonstration produite par le texte. La présence des figures procède d'un geste visant à persuader l'autre mais elle relève aussi d'une nécessité philosophique : la conception cartésienne de la physique où l'imagination, *via* des figures, présente les corps à l'entendement. De sorte que la gravure, c'est-à-dire la figure imprimée, matérialise très exactement un des modes de l'étendue par lesquels celle-ci se fait connaître par l'entendement : la figure. Nous allons revenir sur ce point (ici et dans notre troisième chapitre). Cette conception fait jouer un rôle aux gravures cartésiennes qui se départit de la définition analogique de l'image, accessible au plus grand nombre, par rapport au texte.

Que figurent les gravures des Essais ? Distinguons préalablement la fonction des figures dans les sciences issues de la physique (*La Dioptrique* et *Les Météores*) et en mathématiques (*La Géométrie*).

Les gravures mathématiques de *La Géométrie* auxquelles Descartes avait apporté un soin particulier ne représentent pas des phénomènes naturels : appartenant aux mathématiques, elles sont de purs êtres de raison, les réalités mathématiques étudiées, géométriquement figurables. Elles ne sont pas destinées à représenter les objets du monde extérieur mais plutôt les relations, exactes, entre les notions nous servant à les penser. Ce sont ces notions, mathématiques, qui sont alors réelles. Elles doivent donc être exécutées avec justesse et précision, comme en témoigne par exemple la lettre à Mersenne du 11 mars 1640 :

> Vous enverrez ce qu'il vous plaira de moi à ce Seigneur Anglais [Cavendish] dont vous écrivez ; mais ce sera donc, s'il vous plaît, avec la glose que je ne vous écris jamais rien que fort à la hâte, et sans dessein qu'autre que vous le voit. Et il faut, s'il vous plaît, être exact à faire bien transcrire ces choses de mathématiques, ou plutôt ne le point faire, car souvent une lettre changée gâte tout ; et des choses qui ne sont déjà guère bonnes, paraîtraient encore plus mauvaises, étant mal écrites[935].

---

931 *Ibid.*, p. 603.

932 L'édition de l'ouvrage, notamment en raison du coût engendré par le nombre de gravures, est une entreprise qui coûte cher. Le contrat signé entre Descartes et Maire rend compte du risque financier que représente l'édition du premier livre cartésien : en cas d'échec commercial, Descartes s'engage à racheter les exemplaires invendus au prix du marché.

933 « Même à l'époque des bois gravés – qui peuvent être insérés dans la forme (→ FORME) avec les plombs, être encrés de la même encre et tirés avec la même presse – la fabrication d'un livre à figures est une opération lente. Elle devient plus lente encore, et plus pesante aussi, lorsqu'à la fin du XVI[e] siècle la gravure sur cuivre, qui nécessite une encre particulière et un tirage sur une presse spéciale, commence de remplacer, pour l'illustration (→ ILLUSTRATION) des livres, la gravure sur bois », Henri-Jean Martin, *Histoire et Pouvoirs de l'écrit*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 604.

934 Ronald Breugelmans, *Fac et Spera*, p. 31 et 35. Pour expliquer le retard pris dans l'impression du *Discours de la méthode*, Barbara Traxler Brown signale qu'au moment présumé de l'impression de *La Dioptrique*, Maire avait eu à imprimer un ouvrage contenant quelques cartes et figures, le *Mare Clausum* (1636) de John Selden : « We note that the title by John Selden, *Mare Clausum*, in particular features wood-cut or engraved illustrations, such as maps and figures, similar in style of execution to those we later see in the Essais », « The *Discours de la méthode* and *Essais* : an evaluation within Jan Maire's publishing activities, 1636-1639 », p. 127-128.

935 AT III, 43.

En effet, *La Géométrie* nous apprend à penser, y compris des corps simples (une droite, un plan etc.) avec le seul entendement, sans l'imagination, puisqu'une équation se substitue à l'image, ou du moins peut s'y substituer[936]. Un chiliogone, inimaginable, sera lui pensé, selon seulement une série d'équations (par exemple pour exprimer le rapport du nombre des angles à leur somme), avec des compas, etc.

En géométrie, on part donc des figures (et déjà d'un nombre réduit de figures) pour y substituer des équations. Cette substitution autorise même à travailler sur des quantités infinies (analyse)[937], Descartes peut ainsi unifier l'exercice de l'entendement, sous le concept unifié de mathématiques, sans le secours de l'imagination (et des figures qu'elle produit).

Dans la physique de *La Dioptrique* et des *Météores*, les figures décrivent des phénomènes naturels (ou des corps), avec la distance de la schématisation géométrique qui est précisément le mode sur lequel on peut discourir sur eux, nous allons y revenir. Il ne s'agit donc pas tant de dépeindre avec une exactitude naturaliste les corps étudiés. Ainsi, les éléments secondaires du monde naturel dans lequel Descartes place la représentation géométrique de tel ou tel phénomène – main, homme, chien, balle, végétal, etc. – peuvent être dessinés à gros traits. Mais il s'agit d'être exact dans la figuration géométrique de ces mêmes phénomènes car c'est cette figuration seule qui est réelle (et donc vraie). C'est elle qui rend possible le discours scientifique. Par conséquent, l'Errata (→ ERRATA) en fin de volume rectifie des erreurs qui ne concernent pas seulement le texte : il réoriente la lecture de certaines gravures. Par exemple, dans *La Dioptrique*, il faut corriger notre lecture des figures situées p. 96 et 115 : « Et en la figure les lettres K et M doivent être plus proches du point L qu'elles ne sont. […] p. 96, en la figure la lettre K doit être mise un peu au-dessous du point I. p. 115, l. 15, KLM lisez LHM. »

Pour autant, et malgré le soin apporté par Schooten, certaines figures fautives n'ont pas été signalées dans l'Errata par Descartes. Ainsi de la figure du second discours de *La Dioptrique*, p. 18 – AH devrait être égal à HF. Descartes tient l'imprimeur responsable de cette approximation dans l'exécution de la figure relevée par Hobbes[938] et qu'il n'avait peut être pas vue. En dernier recours, Descartes se justifie avec plus ou moins de peine en prétendant que le lecteur pourra corriger de lui-même mais cela ne correspond pas à tout le soin qu'il apporte à ses figures en général :

> Ce qu'il reprend en la *Dioptrique*, page 18, fait voir seulement qu'il ne cherche que les occasions de reprendre, puis qu'il me veut imputer jusqu'aux fautes de l'imprimeur. Car j'ai parlé en ce lieu-là de la proportion double, comme de la plus simple, pour expliquer la chose plus facilement, à cause que la vraie ne peut être déterminée, parce qu'elle change à raison de la diversité des sujets. Mais si, dans la figure, la ligne HF n'a pas été faite justement double de la ligne AH, c'est la faute de l'imprimeur, et non pas la mienne […]. Et je ne me suis pas mis en peine de corriger en ce lieu-là la faute de l'imprimeur, parce que j'ai cru aisément qu'il ne se trouverait point de lecteur si stupide, qu'il eût de la peine à comprendre qu'une ligne fût double d'une autre, à cause que la figure en représente une qui n'a pas cette proportion, ni qui fût aussi si peu juste, que de dire que pour cela je méritais d'être repris[939].

Une autre figure, que nous ne parvenons pas à identifier et qui concerne peut-être *La Dioptrique*, est signalée comme fautive par Huygens dans une lettre perdue. L'erreur de perspective qu'elle engendre n'est pas négligée par Descartes et la réponse de ce dernier marque l'importance qu'il accorde aux figures : « Ce qui n'empêche pas

---

936 « […] l'objet des Géomètres, que je concevais comme un corps continu, ou un espace indéfiniment étendu en longueur, largeur et hauteur ou profondeur, divisible en diverses parties, qui pouvaient avoir diverses figures, et grandeurs, et être mues ou transposées en toutes sortes, […] », *Discours de la méthode* , AT VI, 36.

937 La distinction est rappelée dans la préface du *Discours de la méthode* : « Puis pour l'Analyse des anciens, et l'Algebre des modernes, outre qu'elles ne s'étendent qu'a des matières fort abstraites, et qui ne semblent d'aucun usage, la première est toujours si astrainte à la considération des figures, qu'elle ne peut exercer l'entendement sans fatiguer beaucoup l'imagination. Et on s'est tellement assujetti en la dernière à certaines règles, et à certains chiffres, qu'on en a fait un art confus et obscur qui embarrasse l'esprit, au lieu d'une science qui le cultive », AT VI, 17-18.

938 Lettre de Hobbes à Mersenne pour Descartes, 30 mars 1641, AT III, 348. Voir la figure en Maire, p. 18 ; AT VI, 98. Sur la figure, la ligne HF n'est pas exactement le double de la ligne AH comme elle le devrait.

939 Lettre à Mersenne, 21 avril 1641, AT III, 356-357.

toutefois que je n'estime beaucoup la correction que vous faites de ma perspective, en laquelle j'avoue que Schooten et moi avons failli, et si on en fait jamais une autre impression j'aurai soin qu'elle soit corrigée[940]. »

Pour *La Géométrie*, l'Errata ne signale pas de figures à corriger[941]. Le lecteur avisé que doit être celui du dernier Essai de 1637 est-il en état de corriger, selon Descartes.

Il ne semble pas y avoir de différences entre les bois de l'original français et ceux de la traduction latine, la *Geometria* (1649 puis 1659), ce qui n'a rien de surprenant puisque Schooten en est le traducteur, et également l'auteur du portrait de Descartes figurant en frontispice (→ FRONTISPICE). Mais il nous reste à vérifier sur des exemplaires originaux s'il y a des retouches.

Revenons à la fonction des figures dans les deux Essais qui concernent les sciences issues de la physique, *La Dioptrique* et *Les Météores*. Pourquoi se servir de choses matérielles, qui plus est artificielles au sens platonicien de ce qui n'existe pas comme tel dans la Nature – les gravures – qui requièrent l'exercice des sens, du moins de la vue (et de l'imagination) pour démontrer la cause des phénomènes naturels ? Leur emploi peut sembler problématique à l'égard la méthode qui prescrit de n'accorder aux sens qu'un crédit concernant l'existence des corps mais qui interdit leur usage pour découvrir ce qui en fait l'essence. N'éloignent-elles pas l'entendement de la chose (le corps naturel) à connaître lorsqu'elles lui présentent l'image simplifiée (premier éloignement) ? N'y a t-il pas un paradoxe à ce que les corps soient en un sens défigurer au sens où Descartes les présentent non pas comme ils apparaissent à nos yeux dans la Nature mais dépouillés de ce qui n'a pas résisté à la réduction à la notion claire et distincte de figures et de mouvement, bref aux modes de l'étendue ?

> la réduction des corps à leur dénominateur commun (objet commun aux figures des *Principia philosophiae* et de *La Dioptrique* et des *Météores*) : du sensible à l'imaginable

Notre hypothèse est que les figures des Essais reproduisent le fruit de l'imagination qui figure le sensible en le rendant justement imaginable. Autrement dit : pour assurer la connaissance des phénomènes, l'imagination en réduit, pour l'entendement, la description – disons des corps (les moins composés)[942] à une représentation géométrique (par figure, grandeur et mouvement)[943] ; bref à une figure. Figure que les gravures présentent à l'entendement via le sens de la vue des lecteurs (il s'agit bien de voir les gravures avec nos yeux mais dans un usage élucidé des sens). Usage élucidé signifie, métaphysiquement élucidé : les sens nous renseignent sur l'existence des choses corporelles[944], non sur leur essence : les sens ne nous font pas connaître les corps tels qu'ils sont *in re* (au contraire, ils sont souvent source d'illusions). En outre, la connaissance des sens dans ce qu'elle a de faux ou de limité lorsqu'elle appréhende un corps naturel est, dans les gravures cartésiennes, détournée au profit d'une connaissance rationnelle (géométrique) de ce corps figuré. De sorte que la gravure, faisant travailler l'entendement des lecteurs en ce qu'elle géométrise la *figura* du corps qu'il s'agit d'étudier est en un sens épistémologiquement supérieure au corps naturel, tel qu'il se présente dans la Nature, à nos sens. Elle fournit le support d'expérimentations qui ne sont pas toutes réalisables (mais qui n'en sont pas moins réelles). C'est ainsi par exemple que Descartes peut commenter sa figure de l'œil au troisième discours de *La Dioptrique* : « S'il était possible de couper l'œil par la moitié, sans que les liqueurs dont il est rempli s'écoulassent, ni

---

940 Lettre à Huygens, 20 avril 1637, AT I, 630.

941 Pourtant, une figure du deuxième livre fait débat (voir Maire, p. 331 ; AT VI, 402).

942 Imaginer, c'est penser exclusivement les corps (l'âme et Dieu ne sont pas imaginables, une passion non plus etc.), mais pas tous : ceux qui sont figurables, c'est-à-dire qui composent un nombre de figures suffisamment restreint pour pouvoir donner lieu à une image claire et distincte (ce qui ne saurait être le cas d'un chiliogone et des corps très composés). L'imagination est plus bornée que notre esprit : on imagine moins que l'on ne peut concevoir. Autrement dit, on peut concevoir plus qu'on ne peut imaginer (même des corps).

943 Voir la *Règle* XIIa et La *Dioptrique* IV sur ce qu'est une image.

944 En tant qu'indicateurs d'existence des choses matérielles, nos sensations ont un rôle à jouer dans la connaissance de ces choses – même si ce rôle est secondaire : il faut bien que l'homme sache quelles sont les choses qui existent pour entreprendre de connaître leur nature géométriquement, méthodiquement, en prenant son temps.

qu'aucune de ses parties changeât de place, et que le plan de la section passât justement par le milieu de la prunelle, il paraîtrait tel qu'il est représenté en cette figure » (AT VI, 105).

Leur usage est strictement réduit en physique, à l'expérience, c'est-à-dire à la reconstitution de la causalité naturelle des corps *à notre échelle*. C'est-à-dire de façon qu'on puisse percevoir l'enchaînement des effets et construire à partir de cette perception un raisonnement. C'est à cet ordre que Descartes veut rendre sensible l'esprit de son lecteur. Et *prouver* les causes par les effets (voir aussi l'article 38 des *Principia)*. Mais dans les Essais, les sens jouent un rôle de confirmation qu'ils ne joueront plus dans les *Principia*. Dans les Essais, il s'agit encore de mettre en place une instrumentation optique qui permette de palier le déficit des sens car nous avons encore besoin d'eux pour prouver les effets par les causes et pour vérifier nos hypothèses. Dans les *Principia*, on le verra, la continuité *métaphysique* entre le plan invisible (ou corpusculaire) et le plan visible est établie non par expérience mais au nom de l'unicité de la substance matérielle. Pour le dire autrement, cette continuité ne sera pas néanmoins, comme dans les *Essais*, démontrée à posteriori (ou prouvée) par l'instrumentation optique mais posée à l'inverse comme point de départ d'une physique corpusculaire qui ne prétend plus accéder par les sens ou l'instrumentation à la causalité mais par les principes métaphysiques et physiques qui en fournissent la démonstration à priori.

L'imagination produit des images (simplifiées, figurées) qui relèvent de la pensée : ces images sont des idées, au même titre que les sens en produisent. Par opposition, une idée conçue sans image relève de l'entendement pur, c'est-à-dire non composé avec les sens ou l'imagination.

L'imagination sert à l'esprit lorsque celui-ci veut considérer les corps (dont le mien), du moins, les idées qu'il en reçoit via les sens puis l'imagination (qui transforme les impressions des sens en idée – une image, une figure). La physique (géométrique) relève en partie de l'imagination en tant qu'elle est la science des corps conçus sur le mode de la figure, notion claire et distincte.

Les gravures des Essais, figures de la *figura*, matérialisent cette réduction de la connaissance de l'étendue à ses modes (clairs et distincts) que produit l'imagination. Leur présence mais aussi leur graphisme schématique, leur emplacement au fil du texte et leur répétition répondent à une nécessité méthodique. Elles sont en effet conformes à la procédure qu'il faut mettre en place pour connaître avec certitude les choses matérielles, récapitulée dans la Regula XII. Rappelons : « Si vero intellectus examinandum aliquid sibi proponat, quod referri possit ad corpus, ejus idea, quam distinctissime poterit, in imaginatione est formanda ; ad quod commodius praestandum, res ipsa quam haec idea repraesentabit, sensibus externis est exhibenda. Neque plura intellectum juvare possunt ad res singulas distincte intuendas. Ut vero ex pluribus unum quid deducat, quod saepe faciendum est, rejiciendum ex rerum ideis quidquid praesentem attentionem non requiret, ut facilius reliqua possint in memoria retineri ; atque eodem modo, non tunc res ipsae sensibus externis erunt proponendae, sed potius compendiosae illarum quaedam figurae, quae, modo sufficiant, ad cavendum memoriae lapsum, quo breviores, eo commodiores existent[945]. »

Présenter à l'imagination, via les sens, la chose elle-même pour l'aider à s'en faire une idée. Et en retrancher tout ce qui n'est pas essentiel, c'est-à-dire ce qu'elle n'a pas en commun avec les autres choses corporelles qui sont représentées par la même idée. C'est ce que les « compendiosae figurae » font de mieux : elles se substituent aux choses elles-mêmes en les simplifiant (« breviores »), c'est-à-dire en les débarrassant de ce qui, en elles, ne relèvent pas des principes. Elles aident ainsi l'entendement à concevoir en quoi elles relèvent de tel ou tel corps en général. Elles débarrassent également la mémoire de ce qui est inutile (« ut facilius reliqua possint in memoria retineri ») à leur connaissance certaine.

Les figures donnent à voir la Nature sous le seul angle, géométrique, d'après lequel on peut la connaître : points, plans, segments, droites, ellipses, cercles, lettres, etc. Cette fonction est commune aux figures des Essais

[945] Regula XII, *Regulae ad directionem ingenii*, AT X, 416-417.

et des *Principia philosophiae*. Par exemple, dans les *Météores* (huitième discours), la goutte d'eau à la surface de laquelle dont il s'agit de mesurer les rayons réfractés est représentée par un cercle. Figuration de la *figura*.

Les figures jouent donc un rôle capital et, si l'on veut, « cartésien » : elles aident celui qui les voit à faire abstraction de la configuration propre des corps les plus particuliers qu'il s'agit d'étudier pour dévoiler les principes communs avec la série des autres corps (ou ce qui l'en distingue). En ce sens où la première fonction de la *figura* est d'abstraire[946], la figure participe à l'*abducere mentem a sensibus*. En effet, elles figurent la force cognitive déjà décrite dans la Regula XII en montrant ce qui de la chose est senti, transporté au sens commun, puis assimilé comme une idée en lui : la *figura*. Cette *figura* constitue donc le dénominateur commun à tous les corps par lequel ceux-ci peuvent être connus pour eux-mêmes et comparés. Comme l'expérience célèbre du morceau de cire que Descartes fait faire à ses lecteurs dans la deuxième Meditatio, elles réduisent l'événement d'un phénomène physique à ce qui peut en être connu de l'entendement. L'ensemble des figures des Essais peuvent ainsi être conçues comme les éléments graphiques qui dématérialisent les choses matérielles des qualités sensibles (formes substantielles) qui empêchent leur mise en série[947]. Ou, pour le dire autrement, qui disqualifient la matière (et le *ti es ti*) pour trouver ailleurs les principes d'explication de l'individuation des corps les plus particuliers. Contrairement à Platon et à Aristote, Descartes ne pense pas que la matière soit inconnaissable, innommable : au contraire, elle est translucide, elle n'est que de l'étendue. Ce faisant, les figures découvrent entre les choses qu'elles représentent graphiquement ce caractère concevable commun, en l'occurrence l'idée d'étendue par laquelle les propriétés des corps peuvent être déduites par l'entendement et représentées géométriquement. C'est dire que les principes de la connaissance sont les principes (physiques) des choses matérielles.

représenter (ou transcrire) par figure : voir ce que l'on ne voit pas

Rappelons d'abord qu'imaginer, c'est penser exclusivement les corps (l'âme et Dieu ne sont pas imaginables, une passion non plus etc.), mais pas tous : ceux qui sont figurables, c'est-à-dire qui composent un nombre de figures suffisamment restreint pour pouvoir donner lieu à une image claire et distincte (ce qui ne saurait être le cas d'un chiliogone et des corps très composés). L'imagination est plus bornée que notre esprit : on imagine moins que l'on ne peut concevoir. Autrement dit, on peut concevoir plus qu'on ne peut imaginer (même des corps).

Imprimer des *figures* : le sens figuré et le sens propre se rejoignent dans la notion de gravure : la vision des corps gravés (en fait, des figures…) impriment des figures dans l'imagination. La gravure peut ainsi être considérée comme un redoublement de la *figura*. Le rôle d'une propriété matérielle des livres qui traitent des sciences dérivées de la physique devient épistémologique et pédagogique.

Si les figures des Essais participent à la réduction de l'imagination, pour l'entendement, de la description des phénomènes – disons des corps (les moins composés)[948] à une représentation géométrique (par figure, grandeur et mouvement)[949] ; bref à une figure, il reste que ces figures s'appréhendent d'abord par les sens. En l'occurrence celui de la vue. *Figura* que les gravures présentent à l'entendement via le sens de la vue des lecteurs (il s'agit bien de voir les gravures avec nos yeux) mais dans un usage élucidé.

---

946 Voir *Regulae*, AT X, 413 et 441. Et le commentaire de Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 236.

947 Sur la conception de la matière dans l'histoire de la philosophie, voir par exemple la synthèse de Gaston Bachelard, *Le Matérialisme rationnel*, Paris, PUF (Quadrige), 2000, en particulier § 2.

948 Imaginer, c'est penser exclusivement les corps (l'âme et Dieu ne sont pas imaginables, une passion non plus etc.), mais pas tous : ceux qui sont figurables, c'est-à-dire qui composent un nombre de figures suffisamment restreint pour pouvoir donner lieu à une image claire et distincte (ce qui ne saurait être le cas d'un chiliogone et des corps très composés). L'imagination est plus bornée que notre esprit : on imagine moins que l'on ne peut concevoir. Autrement dit, on peut concevoir plus qu'on ne peut imaginer (même des corps).

949 Voir la *Règle* XIIa et La *Dioptrique* IV sur ce qu'est une image.

Et elles (re)représentent (ou présentent d'une autre façon) à l'entendement, par le biais de la vue de leurs traits (de la même façon que la deuxième fonction de la *figura* est de transcrire[950]) , ce qui précisément a résisté à la réduction : à savoir ce rapport (ou ce point commun) entre une variété de choses sensibles : par exemple dans le Discours I, le mode de l'étendue qu'est le mouvement transcrit par des courbes et des lignes, c'est-à-dire par des dessins géométriques. La représentation géométrique remplace la forme substantielle (voir *fig. 4* et *fig. 5*), de même que l'image s'est substituée au corps expérimenté. Les étants, pour être connus, doivent donc d'abord être représentés géométriquement, au sens où, la géométrie démontre par les figures.

Excepté pour décrire les instruments comme les lunettes ou la machine à tailler les verres, la majorité des figures qui sont destinées à mieux faire connaître les phénomènes traduisent mathématiquement – par des lignes, des courbes et des points – les évènements naturels. Elles montrent ainsi, sinon démontrent, la vraie façon de connaître les corps : schématiquement (c'est-à-dire géométriquement[951]) le mécanisme des phénomènes naturels. Par exemple, la façon dont les rayons de la lumière pénètrent l'œil, le changement de vitesse de la réfraction en fonction des milieux traversés, sans faire appel à autre chose que l'évidence incontestable du raisonnement, sont pour ainsi dire traduites par le dessin en langage mathématique : « […] j'ai désiré qu'on reçût de même façon ce que j'ai écrit en la *Dioptrique* de la nature de la lumière, afin que la force des démonstrations mathématiques, que j'ai tâché d'y mettre, ne dépendît d'aucune opinion physique[952]. » Pour ce faire, la figure qui retranscrit une expérience (parfois analogique) n'a pas vocation à ressembler au phénomène tel que nous le font apparaître nos sens au contraire : moins elle lui ressemble, mieux elle le représente à l'entendement[953]. Si on devait caractériser le style des figures des Essais, on dirait qu'elles ont pour but d'exprimer la vérité et, du fait même qu'elles relèvent de la technique de la gravure, elles y tendent d'autant mieux qu'elles n'empruntent justement presque rien au réalisme (exception faite de quelques détails qui sont souvent là pour exprimer des proportions ou contextualiser un phénomène : une main, un vêtement, le chien de l'aveugle, etc.), voire à la nature morte, peinture mimétique d'une Nature sans mouvement. Cette distance prise par rapport au spectacle sensible est volontaire, et non le signe d'une dégénérescence des représentations à travers les copies successives telle qu'elle pouvait exister durant la longue époque du livre manuscrit où la transmission des figures était beaucoup plus aléatoire que celle des textes… L'éloquence des gravures cartésiennes réside plutôt dans ce qu'elles soustraient, c'est-à-dire ce qui n'a pas résisté à la réduction au clair et au distinct. N'y demeure ainsi que ce qui des corps constitue la trame connaissable mais non moins insensible : les modes de l'étendue. Ça n'est pas pour rien que Descartes compare la figura et la gravure en taille-douce (→ TAILLE-DOUCE). Il suffit que la figura représente grossièrement les corps pour être productrice de science, de même que les tailles-douces représentent à grand trait. En fait la grossièreté de l'image n'en reste pas moins précise et juste car ce qui subsiste du corps dans l'imagination est précisément ce qui peut en être étudié à l'entendement, le schéma en figure et mouvement :

---

950 *Ibid.*

951 Sur la nature géométrique de sa physique, voir sa lettre à Mersenne, 27 juillet 1638, AT II, 268 : « Mais je n'ai résolu de quitter que la géométrie abstraite, c'est-à-dire la recherche des questions qui ne servent qu'à exercer l'esprit ; et ce afin d'avoir d'autant plus de loisir de cultiver une autre sorte de géométrie, qui se propose pour questions l'explication des phénomènes de la nature. Car s'il [*sc.* Desargues] lui plaît de considérer ce que j'ai écrit du sel, de la neige, de l'arc-en-ciel etc., il connaîtra bien que toute ma physique n'est autre chose que géométrie. » On notera l'expression de « figures géométriques » employée adéquatement par Henri-Jean Martin : « Nul doute que Descartes qui se trouvait alors à Leyde auprès de l'imprimeur, ait veillé personnellement à l'impression de son livre et plus encore à la gravure des *figures géométriques* qui accompagnaient ses Essais », « Les formes de publication au milieu du XVII^e^ siècle », p. 217.

952 Lettre à Morin, 13 juillet 1638, AT II, 197.

953 Que la sensation soit une image qui ne ressemble pas à ce qui la cause, c'est l'enseignement du quatrième et du cinquième Discours de *La Dioptrique*. La liaison arbitraire du signifiant et du signifié vaut pour modèle pour comprendre le lien entre un corps et sa représentation : la sensation est une figure. On ne peut donc être d'accord avec Derrida, lorsqu'il écrit : « Descartes avait chassé le signe – et singulièrement le signe écrit – hors du *cogito* et de l'évidence claire et distincte ; celle-ci étant la présence même de l'idée à l'âme, le signe y étant accessoire, abandonné à la région du sensible et de l'imagination », *De la grammatologie*, Paris, Minuit (Critiques), 1974, p. 147.

> Comme vous voyez que les tailles-douces, n'étant faites que d'un peu d'encre posée ça et là sur du papier, nous représentent des forêts, des villes, des hommes, et même des batailles et des tempêtes, bien que, d'une infinité de diverses qualités qu'elles nous font concevoir en ces objets, il n'y en ait aucune que la figure seule dont elles aient proprement la ressemblance ; et encore est-ce une ressemblance fort imparfaite, vu que, sur une superficie toute plate, elles nous représentent des corps diversement relevés et enfoncés, et que même, suivant les règles de la perspective, souvent elles représentent mieux des cercles par des ovales que par d'autres cercles ; et des carrés par des losanges que par d'autres carrés ; et ainsi de toutes les autres figures : en sorte que souvent, pour être plus parfaites en qualité d'images, et représenter mieux un objet, elles doivent ne lui pas ressembler. Or il faut que nous pensions tout le même des images qui se forment en notre cerveau, et que nous remarquions qu'il est seulement question de savoir comment elles peuvent donner moyen à l'âme de sentir toutes les diverses qualités des objets auxquels elles se rapportent, et non point comment elles ont en soi leur ressemblance[954].

Il s'agit donc, avec les figures gravés, de faire voir ce qui ne se voit pas, comme tel, dans la Nature. L'objet des sens est à la fois différent et similaire entre le corps présent comme tel dans la nature et le corps figuré par la gravure : différent en ce que :

– 1/les gravures cartésiennes réduisent le sensible au visible : le phénomène représenté par chacune d'entre elles ne nous est plus perceptible avec les autres sens (par exemple, je ne peux saisir les cristaux de neige dans ma main et être affecté par leur température, je ne peux que les voir) ;

– 2/dépouillées de ce qui n'a pas résisté à la réduction, elles présente la substance du phénomène sous un mode qui n'est pas visible avec les yeux mais avec le regard de l'esprit (entendement et imagination) : la figure (de l'étendue).

– 3/ gravé ou naturel, il s'agit pourtant du même phénomène ou du phénomène en tant qu'il se connaît, *in intellectu*.

Grâce aux gravures, les lecteurs sont ainsi progressivement (et insensiblement !) conduits à faire eux-mêmes un usage élucidé de leurs sens pour appréhender la structure de l'univers – en soi inconnaissable – selon les éléments originaires et propres à toutes nos représentations : en étendue, figures et mouvements.

Descartes fait pour nous le travail de transcription et de décodage qui est à l'œuvre dans la *figura* : en proposant d'être attentif aux formes géométriques déjà gravées qui dégagent avec évidence les invariants de phénomènes apparemment différents, il *imagine* pour nous les lois de la nature elles-mêmes, communes aux effets plus particuliers comparés. Des effets du monde d'abord défigurés par l'esprit, dévêtus par lui des qualités incommensurables qui ne se laissent pas figurer, puis transposés dans un nouvel ordre où c'est l'entendement qui voit vraiment : celui des mathématiques ou de l'ordre de la connaissance. Ainsi les figures de *La Dioptrique* et des *Météores* – comme celles des *Principia*[955] – aident-elles à mettre en évidence ces principes que Descartes suppose inconnus – l'extension est propre à tous les corps et ceux-ci s'individualisent suivant la figure et le mouvement, tous deux géométriques, au sens cartésien du terme, dans les phénomènes : « L'abstraction des qualités ne laisse demeurer que la figure[956]. »

En outre, elles modélisent en physique le rapport de l'entendement et de l'imagination avec la sensation : la sensation garantit spontanément l'existence des choses matérielles, mais elle outrepasse son droit en nous renseignant (mal) sur leur(s) essence(s). L'entendement, aidé de l'imagination, doit donc dégager lui-même l'essence des choses matérielles par idées claires et distinctes, en limitant les sens à leur fonction première, à partir des choses plus particulières et pour cela, initier des expériences. L'objectif du *Discours de la méthode* est de montrer que c'est possible et que la scission aristotélicienne entre le général inconnaissable et le particulier connaissable n'a plus lieu d'être : le général est atteignable à partir du particulier.

---

954 *La Dioptrique*, Discours IV, AT VI, 113.

955 Nous y reviendrons dans notre troisième partie : « Tout publier. Les *Principia philosophiae* (1644) et *Les Passions de l'âme* (1649) », A, 5.

956 Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 250.

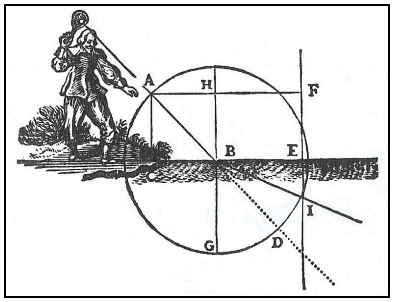


fig. 4 – La Dioptrique, « De la réfraction », Discours Second, première figure (Maire, p. 17 ; AT VI, 97).

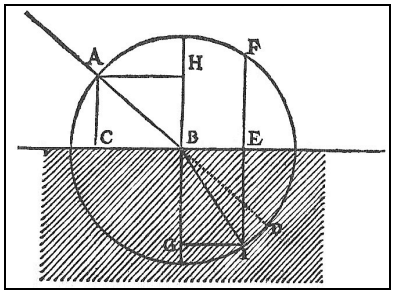


fig. 5 – La Dioptrique, « De la réfraction », Discours Second, sixième figure (Maire, p. 20 ; AT VI, 100).

Ouvrons une nouvelle parenthèse sur les figures de *La Géométrie*. On pourrait penser qu'elles n'ont pas tout à fait le même statut que celles des deux autres Essais, puisque les choses qu'elles ont à soumettre à l'entendement ne sont pas des corps naturels engagés dans un mouvement. On pourrait croire qu'elles assurent directement le rôle de la seconde opération : la transcription, c'est-à-dire la matérialisation « […] d'une multiplicité hétérogène dans l'homogénéité d'une unique figure[957] ». En réalité, les effets étudiés dans *La Géométrie* ont tout autant de réalité que les phénomènes physiques. Car les questions de géométrie doivent aussi être transposées « […] dans l'étendue réelle des corps, et représentée[s] tout entière[s] à l'imagination à l'aide de figures : ainsi sera-t-elle en effet saisie avec beaucoup plus de distinction par l'entendement[958] ». Mais la Regula XIV déclare que l'étendue géométrique doit être traitée de la même manière que l'étendue physique :

> […] il ne faut pas moins abstraire ici les propositions des figures elles-mêmes qui sont l'objet des géomètres, si c'est sur elles que porte la question, que de toute autre matière ; et qu'à cet effet il ne faut garder que les surfaces rectilinéaires et rectangulaires ou bien les lignes droites, que nous appelons aussi figures puisque par elles, non moins que par les surfaces, notre imagination nous représente un sujet réellement étendu […] ; enfin, que c'est par ces mêmes figures qu'il faut représenter aussi bien les grandeurs continues que la multiplicité ou nombre ; et que les ressources humaines ne sauraient rien trouver de plus simple pour mettre en lumière toutes les difficultés de rapports[959].

De même, si on prend les principes de notation théorisés par la Regula XVI que Descartes présente, avec les figures géométriques, comme une véritable instrumentation de la méthode, on observera que *La Géométrie* les met strictement en application. On pourrait donc aller jusqu'à dire que les figures de *La Géométrie* en particulier, mais aussi des Essais en général, relèvent de la méthode, ou du moins en favorisent l'exercice. On comparera l'adéquation du dessin des figures des Essais et de leur mise en page (→ MISE EN PAGE) au fil du texte avec les recommandations des Regulae XII, XIV et XV des *Regulae* qui prescrivent de transposer dans l'étendue réelle des corps, à l'aide de « figures schématiques », les termes d'une question afin d'en faciliter la saisie par l'entendement (Regula XIV) et de dessiner nous-mêmes les figures pour les avoir sous nos yeux afin que l'attention de notre pensée soit plus facilement retenue (Regula XV).

Faisons retour sur les gravures de *La Dioptrique* et des *Météores*.

On constate que le discours le plus illustré est assez logiquement le discours VIII de *La Dioptrique*, qui recouvre un double objectif : expliquer géométriquement un phénomène physique, à savoir la réfraction des corps transparents, et appuyer sur cette explication la description d'une invention qui augmente la puissance de la vue à l'intention des tourneurs : les verres hyperboliques pour les lunettes. Tandis que les figures sont

---

957 La citation – qu'il n'applique cependant pas aux figures comme gravures mais aux comparaisons du premier Discours – est de Jean-Luc Marion, dans *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 247. Excepté pour la 17e figure (celle de l'homme qui voit les images des objets à travers l'œil de l'animal, Maire p. 36 ; AT VI, 116) reproduite p. 262 et commentée p. 263, Jean-Luc Marion n'analyse pas le rôle particulier des gravures des Essais dans le processus de (dé)figuration.

958 Titre de la Regula XIV, AT X, 438.

959 ALQ I, p. 183. Voir aussi la règle XVIII qui théorise la figuration de l'arithmétique. (ALQ 1, 194-202).

absentes des discours IV de *La Dioptrique* et II des *Météores* consacrés respectivement aux sens en général et à la nature des corps terrestres en général. Les figures viennent donc en soutien à ce qui constitue le cœur des Essais du *Discours de la méthode* : rendre raison des effets ou des phénomènes *particuliers*.

Certaines représentent moins abstraitement pourrait-on dire, en empruntant au vocabulaire de la peinture, les choses qu'il s'agit d'objectiver à l'entendement. Sans basculer dans la nature morte ni même dans le réalisme, certaines gravures commandées par Descartes empruntent au figuratif. Non pas pour ressembler[960] à la chose qu'il s'agit de montrer aux lecteurs, mais parce que le phénomène choisi à bon escient par Descartes et dont la gravure matérialise la réduction à ce qui peut en être connu (donc à ce qui en est réellement), se prête naturellement à une représentation géométrique. Par exemple, les cristaux de neige. Ainsi s'intéressant à leur formation dans le sixième Discours des *Météores* – comme Kepler qui rédigea en 1611 un traité que Descartes avait lu[961] : *De nive sexangula et Grandine acuminata* ou comme Gassendi qui avait identifié les six pointes –, Descartes peut à la fois tenir que la nature doit être le modèle de certaines gravures :

> Il en est maintenant à ce que vous avez jugé le plus difficile, qui est de représenter comment les anguilles de l'eau se disposent dans les nues, et vous pourrez voir déjà ici comment il les a étendues en vapeurs pour causer le vent qui sort d'une aeolipile, et comment il les a entortillées autour des parties du sel dans l'eau de la mer, qui sont les 2 dernières figures qu'il ait faites. J'espère qu'avant qu'il vienne aux étoiles de la neige, l'hiver qui s'approche en pourra faire tomber du ciel quelques unes qui lui serviront de patron[962].

Et aboutir à cette représentation (*fig. 6*) :

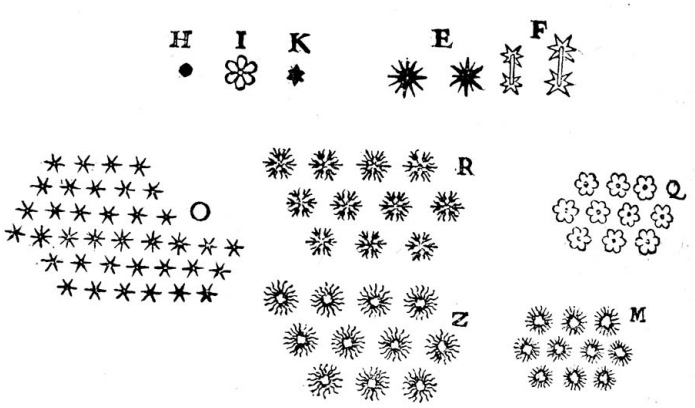


fig. 6 – Les Météores, « De la neige, de la pluie et de la grêle », Discours Sixième, 94e figure (Maire, p. 222, p. 224 ; AT VI, 302).

[960] À ce sujet, lire le propos de Descartes dans la lettre à Mersenne du 13 octobre 1642 : « Ceux qui reprennent les figures de ma *Dioptrique* et *Géométrie*, sont aussi ridicules, et ne font paraître qu'une ignorance ou malignité puérile. Car, pour la figure de l'œil, elle vaut beaucoup mieux comme elle est, que si elle représentait un œil d'homme, tel qu'il se peut voir au naturel, à cause qu'elle en distingue mieux les parties. Et en la figure de la page 19, si l'angle est plus grand qu'il ne doit, c'est aussi afin qu'on le voie mieux. Et en la page 17, j'ai parlé de la proportion double, à cause qu'étant plus simple que les autres, elle est plus facile à concevoir, au lieu que la figure en exprime une autre qui approche plus de ce qui se voit par expérience, afin de montrer que ce même discours se doit entendre de toute sorte de proportions. Et de vouloir, page 331, qu'on marquât tous les points où la ligne droite coupe l'hyperbole, c'est vouloir une chose impertinente, à cause que ces intersections ne servent de rien au sujet ; et l'hyperbole étant une figure sans fin, on ne la peut jamais tracer tout entière. Le discours de la page 342 ne se rapporte pas seulement à la figure qui y est, mais aussi aux deux suivantes, dans lesquelles est la ligne AB que vous cherchiez ; et il n'y a rien en tout cela qui n'ait été fait avec dessein, ni que je voulusse changer en faisant réimprimer le livre », AT III, 583-584. De fait, les figures fautives incriminées, en particulier celles du second discours de *La Dioptrique* ne seront pas corrigées à l'occasion de la publication des *Specimina*. Sur ce point, voir Corinna Vermeulen, *Descartes*. Specimina philosophiae, C. Vermeulen (éd.), Utrecht, Zeno, p. 64-66.

[961] Voir sa lettre à Mersenne du 4 mars 1630, AT I, 127.

[962] Lettre à Huygens, 30 octobre 1636, AT I, 614.

Remarquons au passage que, cette fois, l'édition Adam-Tannery se contente de ne reproduire cette gravure qu'une seule fois, tandis que l'édition originale la répète deux fois, aux endroits où Descartes en sollicite une lecture attentive. L'esprit des gravures cartésiennes – et le mécanisme de la physique soumis à l'expérimentation – se retrouve par exemple chez Jacques Rohault, dans son *Traité de physique* (Paris,Veuve Savreux, 1671), à l'inspiration tout aussi cartésienne (*fig. 7*).

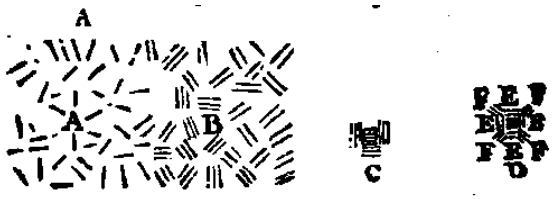


fig. 7 –Jacques Rohault, *Traité de physique*
(Troisième partie, chap. IV, p. 184, p. 224).

Dans la mesure où elles favorisent toutes la découverte par les lecteurs des principes qui expliquent les phénomènes naturels, les gravures participent elles aussi à l'*ordo demonstrandi* du *Discours de la méthode* : elles partent des effets plus particuliers et illustrent géométriquement, en eux, leurs causes et leurs lois. Elles démontrent que l'*ordo edendi* du *Discours de la méthode* est au service de son *ordo demonstrandi* : au sujet des corps plus particuliers, il s'agit de prouver les causes par les effets. Ce sont alors les figures elles-mêmes, on l'a dit, qui deviennent les corps expérimentés.

Arrêtons-nous maintenant sur un cas de figure intéressant en ce qu'il pousse à son paroxysme la fonction des gravures – faire voir ce qui, dans les corps, ne se voit pas (avec les sens) – corps trop petits ou trop grands qui font, ou non bouger des corps sensibles. Dans le premier Discours de *La Dioptrique*, chaque figure illustre une comparaison et chaque comparaison illustre une propriété physique particulière de la lumière : 1 / comme la transmission le long du bâton de l'aveugle, la lumière est instantanée et ne suppose pas de matière qui se transporte, 2 / comme les grains de raisin pressés, elle fait effort en lignes droites et n'est pas entravée par d'autres efforts, 3 /comme les balles, elle obéit aux lois du mouvement, ce qui permet d'expliquer la réflexion et la réfraction[963]. La table du Discours I de *La Dioptrique* traduit d'ailleurs les résultats de ces comparaisons à propos de la définition même de la lumière : il n'y est en effet plus question de bâton, de cuves et de balles mais exclusivement des propriétés de la lumière (voir Annexes, annexe 1).

Les expériences qu'elles illustrent concernent-elles directement le phénomène – la lumière – qu'il s'agit d'expliquer ? Non. Pourquoi ? Car si les objets du *Discours de la méthode* choisis par Descartes doivent être les plus faciles à percevoir pour le lecteur, il se trouve que la lumière et la propagation du mouvement en ligne droite ne se *voient* pas. Les figures vont donc illustrer un phénomène invisible par des comparaisons qui vont inviter le lecteur à penser les propriétés de la lumière qu'il s'agit de prouver à partir d'expériences ou d'observations quotidiennes, *id est* de choses sensibles (visibles), qui concernent d'autres choses matérielles, mais non d'emblée la lumière elle-même[964], et *in fine* amener le lecteur à penser qu'il peut y avoir un schéma commun, ou un modèle d'explication des effets plus particuliers dont fait partie la lumière. L'apparent paradoxe des figures de *La Dioptrique* réside dans le fait que Descartes s'emploie à décrire un phénomène terrestre *mais non moins* invisible – la lumière – à l'aide de phénomènes terrestres *et* visibles (le trajet d'une balle figure un rayon de lumière). Entrons un peu dans le détail des comparaisons qu'elles appuient.

[963] Si on reprend l'énumération des propriétés de la lumière faite au chapitre XIV du *Monde*, on constate que ces propriétés se retrouvent pour l'essentiel au travers des comparaisons des Discours I et II de *La Dioptrique*. Dans notre travail, on tient pour acquis que l'essentiel des propos du *Monde* est validé dans l'œuvre physique cartésienne postérieure, en particulier Essais et *Principia philosophiae*.

La première comparaison s'énonce comme suit :

> Il vous est bien sans doute arrivé quelquefois, en marchant de nuit sans flambeau, par des lieux un peu difficiles, qu'il fallait vous aider d'un bâton pour vous conduire, et vous avez pour lors pu remarquer, que vous sentiez, par l'entremise de ce bâton, les divers objets qui se rencontraient autour de vous, et même que vous pouviez distinguer s'il y avait des arbres, ou des pierres, ou du sable, ou de l'eau, ou de l'herbe, ou de la boue, ou quelque autre chose de semblable[965].

La gravure de l'aveugle et de son bâton – c'est-à-dire la métaphore filée de la lumière comme mouvement – ne se trouve pas au premier mais au sixième Discours consacré à l'explication de la vision (Maire, p. 56[966], 58 AT VI, 135). Dans le premier Discours, Descartes substitue à la gravure un procédé encore plus éloquent en faisant directement du lecteur son expérimentateur : le but est de le faire venir à un principe : l'instantanéité de la lumière[967], par le biais d'une expérience vécue. Cette comparaison est « […] principalement apportée pour faire voir en quelle sorte le mouvement peut passer sans le mobile[968] ». De même que le lecteur – et plus loin, l'aveugle – touche quelque chose de son bâton et que cette chose ne passe pas matériellement le long du bâton, la lumière n'est pas quelque chose qui passe matériellement de l'objet jusqu'à nous. Pourquoi donc est-il important de savoir qu'un mouvement peut se faire sans mobile ? Il s'agit tout d'abord de prendre des distances par rapport à la théorie des espèces intentionnelles[969], sans pour autant faire basculer la lumière du côté de l'immatérialité. C'est cette possibilité qu'illustre la comparaison : de même que l'aveugle a besoin d'un bâton pour sentir les objets, de même la lumière a besoin d'un support matériel pour se propager. Plus généralement, il ne peut y avoir de mouvement sans une substance matérielle qui constitue le support de ce mouvement. Il s'agit en outre de montrer que d'un côté, tout mouvement prend un certain temps, a une vitesse plus ou moins grande et que de l'autre, la lumière est instantanée : il s'agit donc de trouver quelque chose qui ressemble à un mouvement et qui pourtant se transmet instantanément. C'est bien ainsi que l'action se transmet d'un bout à l'autre du bâton : bien qu'il soit certain qu'aucun mouvement ne se peut faire en un instant, on peut dire toutefois qu'il se transmet en un instant, lorsque chacune de ses parties est aussitôt en un lieu qu'en l'autre – comme lorsque les deux bouts d'un bâton se meuvent ensemble ; et c'est au moment où le premier descend vers le bas que le second monte vers le haut. Lorsque Descartes écrit : « la lumière n'est autre chose […] qu'un certain mouvement, ou une action fort prompte et fort vive[970] », il faut donc prendre le « ou » comme une rectification, non comme une explication ou une équivalence : la lumière est en première approximation un mouvement, mais à considérer son instantanéité et son rapport à la matière, elle s'en différencie par ce qu'elle n'implique pas un mobile, et c'est pourquoi il vaut mieux parler d'action.

La deuxième comparaison est la suivante : « Voyez une cuve au temps de vendange, toute pleine de raisins à demi foulés et dans le fond de laquelle on ait fait un trou ou deux comme A et B par où le vin doux, qu'elle

---

964 À ce titre, les comparaisons relèvent de la « théorie de la figuration » mise en place dans les *Regulae*. Voir Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 244. Nous allons expliquer pourquoi dans les lignes qui suivent.

965 *Discours de la méthode*, AT VI, 83-84.

966 « Comme lorsque l'aveugle, dont nous avons déjà tant parlé ci-dessus, tourne sa main A, vers E, ou C, aussi vers E, les nerfs insérés en cette main causent un certain changement en son cerveau […] », *Discours de la méthode*, *La Dioptrique*, AT VI, 135.

967 Et accessoirement à la preuve du principe d'après lequel la diversité des corps matériels, par exemple les corps colorés, ne s'explique pas par des qualités intrinsèques mais par la seule étendue, plus précisément par le mouvement des corps qui détournent la lumière : « Vous ne trouverez pas étrange non plus, que par son moyen nous puissions voir toutes sortes de couleurs ; et même vous croirez peut-être que ces couleurs ne sont autre chose, dans les corps qu'on nomme colorés, que les diverses façons, dont ces corps la reçoivent et la renvoient contre nos yeux […] », *Discours de la méthode*, *La Dioptrique*, AT VI, 84-85. La preuve par l'expérience, qui repose d'abord sur un usage des sens élucidé par Descartes, remplace la connaissance du pur entendement et la formulation du principe, point de départ de la connaissance, qui en dépend en *Principia philosophiae* II, § 4, dont la manchette (→ MANCHETTE) résume : « Naturam corporis non in pondere, duritie, colore, aut similibus ; sed in sola extensione consistere. »

968 Lettre à Morin, 13 juillet 1638, AT II, 206.

969 Sur le contresens de Descartes au sujet des espèces intentionnelles, voir Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 243.

970 *La Dioptrique*, AT VI, 84.

contient, puisse couler[971]. » Elle est représentée par la figure de la cuve de raisin (Maire, p. 6, AT VI, 86), première figure du livre.

La lumière est comme le jus qui s'écoule par des trous percés dans le fond de la cuve remplie de grappes de raisin. La question est toujours la même : quelles sont les propriétés de la lumière que cette comparaison permet d'éclairer ? Elle permet tout d'abord d'apporter une première précision sur la matière qui supporte la lumière : de même que le vin est plus subtil que les grappes de raisin, elle est plus subtile que les corps terrestres. Mais il s'agit surtout de « distinguer entre le mouvement, et l'action ou inclination à se mouvoir[972] » : la lumière est une inclinaison à se mouvoir plutôt qu'un mouvement. L'inclinaison à se mouvoir n'est pas définie précisément (contrairement au *Monde*), mais saisie par le biais d'une comparaison : à l'instant où les trous sont percés, les particules de vin ne bougent pas encore, et pourtant elles font déjà effort vers eux, sur le mode d'une « inclination à se mouvoir ». Penser la lumière comme une « inclination » – non un mouvement – permet de comprendre certaines de ses propriétés : les rayons lumineux se propagent en ligne droite dans plusieurs directions à la fois et ne sont gênés ni par les corps plus massifs ni par les autres rayons de lumière : ils se croisent sans se confondre ni entraver leurs cours respectifs. Ce sont des propriétés qu'on ne peut pas analyser si, par exemple, on suppose, comme les atomistes, que la lumière est produite par des corpuscules en mouvement.

La troisième comparaison est celle-ci :

> Lorsque [les rayons] rencontrent quelques autres corps [*sc.* qu'un corps transparent], ils sont sujets à être détournés par eux, ou amortis, en la façon que l'est le mouvement d'une balle ou d'une pierre jetée dans l'air, par ceux qu'elle rencontre. Ce que ceux qui jouent à la paume éprouvent assez, lorsque leur balle rencontre de faux carreaux, ou bien qu'ils la touchent en biaisant de leur raquette, ce qu'ils nomment, ce me semble, couper ou friser[973].

Alors que la deuxième comparaison, en accentuant la différence entre action et mouvement, se situait dans la ligne de la première, Descartes semble faire machine arrière : « Car il est bien aisé à croire que l'action ou inclination à se mouvoir, que j'ai dit devoir être prise pour la lumière, doit suivre en ceci les mêmes lois que le mouvement[974]. » Descartes assimile ici la lumière à un mouvement pour pouvoir rendre compte géométriquement des variations lumineuses que sont la réflexion, la réfraction et les couleurs.

Elle est illustrée par trois gravures qui figurent géométriquement les trajectoires des balles en fonction de la superficie du corps qu'elles rencontrent, respectivement « unie et égale », « liquide », « colorés et non polis » (Maire,

---

971 *Ibid.*, AT VI, 86.

972 *Ibid.*, AT VI, 88.

973 *Ibid.*, AT VI, 88-89.

974 *Ibid.*, AT VI, 89. Ferdinand Alquié dans son commentaire (ALQ I, p. 659) voit là « une grave difficulté » à concevoir la lumière comme le mouvement alors qu'il a rejeté cette comparaison avant : « En fait, Descartes use successivement, selon le problème considéré, d'analogies et de comparaisons difficiles à concilier. Il en a le droit dans la mesure où il a annoncé qu'il renonçait à *dire au vrai* ce qu'est la lumière. Mais dans cette mesure, son mécanisme n'est plus qu'une représentation commode et une sorte de langage, non une représentation du réel. » Les figures du premier Discours de *La Dioptrique* représentent-elles donc des expériences irréalistes ? Elles ne reconstruisent pas les conditions d'apparition du phénomène propre à l'expérimentation, mais celles d'un phénomène équivalent. Les expériences qu'il suggère ici sont aussi impraticables, qu'il s'agisse de boules de matière subtile ou de boules de bois. Les figures des traités cartésiens ne rapportent donc pas toujours des expériences réalistes, mais des expériences de pensée, qui n'en sont pas moins réelles ou « véritables », dans la mesure où elles permettent de discriminer la cause du phénomène. Bien plus, même si on pouvait construire un modèle de boules de bois et faire des expériences sur ce modèle, cela ne nous garantirait pas que la lumière soit effectivement réductible à une pression de boules de matière subtile, tout simplement parce que ce que nous appelons « lumière » est l'effet sur un organisme sentant d'une certaine disposition de la matière, et que nous n'avons pas à disposition d'organisme sentant proportionné à ces boules. D'où finalement le fait que les hypothèses de Descartes concernant la structure de la lumière non seulement ne sont pas démontrées expérimentalement, mais ne sont pas même démontrables par cette voie. Ce qui les justifie, ce n'est donc pas leur adéquation aux résultats de certaines expériences, mais la cohérence des hypothèses qui sont faites : « 8. Pour vos difficultés touchant la page 258 de mes Météores, elles requièrent un long discours, et c'est l'endroit le plus difficile de tout le livre ; […] Et par provision je vous dirai 1) que les boules qui sont peintes en la figure de cette page, ne servent que d'exemple, et doivent être prises pour des boules de bois ou autre matière visible, et non pour les parties de la matière subtile », lettre à Mersenne, 27 juillet 1638, AT II, 268-269. Cohérence du tout qui serait impossible si les hypothèses initiales étaient fausses. La validité des hypothèses initiales serait garantie par les déductions qu'elles rendent possibles : si on était parti d'une hypothèse fausse, la contradiction serait apparue à un moment ou à un autre.

p. 10, 11 et 12, AT VI, 90, 91 et 92). Les rayons lumineux sont représentés par des balles dont le mouvement varie selon les corps qu'elles rencontrent. Des balles qui se mouvant peuvent rencontrer trois sortes de corps : mous, durs ou liquides. Dans le premier cas, elles s'arrêtent ; dans le deuxième, elles sont renvoyées (diversement, selon la géométrie de la surface) ; dans le troisième, elles sont détournées. L'analogie est explicitée à la fin du premier Discours[975]. Elle permettra de démontrer, au discours suivant, les lois de la réflexion et de la réfraction.

Avant d'introduire ces comparaisons – l'usage desquelles sera fort discuté par ses objecteurs – Descartes les avait justifiées : « Or n'ayant ici autre occasion de parler de la lumière, que pour expliquer comment ses rayons entrent dans l'œil, et comment ils peuvent être détournés par les divers corps qu'ils rencontrent, il n'est pas besoin que j'entreprenne de dire au vrai quelle est sa nature, et je crois qu'il suffira que je me serve de deux ou trois comparaisons qui aident à la concevoir en la façon qui me semble la plus commode pour expliquer toutes les propriétés que l'expérience nous fait connaître, et pour déduire ensuite quelques autres qui ne peuvent être si aisément[976]. »

On a parfois décelé dans ce passage le signe d'une nouvelle attitude envers les choses de la nature en général : positiviste (la science aurait renoncé à saisir des natures ; elle n'aurait qu'à établir des lois) et instrumentaliste (les suppositions les plus commodes importent plus que la nature des choses). En fait, Descartes pense à l'époque connaître tout à fait la nature de la lumière, comme en témoigne *Le Monde*, écrit comme on sait avant *La Dioptrique :* la lumière est une pression qui vient de la force centrifuge engendrée par le mouvement circulaire du soleil sur lui-même et qui se transmet jusqu'à nos yeux. De fait, un peu plus loin dans *La Dioptrique*, il souligne la validité de ses comparaisons : « Car enfin j'ose dire que les trois comparaisons dont je viens de me servir, sont si propres, que toutes les particularités qui s'y peuvent remarquer [*sc.* dans les comparaisons] se rapportent à quelques autres [*sc.* particularités] qui se trouvent toutes semblables en la lumière[977]. » Cela revient à dire qu'il estime connaître très bien la nature de la lumière et que c'est cela qui lui a permis de proposer de bonnes comparaisons. Si d'ailleurs on peut, à partir des comparaisons proposées, déduire des propriétés moins connues de la lumière, c'est bien que ces comparaisons présentent un rapport avec la nature de la lumière ; si elles ne nous apprenaient absolument rien de vrai sur cette nature, on ne pourrait rien en déduire. L'enjeu de *La Dioptrique* en particulier, est de montrer que la lumière est un corps parmi d'autres, contre l'aristotélisme. Ses échanges avec Morin au moment de la publication du *Discours de la méthode* révéleront la confrontation des deux conceptions. Pour Morin, il est inadmissible de comparer la lumière à autre chose qu'à elle-même : chaque être ayant une nature qui lui est propre, il ne peut être comparé à rien d'autre qu'à lui-même, on ne peut le comprendre qu'à partir de lui-même et de ses propres principes. Autrement dit, Morin critique Descartes : épistémiquement, il conteste l'utilité et l'efficacité des analogies en physique : « Pour renverser ce que je vous objecte […] vous me répondez seulement par des comparaisons, je vous ai déjà averti que rarement elles sont propres à bien terminer une difficulté[978]. » Et ontologiquement, Morin affirme que les êtres physiques sont fondamentalement incomparables, tous dépendant directement du seul pouvoir de Dieu : « Je m'étonne que vous fassiez tant d'état des comparaisons pour prouver les choses physiques […] vu qu'en la nature il se peut trouver tant d'effets qui n'ont point de semblables, comme entre autres ceux de l'aimant. Et si je vous disais ce que je sais des influences célestes, c'est bien autre choses encore, vu qu'elles ne reçoivent en leur manière d'agir autre comparaison que Dieu même. Je ne nie pas qu'on puisse presque toujours trouver des comparaisons pour les expliquer tellement quellement ; mais il est question de les si bien expliquer, qu'on engendre une science de la chose qu'on traite[979]. »

---

975 *Ibid.*, AT VI, 91-93.
976 *La Dioptrique*, AT VI, 83.
977 *Ibid.*, AT VI, 104.
978 Lettre de Morin, 12 août 1638, AT II, 291-297.
979 Lettre de Morin, octobre 1638, AT II, 411.

Ce que Descartes répond aux critiques de Morin, c'est que ses comparaisons sont parfaitement légitimes, car elles ne sont pas des analogies entre des êtres substantiellement différents, mais bien plutôt des transpositions au sein d'un même ordre d'objets (d'idées). Elles consistent juste à changer d'échelle, à agrandir artificiellement des corps invisibles à l'œil nu (les petites boules) pour les comparer avec des corps plus grands (les grains de raisin et les balles), mais naturellement identiques :

> Il est vrai que les comparaisons dont on a coutume d'user dans l'École, expliquant les choses intellectuelles par les corporelles, les substances par les accidents, ou du moins une qualité par une autre, n'instruisent que fort peu ; mais pour ce qu'en celles dont je me sers, je ne compare que des mouvements à d'autres mouvements, ou des figures à d'autres figures, etc., c'est-à-dire, que des choses qui à cause de leur petitesse ne peuvent tomber sous nos sens à d'autres qui y tombent, et qui d'ailleurs ne diffèrent pas davantage d'elles qu'un grand cercle diffère d'un petit cercle, je prétends qu'elles sont le moyen le plus propre, pour expliquer la vérité des questions physiques que l'esprit humain puisse avoir, jusques-là que, lorsqu'on assure quelque chose touchant la nature, qui ne peut être expliqué par aucune comparaison, je pense savoir par démonstration qu'elle est fausse[980].

Autrement dit, ce qu'il pense faire lorsqu'il dit que la lumière est la pression qui passe par des petites boules, c'est simplement agrandir (d'où les grains de raisin et les balles) ce que nous ne voyons pas lorsque nous regardons la lumière. La condition de possibilité de cet agrandissement, ce n'est rien d'autre que l'idée de nature. Pour les scolastiques, il n'y a pas de nature, il y a *des* natures, chaque espèce d'être est particulière, et si l'on parle de nature au singulier, c'est seulement par analogie. Pour Descartes, tout corps peut être comparé avec tout autre corps ou peut être agrandi, précisément parce qu'il est corporel. Or, être corporel, c'est être fait d'une substance commune et d'un ordre qui obéit aux lois du mouvement, et non pas à différentes natures. Par nature, écrivait-il dans *Le Monde*, « je n'entends pas ici quelque Déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire [mais] la matière même en tant que je la considère avec toutes les qualités que je lui ai attribuées comprises toutes ensemble, et sous cette condition que Dieu continue de la conserver telle qu'il l'a créée[981] ». Dire quelle est la nature de la lumière, ce n'est donc pas chercher quelle est son essence, comme le faisaient les scolastiques et le font certains contemporains (qu'on pense à Marin Cureau de la Chambre et ses *Nouvelles pensées sur les causes de la lumière*…, Paris, 1634, ou à Ismael Boulliau et son *De natura lucis*, Paris, Heuqueville, 1638), mais préciser comment fonctionnent matière et mouvement pour engendrer les différents effets lumineux. L'enjeu des *Essais* est ainsi de chercher les bonnes comparaisons, c'est-à-dire les reproductions maîtrisées, artificielles ou naturelles, des phénomènes qui se présentent spontanément dans la nature : ceux-ci peuvent être considérés comme compris lorsqu'un dispositif observable et intelligible produit les mêmes effets, à son ordre de grandeur près. La possibilité d'extrapoler par l'imagination le mécanisme de l'insensible corporel à partir du sensible corporel jouera à plein dans les *Principia philosophiae* où se jouera l'explication des corps plus petits ou trop grands de tout l'univers. Sur ce point, nous renvoyons d'ores et déjà nos lecteurs à notre troisième partie. Dans les Essais, il s'agit encore d'étudier la configuration de corps actuels (visibles) pour eux-mêmes. Mais l'explication de cette configuration (grandeur, figure) et du mouvement des corps sensibles actuels n'en suppose pas moins l'action de corps qui échappent à nos sens. Elle légitime du même coup l'extrapolation et la comparaison que les figures ont précisément pour but de rendre actives.

Récapitulons. Descartes n'expose pas la nature de la lumière, on l'a vu, pour un motif circonstanciel – les controverses ptoléméo-copernicienne et la condamnation de Galilée – ni pour un motif conceptuel –

---

[980] Lettre de Descartes à Morin,12 septembre 1638, AT II, 367-368. Voir aussi l'objection de Morin, lettre à Descartes, 22 février 1638, AT I, 537. Voir aussi celle de Fermat, lettre à Mersenne, 5 octobre 1637, AT I, 450 ; lettre de Ciermans, AT II, 55, traduction AM II, 176 et l'objection de Pollot sur la matière subtile, AT I, 515, point 9.

[981] *Le Monde*, AT XI, 37.

l'incompatibilité de ses principes avec ceux de la scolastique l'empêche de publier son système du monde[982] – ni pour un motif matériel : le livre est l'occasion de prendre « le tribunal de l'opinion[983] » directement à témoin de la vérité de la méthode cartésienne[984]. Pour ces trois raisons, l'*ordo edendi* du *Discours de la méthode* justifie ces comparaisons et l'emploi des figures qui font *mieux voir à l'entendement* (mieux voir ce qu'il s'agit de connaître dans les corps – substitution de l'imaginable au sensible – et mieux voir les corps insensibles qui échappent aux sens). Ajoutons-y la nature de l'ouvrage en grande partie déterminé par une finalité technique qui en conditionne la réception : le livre s'adresse aussi à des artisans supposés fabriquer certains outils comme les lunettes dans le Discours VIII de *La Dioptrique*.

Enfin et surtout, les figures sont là pour montrer que les propriétés de la lumière ont leur analogue – substantiel – dans d'autres corps, donc que la lumière n'est pas un monde dans le monde, qu'elle n'est pas une manifestation spirituelle dans le monde matériel. De sorte que ce qui pouvait apparaître comme un contre-emploi cartésien – matérialiser par le dessin des expériences analogiques – afin de connaître des phénomènes apparaît comme les détours artificiels nécessaires destinés à persuader les lecteurs de la possibilité de découvrir un ordre[985] entre eux. Ce qui compte dans les comparaisons que nous avons étudiées, c'est aussi qu'elles sont plusieurs et que l'entendement peut ainsi saisir ses objets (les résultats de l'expérience) et les organiser en séries[986]. C'était même l'enseignement de la Règle XII : un usage élucidé de la sensation et des comparaisons est nécessaire à la connaissance de certaines choses qu'on demande avec celles qu'on connaît. Plus largement encore, on peut voir, dans le recours aux gravures dans le *Discours de la méthode*, une confirmation des acquis des *Regulae* : la pertinence du recours à la représentation et le renoncement connexe à une conception de la connaissance fondée sur une similitude entre les choses et leur connaissance en nous.

Il n'y a rien d'autre à chercher que des *figurae*. Les gravures comme résultats de la méthode. Les gravures comme images de la science. Les gravures comme les mots ne ressemblent pas aux choses, mais nous les font concevoir. Des modèles, voir *Le Monde :*

> Or, si des mots, qui ne signifient rien que par l'institution des hommes, suffisent pour nous faire concevoir des choses, avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance : pourquoi la Nature ne pourra-t-elle pas aussi avoir établi certain signe, qui nous fasse avoir le sentiment de la lumière, bien que ce signe n'ait rien en soi, qui soit semblable à ce sentiment[987] ?

Arrêtons-nous pour terminer ce premier chapitre sur un dernier aspect éditorial remarquable du premier livre cartésien : le choix de la langue, deuxième partie.

---

[982] Le premier discours de *La Dioptrique* et des *Météores*, fautes de procéder par explication (des effets par les causes), ont recours à la supposition pour expliquer la nature de la lumière et des corps terrestres (que Descartes ne veut pas expliquer par ses principes eux-mêmes métaphysiquement fondés comme le requerrait pourtant la science déductive idéale). Il y a, si l'on veut, une rupture de l'explication par la causalité.

[983] L'expression d'Augustin Gazier dans *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, Paris, Honoré Champion, 1924, t. I, chap. VI, p. 103, concerne l'expulsion d'Antoine Arnauld de la Sorbonne à cause de son opposition à l'excommunication du duc de Liancourt, proche des jansénistes, et décrit *Les Provinciales* de Pascal.

[984] Ainsi grâce au livre, les vérités fermement établies peuvent être enseignées à tous les hommes. Condorcet voit d'ailleurs dans l'imprimerie – à partir de laquelle il définit la notion fondamentale, à l'égard du progrès, d'« opinion publique » – un moyen de faire triompher la raison, la certitude et l'irréfutabilité du vrai, pensées sur le modèle cartésien de la déduction logique et du raisonnement mathématique qui procèdent « de conséquences en conséquences », étant fondamentalement distinguées des convictions malfondées entretenues par la parole persuasive, et qui peuvent être enseignées à tous : « […] on a vu s'établir une nouvelle espèce de tribune d'où se communiquent des impressions moins vives mais plus profondes ; d'où l'on exerce un empire moins tyrannique sur les passions, mais en obtenant sur la raison une puissance plus sûre et plus durable ; où tout l'avantage est pour la vérité, puisque l'art n'a perdu sur les moyens de séduire qu'en gagnant sur ceux d'éclairer », *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, G-F Flammarion, 1988, p. 188. Voir aussi l'ensemble de la « Neuvième époque » intitulé « Depuis Descartes jusqu'à la formation de la République française », dans laquelle la diffusion par les livres de la « méthode certaine de découvrir, de reconnaître la vérité » de Descartes préfigure les progrès ultimes de la dixième et dernière époque, par exemple, p. 223.

[985] Ordre dont la nécessité est garantie métaphysiquement par l'immutabilité divine.

[986] Voir en particulier la Regula VI, AT X, 381. L'ordre intellectuel se substitue ainsi aux rapports prétendus entre les choses, ainsi que l'a établi Jean-Luc Marion. Voir en particulier, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, p. 85-92.

[987] *Le Monde*, AT XI, 4.

On a vu plus haut que le choix du français permettait à Descartes de matérialiser, à destination des esprits forts, l'innovation conceptuelle de sa philosophie. Il indique aussi son ambition d'une grande réception pour son livre, y compris parmi les rangs d'un public moins cultivé que les clercs, mais dont le pouvoir et l'ambition ne cessent de croître avec la culture des salons et l'essor des Belles Lettres.

Car ce sont aussi les lecteurs qui réclament du français en ce premier tiers du XVII^e^ siècle. À partir des années 1635-1645, un large public d'« honnêtes gens », dont les femmes qui ne parlent pas le latin[988], avide de nouveautés – les « curieux » de la lettre à Desargues de juin 1639 –, réclame des livres plus accessibles[989]. À l'érudition latine, ils préfèrent le français et, au culte de la référence, les raisonnements logiques : « Ce n'est assurément pas un hasard, écrit Henri-Jean Martin, si, en cette période où se développe une nouvelle forme de recherche mathématique et où Descartes publie son *Discours de la méthode*, on rencontre précisément au titre (→ TITRE) de tant de livres les termes de "méthode", d'"abrégé" et de "moyen court"[990]. » Or, le « public » auquel s'adresse Descartes – c'est le défi du *Discours de la méthode* – est assez large pour s'étendre à la gent féminine[991] qui passe, au moins jusqu'à Rousseau[992], pour n'avoir aucune disposition spéculative… Avant de viser l'adhésion, il faut donc déjà se faire comprendre, et la femme semble être l'archétype du lecteur à persuader. En réalité, la considération de Descartes à l'égard de certaines femmes (d'exception !) n'est pas toujours condescendante : on sait l'estime qu'il aura pour la princesse Élisabeth de Bohême. À l'inverse, il est possible qu'il ait considéré sérieusement que l'instruction négligée, voire inexistante de la plupart des femmes de son temps – toutes extractions sociales confondues – les prémunissent davantage de cette « résistance au vrai[993] » et les préserve des préjugés entretenus par l'École. Préjugés que partagent en revanche les savants et autres hommes de cabinet et de salon, lecteurs trop favorablement prévenus pour les Anciens. On peut aussi imaginer une option plus cynique, mais plus actuelle : que Descartes ait compté sur des femmes de salon comme M^me^ de Rambouillet pour répéter – car la culture des femmes, y compris dans ces salons, restait orale… –, tels les *recitatores* du Moyen Âge, sa philosophie à Paris et ailleurs… Molière dans les *Femmes savantes* (1672) caricatura ce nouveau public féminin aristocrate, voire bourgeois, curieux et précieux, se piquant de lire les philosophes – et Descartes, en effet ! – et de partager la culture scientifique et littéraire détenue par les hommes. En voici un extrait :

BÉLISE : Je m'accommode assez, pour moi, des petits corps ;
Mais le vide à souffrir me semble difficile,
Et je goûte bien mieux la matière subtile.
TRISSOTIN : Descartes, pour l'aimant, donne tort dans mon sens.

988 Voir Henri-Jean Martin, « L'édition française au XVII^e^ siècle », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n° 3, 1952, p. 311, qui fait le lien entre l'essor des salons parisiens, l'élargissement de la clientèle des libraires (→ LIBRAIRE) et l'accroissement du marché des traductions en langue française.

989 Le renvoi par de Courcelles à la *« Respublica literaria »* est-il correct dans la traduction latine du *Discours de la méthode* ? Voir par exemple, dans la 6^e^ partie, la traduction de « […] que de communiquer brièvement au *public* tout le peu que j'aurai trouvé […] », *Discours de la méthode*, AT VI, 63.

990 Henri-Jean Martin, « Renouvellements et concurrences », in *Histoire de l'édition française*, t. 1, p. 482.

991 « […] un livre, où j'ai voulu que les femmes mêmes pussent entendre quelque chose », lettre à Vatier, 22 février 1638, AT I, 560. Descartes avait sollicité les critiques d'une femme, M^me^ de Zuylichem, l'épouse de Huygens, avant l'impression (lettre à Huygens, 22 mars 1637, AT I, 624).

992 De sorte que, à part les romans pour les amuser, les (jeunes) femmes ne doivent avoir qu'un livre : « Le monde est le livre des femmes ; quand elles y lisent mal, c'est leur faute, ou quelque passion les aveugle », Rousseau, *Émile*, livre V, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1969, t. IV, p. 737. Henri-Jean Martin précise : « On ne s'étonnera pas trop si, dans cette atmosphère, la plupart des ouvrages qui traitent des femmes au début du siècle sont surtout consacrés – comme *L'Alphabet de l'imperfection et malices des femmes* de Jacques Olivier – à démontrer le caractère imparfait et vicieux de leur nature et la pauvreté de leur intellect », *Livre, pouvoirs et société*…, t. I, p. 547. La conception de la condition féminine commence cependant à évoluer quelque peu à partir des années 1630-1635 – au moment de la publication du *Discours de la méthode*, donc – où l'on trouve de plus en plus d'ouvrages destinés à l'éducation morale des femmes, qui les encouragent à la lecture des philosophes (par exemple, *L'Honnête femme* par le cordelier Jacques du Bosc, publié en 1635).

993 L'expression est d'Henri Gouhier dans « La résistance au vrai et le problème cartésien d'une philosophie sans rhétorique », in *Retorica et Barocco* (Atti del III Congresso Internazionale di Studi Umanistici), Rome, Fratelli Bocca, 1956, p. 85-97.

ARMANDE : J'aime ses tourbillons.
PHILAMINTE : Moi, ses mondes tombants[994].

Pourtant, on ne saurait dire que Descartes écrive en français pour des motifs seulement sociaux. Son but n'est pas de vulgariser sa pensée – comme un Rousseau par exemple, publiant son *Dictionnaire de la botanique* en français pour arracher la science aux spécialistes et aux élites. Le choix du français pour Descartes, nous le verrons plus bas, semble reposer sur des motifs différents.

Publier en français permet donc à Descartes d'intéresser ce nouveau public à sa cause, plus large que celui des gens d'étude, et de prendre objectivement à témoins non pas des individus connus et acquis à sa cause, mais l'homme inconnu, l'homme en général. Cet appel au public que rend possible l'impression lui permet aussi de dissuader les esprits les plus malins de lui faire dire ce qu'il n'a pas dit, ou au contraire de s'emparer de ses découvertes. Mais ce qu'il souhaite surtout, c'est convaincre les gens argentés et les artisans, des tourneurs en particulier, de financer et de participer à l'exécution des inventions présentées, et aux expériences qui lui restent à faire. Descartes justifie d'écrire en français et non en latin dans l'avant-dernier paragraphe de la préface, juste après qu'il a demandé aux artisans de persévérer dans l'exécution des machines qu'il a décrites, de sorte que le choix de la langue est matériellement associé à la visée du lectorat constitué par ces artisans, et comme ici, dans *La Dioptrique* :

> Et d'autant que l'exécution des choses que je dirai, doit dépendre de l'industrie des artisans, qui pour l'ordinaire n'ont point étudié, je tâcherai de me rendre intelligible à tout le monde, et de ne rien omettre, ni supposer, qu'on doive avoir appris des autres sciences. C'est pourquoi je commencerai par l'explication de la lumière et de ses rayons ; puis, ayant fait une brève description des parties de l'œil, je dirai particulièrement en quelle sorte se fait la vision ; et ensuite, ayant remarqué toutes les choses qui sont capables de la rendre plus parfaite, j'enseignerai comment elles y peuvent être ajoutées par les inventions que je décrirai[995].

Cet élargissement du lectorat induit des explications que Descartes n'eût pas faites (et à l'inverse des omissions – on l'a vu, en métaphysique) s'il s'était adressé à un public plus restreint sachant « *abducere mentem a sensibus*[996] ». C'est peut-être l'inconvénient de ce choix. À moins que l'esprit des lecteurs peu lettrés présente l'avantage d'être moins éloigné de la vraie connaissance que ne l'est l'esprit de ceux qui ont étudié la philosophie à l'École. C'est ce que répètera la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie* : « ainsi, lorsqu'on a de mauvais principes, d'autant qu'on les cultive davantage, et qu'on s'applique avec plus de soin à en tirer diverses conséquences, pensant que ce soit bien philosopher, d'autant s'éloigne-t-on davantage de la connaissance de la vérité et de la sagesse. D'où il faut conclure que ceux qui ont le moins appris de tout ce qui a été nommé jusqu'ici philosophie, sont les plus capables d'apprendre la vraie[997] » et, un peu plus loin : « […] ceux qui sont imbus de mes opinions ont beaucoup moins de peine à entendre les écrits des autres et à en connaître la juste valeur, que ceux qui n'en sont point imbus ; tout au contraire de ce que j'ai tantôt dit de ceux qui ont commencé par l'ancienne philosophie, que d'autant qu'ils y ont plus étudié, d'autant ils ont coutume d'être moins propres à bien apprendre la vraie[998]. »

L'emploi de notre langue « vulgaire » confère à l'initial *Projet d'une science universelle* la portée d'un appel aux hommes de bon sens, de raison, apanage de tous et instrument principal de l'avènement de la vraie philosophie et de la sagesse, en dehors de la très savante et latine *Respublica literaria* héritée de la Renaissance.

Un deuxième acte éditorial consécutif au choix du français et au lectorat consiste à user de préface (→ PRÉFACE). En effet, une fois mis au point *La Dioptrique* et *Les Météores*, Descartes décide de leur joindre une

---

994 Molière, *Les Femmes savantes*, Paris, Larousse (Classiques Larousse), 1991, acte III, sc. 2.
995 *La Dioptrique*, AT VI, 82-83.
996 L'expression est utilisée par Descartes à plusieurs reprises, par exemple dans la lettre à Mersenne, mars 1637, AT I, 351 ; B, 366 (20 aprile 1637 et JRA, *Correspondance*, 1, p. 139).
997 Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-1, 9.
998 *Ibid.*, AT IX-2, 11.

préface, en français, afin d'être compris des gens d'argent et d'entreprise, des aristocrates ou des bourgeois qui ne lisent pas (nécessairement) le latin, préface dans laquelle il pourra les introduire progressivement à son sujet par le récit de sa vie et l'histoire de son esprit.

Un mot sur l'orthographe du français et sa composition. Conformément à une intention de l'époque, mais aussi de Descartes, de privilégier la lisibilité, on note très peu d'abréviations. Descartes n'en faisait pas grand cas, pourvu que les coquilles (→ COQUILLE) de l'imprimeur ne soient pas à l'origine de contresens. À Pollot qui lui écrit la chose suivante :

> 15. Il est vrai que notre orthographe française a des superfluités qu'il faut corriger, mais il faut que ce soit sans causer des ambiguïtés : car on doutera peut-être, touchant les mots de *cors* et d'*esprits*, si le premier ne signifie point des *cornets*, que nous nommons aussi des *cors*, et si l'autre ne se prend point pour être *esprits* de quelque chose. Il est vrai que c'est une remarque de grammairien, et non de philosophe : c'est pourquoi on l'a mise hors du rang des autres, ou peut-être c'est la faute de l'imprimeur[999],

Descartes répond comme suit :

> 15. Il est vrai que pour l'orthographe c'est à l'imprimeur à la défendre ; car je n'ai en cela désiré de lui autre chose, sinon qu'il suivît l'usage : et comme je ne lui ai point fait ôter le *p* de *corps*, ou le *t* d'*esprits*, lorsqu'il les y a mis, aussi n'ai-je pas eu soin de les lui faire ajouter, lorsqu'il les a laissés, à cause que je n'ai point remarqué qu'il l'ait fait en aucun passage, où cela pût causer de l'ambiguïté. Au reste je n'ai point dessein de réformer l'orthographe française, ni ne voudrais conseiller à personne de l'apprendre dans un livre imprimé à Leyde ; […][1000].

De fait, comme il l'écrit à Mersenne, Descartes se soucie assez peu de l'orthographe du français : « Car en ce qui est de la Langue et de l'orthographe, je ne désire rien tant que de suivre l'usage ; mais il y a si longtemps que je suis hors de France, que je l'ignore en beaucoup de choses[1001]. » De fait, l'orthographe du texte de Descartes, relu comme il se doit par le compositeur, varie, et le *Discours de la méthode* renferme des coquilles – en nombre raisonnable si on en juge par d'autres ouvrages imprimés en France de la même période –, dont certaines sont mentionnées dans l'Errata (→ ERRATA), en fin de volume, après les tables et avant le privilège. Descartes, qui a certainement relu les secondes épreuves (→ ÉPREUVE), celles qui sont destinées à l'auteur ou à l'éditeur, prend soin de s'en dédouaner auprès de ses lecteurs (tout en assumant néanmoins une part de ces erreurs, contrairement à l'usage[1002]) à la fin de la liste des « fautes de l'impression » :

> On trouuera aussy en plusieurs endroits des distinctions[1003] fort mal mises, & quantité d'autres fautes de peu d'importance : lesquelles on excusera facilement quand on sçaura que l'Autheur ne fait pas profession d'estre Grammairien, & que le Compositeur dont le Libraire s'est servi n'entend pas un mot de François.

Le 25 décembre 1639, il écrit encore à Mersenne, dans la perspective d'une seconde impression : « Je n'attends plus, après cela, sinon qu'on reprenne aussi les fautes de l'orthographe et de l'impression, que le libraire (→ LIBRAIRE) et moi avons commis en très grand nombre[1004]. » C'est peut-être la raison pour laquelle Maire

---

999 Lettre de Pollot à Reneri pour Descartes, AT I, 516-517.

1000 Lettre à ***, mars 1638, AT II, 46 ; B, 656 (A Reneri per Pollot, aprile o maggio 1638).

1001 Lettre à Mersenne, 15 novembre 1638, AT II, 443.

1002 « Quoiqu'il arrive, l'auteur rejette habituellement sur les typographes la responsabilité des erreurs », Jeanne Veyrin-Forrer, « Fabriquer un livre au XVI^e siècle », in *Histoire de l'édition française*, t. I, p. 353. Voir aussi *s. v.* « Errata », *Le Dictionnaire encyclopédique du livre*, t. II, p. 102 : « les erratas anciens (des XVII^e et XVIII^e siècles notamment) portent parfois la trace, sous la forme de lignes vengeresses de l'auteur à l'adresse de l'imprimeur (pour son éternelle « négligence », son manque de soin ou d'employés compétents) […]. »

1003 Sur l'importance de la même notion de « distinctions » – sous laquelle tombent les alinéas –, voir les futures consignes de Descartes au sujet de la mise en livre de ses *Meditationes* : « Je vous prie aussi de faire ajouter les chiffres que j'ai mis dans les objections de M^r Gassendi, pour servir de distinctions, afin qu'on puisse voir à quel endroit de son écrit se rapporte chaque endroit de ma réponse. Et il n'y faut point d'autres *a capite* que ceux qui sont marqués par ces chiffres I, 2, 3 », lettre à Mersenne, 23 juin 1641, AT III, 386. Nous reviendrons amplement sur ce point dans notre deuxième chapitre.

1004 Lettre à Mersenne, 28 décembre 1639, AT II, 639.

souhaitait également que Mersenne relise le *Discours de la méthode* et les Essais, dans la perspective d'une seconde impression : « Vous m'obligez de la peine que vous prenez de corriger les fautes de l'orthographe, en quoi je ne désire rien tant que de suivre l'usage ; et il y a longtemps que le Maire avait envie que je vous en priasse, mais je n'eusse osé vous le mander, si cela n'était venu de votre mouvement[1005]. »

Selon Charles Adam, Descartes aurait-il fait préparer, pour l'imprimeur, des mises au net par un ou plusieurs copistes, qui auraient pu introduire des formes de leur propre orthographe ? Il s'appuie, pour *La Dioptrique*, sur l'orthographe de « ceste », qui n'apparaît pas dans les autres parties de l'ouvrage, et qui n'apparaît pas non plus sous la plume de Descartes. Rien pourtant ne prouve que Descartes s'en soit rapporté à quelque copiste pour mettre au point une œuvre complexe et accompagnée de figures (→ FIGURE). Et, il serait fort possible que les variations orthographiques du *Discours de la méthode* soient liées à l'intervention de différents compositeurs de l'atelier (→ ATELIER TYPOGRAPHIQUE) sur le texte. Pour Henri-Jean Martin, il est de même assez évident que Descartes n'a pas sollicité de copistes pour mettre au propre et qu'il se soit lui-même livré à cette étape aussi nécessaire que rébarbative :

> On conçoit que dans ces conditions, Descartes se soit montré régulièrement exaspéré quand il devait mettre au net un texte en un pays où il devait être difficile de trouver des copistes susceptibles de reproduire correctement des brouillons manuscrits écrits en français et qu'il n'ait pas toujours présenté à l'imprimeur des textes suffisamment au point.

La contrepartie à l'absence de mise au net fut que Descartes suivît de près la fabrication de son ouvrage. C'est peut-être en partie pour cette raison qu'il renonça à se faire publier par un imprimeur parisien prospère et autorisé, malgré la sollicitude de Mersenne[1006]. Car ce qui était important au bon rendement des ateliers typographiques anciens (→ ATELIER TYPOGRAPHIQUE) – et Descartes le savait – c'était que les caractères typographiques (→ CARACTÈRE) d'une casse (→ CASSE) et les châssis (→ CHÂSSIS) puissent être rapidement réutilisés pour l'impression d'autres livres[1007]. De sorte que le temps laissé à la correction des épreuves sorties des presses était extrêmement limité et que l'auteur ne pouvait faire des corrections que s'il était présent dans l'atelier (→ ATELIER TYPOGRAPHIQUE) ou dans la ville de l'atelier[1008]. C'est bien en effet ce que fit Descartes pour son *Discours de la méthode*, comme on le sait par diverses lettres, dont une de celles à Mersenne de mars 1636 (?) : « Ce qui m'a fait différer de vous faire réponse, a été que j'espérais de vous mander bientôt que j'étais occupé à faire imprimer. Car je suis venu à ce dessein en cette ville[1009]. » La correspondance avec Huygens nous apprend que Descartes relit les épreuves : « Cependant je passe ici le temps sans rien faire sinon quelquefois une épreuve pleine de fautes, sinon ce que c'est qu'un hypocolon ; […][1010]. » De plus, un passage du *Discours de la*

[1005] Lettre à Mersenne, 9 février 1639, AT II, 496.

[1006] Il écrit en mars 1636 à Mersenne qui lui proposait d'éditer son *Discours de la méthode* à Paris : « Seulement y a-t-il en cela de la difficulté, que ma copie n'est pas mieux écrite que cette lettre, que l'orthographe ni les virgules n'y sont pas mieux observées, et que les figures n'y sont tracées que de ma main, c'est-à-dire très mal […] », lettre à Mersenne, mars 1636 (?), AT I, 338-339 ; B, 326 (marzo 1636). En 1629 déjà, Descartes veut déjà être imprimé à Paris : « J'aimerais mieux qu'il [*sc.* le premier projet des *Météores*] fût imprimé à Paris qu'ici ; et si c'était chose qui ne vous fût pas point du tout importune, je vous l'enverrais lorsqu'il serait fait, tant pour le corriger que pour le mettre entre les mains d'un libraire », lettre à Mersenne, 8 octobre 1629, AT I, 24.

[1007] Comme le confirme Jeanne Veyrin-Forrer dans « Fabriquer un livre au XVI^e^ siècle », in *Histoire de l'édition française*, t. I, p. 345. Cette contrainte reste valable au XVII^e^ siècle pour l'ensemble des imprimeurs (→ IMPRIMEUR) européens.

[1008] Fait plutôt rare : « De leur côté, l'auteur, l'éditeur ou leur mandataire interviennent par fois au cours de l'opération [*sc.* la correction des épreuves], soit qu'ils se déplacent spécialement dans ce but, soit qu'ils habitent sur place et tiennent à venir dans l'imprimerie, soit encore – fait plus rare – qu'ils reçoivent des épreuves à domicile », Jeanne-Veyrin-Forrer, *ibid.*, p. 352. Dans le même sens, voir aussi Jacques Rychner, « Le travail de l'atelier », in *Histoire de l'édition française*, t. II, p. 57.

[1009] Lettre à Mersenne, mars 1636 (?), AT I, 338. Fait confirmé par Saumaise dont AT donne un extrait de lettre à Jacques du Puy : « […] Il a toujours été en cette ville pendant l'impression de son livre […] », lettre du 4 avril 1637, AT I, 365. Et par Baillet : « Mais l'appréhension que M. Descartes eut des embarras qu'elle auroit causez à ce pére, jointe à la considération de la netteté des caractères, de l'excellence du papier, et des autres commoditez qu'il pourroit recevoir d'une impression de Hollande, à laquelle sa présence ne seroit pas inutile, le fit résoudre à choisir Jean Maire imprimeur de Leyde », Adrien Baillet, *Vie*…, IV, 1, p. 275.

[1010] Lettre à Huygens, 30 octobre 1636, AT I, 614.

méthode assure que Descartes et Maire étaient en contact suivi : « […] je supplie tous ceux qui auront quelques objections à y faire, de prendre la peine de les envoyer à mon libraire, par lequel en étant averti, je tâcherai d'y joindre ma réponse en même temps ; et par ce moyen les lecteurs, voyant ensemble l'un et l'autre, jugeront d'autant plus aisément de la vérité[1011]. »

Descartes a-t-il choisi Leyde et le libraire-imprimeur Jean Maire parce qu'il était originaire de France[1012] ? Depuis la fin du XVI^e^ siècle, et l'appel de l'Université qui vient d'être fondée en 1575, les presses de Leyde ont bonne réputation et font apprécier la qualité de leur travail[1013]. Huygens lui avait suggéré d'imprimer sa *Dioptrique* chez Blaeu[1014] (celui meurt en 1638). Et sa première intention aurait été de s'adresser aux Elzevier[1015]. Henri-Jean Martin décrit d'ailleurs ces derniers comme des professionnels soucieux de la qualité et de la diffusion de leurs ouvrages : « S'adressant avant tout aux lettrés, ils mettent à la mode des éditions impeccables des chefs-d'œuvre littéraires qu'ils peuvent proposer à un prix sinon bas, du moins relativement peu élevé[1016]. » D'après Breugelmans, la langue de publication choisie par Descartes pour son premier livre explique, avec le contenu prétendument polémique du *Discours de la méthode*, qu'il ait eu du mal à trouver un libraire :

> Initially Descartes had the greaetest trouble in getting his book published. Maire's colleagues feared that the book would not be easy to sell for two reasons : the controversial contents and the language it was written in, namely French. (Later, in 1649, Maire published a part of it, the *Géométrie*, in Latin, which may have had an unfavourable influence on the sale of the remaining copies of the original edition). Descartes had approached several publishers before he went to Maire : Claude Fonteyne in Leeuwarden and the Elzevirs in Leiden, who were not interested, perhaps because they already had a couple of controversial titles on their list, *Galileo Galilei's Systema cosmicum* of 1635 and his *Nov-antiqua […] doctrina* from a year later[1017].

Pour Matthijs van Otegem, l'indisponibilité immédiate des Elzevier, occupés à publier un autre Discours, le *Discorsi* de Galilée, pourrait suffire à expliquer que Descartes ait cherché un autre imprimeur : « Probably Descartes just thought that the progress in the publishing of his book was not fast enough »[1018].

Maire, libraire depuis 1603, avait commencé son activité d'imprimeur vers 1626 : « Two books from the year 1626 proudly announce on their title-pages "typis Iohannis Maire" or "ex typographia Ioannis Maire". Apparently at some time in that year Maire bought his own printing equipment[1019]. » Bien qu'il n'ait pas été l'imprimeur de l'Université, d'importantes publications écrites ou éditées par des professeurs tels que Daniel Heinsius, Gerardus Joannes Vossius étaient réalisées dans son atelier (→ ATELIER TYPOGRAPHIQUE). Par ailleurs, Maire jouissait d'une bonne réputation : « The printing of Maire's books is usually well executed, with well-maintained type on good quality paper[1020]. » On sait que Maire, au moment de l'impression du *Discours de la*

1011 *Discours de la méthode*, AT VI, 75.

1012 De Valenciennes. Voir Charles Adam, *Vie et œuvres*, t. XII, p. 182.

1013 Voir Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société*…, t. I, p. 29-30.

1014 Lettre à Descartes, 28 octobre 1635, AT I, 589.

1015 L'hypothèse de Matthijs Van Otegem qui justifierait ce premier choix (*contra* Baillet, *Vie*…, I, 4, p. 274-275) est la suivante : « The reasons for this choice have long been unclear. It is unlikely that Descartes without any introduction would have approached them himself : he needed someone to introduce him to the Elzeviers. Probably it was Golius, the Leiden professor of mathematics, who helped Descartes to establish contact with them. Since in 1625 the Elzeviers had bought the printing office from Golius' predecessor, Erpenius, Golius had been an intermediary between them and the Leiden University. In other words, it was rather Golius who chose the publisher for the Discours than Descartes. This is the solution to the seeming contrast that Gaukroger [Oxford 1995, p. 321] mentions in his Intellectual biography. Descartes did not deliberately choose a publishing house closely related to Copernicanism, but he chose a company of good quality to which the Copernicanist professor Golius introduced him. Despite Golius's mediation however, Descartes could not agree with the Elzeviers on the printing and eventually had the *Discours* printed by Jean Maire, who had been a publisher in Leiden since 1603 », *Bibliography of the Works of Descartes*, p. 5.

1016 Henri-Jean Martin, « Renouvellements et concurrences » in *Histoire de l'édition française*, t. I, p. 490.

1017 Ronald Breugelmans, *Fac et Spera*, p. 23. L'anonymat du *Discours de la méthode* expliquerait aussi la réticence des Elzevier.

1018 Matthijs van Otegem, *Bibliography of the Works of Descartes*, p. 5.

1019 *Ibid.*, p. 17.

1020 *Ibid.*, p. 19.

méthode, avait environ quatre presses, soit autant que les Elzevier à la même époque, et employait une équipe d'au moins dix personnes à l'atelier de Leyde, ce qui faisait de lui un des plus gros imprimeurs du pays – pour se faire une idée de sa production, on pourra consulter les tableaux 1 et 2 de notre annexe 2, en Annexes. Il faut enfin signaler que Maire à publier des ouvrages typographiquement complexes, traités orientaux avec alphabets exotiques et traités mathématiques avec des équations et des figures. Il n'en fallait sans doute pas plus à Descartes pour s'accommoder d'un imprimeur de qualité, moins en vue[1021] et mieux disposé[1022] que Bonaventure et Abraham Elzevier, et avec qui il avait peut-être pu aborder les aspects techniques de la fabrication de son livre en français ; peut-être avait-il pu aussi obtenir plus facilement qu'avec les Elzevier ses faveurs, en particulier qu'il puisse porter des corrections sur les épreuves, et que les feuilles des épreuves ne circulent pas en dehors de l'atelier avant le bon à tirer. Mais on sait que des feuilles de *La Dioptrique* sortirent de l'atelier avant impression, sans l'accord de Descartes et furent communiquées à Beaugrand et Fermat, comme en témoigne la lettre de Fermat à Mersenne d'avril ou mai 1637 : « Vous me demandez mon jugement sur le traité de *Dioptrique* de Monsieur Descartes. Il est vrai que le peu de temps que Monsieur de Beaugrand m'a donné pour le parcourir, semble me dispenser de l'obligation de vous satisfaire exactement et par le menu ; […][1023]. »

Un contrat est signé entre le libraire et le philosophe, le 2 décembre 1636, « pour deux éditions du livre : *La Méthode etc., plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie*, les deux éditions ensemble ne devant pas dépasser trois mille exemplaires, dont deux cents seront remis à l'auteur[1024] » : « […] le libraire me donnât du moins deux cents exemplaires, à cause que j'ai envie d'en distribuer à quantité de personnes[1025]. » Nous en donnons la photographie et la transcription en Annexes (annexe 3). Descartes autorise Jean Maire, libraire-imprimeur à Leyde, à produire deux éditions (→ ÉDITION), une en Hollande et une en France, dont le chiffre de tirage – sans doute fixé par lui, conformément aux usages de l'époque – ne pourrait excéder à elles deux 3 000 exemplaires, dont 200 achetés et distribués par lui-même. La seconde édition n'a probablement pas existé. Pour la première, Barbara Traxler Brown estime que le chiffre de tirage pourrait être de 1 500 exemplaires – exemplaires d'auteur inclus[1026]. Le contrat fait état d'une obligation pour Descartes de racheter les exemplaires invendus, au prix du marché. Prix qui, compte tenu de la qualité du papier, du nombre de pages illustrées et du chiffre de tirage élevé pour l'époque devait être élevé. Il faut donc insister sur l'idée que le contrat passé entre Maire et Descartes, en cas d'échec commercial, n'était pas favorable à Descartes.

Outre une diffusion (→ DIFFUSION) qui semble peiner à se mettre en place – on sait, grâce à une lettre datée du 20 décembre 1637 et destinée à Plempius qu'à cette date, le *Discours de la méthode* ne se vend pas encore dans les librairies de Louvain par exemple : « Cur liber apud vos nondum vendatur, nescio ; sed si Bibliopolae vestri a meo habere velint, illum libentissime missurum certo scio[1027] » –, le *Discours de la méthode* est un échec commercial : « Je vous suis extrêmement obligé de la peine que vous prenez de corriger les fautes d'impression de mes Essais, mais j'ai quasi peur qu'elle soit superflue : car vu le peu d'exemplaires que le libraire dit en avoir

---

[1021] « Je serai bien aise aussi d'employer tout autre, plutôt que ceux qui ont correspondance avec Elzevier, qui sans doute les en aura avertis, car il sait que je vous en écris », lettre à Mersenne, mars 1636, AT I, 340.

[1022] Voir la lettre à Mersenne, mars 1636 : « […] j'espérais de vous mander bientôt que j'étais occupé à faire imprimer. Car je suis venu à ce dessein en cette ville ; mais les Elzeviers qui témoignaient auparavant avoir fort envie d'être mes libraires, s'imaginant, je crois, que je ne leur échapperais pas lorsqu'ils m'ont vu ici, ont eu envie de se faire prier, ce qui est cause que j'ai résolu de me passer d'eux ; […] », AT I, 338.

[1023] AT I, 355. Sur les circonstances et les motivations de cette fuite, voir Adrien Baillet, *Vie*…, IV, 7, p. 322 et AT I, 361-362.

[1024] Gustave Cohen, « Table des noms propres », *Écrivains français en Hollande*, p. 503 (Voir notre Annexe, annexe 3). Jean Maire donnera aussi la première édition (1649) de la traduction latine de *La Géométrie* (« sans doute parce qu'il avait conservé les figures », d'après Adam et Milhaud, AM I, 454).

[1025] Lettre à Mersenne, mars 1636, AT I, 339.

[1026] Barbara Traxler Brown, « The *Discours de la méthode* and *Essais* : an evaluation within Jan Maire's publishing activities, 1636-1639 », p. 119-135.

[1027] Lettre à Plempius, 20 décembre 1637, AT I, 476, traduction AM II, 62 : « Je ne sais pas pourquoi mon livre n'est pas encore en vente chez vous ; mais si vos libraires veulent le recevoir du mien, je suis sûr qu'il l'enverra bien volontiers. » Il importe donc que ceux qui veulent le lire (voire lui faire des objections) en acquièrent un exemplaire pour eux-mêmes afin d'avoir le temps de bien assimiler ses démonstrations.

vendu, je ne vois pas grande apparence qu'il les doive r'imprimer[1028]. » Et, six mois plus tard : « Je serais bien aise de savoir à peu près combien il s'en est débité à Paris ; car je ne crois pas que le libraire m'en dise la vérité[1029]. » Le premier livre de Descartes ne touche finalement pas l'homme nouveau, le public de gentilshommes, de marchands et d'artisans auquel il s'adressait aussi dans les proportions souhaitées, mais ne concerne qu'une élite restreinte qui peut, à l'occasion, prêter son exemplaire. Cet état de fait correspond à un mouvement plus large mis en lumière par Roger Chartier et Henri-Jean Martin[1030] qui voit triompher chez cette élite, en marge des ouvrages religieux et de la littérature antique, la lecture d'ouvrages plus accessibles, pièces d'éloquence et de rhétorique nouvelles – *Les Plaidoyers* de Le Maître ou les *Lettres* de Guez de Balzac, théâtre de Corneille et de Molière, poésie épique et romans pastoraux – éditées en français. Concernant les ouvrages de sciences et de philosophie, Henri-Jean Martin a montré, du moins pour Paris, à l'aide de nombreuses sources – inventaires de bibliothèques (principalement de gens de loi ou de titulaires d'offices), inventaires après décès –, l'importance des ouvrages du néo-stoïcisme (Sénèque, Plutarque, Du Vair, Juste Lipse) et sceptiques (Montaigne, Charron), le début du courant libertin (La Mothe Le Vayer). Ainsi, dans le tableau de synthèse des inventaires qu'il a fait, nous trouvons 4 ouvrages de Descartes pour la période 1642-1670 contre, par exemple, 87 pour Plutarque, 32 pour Pline, 78 pour Sénèque, 44 pour Aristote, 26 pour Platon, 25 pour Du Vair, 29 pour Montaigne, 9 pour Euclide, 4… pour Descartes, 3 pour Gassendi, etc.[1031]. La situation change à la fin du siècle avec le succès du cartésianisme. Le dépouillement des données concernant la centaine d'inventaires de bibliothèques privées fait apparaître pour les ouvrages à caractère philosophique que Descartes et les siens, et parfois aussi Gassendi, occupent une place importante à côté d'Aristote et des traités de tendance aristotélicienne. Donnons quelques chiffres pour finir : 39 pour Aristote, 25 pour Descartes (*Principia philosophiae*, 7 ; *Méditations*, 2 ; *Mécanique*, 2 : *Discours de la méthode*, 1 ; *De l'homme*, 4 ; *Passions de l'âme*, 2 ; *Météores*, 1 ; *Œuvres*, 6), 14 pour les Cours de philosophie, 9 pour Platon et Rohault, 8 pour *La Recherche de la vérité* de Malebranche, 7 pour Cureau de La Chambre (*Caractères des passions*) et 6 pour Gassendi[1032].

On rappellera pour finir la déception de Descartes à l'égard de cette mévente – mévente synonyme d'une réception plutôt faible. Environ un an après la parution du *Discours*, il a le projet de traduire en latin sa *Géométrie* pour lui donner une audience plus large :

> Et au bout du compte, si les Français me font trop d'injustice, *convertam me ad gentes*. Je suis résolu de faire imprimer bientôt ma version latine pour ce sujet, et je vous dirai que j'ai reçu cette semaine même des lettres d'un docteur que je n'ai jamais vu ni connu, et qui néanmoins me remercie fort affectueusement de ce que je l'ai fait devenir professeur en une université où je n'ai ni amis ni pouvoir ; mais j'apprends

[1028] Lettre à Mersenne, 9 janvier 1639, AT II, 481.

[1029] Lettre à Mersenne, 27 juillet 1638, AT II, 270.

[1030] Sur la base d'inventaires après décès, ils ont pu, quoique de façon non systématique, constater que les lecteurs « populaires » français ne forment qu'une minorité dans le public du livre, et à fortiori une minorité qui se borne à acheter quelques titres seulement. Même si le possible accès au livre ne se limite pas à l'achat et à la propriété individuels, comme l'a montré Roger Chartier – les bibliothèques publiques ou les cabinets de lecture où on lit à haute voix pour plusieurs personnes se multiplient entre le XVII[e] et le XVIII[e] siècle –, leur lecture reste l'apanage des intellectuels et en partie des aristocrates et des futurs bourgeois. Sur ce sujet, voir Roger Chartier, « Stratégies éditoriales et lectures populaires, 1530-1660 », in *Histoire de l'édition française*, t. I, p. 702-703 et « Lectures et lecteurs "populaires" de la Renaissance à l'âge classique », in *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, p. 337-354.

[1031] Voir le tableau complet, *Livre, pouvoirs et société*…, t. 1, p. 507-508 et sa synthèse p. 509-510. Sur le conservatisme relatif des gens de robe et sur le rôle des gens d'épée à l'égard de la pénétration des idées nouvelles, voir Henri-Jean Martin, *Livre, Pouvoirs et société*…, t. 2, par exemple p. 661 et p. 964 : « Or, toute autre est l'attitude de la noblesse d'épée – et aussi de cette émanation de la robe faite des Conseillers d'État et des Maîtres des requêtes qui touche aux réalités du Pouvoir – et peut-être encore de certaines gens de finance. Nul doute – nous espérons l'avoir prouvé – que le goût pour les sciences exactes et le cartésianisme doive beaucoup a une certaine ouverture d'esprit de ces catégories sociales ainsi qu'à l'activité des ingénieurs et des spécialistes de la fortification et de l'art militaire : cela, la carrière de Descartes l'atteste, comme sa correspondance montre clairement où allaient ses préférences, même si beaucoup de savants du temps tenaient au monde des détenteurs d'offices. […] De ces deux conceptions, on sait laquelle devait l'emporter. Et il est presque émouvant de voir au fil des décennies, l'humanisme robin se désorganiser, les curiosités des gentilshommes, d'abord sommaires, s'approfondir – et finalement l'homme de robe subir la loi intellectuelle de l'homme d'épée. Ainsi triomphe l'honnête homme ».

[1032] Voir le tableau dans *Livre, pouvoirs et société*…, t. II, p. 933.

> qu'ayant enseigné en particulier quelque chose de ce que j'ai fait imprimer, à des écoliers de ce lieu-là, ils y ont pris tel goût qu'ils ont tous prié le magistrat de leur donner ce professeur. Il y en a d'autres aussi qui enseignent ma géométrie, sans en avoir eu de moi aucune instruction, et d'autres qui la commentent. Ce que je vous écris, afin que vous sachiez que, si la vérité ne peut trouver place en France, elle ne laissera peut être pas d'en trouver ailleurs, et que je ne m'en mets point fort en peine[1033].

La traduction de *La Géométrie* interviendra finalement onze ans plus tard, chez Jean Maire, avec les notes de Florimond de Beaune[1034].

☙ *Prescrire et distinguer auprès du grand public : alinéas et mise en page*

D'autre part, un ensemble d'éléments relevant de la mise en page (→ MISE EN PAGE) du texte, consécutifs eux aussi à l'émergence d'un nouveau lectorat ciblé par le français ainsi qu'aux prescriptions de la méthode même, doivent être signalés. Le blanc gagne sur le noir. Même s'il suit la tendance de son temps, le corps du texte du *Discours de la méthode* présente une mise en page aérée et des repères matériels – découpage des Essais structuré en discours et en paragraphes (→ PARAGRAPHE) avec alinéas (→ ALINÉA) plus fréquents que la moyenne, titres courants (→ TITRE COURANT) – qui facilitent la distinction des questions. À moins que ce ne soit lui qui initie cette tendance ? Le commentaire de Roger Laufer est, à l'égard des raisons de la conquête de l'alinéa (→ ALINÉA), fort éloquent :

> L'alinéa distingue et prescrit. […] Ce qui est significatif, c'est que son emploi est limité dans les textes non prescriptifs de la seconde moitié du XVII^e^ siècle aux grandes parties d'une argumentation, toutes les dix ou vingt pages d'un petit format. […] Les ouvrages de « philosophie naturelle » vont impliquer les règles cartésiennes et donc des alinéas fréquents, par exemple dans les ouvrages des physiciens du XVII^e^ siècle. Il n'est pas surprenant que Pascal éclaire de blancs ses *Provinciales* alors que quelques années plus tard Guilleragues n'en met que dans la cinquième des *Lettres portugaises*. L'un pratique une rhétorique de la démonstration, l'autre une rhétorique de l'émotion[1035].

Dans *Le Dictionnaire encyclopédique du livre*, Henri-Jean Martin souligne la réaction à la prise pour modèles par les imprimeurs (→ IMPRIMEUR) de manuscrits humanistes de luxe, et au fait de présenter les textes en des pages pleines qui ne peuvent en fait être lues que la plume à la main pour les ouvrages en latin, et à mi-voix pour les livres en langue vernaculaire :

> On multiplie les manchettes déjà utilisées au XVI^E^ siècle, on donne un résumé ou un titre explicite aux parties des ouvrages et notamment aux chapitres, et on commence à pratiquer la mise en paragraphes réservés jusque-là à certains types d'ouvrages. Et ce n'est pas un hasard si le *Discours de la méthode* est alors le premier livre de philosophie ainsi présenté – Descartes visant un public débordant celui des philosophes et des théologiens, aristotéliciens et traditionalistes[1036].

Il en parle à peu près dans les mêmes termes pour l'ériger en modèle d'une nouvelle ère de l'imprimé du livre de sciences :

> Le titre apparaît fort bien équilibré. Le texte est précédé d'un sommaire destiné à en décrire l'architecture. Face au début du texte, on peut lire en manchette : *Première partie*. Par la suite, le texte est découpé en paragraphes. À la fin du volume, enfin, on trouve le texte du privilège des États de Hollande et l'analyse du privilège du Roi de France obtenu par suite de l'intervention de Mersenne. […] Au total, le spécialiste

---

[1033] Lettre du 23 août 1638, AT II, 334-335.

[1034] *Geometria, (sic) à Renato Des Cartes anno 1637 gallicè edita ; nunc autem cum notis Florimondi de Beaune,… in linguam latinam versa et commentariis illustrata, opera atque studio Francisci a Schooten…*, Lugduni Batavorum, ex officina Ioannis Maire, CIↃ IↃC XLIX. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8601510z/f1.image.r= Geometria.langFR

[1035] Roger Laufer, « Les espaces du livre », in *Histoire de l'édition française*, t. 2, p. 166.

[1036] Henri-Jean Martin, *s. v.* « Mise en texte », *Dictionnaire encyclopédique du livre*, Pascal Fouché *et al.* (éd.), Paris, Éditions du Cercle de la Librairie, 2005, t. II, p. 955.

> du livre a le sentiment de se trouver en présence d'une édition fort bien présentée, où tout a été fait pour faciliter la lecture d'un texte difficile par un assez large public[1037].

Le rôle que joue le *Discours de la méthode* à l'égard de l'organisation en paragraphes est encore souligné par Frédéric Barbier : « C'est Descartes qui, pour la première édition de son *Discours de la méthode*, théorise l'emploi du paragraphe comme matérialisant à travers la mise en pages une unité cohérente de sens et son développement[1038]. » L'édition claire et distincte du *Discours de la méthode* vise donc l'aisance de la lecture. Lisibilité qui va de pair avec les efforts produits par Descartes au niveau de sa mise en texte pour que les certitudes de l'auteur que l'« ordre du pli » déroule méthodiquement soient bien observées par le lecteur.

Du point de vue de la structure du texte courant, on peut rapprocher le *Discours de la méthode* du traité du *Monde* (et de *L'Homme*), ces deux textes étant divisés en chapitres (→ CHAPITRE) (sans titres) et discours. Dans le *Monde* (AT XI, IV), il n'y a pas non plus de titres de chapitres qui rompent la lecture dans la copie (→ COPIE) manuscrite. Descartes a utilisé des manchettes (→ MANCHETTE) et même des parenthèses. Les titres ajoutés en 1664 (ou dans l'édition de 1677 par Clerselier) ne sont donc pas originels.

C – conclusion. L'*ordo edendi* du *Discours de la méthode*

Le Discours de la méthode tient donc comme un acquis le début méthodologique (chercher ou découvrir les principes) par lequel il faut commencer à philosopher. L'entreprise de fondation qui ouvre aux savoirs disciplinaires (fondés) et qu'autorise la connaissance des premiers principes et les déductions opérées à partir d'eux est donc déjà à l'œuvre dans la publication de 1637 – la question du fondement s'est définitivement déplacée de l'âme raisonnable à l'*ego* comme en témoigne la publication de l'abrégé de métaphysique de la quatrième partie de la préface.

Pour autant, Descartes prive son lecteur on l'a vu d'un certain nombre d'éléments lui permettant d'inventer lui-même la voie pour trouver les principes et s'auto-persuader. L'heure n'est pas encore pour le lecteur à devenir philosophe. En particulier en métaphysique, il le dispense, pour l'heure, de philosopher sérieusement ou de *méditer* : il le fera plus tard, avec les *Meditationes* dont le présent livre prépare la réception.

Le lecteur de 1637 – qui n'est pas encore devenu le savant potentiel de 1644 – est, comme l'exercice de la méthode, conduit par Descartes qui emprunte les chemins de traverse qu'on a précédemment mentionnés (omission de la démonstration des principes métaphysiques puisque ceux-ci repose sur l'exercice du doute et de la méditation, omission de l'exposition ordonnée des principes généraux des choses matérielles) pour en venir directement aux déductions autorisées par la découverte des principes (fondés métaphysiquement) et leur mise en ordre méthodique, c'est-à-dire au déploiement des savoirs disciplinaires dont les Essais offrent des échantillons. Il s'agit de prouver la force de la méthode en omettant les principes (qui ferait débat) mais en montrant les connaissances certaines et utiles qu'ils autorisent.

Mais si les esprits forts sauront combler les lacunes volontaires des démonstrations des Essais par leurs propres moyens – c'est même à cela qu'on les reconnaîtra, les esprits plus faibles ne seront pas pour autant ignorés, autant que la connaissance du « vrai prix des sciences » rend possible des jugements authentiques :

> Certaines limites sont prescrites à tous les esprits, qui ne peuvent les excéder. Ceux qui, à cause de l'imperfection de leur esprit, ne peuvent se servir de principes pour inventer, pourront cependant

---

[1037] Henri-Jean Martin, « Les formes de publication au milieu du XVII[e] siècle », p. 216-217.

[1038] Frédéric Barbier, *L'Europe de Gutenberg. Le livre et l'invention de la modernité occidentale*, Paris, Belin (Histoire et Société), 2006, p. 260. Voir l'ensemble du chapitre 8, « La nature du texte ».

> connaître le vrai prix des sciences, ce qui leur suffit pour porter des jugements vrais sur la valeurs des choses[1039].

Faire découvrir la vérité. À défaut, la faire connaître. L'écart qui sépare la production d'un discours pour soi et sa transmission à un lectorat, sous forme de livre, selon un ensemble de codes et de pratiques en mouvement[1040] implique des aménagements. Sans doute ne faut-il pas surdéterminer ces aménagements car parfois, c'est la pensée qui change sans que sa mise en texte et sa mise en livre y soient pour quelque chose.

Mais dans le cas du *Discours de la méthode*, premier livre et premier livre tardif, il est clair que la pensée de Descartes a moins changé qu'elle ne s'est adaptée à sa publication. Elle a même essayé de transformer les contraintes de la matérialité en avantages, en mobilisant un maximum d'éléments éditoriaux pour servir son argumentation et se faire comprendre d'un public dont le choix de la langue française impliquait qu'il fut large. Tendre à l'objectivité. Éviter les mauvaises interprétations. La chose n'était pas si facile dans un discours qui avance masqué (masquant l'essence des principes des choses matérielles et la démonstration de leur fondement métaphysique, bref masquant la causalité). En ce sens, le premier livre de Descartes (comme tout livre) répond à une stratégie de communication. Et cette stratégie est d'autant plus présente que Descartes est conscient que la façon de présenter sa pensée influe sur sa réception et que l'action de lire transforme non seulement le lecteur lui-même mais transforme la pensée émettrice. Cette idée a été formalisée par Michel de Certeau et Paul Ricœur. Elle est reprise par Roger Chartier qui la résume en ces termes :

> la « signification [des textes] est dépendante des formes à travers lesquelles ils sont reçus et appropriés par leurs lecteurs […]. Contre une définition purement sémantique du texte – qui habite non seulement la critique structuraliste, en toutes ses variantes, mais aussi les théories littéraires les plus soucieuses de reconstruire la réception des œuvres –, il faut tenir que les formes produisent du sens et qu'un texte, stable en sa lettre, est investi d'une signification et d'un statut inédits lorsque changent les dispositifs qui le proposent à l'interprétation[1041].

Descartes, qui s'astreignait même à écrire comme s'il allait publier ce qu'il écrit, rappelons-nous, est parfaitement conscient, lui, des mécanismes de la mise en texte et de mise en livre[1042] que l'histoire a parfois négligés. Sur ce point, nous rejoignons encore la pensée de Roger Chartier, tant l'expérience des livres faite par Descartes témoigne de sa conscience de la différence entre texte et livre et du rôle de la matérialité de l'objet-livre dans sa réception, c'est-à-dire dans la possibilité de la reconstruction par le lecteur de ses démonstrations. Selon Roger Chartier que nous citons à nouveau :

> Les auteurs n'écrivent pas des livres : non, ils écrivent des textes que d'autres transforment en objets manuscrits, gravés, imprimés. Cet écart, qui est justement l'espace dans lequel se construit le sens, a été trop souvent oublié, non seulement par l'histoire littéraire classique qui pense l'œuvre comme un texte abstrait dont les formes typographiques n'importent pas, mais également par l'esthétique de la réception qui postule, malgré son désir d'historiciser l'expérience que les lecteurs font des œuvres, une relation pure et immédiate entre les signaux émis par le texte – qui jouent avec les conventions littéraires acceptées – et

---

[1039] Vincent Carraud et Gilles Olivo, *Descartes,* Étude du bon sens…, p. 63.

[1040] Mouvement qui tient à un ensemble de facteurs historiques et sociologiques extérieurs à la mise en texte mais propre à la mise en livre. Mouvement qui oriente potentiellement la réception d'un texte. Voir Roger Chartier, « Du livre au lire », in *Pratiques de la lecture*, R. Chartier (dir.), Marseille, Rivages, 1985, p. 62-88 rééd. dans *Sociologie de la communication*, 1997, volume 1, n° 1, p. 271-290.

[1041] Roger Chartier, « Communautés de lecteurs », *Culture et Société. L'ordre des livres (XIV^e^-XVIII^e^ siècle)*, p. 134-135. De Michel de Certeau, voir *L'Invention du quotidien, I, Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1980 : « […] le texte n'a de signification que par ses lecteurs ; il change avec eux ; il s'ordonne selon des codes de perception qui lui échappent. Il ne devient texte que dans sa relation à l'extériorité du lecteur, par un jeu d'implications et de ruses entre deux sortes d'attentes combinées : celle qui organise un espace *lisible* (une littéralité), et celle qui organise une démarche nécessaire à l'*effectuation* de l'œuvre (une lecture) », p. 251 *sq.* et *La Fable mystique. XVI^e^ et XVII^e^ siècles*, Paris, Gallimard, 1982, en particulier la troisième partie. De Paul Ricœur, voir *Temps et Récits, III, Le Temps raconté*, Paris, Seuil (Points Essais), 1985, en particulier p. 228-263.

[1042] Cela n'empêche pas que « mettre par écrit » signifie dans la bouche de Descartes « écrire pour le public ». C'est ce que rappelle Geneviève Rodis-Lewis dans *Descartes*, p. 151.

> « l'horizon d'attente » du public auquel ils sont adressés. Dans une telle perspective, « l'effet produit » ne dépend aucunement des formes matérielles qui portent le texte[1043].

L'étude de l'*ordo edendi* interne du *Discours de la méthode* révèle ainsi la combinaison des éléments qui appartiennent à la mise en texte et à la mise en livre.

Pour la mise en texte, le principal geste de l'auteur a consisté à cantonner le déploiement de certains éléments de l'ordre de la connaissance dans des espaces – préface, Essais – qui leur assignent matériellement des limites. Ainsi la méthode, la métaphysique, la morale et la démonstration des principes des choses matérielles sont-elles abrégées ou éludées au profit des conclusions que ceux-ci autorisent concernant, principalement, certains corps particuliers. Outre le but explicite de prouver l'opérativité de la méthode, le pari implicite du *Discours de la méthode* serait ainsi de gagner son lectorat à la cause de ses principes en suscitant l'adhésion aux démonstrations qu'ils rendent possible, tout en réservant à plus tard la démonstration de principes de la physique en rupture avec la philosophie actuellement enseignée. Du côté de la mise en livre, les éléments identifiés dans cette première partie – choix du titre, reliure d'un discours et des Essais, le choix de l'anonymat, choix du français comme langue de publication, choix de la typographie (italique) et insertion de figures rendent toutes comptent, chacune à leur manière, de cette intention de l'auteur-éditeur (*editor*), des adaptations que Descartes doit faire subir à sa philosophie en situation d'expression écrite et d'interlocution.

La mise en texte et la mise en livre sont ici orientées en fonction d'un présupposé dont Descartes tient bien entendu compte : une vérité nouvelle, en rupture avec les autres, impose une stratégie éditoriale visant à contourner « l'empêchement des préjugés » (Lettre-préface), préjugés qui font croire, par exemple en métaphysique, que Dieu est difficile à connaître. Autrement dit, à accoutumer au vrai et à désaccoutumer au faux 1 / sans se faire mal comprendre (de ceux qui ne connaissent pas la vérité) et 2 /, sans se faire censurer (de ceux qui la connaissent, mais qui la nient parce qu'elle rompt avec celle qu'ils ont établie).

La problématique philosophique de la réception, c'est-à-dire du préjugé, est majeure chez Descartes : elle conditionne en grande partie[1044] l'ordonnancement et la réalisation de son programme éditorial : lorsqu'on lui demande des comptes sur la rédaction des *Principia*, on y reviendra, il répond qu'il attend de voir comment ses *Méditations* seront reçues. Publier en partie. Ou désamorcer toutes les polémiques possibles – dont le retrait du *Monde* est un effet. Telle était, dans cette perspective, l'intention cartésienne du premier livre.

Premier livre qui se dérobe aux genres éditoriaux établis depuis les débuts de l'histoire de l'imprimerie : un genre d'ouvrage dont le texte principal est d'abord scientifique et technique, mais dont le péritexte est métaphysique. Un ouvrage partiel, un fascicule (→ FASCICULE) qui rassemble, tout en les démontrant par la méthode, les questions les plus utiles concernant les corps terrestres, un livre donc qui n'a pas tout dit et qui se réserve, un programme qui attend la réaction du public – ce sont donc aussi les lecteurs qui font les livres. Un livre enfin qui doit préparer les esprits à la réception d'un autre – du corps entier de la philosophie. À moins que ce ne soit à préparer d'abord à la réception de l'ensemble d'une science qui soit la métaphysique. En ce sens, peut-être, un compendium, qui apprend à ceux qui le *lisent* méthodiquement à se faire les juges des vérités qu'il véhicule – rappelons-nous le double sens de *legere*, enseigner et lire. Un livre initiatique enfin qui appelle une lecture méthodique active, un acte propédeutique nouveau, du moins différent du livre humaniste, simple réceptacle d'une conversation avec les hommes du passé.

Un livre où la méthode qui permet la recherche des principes ou des premières causes est à l'œuvre. Un livre avec lequel commence donc ce par quoi il faut commencer en philosophie – l'exercice de la méthode – pour accomplir la vraie philosophie qui consiste à connaître avec certitude les principes (à la fois les principes métaphysiques et les principes de la physique/des choses matérielles), puis à connaître avec la même certitude

---

[1043] *Ibid.*, p. 140.

[1044] L'autre objectif, explicitement énoncé à la fin du *Discours de la méthode*, est d'obtenir des aides matérielles et humaines afin de réaliser des expériences.

les choses que fondent ces mêmes principes. De sorte que le *Discours de la méthode*, premier élément de la *series* éditoriale de prime abord anachronique, est en fait un lieu théorique parfaitement conforme à l'*ordo cognoscendi* cartésien qui prescrit, on s'en souvient, de commencer par l'« étud[e] de la Logique […] qui apprend à bien conduire sa raison pour découvrir les vérités qu'on ignore[1045] ». Car si le trajet qu'il accomplit mène jusqu'aux termes de l'arbre cartésien – les branches constituées par les sciences des Essais les plus utiles –, il n'en débute pas moins par l'exercice de la méthode. Méthode en acte plus persuasive auprès des lecteurs qu'un métadiscours qui la formaliserait et la qualifierait – c'est ce qui la distingue de la dialectique et des traités de logique contemporains. Livre qui réalise la priorité de la méthode sur la métaphysique et sur les sciences qu'elle fonde et qui, ce faisant, ouvre à la réception de la vraie philosophie, celle qui se déploie méthodiquement par l'énoncé de ses principes (ou premières causes) et des déductions qu'ils autorisent.

On a postulé que le *Discours de la méthode* visait deux objectifs principaux : obtenir des aides matérielles et humaines afin de réaliser les expériences dont il a besoin et préparer les esprits à la mise au jour de toute la philosophie cartésienne, et obtenir. Ces deux objectifs gouvernent, nous a-t-il semblé, l'*ordo demonstrandi* du discours cartésien : le premier livre se doit d'être probant, c'est-à-dire de prouver la validité de la méthode. Cet *ordo demonstrandi* se manifeste par plusieurs éléments matériels dont on peut récapituler les principaux en suivant deux axes.

Premièrement, le premier livre ne donnant pas explicitement toutes ses raisons et opérant une sélection parmi le type de vérités que trouve la méthode en sciences[1046], appelle à son propre dépassement par la publication d'un autre livre. C'est-à-dire initie une seconde publication et donne naissance à l'*ordo edendi* général cartésien. Cette partialité de la mise en livre n'est pas due à une défaillance de la méthode, on l'a vu, mais à la prégnance des préjugés dans les esprits des lecteurs : prégnance dont Descartes fait l'hypothèse dès son entrée sur scène.

Deuxièmement, l'étude de l'*ordo edendi* interne au *Discours de la méthode* a mis en évidence le rôle de Descartes-éditeur (*editor*) dans la mise en livre : le choix du titre, de relier matériellement méthode et Essais, de la langue de publication (français et pas latin), de l'insertion de paratextes et avertissements, de la typographie – l'italique signifie essentiellement les faux principes de l'ancienne philosophie – de l'insertion de figures sont autant d'indices de la large réception visée par Descartes ainsi que de la fonction heuristique de la lecture en sciences qui peut se substituer à l'*inventio* ou à la connaissance par principe pourvu qu'elle soit appliquée : à défaut de juger, on peut connaître si on suit pas à pas la direction tracée par Descartes au fil des pages.

Cette possibilité tient au fait que dans le *Discours de la méthode*, Descartes philosophe par ordre : il ne démontre pas publiquement sur quels principes il a discerné les sciences mais il en fait un *usage* silencieux. De sorte que, le *Discours de la méthode*, même s'il réserve un traitement inégal aux différentes disciplines et objets de la philosophie, est en conformité avec l'ordre qu'il faut suivre pour s'instruire préconisé dans la Lettre-préface aux *Principes* : il faut commencer par étudier la logique et les mathématiques pour acquérir quelque habitude à trouver la vérité (méthode) puis s'appliquer à la vraie philosophie : métaphysique, physique, médecine, mécanique et morale (AT IX-2, 13) : l'auteur, à défaut du lecteur, à commencer à philosopher, c'est-à-dire à s'appliquer à la vraie philosophie, celle dont les différents opus édités marquent l'utilité. Le lecteur, dont Descartes doit d'abord faire tomber les préjugés, est introduit à la philosophie par une meilleure connaissance de ce que sa raison peut lui faire connaître.

[1045] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-1, 13.

[1046] Le *Discours de la méthode* ne délivre pas une connaissance des corps en général. De ce point de vue, Descartes enseigne à son lecteur comme à un enfant si, « […] quand on enseigne à un enfant les éléments de la géométrie, on ne lui fera point entendre en général que, lorsque de deux quantités « égales on ôte des parties égales, les restes demeurent égaux, ou que le tout est plus grand que ses parties, si on ne lui en montre des exemples ou des cas particuliers », lettre sur les Instances de Gassendi, *Meditationes*, J.-M. et M. Beyssade (éd.), p. 422 (dans la traduction des *Meditationes* de 1647).

CHAPITRE II – PUBLIER LE TOUT D'UNE SCIENCE.

LES *MEDITATIONES DE PRIMA PHILOSOPHIA*…

(1641-1642-1647)

IL Y A PEU DE GENS QUI SOIENT CAPABLES D'ENTENDRE LA MÉTAPHYSIQUE.

Lettre à Mersenne, 16 octobre 1639, AT II, 596.

La première édition des *Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* paraît le 28 août 1641, comme l'indiquent les derniers mots du privilège, à Paris, chez Michel Soly[1047].

À une conception de la « philosophie première » inédite et capitale, Descartes réserve un livre original et soigné. Son implication personnelle dans la « mise en livre » de sa métaphysique, peut-être la plus forte de toutes, témoigne de l'enjeu que constitue sa réception.

On voudrait montrer ici que ce dont rend compte cette implication, c'est du rôle majeur de la métaphysique dans le corps cartésien des sciences constituées par la méthode ; en ce que c'est elle qui donne son assise à l'édifice des sciences que le premier livre a commencé de dévoiler. Dans une certaine mesure, « sa première expérience éditoriale[1048] » – le *Discours de la méthode* – avait d'ailleurs déjà partie liée avec la réception de sa métaphysique[1049].

Son investissement personnel témoigne aussi de ce que l'on peut considérer le livre des *Meditationes* – et pas seulement le *texte* – comme le lieu par excellence de la *démonstration* de la métaphysique cartésienne. La nécessité d'en persuader autrui est proportionnelle au statut de la métaphysique dans la philosophie cartésienne. La persuasion devant être en fait auto-persuasion, le livre des *Meditationes* constitue le terrain où le lecteur devient l'auteur des vérités, où le recours à la médiation, seule à même de faire découvrir les premiers principes métaphysiques s'impose comme le relais indispensable à la lecture. C'est du moins la thèse que nous essaierons de soutenir dans cette partie.

La seconde expérience éditoriale de Descartes, constituée par la publication des *Meditationes*, est exclusivement consacrée à la philosophie première. Un second livre donc, pour la philosophie *première*. Un livre-fondement qu'un examen trop rapide de l'*ordo edendi* cartésien pourrait faire passer pour secondaire. Or, c'est bien des *Meditationes* que provient la garantie inaugurale des vérités mathématiques et physiques, en partie énoncées par le *Discours de la méthode*.

Les deux thèses principales que nous voudrions soutenir dans ce deuxième chapitre sont les suivantes.

D'abord, ce que confirme l'*ordo edendi* des *Meditationes* à l'égard de la métaphysique cartésienne – c'est-à-dire leur place dans l'ordre des publications cartésiennes d'une part (puisque nous pensons qu'il y a un ordre éditorial qui procède de raisons stratégiques/rhétoriques, mais aussi philosophiques) et leurs propriétés éditoriales internes d'autre part –, c'est à la fois son rôle disciplinaire fondateur à l'égard des autres sciences cartésiennes et la difficulté à démontrer l'évidence de ses principes aux autres, pervertis par les préjugés des sens et de l'ancienne philosophie. Et Descartes, même quand sa pensée métaphysique n'est pas encore mature, a la

[1047] Renati| Des-Cartes, |*Meditationes*| *de prima* |*philosophia* |*in qva Dei existentia* |*et animae immortalitas* |*demonstratvr*. Parisiis, | Apud Michaelem Soly, viâ Iacobeâ, sub|signo Phoenicis. |M. DC. XLI. |Cum priuilegio, & Approbatione Doctorum. Désormais abrégé *Meditationes*. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86002964.image.r=Meditationes+de+prima+philosophia.f9.langFR.

[1048] L'expression est de Giovanni Crapulli, « La rédaction et les projets d'édition des *Meditationes de prima philosophia* de Descartes. Notes pour une nouvelle édition critique », *Les Études philosophiques*, n° 4, 1976, p. 428.

[1049] Dont la quatrième partie de la préface a préparé, à sa manière, la réception. C'est ce que nous avons essayé de montrer dans notre premier chapitre, en A, 2.

conviction très tôt que la communication de cette évidence puisqu'il confesse à Mersenne dès 1630 : « […] je ne sais pas si je le pourrai persuader aux autres[1050]. » Car, qu'est-ce que démontrer l'évidence ?

Cette difficulté de communication, Descartes l'a déjà éprouvée pour des vérités pourtant moins délicates et qu'il espérait plus faciles à persuader : la physique et les mathématiques des Essais ont soulevé des objections auxquelles il a répondu par lettres (littérature grise) et qui l'ont dissuadé définitivement de publier son *Monde*, dont il interrompt la mise au net en octobre 1637. À ce moment-là, on peut penser que la publication est vécue par lui comme un frein à l'acquisition de nouvelles connaissances[1051]. Et même, jusqu'en février 1639, Descartes déclare avoir perdu le goût d'écrire au nom de la difficulté à persuader ses lecteurs :

> […] mais de ce que quelqu'un a écrit quelque chose, que vous [*sc.* Mersenne] imaginez être contre moi, sans avoir ouï ses raisons, ni même savoir s'il est habile homme, vous supposez incontinent que j'ai failli. Je vois de là, et de plusieurs autres telles choses, que les bonnes raisons ont fort peu de force pour persuader la vérité, ce qui me fait presque résoudre d'oublier tout à fait à écrire, et n'étudier jamais plus que pour moi-même[1052].

L'autre thèse que ce chapitre aura pour objet de démontrer consistera à concevoir les *Meditationes* comme l'espace matériel où Descartes traitant son sujet de façon monographique, fait de la philosophie première une *science*, au sens où son objet, réduit à ses principes, est méthodologiquement démontré. *Tout* dire d'une *science*. Cette thèse met à l'épreuve l'idée que le dévoilement de la philosophie de Descartes dont rend compte l'ordre général des livres se fait selon la gradation qui structure le présent travail : le partiel (Essais)/le tout (*Meditationes*)/en totalité (scolaire cette fois, 1644, *Specimina philosophiae* et *Principia philosophiae*). L'objection de l'incomplétude thématique vient pourtant se heurter d'emblée à l'idée de concevoir la métaphysique de 1641-1642 comme une science. Car du point de vue thématique et scolaire, la philosophie première cartésienne est incomplète par rapport à la métaphysique d'un Scipion Dupleix ou d'Eustache de Saint-Paul. Nous devrons donc expliquer en quoi cette thèse est compatible avec l'intention de Descartes, apparemment inverse, dont rend compte, par exemple, le début de Meditatio V qui prévient le lecteur qu'il reste beaucoup de choses à dire des attributs divins et beaucoup aussi de la nature de son esprit : « Multa mihi supersunt de Dei attributis, multa de mei ipsius sive mentis meae natura investiganda ; sed illa forte alias resumam »[1053].

Descartes va-t-il en soigner la réception dans les moindres détails afin que la philosophie première apparaisse la plus convaincante possible. Ce sont ces détails matériels (ou éditoriaux), par lesquels il va tenter d'emporter l'adhésion de ses lecteurs, que nous allons analyser, après avoir présenté les caractéristiques de la philosophie première cartésienne. Descartes, sensible aux effets de sens décisifs produits par le sémiotique, conscient que la forme imprimée (ordre et mise en page (→ MISE EN PAGE) du discours, typographie (→ TYPOGRAPHIE), ponctuation, etc.) affecte le sens, favorise une bonne interprétation ou au contraire peut induire en erreur les lecteurs, va user de toutes les ressources de la mise en livre pour assurer la meilleure réception possible à sa métaphysique.

Du point de vue des définitions de l'histoire du livre et de l'engagement de Descartes dans l'élaboration de ses livres, c'est, nous semble-t-il, avec les *Meditationes* – plus encore qu'avec le *Discours de la méthode* – que Descartes « de philosophe, […] allait devenir auteur[1054] », pour reprendre l'expression qu'Étienne Gilson réservait au *Discours de la méthode*.

[1050] Lettre à Mersenne, 15 avril 1630, AT I, 144.

[1051] Voir la lettre à Huygens, 5 octobre 1637 : « […] je regrette tous les jours le temps que ce que le Maire a imprimé pour moi m'a fait perdre. Les poils blancs qui se hâtent de me venir m'avertissent que je ne dois plus étudier à autre chose qu'aux moyens de les retarder », AT I, 434-435.

[1052] Lettre à Mersenne, 9 février 1639, AT II, 501.

[1053] Meditatio V, *Meditationes*, AT VII, 63/Cinquième méditation, *Méditations métaphysiques* : « Il me reste beaucoup d'autres choses à examiner, touchant les attributs de Dieu, et touchant ma propre nature, c'est-à-dire celle de mon esprit : mais j'en reprendrai peut-être une autre fois la recherche », AT IX-1, 50.

[1054] La phrase est d'Étienne Gilson, « Introduction », *René Descartes, Discours de la méthode. Texte et Commentaire*, Paris, Vrin, 1947, p. IX.

A – la philosophie première comme science blanche (1637-1642)

Partons d'un fait textuel. Descartes n'a pas publié un traité de « métaphysique », mais de « philosophie première ». (Nous y reviendrons en A, 2, a, au sujet du titre de l'ouvrage.) De surcroît, les textes *publiés* depuis 1637 ne mentionnent que rarement le mot. Qu'on songe, avec Jean-Luc Marion, au *Discours de la méthode* (AT VI, 31, 15 et 38, 3) ou aux *Meditationes* elles-mêmes (AT VII, 36, 24-25[1055]) tandis que la littérature grise – les lettres de 1630 en particulier – lui laisse une place plus importante, quoique jamais dans la position d'un substantif susceptible d'en exprimer la qualité de science. Les *Meditationes* relèvent-elles de la métaphysique ? De la philosophie première ? La prévalence terminologique de *« philosophia prima »* en 1641 exprime-t-elle une destitution cartésienne de la métaphysique dans son sens traditionnel (et non une esquive conceptuelle) ? Et si oui, pourquoi ? Nous allons essayer de répondre positivement en adossant, à ce fait textuel (à la mise en texte), le fait éditorial (la mise en livre) que constitue la publication des *Meditationes* pour montrer que le second livre de Descartes constitue précisément le terrain d'une acception innovante de la métaphysique. D'autant plus innovante que sa réponse est historiquement inédite – quand bien même le *Discours de la méthode* a commencé de la rendre publique – et, par conséquent, potentiellement plus difficile à persuader.

Plusieurs innovations rendent compte d'une acception cartésienne de la métaphysique.

La métaphysique devient philosophie première pour autant que tout étant est considéré non en tant qu'il est, mais en tant qu'il existe, c'est-à-dire qu'il est connu ou connaissable ; en sorte que la primauté passe de la souveraineté de l'étant (quel qu'il soit) à l'instance de la connaissance quelle qu'elle soit[1056].

La philosophie première (cartésienne), dont les objets sont réduits aux *premières* choses *connues* qui permettent de tout connaître (selon la distinction connu/connaissable) devient la science de ces premières choses. Les *Meditationes* délivrant la connaissance de toutes ces premières choses, et par extension de tout le connaissable à quoi elles ouvrent, constitue la philosophie première comme science blanche, c'est-à-dire comme science rendue publique complètement.

Au cours de ces pages, nous suivrons principalement les analyses de Jean-Luc Marion, issues de *Sur le prisme métaphysique de Descartes* et de Vincent Carraud, issues de son *Causa sive ratio*[1057].

1 – toute la science ou toutes les premières choses ?

a – la science de toutes les premières choses

N'aurait-on pas du assigner aux *Meditationes* de préférence le titre de notre premier chapitre ? N'est-ce pas cette œuvre qui pourrait le mieux tomber sous la qualification de discours partiel ou incomplet à l'égard de la définition cartésienne de vraie philosophie ? Traitant d'*une seule* science de l'arbre de la philosophie, n'est-ce pas dans les *Meditationes* que l'exposé cartésien est exemplairement incomplet ? Incomplet à l'égard de la métaphysique scolaire mais aussi à l'égard de la définition cartésienne de science puisque l'objet de la deuxième publication cartésienne est réduit à la démonstration des seuls principes et non à celle des conclusions qu'on peut en tirer. L'enjeu de la réduction que Descartes fait subir au sens traditionnel de *metaphysica* est palpable dans le choix de son vocabulaire.

[1055] Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes* [1986], Paris, PUF (Quadrige), 2004, p. 9 *sq*. Désormais abrégé *Sur le prisme*… Nous laissons de côté pour l'instant la reprise pédagogique de la définition scolaire de la métaphysique faite par Descartes, une fois conquises ses positions propres à son égard en 1641-1642, dans la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie* (1647).

[1056] Jean-Luc Marion, *Sur le prisme*…, p. 74.

[1057] Vincent Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suárez à Leibniz*, Paris, PUF, 2002.

Si Descartes parle bien de sa « Métaphysique » dans sa correspondance – œuvre grise non destinée au public –, il s'abstient de le faire publiquement : au contraire, il publie un traité (→ TRAITÉ) de philosophie première, non de métaphysique. Il ne s'agit pas d'une simple question de vocabulaire, mais d'une décision, historique, qui engage un nouveau sens de la philosophie première. Tandis que la métaphysique, qui a pour champ l'abstraction, porte sur Dieu et l'âme, la philosophie première, en un sens plus large, dont le champ est la primauté, englobe toutes les (premières) choses connues avec évidence, l'*ego* au premier chef, comme pensée qui pense tous les objets (dont elle). Qu'est-ce qui explique que la philosophie première puisse transgresser la transgression même qu'accomplit la métaphysique ? Citons à nouveau la synthèse limpide de Jean-Luc Marion : « Sans doute, l'équivalence demeure, qui permet de dire parfois, presque indifféremment, « la première Philosophie ou bien la Métaphysique » (AT IX-2, 16, 15-16) ; deux régions [*sc.* Dieu et l'âme] restent de fait communes à ces disciplines distinguées. Pourtant la philosophie première outrepasse la métaphysique en s'étendant à *toute* primauté ; ainsi est-elle universelle en tant que première : il suffit à des « choses » de s'attester comme « premières », pour qu'immédiatement la « philosophie première » confirme en elles sont universalité[1058]. »

Pour résumer – mais nous renvoyons toujours à *Sur le prisme*… de Jean-Luc Marion –, la priorité absolue est donc donnée à la connaissance et, au sein de la connaissance, aux premières choses « en général » qu'on peut connaître. La *philosophia prima* est à la fois première et universelle sans que cela constitue une contradiction. La métaphysique et la philosophie première sont distinguées par leur champ d'exercice : pour la métaphysique, c'est celui de l'abstraction des choses de la matière (ou choses insensibles) et pour la philosophie première, c'est celui de la primauté *dans l'ordre* de la connaissance de ces choses insensibles (toutes les premières choses insensibles connues/pensées en général).

Primauté de la philosophie première sur la métaphysique au nom de la priorité de l'ordre de la connaissance[1059], des pensées conduites par ordre. Et primauté de l'ordre de la connaissance lui-même sur l'ordre ontologique scolastique[1060]. C'est à ce titre que la philosophie première innove d'abord, en substituant à l'ordre des matières – qui s'appuyait sur une hiérarchie des étants dont Dieu, l'âme et les intelligences séparées constituent le sommet ou de l'étant comme tel (ontologie) – celui des raisons et de ce fait, en repensant la hiérarchie des sciences : « Les nouvelles "premières choses" ne se révèlent que dans l'ordre établi pour leur mise en évidence par les suites des choses à connaître ; une chose en précède une autre (et confirme ainsi la nouvelle définition de la primauté) quand, et seulement quand elle en rend la connaissance possible[1061]. »

Car Descartes accomplissant bien dans les *Meditationes* la formule de la lettre à Mersenne du 11 novembre 1640 : « toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre », puisque ces premières choses permettent de tout connaître (au sens du connaissable) à partir de la philosophia prima, même si Descartes ne l'a pas lui-même développé (Meditatio V), les *Meditationes* ouvrent à la connaissance de toute chose.

Descartes constitue ainsi la philosophie première comme une instance unique de toutes les premières pensées, au premier chef l'*ego*, génératrices d'autres pensées, c'est-à-dire d'autres sciences, quels qu'en soient les « étants » correspondants. C'est donc au titre de l'ordre que la philosophie première est une science. Science des

---

1058 *Ibid.*, p. 38.

1059 C'est donc la connaissance de l'*ego* qui est première – et principielle à ce titre – non l'*ego* lui-même : « […] la primauté n'est donc pas ravie à Dieu par l'*ego*, ni à Dieu et à l'âme par quelque tiers étant ; la primauté relativise tous les étants en s'attachant à la seule pensée qui les pense tous », *Sur le prisme*…, p. 40.

1060 Pour mesurer l'originalité de l'objet de la philosophie première cartésienne par rapport à Pererius (à qui Descartes a peut-être emprunté le concept de *Mathesis universalis* dans ses *Regulae*), à Suárez ou même à saint Thomas, on se reportera à *Sur le prisme*…, I, § 4 et § 5, p. 43 à 72. L'originalité cartésienne réside dans la non prise en considération d'une science de l'étant en tant qu'étant (ontologie) et d'une substitution par une philosophie première et universelle dont les objets d'étude ne sont pas des étants et leurs catégories au sens dominant du terme (*res*) mais, en général, toutes les pensées des choses insensibles (ou immatérielles) – en l'occurrence les premières, premières au titre de leur évidence et de leur facilité dont Dieu et l'âme font (seulement) partie. Chez Descartes et chez lui seul, c'est cette primauté de la connaissance par ordre, constitutive de la philosophie première, qui la rend universelle : « […] car je n'y [*sc.* les *Meditationes*] traite pas seulement de Dieu et de l'âme, mais en général de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre », Lettre à Mersenne, 11 novembre 1640, AT III, 239.

premières choses connues. Réduire la métaphysique à la philosophie première, c'est-à-dire à la science des premières choses connues, est un geste de rupture[1062] dont rendent compte le discours des *Meditationes* mais aussi certains éléments de sa matérialité comme le titre, nous y reviendrons.

Les *Meditationes* donnent toute la philosophie première en réduisant la science à la connaissance de ses fondements.

C'est en vertu du sens même de principe, et au nom de la notion d'ordre chez Descartes que les *Meditationes* ne peuvent tomber sous le même qualificatif que le *Discours de la méthode*. Ce dernier omettait à dessein (dans les deux premiers Essais) l'exposé de la démonstration des choses matérielles au profit de suppositions, du reste parfaitement nécessaires à l'étude des phénomènes particuliers. Plaçant l'objet de son discours à la fin de la chaîne des phénomènes, Descartes recourant à la démonstration à posteriori évitait ainsi de livrer une partie polémique de sa philosophie : ses principes physiques, fortement réduits par rapport à l'ancienne philosophie. Mais, privé de la reconstruction de la connaissance des phénomènes à priori, les Essais laissaient finalement le lecteur en proie à une rupture dans l'ordre de la vraie connaissance : principes métaphysiques – ? (ou suppositions) – description des phénomènes physiques. Rupture l'empêchant de philosopher véritablement à moins qu'il soit capable de combler seul l'énoncé à trous que lui laissait alors Descartes. Avec les *Meditationes*, Descartes commence par le commencement. C'est-à-dire par la découverte et la démonstration des principes de la philosophie première.

Or ce commencement est potentiellement le tout. Car la seconde caractéristique des principes cartésiens réside dans leur puissance explicative : ils ne peuvent être déduits d'aucune chose mais tout peut être connus à partir d'eux : « […] ces principes doivent avoir deux conditions : […] l'autre, que ce soit d'eux que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux […][1063]. » Connaître les principes, c'est posséder potentiellement (le passage de la possibilité à l'effectivité ou achèvement de la science n'est qu'une question de temps, pas de méthode) tout savoir puisque le savoir ne se développe qu'à partir de la connaissance des principes. Ainsi, la connaissance des principes a pour conséquence de fonder *de facto* la certitude des connaissances métaphysiques l'on peut en déduire. Nous ne développons pas ici car nous revenons abondamment sur l'idée que la vraie connaissance (ou science), c'est d'abord, chez Descartes, la connaissance des principes dans la partie de notre troisième chapitre consacrée aux *Principia philosophiae*[1064]. Il nous suffit ici de savoir que ce qui fait la science, c'est l'appropriation de la démonstration des fondements de la philosophie première.

Si donc Descartes et Aristote se partagent un même syntagme, celui de *philosophia prima*, ils ne lui conservent pas le même sens. La *philosophia prima* de Descartes acquiert le statut de science de pensée de toutes les autres pensées, c'est-à-dire des principes ou des premières choses connues. Principes que lui empruntent les autres sciences : la physique, la morale, la médecine et la mécanique, mais aussi la métaphysique. Ces principes ou premières causes – dont l'essence de Dieu et de l'âme fournissent l'explication – rendent donc possible la

---

[1061] Jean-Luc Marion, *Sur le prisme…*, p. 40.

[1062] Voir, par exemple, Secundae Responsiones, *Meditationes de prima philosophia*/Réponses aux secondes Objections, *Méditationes métaphysiques*, AT IX-1, 110-111 : « Car la connaissance des premiers principes ou axiomes n'a pas accoutumé d'être appelée science par les dialecticiens. Mais quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme ; et lorsque quelqu'un dit : Je pense, donc je suis, ou j'existe, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi ; il la voit par une simple inspection de l'esprit. Comme il paraît de ce que, s'il la déduisait par le syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeure : Tout ce qui pense, est ou existe. Mais, au contraire, elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe ».

[1063] Lettre-Préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 16.

[1064] Voir en particulier notre B, 2, c.

connaissance des objets des autres sciences. La connaissance par la cause est même la seule voie vers la certitude, ce que Descartes appelle encore « philosopher » dans la préface aux *Principes de la philosophie* (AT IX, 2)[1065].

Ces principes (de la connaissance), on le sait depuis les *Regulae*, se définissent non seulement par leur primauté, mais aussi par leur évidence. En tant que notions claires et simples à notre esprit (c'est-à-dire non en tant que principes d'une métaphysique déjà constituée), ils possèdent l'évidence première qui permet d'inaugurer une série d'autres (mises en) évidences possibles. La condition de la sérialisation, c'est-à-dire de la constitution des sciences (ou de la science en général, *Mathesis universalis*) et *in fine* de la sagesse universelle, étant le respect de l'ordre de la connaissance : reconnaître les choses les plus évidentes et commencer la déduction des autres choses par elles et par elles seules ; bref, exercer la méthode en tant que celle-ci dispose l'ordre. La mise en évidence des vérités des sciences requiert la mise en ordre. En outre, « aucun objet ne peut […] faire défaut à cet ordre, puisque cet ordre lui advient extérieurement pour l'ordonner à ce qu'il n'est pas – l'esprit même qui l'interprète en tant que connu » (*Sur le prisme*…, p. 66). C'est donc l'esprit qui ordonne et l'ordre qui confère l'universalité à la philosophie première : c'est la pensée qui ordonne les choses en fonction de leur évidence, c'est-à-dire de leur simplicité attestée par leur facilité. Pour le dire encore autrement, cette évidence et cette facilité définissent l'ordre d'après lequel la pensée ordonne les choses : les premières connues sont les plus évidentes et les plus faciles à reconnaître par la pensée ou l'esprit. Dans les *Meditationes*, ces notions vont explicitement devenir les premières « choses » qu'il va s'agir de découvrir, dans le sens second de « principe » formulé dans la lettre à Clerselier de juin ou juillet 1646 (AT IV, 444).

Résumons à gros traits la teneur des principes de la philosophie première avant de nous consacrer à l'étude de la préparation de leur réception par Descartes.

b – la primauté de la *cogitatio* et la priorité de l'*ego*

Pour Descartes, rappelons-le, la philosophie première n'est donc plus la science de l'étant en tant qu'étant (la future *ontologia*) ni même du premier étant. Elle est la science des premiers principes de la connaissance (éventuellement fixée en un étant). C'est-à-dire des premiers *connus* ou des connus les plus évidemment. Et, les premiers principes connus sont les plus simples.

Or, ce sont ces premières choses connues méthodiquement, ou les mieux connues, qui sont véritablement ou qui existent[1066]. Ce sont ces objets qui sont, qui existent réellement, au nom de leur représentativité. Il ne s'agit pas, on le sait, comme chez Aristote de dire que le plus connu, c'est le sensible (*Métaphysique*, A 2, 982 a12). C'est le but des *Meditationes* de découvrir ce que sont ces choses, ces premières choses, plus exactement ces choses en tant qu'objectivées dans et par notre esprit (*cogitationes*). La disposition de ces choses *in intellectu* correspond à l'ordre dans lequel Dieu les a créées (en vertu du redoublement de l'onto-théo-logie, de la *cogitatio* par la *causa*)[1067]. C'était le but de la méthode, des *Regulae* au *Discours de la méthode*, de fixer cette règle, de légitimer

---

[1065] Expliquer les effets par les causes, c'est-à-dire, en physique par exemple, les phénomènes par les principes des choses matérielles et ces principes par ceux de la philosophie première constitue la vraie science (ou philosophie), le vrai ordre dans lequel il faut connaître. C'est ce qu'accompliront, matériellement parlant, les *Principia philosophiae*, nous y reviendrons abondamment dans notre troisième chapitre.

[1066] C'est un axiome (ou une notion commune). Voir, par exemple, les Secundae Responsiones, *Meditationes* : « In omnis rei idea sive conceptu continetur existentia, quia nihil possumus concipere nisi sub ratione existentis ; nempe continetur existentia possibilis sive contingens in conceptu rei limitatae, sed necessaria et perfecta in conceptu entis summe perfecti », AT VII, 166/« Dans l'idée ou le concept de chaque chose, l'existence y est contenue, parce que nous ne pouvons rien concevoir que sous la forme d'une chose qui existe ; mais avec cette différence que, dans le concept d'une chose limitée, l'existence possible ou contingente est seulement contenue, et dans le concept d'un être souverainement parfait, la parfaite et nécessaire y est comprise », AT IX-1, 128. Sur la réduction de l'essence à l'existence, voir notre paragraphe en 2, b sur la Meditatio II.

[1067] On rappellera le début de la cinquième partie du *Discours de la méthode :* « […] j'ai remarqué certaines lois, que Dieu a tellement établies en la nature, et dont il a imprimé de telles notions en nos âmes, qu'après y avoir fait assez de réflexion, nous ne saurions douter qu'elles ne soient exactement observées, en tout ce qui est ou qui se fait dans le monde. Puis en considérant la suite de ces lois, il me semble avoir découvert plusieurs vérités plus utiles et plus importantes, que tout ce que j'avais appris auparavant, ou même espéré d'apprendre », AT VI, 41.

la *series* à l'égard de la *natura* ou de l'accès à la chose en soi, quand bien même, dans les *Regulae*, la question de l'adéquation d'un ordre épistémologique et ontologique n'était pas posée en ces termes[1068].

Mais la question de l'être ne paraît-elle pas d'emblée esquiver la réponse de la *cogitatio* avec la découverte de l'*ego* ? Autrement dit, n'est-ce pas de l'*esse* qu'il s'agit d'abord avec « ego sum, ego existo » ? Non, dans le sens où c'est bien la *cogitatio* de l'*esse* qui est le principe de la découverte de l'*esse* (comme *cogitatio*) : la *cogitatio* est l'attribut principal de la substance non corporelle et l'idée d'étendue, celui de la substance corporelle. L'être se connaît donc d'abord et uniquement sur le mode de la *cogitatio*.

Et la *cogitatio* elle-même, comment est-elle d'emblée appréhendée par l'esprit ? Sous la figure de l'*ego* : « […] cette priorité, d'ailleurs indiscutable, n'aurait pas elle-même été possible, si la *cogitatio* n'avait d'emblée pris la figure d'un *ego*[1069]. » Cette priorité de l'*ego* sur la *cogitatio* implique aussi une priorité de l'*ego* sur l'*esse*, une antériorité du *sum* sur toute autre forme de l'*esse*. On pourrait dire que l'*esse* ne se connaît que sous la forme du *sum*, c'est-à-dire au regard de notre entendement uniquement (l'accès aux étants est impossible, il faut renoncer aux catégories de l'*ens*). À ce propos, on peut rappeler les Secundae Responsiones : « […] neque etiam cum quis dicit, *ego cogito, ergo sum, sive existo*, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo quod, si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem, *illud omne, quod cogitat, est sive existi* ; atqui profecto ipsam potius discit, ex eo quod apud se experiatur, fieri non posse ut cogitet, nisi existat. Ea enim est natura nostrae mentis, ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet[1070]. »

« Mais l'*ego* n'est à son tour accessible, comme vérité première et absolument certaine, qu'à celui qui philosophe selon l'ordre – à savoir l'ordre même de la connaissance ; l'*ego* se révèle premier et certain, mais exclusivement selon l'ordre que définit la primauté de la connaissance – est premier ce qui est le plus certain. Ici donc, esse revient à la *cogitatio* parce qu'ils reviennent l'un et l'autre à l'*ego* ; mais ils ne reviennent à l'*ego* qu'en vertu d'une primauté radicalement nouvelle : celle qu'instaure l'ordre de la connaissance, et qui provoque le virage de la métaphysique en *prima Philosophia* »[1071].

c – l'extension inédite de l'axiome de la cause à l'idée

Nous nous proposerons, plus bas en B, 2, b, de résumer les acquis de chaque Meditatio en tentant d'en suivre le plus possible l'ordre des raisons. Mais les innovations de la *prima philosophia* cartésienne à l'œuvre dans les *Meditationes* (dans le cœur des six méditations, mais aussi dans les réponses de Descartes aux objections) peuvent aussi se mesurer dans les termes de la causalité.

[1068] Sur les origines post-aristotéliciennes du « pseudo-problème » de la « duplication des ordres » chez Descartes, voir encore Emmanuel Martineau, « L'ontologie de l'ordre », p. 475-494, en particulier p. 490-493.

[1069] *Ibid.*, p. 75.

[1070] Secundae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 140-141/« Car la connaissance des premiers principes ou axiomes n'a pas accoutumé d'être appelée science par les dialecticiens. Mais quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme ; et lorsque quelqu'un dit : *Je pense, donc je suis, ou j'existe,* il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi ; il la voit par une simple inspection de l'esprit. Comme il paraît de ce que, s'il la déduisait par le syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeure : *Tout ce qui pense, est ou existe.* Mais, au contraire, elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe. Car c'est le propre de notre esprit, de former les propositions générales de la connaissance des particulières », AT IX-1, 110-111.

[1071] *Ibid.*, p. 76. On doit opposer de ce point de vue les *Meditationes* et les écrits de jeunesse de Descartes (en particulier *Regulae* et *La recherche de la vérité*) : dans ces derniers, ce n'est pas l'existence de l'*ego* qui a statut de premier principe, c'est l'entendement ou l'âme raisonnable (la *mens dans les Regulae* qui s'auto-reconnaît, dans *La recherche de la vérité* sous la forme du doute). Or l'ordre des *Meditationes* va invalider l'évidence de la saisie par elle-même de l'âme comme ratio, intellectus, animus, etc. avec la relance de la Meditatio III. C'est la thèse de Vincent Carraud et Gilles Olivo. Voir leur *Descartes.* Étude du bon sens…, en particulier p. 231-239.

« Peuvent » ou plutôt « doivent », si on veut suivre la puissante interprétation de Jean-Luc Marion qui soumet la métaphysique cartésienne au concept heideggérien de l'onto-théo-logie[1072]. « Doivent », puisque c'est la *causa* qui va identifier la métaphysique de la pensée cartésienne. Rappelons la substance de cette interprétation sur laquelle s'appuient – se prolongent ou se distancient parfois – les analyses de Vincent Carraud dans son *Causa sive ratio*.

L'étant existe non en tant qu'étant *(ens in quantum est)*, mais en tant que connu *(ens in quantum cogitatum)*. C'est l'*ego* qui exerce la *cogitatio* qui permet de connaître la réalité de l'étant (non en tant qu'il est, mais en tant qu'il est connu). Il y a d'abord, c'est-à-dire suivant l'ordre des raisons que retranscrivent les six méditations des *Meditationes*, un primat de la *cogitatio* et de l'*ego* qui l'exerce. La *cogitatio* s'étend aussi à Dieu, mais elle est inadéquate à le comprendre, à le définir. Autrement dit, Dieu peut bien se laisser représenter, c'est-à-dire penser et nommer, par l'*ego* (noms divins) comme un *cogitatum*, mais ce qui le définit éminemment (du moins une de ses déterminations), c'est sa puissance incompréhensible ou infinie, c'est-à-dire précisément ce qui est conçu par l'*ego*, mais qui lui échappe en tant que substance finie. De sorte que l'infini ou puissance incompréhensible « déborde l'onto-théo-logie de la *cogitatio* » (*Sur le prisme*…, p. 111). La *cogitatio* est donc inapte à penser l'étant suprême.

Or, un dictat de la raison (principe de la perfection dans la cause et dans l'effet) nous impose de penser qu'aucun étant ne peut se dispenser d'une cause, qu'il l'exerce ou qu'il la subisse, et qu'il y a au moins autant de réalité dans la cause que dans l'effet (AT VII, 40). C'est l'entrée en lice de la *causa* (Meditatio III et extension de la mobilisation de la *causa* dans les Responsiones I, II et IV[1073]) : l'étant se laisse aussi penser, cette fois sans exception (c'est-à-dire y compris l'étant suprême et l'*ego*), sous la causalité. En effet, la *causa* peut prétendre à l'universalité, dans la mesure où elle ne gouverne plus seulement l'intelligibilité du point de vue épistémologique (il faut connaître par les causes), mais elle est capable de prouver l'existence – or, l'existence est le sens par excellence de l'être, nous allons y revenir. Ce sont les *Meditationes* qui formulent publiquement cet acquis (déjà dans une lettre à Mersenne de 1630, en AT I, 238 et 244) que les *Regulae* faisaient peut-être fonctionner, mais de façon à tout le moins implicite. À toute chose, y compris Dieu, on peut demander la cause. Au moment où l'*ego* demande quelle est la cause de l'idée de parfait en lui (AT VII, 40, 5-25), la *causa* répond Dieu (l'*ego*, dont le doute en particulier marque la finitude, ne pouvant être par soi). La causalité permet donc d'atteindre Dieu (AT VII, 164-165) là où la *cogitatio* le laissait inatteignable : « Dieu existe en tant qu'il satisfait à la requête d'une *causa*, quelle qu'elle soit, et même si elle se réduit à une *ratio*, qui rende seulement compte de l'absence de *causa* en Dieu » (*Sur le prisme*…, p. 115). Nous allons revenir sur ce point aussi capital qu'original dans un instant.

Descartes distingue donc deux sens de l'existence : être connu et être causé[1074]. Cette réflexion de l'*ego* sur lui-même qui débouche sur la découverte de la preuve de l'existence de Dieu, *causa sui*, marque les deux figures de l'onto-théo-logie cartésienne[1075]. Ainsi, dans l'ordre des raisons (*ordo cognoscendi*, *id est* humain), la *cogitatio* – Meditatio I et II – précède la causalité – Meditatio III – ; mais la *cogitatio* conduit à la cause rapidement, au moment où l'*ego* lui-même recherche sa cause. Alors la *causa* déploie immédiatement et directement son autorité sur ce qu'il s'agit de dépasser : la *cogitatio* elle-même.

On précise d'emblée, en suivant la thèse de *Causa sive ratio* que, même si l'*ego* cause ou peut causer toutes les idées – à l'exception de celle de l'infini –, Descartes s'abstient d'appliquer, dans les *Meditationes*, le vocabulaire de la cause à l'*ego*, lui préférant celui de la *« cogitatio »* et réservant à Dieu la « *causa* » : « C'est sans doute pour respecter la fonction qui convient spécifiquement à ces deux principes – qui sont deux pour l'esprit fini et peut-être seulement pour lui [Dieu et l'*ego*, sens ontique, ou l'*ego* et Dieu, sens noétique de l'*ordo inveniendi*] – l'*ego* pense, Dieu cause ce que pense l'*ego*, avant de causer l'*ego* qui le pense – que Descartes se garde bien d'attribuer

[1072] Voir en particulier le chapitre « II – Onto-théo-logie », *Sur le prisme*…, p. 73-136, puis les deux chapitres qui suivent « III – Ego » et « IV – Dieu » qui approfondissent les deux figures de ce que Jean-Luc Marion appelle « l'onto-théo-logie redoublée », à savoir la *cogitatio* et la *causa*.
[1073] Voir *infra*, B, 2, c, « étendre les raisons ».
[1074] Sur l'histoire de cette bipartition, voir la thèse de Jean-Christophe Bardout, *Penser l'existence. L'existence exposée. Époque médiévale*, Paris, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 2014. Le second tome est à paraître.
[1075] Voir Jean-Luc Marion, *Sur le prisme*…, p. 130 *sq*.

littéralement à l'*ego* un exercice causal dans les *Meditationes II* et *III* – comme il se garde bien d'attribuer, dans les *Meditationes*, la *cogitatio* à Dieu[1076]. »

Mais cela n'empêche pas de repérer dans les *Meditationes* elles-mêmes le fonctionnement de la causalité comme modèle. Et comme un modèle qui manifeste remarquablement la rupture opérée par la philosophie première des *Meditationes*. La première des innovations remarquables consisterait en l'extension inédite de l'axiome de la cause à l'idée. Cette extension et les enjeux qui en résultent sur la philosophie première peuvent être résumés en cinq points principaux. La synthèse qui suit – et qu'il nous semble nécessaire de rappeler à l'égard de notre sujet – reprend principalement les acquis de l'interprétation de Vincent Carraud, *Causa sive ratio*, chapitre II[1077].

Cette interprétation de tous les objets de la connaissance dans les termes de la causalité[1078] définit l'innovation générale de Descartes : le champ de la connaissance et celui de l'être – principes et causes – se résorbent dans l'idée qu'être, c'est être causé (ou être pensé). La connaissance se présente comme une chaîne unique où l'explication de la physique trouve sa raison en Dieu, cause de tout être et de toute connaissance, Dieu dont la connaissance est déduite de l'*ego* : « Mais encore que toutes les vérités que je mets entre mes principes aient été connues de tout temps de tout le monde, il n'y a toutefois eu personne jusques à présent, que je sache, qui les ait reconnues pour les Principes de la Philosophie, c'est-à-dire pour telles qu'on en peut déduire la connaissance de toutes les autres choses qui sont au monde[1079]. »

Comme nous y invite Jean-Luc Marion, il faut reconnaître la violence et l'étrangeté du privilège fait à l'*ego cogito :* « La distorsion se marque ici avec la grande clarté : dans l'ordre de la Mathesis universalis, une existence peut s'établir, mais en restant toujours d'abord l'existence d'une pensée, qui est en tant que pensée ou pensante ; d'où sa préséance sur une autre primauté, aussi indiscutable pourtant en son ordre que seconde selon l'ordre de la mise en évidence – la primauté ontique, tenue par Dieu, auteur et créateur. Rien ne le précède, sinon la pensée même qui le reconnaît comme premier »[1080].

1/ Descartes réduit, le premier, l'identité traditionnelle quadripartite de la cause (finale, matérielle, efficiente et formelle) à une seule d'entre elles, au nom de son évidence dictée par la lumière naturelle : la cause ne se connaît que sous le mode de l'efficience. En cela, il répète le geste suarézien inachevé qui maintenait les causes matérielles et formelles. L'axiome, c'est-à-dire la notion commune très évidente dictée par la lumière naturelle qui en fait une vérité (une nature simple[1081] ?), *axioma* (AT VII, 366) de la cause, sous la double forme du *nihil esse potest in effectu, quod non praeextiterit in causa*[1082] ou, plus élaborée, du *quidquid est realitatis sive perfectionis in aliqua re, est formaliter vel eminenter in prima et adaequata ejus causa*, n'a pas Descartes pour inventeur (Suárez, Thomas) ; mais son originalité est de ne le concevoir que pour la cause efficiente. La cause efficiente devient l'objet de la métaphysique (et de la physique[1083]). Ainsi s'établit la primauté de la cause, qui, si l'on cherche l'effet, doit être connue avant l'effet même. La cause (efficiente) rend raison de l'effet.

[1076] Vincent Carraud, Causa sive ratio. *La raison de la cause, de Suárez à Leibniz*, p. 215.

[1077] *Ibid.*, chap. II : « *Causa sive ratio*. Descartes », p. 167-294.

[1078] Sur le concept ici en jeu d'onto-théo-logie redoublée, voir Jean-Luc Marion, *Sur le prisme*…, II, § 10, p. 126-136.

[1079] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-1, 10.

[1080] Jean-Luc Marion, *Sur le prisme*…, p. 72.

[1081] L'axiome de la cause qui opère – sans être qualifiée – dans la Meditatio III constitue bien une série qui permet de penser de façon évidente le rapport des causes entre elles, puis les causes et leurs effets, tous deux natures simples ; à ce titre, il est lui-même une nature simple pour parler comme les *Regulae* (*Causa sive ratio*, p. 202). Pour savoir si les natures simples des *Regulae* équivalent les notions communes ou vérités éternelles des *Meditationes* et des *Principia*, voir Gilles Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité.*

[1082] Voir aussi Meditatio III, *Meditationes*, AT VII, 40-41 : « Jam vero […] quod minus/Maintenant, c'est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet ; car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause ? Et comment cette cause la lui pourrait-elle communiquer, si elle ne l'avait pas elle-même ? Et de là, il suit, non seulement que le néant ne saurait produire aucune chose, mais aussi que ce qui est plus parfait, c'est-à-dire qui contient en soi plus de réalité, ne peut être une suite et une dépendance du moins parfait », AT IX-1, 32.

[1083] Voir les Primae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 108, 18-21 : « Dictat autem profecto lumen naturae nullam rem existere, de qua non liceat petere cur existat, sive in ejus causam efficientem inquirere », AT VII, 108/ « Mais certes la lumière naturelle nous dicte qu'il n'y a

2/ L'unicité de la cause a pour conséquence son univocité : c'est bien, dans son principe, la même causalité que Dieu et les créatures exercent. C'est à ce titre qu'elle est dite cause totale, *causa efficente et totalis*[1084]. Du moins, est-ce bien par le même modèle, l'efficience, qu'on peut penser *toutes* les choses : Dieu et les créatures (les hommes, les idées) car, du point de vue ontologique, l'univocité de la cause commande le rejet de l'équivocité de l'étant. L'originalité cartésienne réside ici dans l'extension du champ d'application de la cause efficiente.

3/ L'efficience assure seule l'intelligence de l'effet : elle en rend raison, le rend connaissable. Privilège explicatif hors du commun de la *causa*[1085]. Mais rien ne rend raison d'elle : nous ne savons pas pourquoi les choses qui existent sont telles qu'elles sont.

4/ La cause efficiente produit (seule, c'est en cela qu'elle est *totale*[1086]) l'être de son effet[1087]. La première nouveauté cartésienne ne réside pas dans l'énoncé de l'axiome de la cause (efficiente) (3), mais dans son application inédite aux idées, en tant que réalités objectives, ainsi considérées comme des effets, et pour cela comme existantes[1088]. Les idées et les existants ont le même statut ontique à l'égard de la causalité : ce sont des effets. Dit autrement, être, c'est être causé par un entendement, divin ou humain[1089].

Ce par quoi la philosophie première de Descartes rompt avec la métaphysique scolastique, c'est avec l'application de l'axiome même aux idées. Les *Meditationes* accomplissent donc un double geste décisif :

– la réduction de la totalité des étants (existants) aux seules idées, puisque rien d'autre n'existe au monde hormis l'*ego sum, ego existo*. La priorité transcendantale[1090] a en effet été donnée à la subjectivité de l'*ego* comme fondement : le fondement ne peut s'exercer comme tel qu'à titre de principe. C'est-à-dire comme ce à partir de quoi s'ensuit le reste (ontologiquement ou épistémologiquement) et qui le rend donc possible. Une innovation majeure (voir *supra*, 1, b, « la primauté de la *cogitatio* et la priorité de l'*ego* ») consiste donc en la prétention de la subjectivité à s'ériger en un premier principe (et en fondement) ;

– et l'extension de l'empire de la causalité sur ce qui, avant Descartes, *n'*existait *pas*. Désormais, l'étantité, celle des existants comme celle des possibles, est pensée à partir de l'existence[1091], et l'existence est effectuée par l'efficience. En philosophie première cartésienne, les essences (les vérités ou les réalités objectives), créées, relèvent comme telles de l'axiome de la cause[1092]. La doctrine de la disposition des vérités éternelles leur assigne

---

aucune chose de laquelle il ne soit loisible de demander pourquoi elle existe, ou dont on ne puisse rechercher la cause efficiente », AT IX-1, 86. Voir Vincent Carraud, *Causa sive ratio*, p. 177.

1084 Dans la Meditatio III.

1085 Voir Jean-Luc Marion, *Sur le prisme*…, *p.* 116. Sur le concept heideggérien de métaphysique accompli comme onto-théo-logie par la *causa sui* – et sur la métaphysique cartésienne comme figure de l'onto-théo-logie, voir *Sur le prisme*…, en particulier p. 88-136.

1086 Seul Dieu peut être dit cause universelle et totale puisqu'il fait tout (cause efficiente) en tout (cause totale).

1087 Voir encore Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes* [1981], Paris, PUF (Quadrige), 1991, p. 286-287.

1088 Dans la Meditatio III.

1089 Sur la « réduction » cartésienne de l'*ens* à l'*ens* objectivé par l'entendement, voir encore les explications de Jean-Luc Marion, *Sur le prisme*…, § 6 « Un néant d'ontologie », p. 82-85.

1090 C'est l'acquis de la Meditatio II. « S'il y a une difficulté réelle, elle se joue […] non sur le "je" lui-même, mais sur le statut de ce qui dit ce "je". La métaphysique moderne, c'est-à-dire ce qu'inaugure Descartes et qui ne cesse d'en développer les difficultés, même et surtout lorsqu'il croit le dépasser, commence lorsque l'existence de la chose finie reçoit dignité de "… fundamentum, cui omnis humana certitudo niti posse […] videtur", *Meditationes*, AT VII, 11, 24-25 », Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF (Philosophie d'aujourd'hui), 1996, p. 4. Mais l'*ego sum* redevient un étant second (créé) dès que l'onto-théo-logie de la *causa* impose Dieu comme étant suprême (à titre de *causa sui*), c'est-à-dire premier du point de vue ontologique, cause de tous les effets (cause universelle et cause totale). Voir Jean-Luc Marion, *Sur le prisme*…, chap. II.

1091 La concevabilité de l'existence (nature simple), c'est-à-dire son évidence suprême, explique son primat cartésien : « Et l'existence peut ainsi se connaître non malgré, mais bien en vertu de son extériorité à l'esprit, parce qu'elle accomplit mieux l'objectité d'un *objectum* disposé face à et donc pour l'*ego*. Aussi, l'existence permet-elle de concevoir toute chose comme un objet, en conséquence de sa propre concevabilité », Jean-Luc Marion, *Sur le prisme*…, p. 86.

1092 « Il faut se désaccoutumer à concevoir une *séparation*, c'est-à-dire une distinction réelle, entre l'essence et l'existence et saisir qu'il n'y a au contraire entre elles qu'une distinction de raison (il est légitime, nous dit Descartes de séparer les deux dans notre pensée parce que nous pouvons concevoir sans actuelle existence une rose en hiver par exemple ; mais dans la chose même, elle ne peuvent être séparées, mais seulement distinguées car l'essence n'a pas précédé l'existence, étant donné que l'essence n'est rien d'autre que l'essence existante, si bien que l'une n'est pas antérieure à l'autre, ni différente ou distincte d'elle », AT VI, 164, trad. Vincent Carraud, *Causa sive ratio*, p. 228, n. 3. Nous concevons les choses existantes moins parce que nous ne pouvons faire autrement (en vertu de la doctrine classique commune *sub ratione*

donc un statut analogue aux vérités contingentes chez Leibniz. Mais chez Descartes, désigner la cause suffit à rendre raison de ces essences (à expliquer pourquoi elles existent) ; Leibniz cherchera d'autres considérations productrices d'intelligibilité (principe de raison suffisante, principe du meilleur, etc.). Ce qu'enseigne la doctrine dite des vérités éternelles au contraire, c'est qu'il n'est nul besoin de savoir l'essence de la cause pour connaître *par* la cause. La causalité inintelligible produit de l'intelligibilité. Quand la causalité est intelligible – comme *ratio* – c'est pour autant que la *potentia infinita* se laisse penser, par analogie comme *causa sui*.

5/ C'est l'application de l'axiome de la cause à l'idée singulière d'infini qui permet la démonstration de l'existence de Dieu : c'est là la première conséquence du premier principe qu'est l'*ego sum, ego existo* acquise au moyen de l'axiome de la cause. Dieu est la première cause (efficiente et totale) autre que l'*ego*, à laquelle l'ordre des *Meditationes* fait accéder[1093]. L'idée d'infini, comme effet, conduit au concept de cause, c'est-à-dire à l'existence de l'infini qu'est Dieu. L'axiome permet de découvrir Dieu comme *causa efficiens et totalis* (en conformité avec les lettres à Mersenne de mai 1630). Dieu cause tout dans toutes choses, vérités (ou essences) et existences (thèse inaugurale de 1630 dite « de la création des vérités éternelles », qui fonde la qualification prioritaire de Dieu comme *causa efficiens et totalis*[1094]). Dieu est cause de l'infini, de l'idée d'infini, de l'idée de causalité, de sorte que les concepts ne précèdent pas Dieu. D'autre part, avec la conception de Dieu comme *causa efficiens et totalis*, la conception scolastique des quatre genres de causes est totalement et définitivement disqualifiée ; nouveauté impensée en philosophie : « Nec opus est quaerere in quonam genere causae ista bonitas, aliaeve, tam Mathematicae quam Metaphysicae, veritates a Deo dependeant ; cum enim causarum genera fuerint ab iis enumerata, qui forte ad hanc causandi rationem non attendebant, minime mirum esset, si nullum ei nomen imposuissent[1095]. »

L'ancienne pluralité des causes ainsi que des effets est unifiée sous l'efficience (la causalité). Descartes va penser ce que les Grecs ne pouvaient penser : la création. Inédit.

d – la soumission de Dieu à la demande de la cause

Mais l'axiome permet-il de découvrir ce qui légitimement peut soumettre Dieu à cet axiome ? La vraie objection faite aux *Meditationes* aurait pu être : « Peut-on en effet [sans contradiction] prétendre soumettre tout étant, chose et idée unies dans la même détermination ontique d'être causé, à la causalité que Dieu exerce comme une cause efficiente et totale, et, au nom du même axiome de la cause, et sous peine d'universalité, y inclure celui-là même qui l'exerce[1096] ? »

Peut-on penser que Dieu comme cause efficiente et totale soit lui-même régi par la causalité au point qu'il puisse être pensé comme *sui causa* et, plus exactement, comme *causa efficiens sui ipsius* ? Cette question a déjà fait l'objet de plusieurs analyses de Jean-Luc Marion récapitulées et poursuivies dans le chapitre « La *causa sui*. *Responsiones* I et IV » de ses *Questions cartésiennes II* : « […] [Cette étude] montre que, avec la *causa sui*, Descartes prétend à rien de moins qu'à une telle preuve à priori, acquise par l'application à Dieu de "l'exigence d'une 'causa sive ratio', donc d'un à priori causal" » : « Descartes n'impose donc pas historiquement la *causa sui*, parce qu'il en aurait clairement surmonté les difficultés logiques ; mais il tente d'en atténuer les difficultés logiques,

---

existentis) que parce que les essences elles-mêmes sont des effets (ou sont causées), c'est-à-dire qu'elles existent nécessairement (même si elles n'existent pas nécessairement actuellement).

[1093] Dans la Meditatio III.

[1094] *Contra* Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 430 qui voit une contradiction entre la Meditatio III et les lettres à Mersenne de 1630.

[1095] Sextae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 436/« Et il n'est pas besoin de demander en quel genre de cause cette bonté, ni toutes les autres vérités, tant mathématiques que métaphysiques, dépendent de Dieu ; car les genres des causes ayant été établis par ceux qui peut-être ne pensaient point à cette raison de causalité, il n'y aurait pas lieu de s'étonner, quand ils ne lui auraient *point* donné *de* nom », AT IX-1, 235-236.

[1096] Vincent Carraud, *Causa sive ratio*, p. 224.

parce qu'il *doit* l'utiliser pour violer historiquement l'interdit porté par les médiévaux sur la légitimité d'une connaissance à priori de l'existence et donc de l'essence de Dieu[1097]. »

1/ Rappelons le contexte théorique des Responsiones I et IV. Toute l'histoire de la philosophie a déjà réputé impertinent que Dieu soit un effet (aséité négative = il n'a pas de cause, il est la cause première) et qu'on puisse donc le soumettre au principe de causalité. La seconde innovation cartésienne[1098] consiste à soumettre Dieu non à l'axiome de la cause efficiente, mais à celui de la *demande* de cause : « Nulla res existit de qua non possit quaeri quaenam sit causa cur existat[1099]. »

2/ Avec ce postulat, l'universalité restreinte aux étants finis de l'axiome de la cause est incluse dans une universalité plus large, absolument universelle, pouvant valoir pour tous les existants, y compris pour Dieu. Cette universalité se comprend d'abord comme disjonction : *causa (efficiens) aut ratio*, avant que l'immensité (ou la toute-puissance) de Dieu se laisse interpréter comme raison, selon l'analogie de la cause efficiente : *causa sive ratio*[1100]. C'est là la tâche du concept de *sui causa* : penser, au moyen de la cause efficiente, c'est-à-dire grâce à la fonction heuristique de l'analogie qu'elle permet (Dieu fait en quelque façon la même chose envers lui-même que la cause efficiente envers son effet), l'aséité positive de Dieu, c'est-à-dire son immensité même. La causalité est une seule fois intelligible – comme *ratio*, quand c'est Dieu qui fait l'objet de la *demande* – pour autant que la *potentia infinita* se laisse penser, par analogie comme *causa sui* (car la *potentia infinita* de Dieu qui assure la *ratio* n'est pas elle-même intelligible). L'immensité de sa nature est la raison pour laquelle Dieu n'a pas besoin de cause. Cette réponse (ce principe de raison, pour Dieu uniquement, où raison n'en reste pas moins une cause, cause de l'absence de cause) provient de la demande de cause, *de ipso Deo*.

3/ L'analogie, entre l'opération de la causalité efficiente et celle de la causalité formelle[1101], est un modèle[1102] qui permet à l'esprit humain fini (et dans des termes scolastiques requis par l'inscription de la pensée cartésienne dans l'histoire) de concevoir Dieu sous deux rapports nécessaires (et non monstrueux) : comme cause efficiente et totale de toutes les choses et, *quodammodo*, dans le rapport qu'il entretient avec lui-même. La causalité n'en devient pas pour autant l'essence de Dieu (*contra* Jean-Luc Marion), mais, ce par quoi l'entendement humain, en tant que fini, ne peut pas ne pas penser de cette façon la puissance divine, *sui causa*. Cela suffit à notre intelligibilité. Et cela suffit à la garantir (sur un mode pré-kantien, notre finitude garantit cette façon de connaître). On retrouve ici la filiation *Meditationes* – théorie dite « des vérités éternelles » de 1630.

4/ L'équivalence *causa sive ratio* ne s'égale donc jamais à un principe de raison, parce que l'équivalence *causa sive ratio*, sitôt posée, se disjoint : si pour Descartes l'efficience produit de l'intelligibilité, rend raison (les essences, les vérités), cette production elle-même reste inintelligible.

Les *Meditationes* ne traitant pas de Dieu et de l'âme comme objets métaphysiques particuliers mais au titre de leur portée générale de principes métaphysiques, accomplissent la formule répétée[1103] des deux lettres à Mersenne du 11 novembre 1640 : « car je ne traite point en particulier de Dieu et de l'âme, mais en général de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant », AT III, 235 et « toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre », AT III, 239.

[1097] Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes II*, p. 166 et 171, cité par Vincent Carraud dans *Causa sive ratio*, p. 266-267.

[1098] Qui opère dans les *Responsiones*.

[1099] Rationes… more geometrico dispositae, Secundae Responsiones, Axiome I, *Meditationes*, AT VII, 164, 28-29.

[1100] Formulée dans le premier axiome des Rationes… more geometrico dispositae des Secundae Responsiones et répétée dans les Quartae Responsiones.

[1101] Posée dans les Primae Responsiones et théorisée dans les Quartae Responsiones. Sur l'élucidation du sens de la cause formelle rapportée à Dieu à l'aune de l'efficience, voir encore Gilles Olivo, « L'efficience en cause : Suárez, Descartes et la question de la causalité », in *Descartes et le Moyen Âge*, Joël Biard et Roshdi Rashed (éd.), Paris, Vrin (Études de philosophie médiévale ; LXXV), 1997, p. 102-105.

[1102] Pour Jean-Luc Marion, c'est un « aménagement » ou une « tactique » destinés à masquer la faillite de l'unicité de l'efficience. Voir *Questions cartésiennes II*, p. 173 et 176. Voir aussi *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 433 et Vincent Carraud, *Causa sive ratio*, p. 268-269.

[1103] Si « les deux lettres distinctes à Mersenne ont permis à Descartes de séparer des réponses personnelles et un texte donnant des indications pour l'édition de son ouvrage […]», JRA I, n. 1, p. 953, elles portent toutes deux cette même idée dans des termes quasi identiques, redoublant ainsi son importance philosophique.

Ce faisant, c'est par elles que l'enseignement au lecteur de la vraie philosophie peut donc débuter : « […] pour étudier à l'acquérir [la sagesse], ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des principes ; […] »[1104].

2 – mais une science difficile à faire entendre

> Je ne saurais trouver étrange que plusieurs n'entendent pas mes Méditations […].
> Lettre au père Vatier, 7 décembre 1642, AT III, 596-597.

a – *abductio* de l'esprit et incompréhension (1630)

« Descartes a toujours admis et même proclamé que, dans son principe même, la transgression qui définit la métaphysique reste difficilement accessible aux pensées par elle transgressées, et donc d'abord à la pensée mathématique. Dès la lettre du 15 avril 1630, la métaphysique conjugue certitude et incompréhensibilité au regard des autres sciences » (*Sur le prisme*…, p. 31). La charge polémique des *Meditationes* n'est pas moins grande que celle des *Principia philosophiae*. En entrant sur le terrain des théologiens, en rompant avec les canons de démonstration de la métaphysique scolastique et en entraînant les « cavillations » des ignorants qui suivent (et parfois qui précèdent) la publication d'un livre, la critique guette la philosophie première de Descartes. Or, le rejet de cette philosophie première, on le sait, pourrait être fatal à la future réception du corps entier de la philosophie[1105]. L'enjeu de la publication de 1641 excède donc la philosophie première, il en va de toute la philosophie, c'est-à-dire aussi de toutes les sciences qui se fondent sur ses principes. D'autant que la technicité de la philosophie première cartésienne se communique au prix d'un double effort : du côté de l'auteur, une voie démonstrative qui rend possible l'appropriation (par la découverte) des raisons énoncées par celui qui les lit ; du côté du lecteur, une sagacité et une attention de chaque instant, apte à maintenir l'entendement dans le doute le plus radical, puis dans l'indépendance à l'égard des autres facultés de l'esprit – disposition d'esprit inédite et plus exigeante que celle qu'ont sollicitée la métaphysique ou les sciences de la préface et des Essais du *Discours de la méthode*. Celui-ci annonce d'ailleurs déjà la difficulté en introduction de la quatrième partie de la préface : « Je ne sais si je dois vous entretenir des premières méditations que j'y ai faites ; car elles sont si métaphysiques et si peu communes, qu'elles ne seront peut-être pas au goût de tout le monde[1106]. » Dans la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie* qui justifie, à posteriori, l'*ordo edendi* jusqu'en 1647, Descartes présente son livre comme une réponse aux difficultés propres à la métaphysique : « Depuis ce temps-là, prévoyant la difficulté que plusieurs auraient à concevoir les fondements de la métaphysique, j'ai tâché d'en expliquer les principaux points dans un livre de *Méditations* […][1107]. » La découverte des objets de la métaphysique cartésienne écarte en effet l'exercice des sens

---

[1104] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, IX-b, 2.

[1105] D'après Descartes, la recrudescence des cavillations à l'égard de la philosophie première (la « philosophie »), qui est plus difficile à entendre que la Géométrie par exemple, est en effet probable : « Nec certe plures in mundo Metaphysicis studiis quam Geometricis apti reperiuntur. Ac praeterea in eo differentia est, quod in Geometria, cum omnibus sit persuasum nihil scribi solere de quo certa demonstratio non habeatur, saepius in eo peccant imperiti, quod falsa approbent dum ea videri volunt intelligere, quam quod vera refutent ; contra vero in Philosophia, cum credatur nihil esse de quo non possit in utramque partem disputari, pauci veritatem in vestigant et multo plures, ex eo quod ausint optima quaeque impugnare, famam ingenii aucupantur », Epistola…, *Meditationes*, AT VII, 4-5/« Et en vérité, il ne s'en trouve pas tant dans le monde qui soient propres pour les spéculations métaphysiques, que pour celles de géométrie. Et de plus il y a encore cette différence que, dans la géométrie, chacun étant prévenu de l'opinion, qu'il ne s'y avance rien qui n'ait une démonstration certaine, ceux qui n'y sont pas entièrement versés, pèchent bien plus souvent en approuvant de fausses démonstrations, pour faire croire qu'ils les entendent, qu'en réfutant les véritables. Il n'en est pas de même dans la philosophie, où, chacun croyant que toutes ses propositions sont problématiques, peu de personnes s'adonnent à la recherche de la vérité ; et même beaucoup, se voulant acquérir la réputation de forts esprits, ne s'étudient à autre chose qu'à combattre arrogamment les vérités les plus apparentes », AT IX-1, 7.

[1106] *Discours de la méthode*, AT VI, 31.

[1107] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 16.

et de l'imagination pour laisser la raison (l'entendement) seule les appréhender et, surtout, en opérer correctement les déductions[1108] ; au prix d'une attention maximale qui s'obtient par un jeu de va-et-vient entre la lecture et la méditation. Nous reviendrons sur la méthode de lecture préconisée par Descartes dans son livre pour surmonter les difficultés de la philosophie première dans un instant.

L'incompréhension – en particulier l'*incompréhensibilité* de l'objet métaphysique qu'est Dieu – est, à priori, une topique voire un lieu commun de la philosophie (voir *Sur le prisme*…, p. 24). Les questions et les vérités métaphysiques (AT I, 144 et 145) ne sont, chez Descartes comme dans le cadre scolastique, accessibles qu'à des esprits capables de concevoir l'inconcevable, d'accepter l'incompréhensible : « Dieu est une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain » (AT I, 150). L'objet de ce nouveau savoir dépasse les catégories du savoir commun. C'est aussi pour cette raison que la métaphysique a été vue (saint Thomas [notion de transphysique] Fonseca, Suárez mais aussi Eustache de Saint-Paul, Abra de Raconis pour les ouvrages scolaires, voir *Sur le prisme*…, p. 24-25) comme ce qui, dans l'*ordo cognoscendi*, vient *après* la physique, après les choses accessibles (ou naturelles).

Mais la caractéristique propre de la métaphysique cartésienne réside dans l'abstraction qu'elle requiert. Abstraction des objets de la métaphysique de la matière qui requiert, du point de vue de l'esprit, de faire abstraction des sens (*abducere mentem a sensibus)*. Cet exercice intellectuel, difficile, demandé au lecteur requiert à son tour autre chose : il faut lire le discours de l'auteur dans l'ordre.

b – les injonctions de la philosophie première : *ordo cognoscendi* et *ordo legendi*

La conception cartésienne de la philosophie première implique plusieurs efforts intellectuels :
– l'abstraction qui commande l'exercice d'un doute généralisé ;
– l'attention requise à la notion d'ordre de la connaissance (des innovations de la philosophie première ci-dessus rappelées) et ce, pour bien philosopher, c'est-à-dire être capable de reconnaître les premières choses comme les *premiers* objets : « Selon l'ordre de la connaissance, la connaissance a une priorité absolue, donc le premier étant que connaîtra la connaissance sera celui qui l'exerce, l'*ego*, qui précédera ainsi nécessairement la connaissance et l'existence de Dieu » (*Sur le prisme*…, p. 39). On l'a dit, la mise en évidence suppose la mise en ordre (par la méthode[1109]). Car « l'*ego* n'est à son tour accessible, comme vérité première et absolument certaine, qu'à celui qui philosophe selon l'ordre – à savoir l'ordre même de la connaissance » (*Sur le prisme*…, p. 76).

Le livre des *Meditationes* comme support matériel retranscrit l'ordre de la connaissance, ordre qui définit lui-même la priorité des choses. Cette connaissance, en philosophie première, doit commencer par la découverte du premier principe ; ce livre établit un ordre qu'il convient de suivre pour que se superposent la connaissance et la lecture de cette connaissance dont le respect de l'ordre fait accéder au premier principe et permet de reconstituer la *series* des vérités. Il faut commencer par ce qui est le plus certain. Il faut donc commencer par douter (Meditatio I, nous y reviendrons plus bas), puis continuer en découvrant ce qui, au plus fort du doute, est la première chose connue avec certitude, c'est-à-dire l'*ego*. Le défi du texte dans lequel va s'énoncer la conception de la philosophie première sera de soutenir et d'orienter les efforts des lecteurs pour les persuader de ce que Descartes s'est lui-même persuadé en suscitant une lecture attentive – c'est-à-dire volontaire au sens cartésien du terme autant que c'est par la volonté que l'âme est active (l'*ego* exerce sa volonté de s'assurer de la vérité dans le doute et dans l'attention à ce qui peut être objecté ; en *voulant* douter, en *voulant* être attentif, il est alors la cause

[1108] L'erreur de raisonnement se loge surtout dans le long parcours qui mène à la déduction : plus la raison [ou le principe] est loin de la conclusion, plus le risque d'erreur est grand. Voir la Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie* : « Et, parce que toutes ces choses sont entièrement vraies, elles ne seraient pas difficiles à persuader, si elles étaient bien déduites », AT IX-2, 4.

[1109] C'est la raison pour laquelle la « métaphysique » pouvait déjà, dès le *Discours de la méthode*, en constituer un terrain d'application, au même titre que les autres sciences : « […] comme aussi j'ai inséré quelque chose de métaphysique, de physique, et de médecine dans le premier discours, pour montrer qu'elle s'étend à toutes sortes de matières », lettre à Mersenne, avril 1637, AT I, 349.

libre de ses jugements et se soumet à la causalité qui régit la connaissance[1110]) – et ordonnée par le seul entendement (celui de Descartes puis celui du lecteur), dont l'ordre respecte l'ordre de découverte des premières choses connues qui permet la mise en ordre d'autres choses (= principes = premières vérités = premières choses connues avec évidence).

L'avantage de la philosophie première : à priori, la découverte du premier principe qu'est l'*ego* et duquel se déduit la connaissance de Dieu, ne requiert aucune connaissance préalable : « […] videmur admoneri ea omnia quae de Deo sciri possunt, rationibus non aliunde petitis quam ab ipsamet nostra mente posse ostendi. Quod idcirco quomodo fiat et qua via Deus facilius et certius quam res saeculi cognoscatur non putavi a me esse alienum inquirere[1111]. »

L'existence peut être prouvée par des raisons contenues en nous-mêmes, ce qui revient à dire qu'elle peut être prouvée à partir de la seule considération de notre pensée. Cette conséquence, qui ne va pas de soi, et dont Descartes prévoit qu'elle ne sera sans doute pas du goût des théologiens et des thomistes[1112], n'est pas synonyme de facilité. Au contraire, cette thèse requiert la nécessité de se départir d'abord des anciennes opinions qui sont dans notre mémoire.

Car le plus évident n'est pas forcément le plus facile 1/ à découvrir : « Contra vero in his Metaphysicis de nulla re magis laboratur, quam de primis notionibus clare et distincte percipiendis. Etsi enim ipsae ex natura sua non minus notae vel etiam notiores sint, quam illae quae a Geometris considerantur, quia tamen iis multa repugnant sensuum praejudicia quibus ab ineunte aetate assuevimus, non nisi a valde attentis et meditantibus, mentemque a rebus corporeis, quantum fieri potest, avocantibus, perfecte cognoscuntur ; […][1113]. »

Et 2/ à démontrer et donc à persuader à autrui. Comme Descartes l'annonce prudemment dans l'épître dédicatoire : « […] atqui quantumvis imperfectus sit iste essendi modus, quo res est objective in intellectu per ideam, non tamen profecto plane nihil est, nec proinde a nihilo esse potest[1114]. »

3/ De sorte que l'abstraction requise par la métaphysique cartésienne induit un effort intellectuel intense – aussi intense que les préjugés de l'ancienne philosophie dans l'esprit du lecteur sont prégnants. Pour soutenir cet effort d'autant plus difficile que les préjugés des sens précèdent nécessairement pour tout lecteur la méditation métaphysique, la mise en texte, la mise en livre ainsi qu'un rôle de la lecture sont parties prenantes de cette abstraction : comme première étape (pré-méditative) à l'abstraction requise en métaphysique. À la répétition de la nécessité de l'abstraction de l'esprit/du seul exercice de l'entendement correspond la répétition de la lecture de l'injonction. La répétition de l'injonction est censée combattre la force des préjugés de l'esprit habitué à penser avec les sens (et l'imagination) : « L'injonction sans cesse répétée d'une *abductio mentis a sensibus* redouble pour l'esprit ce qu'implique déjà le concept de métaphysique » (*Sur le prisme*…, p. 30) : « Deinde, quia nullas antehac ideas eorum quae ad mentem pertinent habuimus, nisi plane confusas et cum rerum sensibilium ideis permixtas, haecque prima et praecipua ratio fuit cur nulla ex iis, quae de anima et Deo dicebantur, satis clare potuerint intelligi, magnum me operae pretium facturum esse putavi, si docerem quo pacto proprietates seu

---

[1110] Cette volonté, que sous-tend l'attention dans l'acte de la lecture, est le dernier objet de l'*ordo edendi* cartésien que se soumet l'*ego*, dans *Les Passions de l'âme*. Nous aborderons ce point dans notre dernier chapitre consacré aux *Principia philosophiae* et aux *Passions de l'âme*.

[1111] AT VII, 2/« […] tout ce qui se peut savoir de Dieu peut être montré par des raisons qu'il n'est pas besoin de chercher ailleurs que dans nous-mêmes, et que notre esprit seul est capable de nous fournir. C'est pourquoi j'ai pensé qu'il ne serait point hors de propos, que je fisse voir ici par quels moyens cela se peut faire, et quelle voie il faut tenir, pour arriver à la connaissance de Dieu avec plus de facilité et de certitude que nous ne connaissons les choses de ce monde », AT IX-1, 5.

[1112] Voir ALQ 2, p. 384.

[1113] Secundae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 157/« Mais au contraire, touchant les questions qui appartiennent à la métaphysique, la principale difficulté est de concevoir clairement et distinctement les premières notions. Car, encore que de leur nature elles ne soient pas moins claires, et même que souvent elles soient plus claires que celles qui sont considérées par les géomètres, néanmoins, d'autant qu'elles semblent ne s'accorder pas avec plusieurs préjugés que nous avons reçus par les sens, et auxquels nous sommes accoutumés dès notre enfance, elles ne sont parfaitement comprises que par ceux qui sont fort attentifs et qui s'étudient à détacher, autant qu'ils peuvent, leur esprit du commerce des sens ; […] », AT IX-1, 122-123.

[1114] Epistola…, *Meditationes*, AT VII, 41/« Néanmoins, quelque certitude et évidence que je trouve en mes raisons, je ne puis pas me persuader que tout le monde soit capable de les entendre », AT IX-1, 6.

qualitates mentis a qualitatibus corporis sint dignoscendae. Quamvis enim jam ante dictum sit a multis, ad res Metaphysicas intelligendas mentem a sensibus esse abducendam, nemo tamen adhuc, quod sciam, qua ratione id fieri possit, ostenderat[1115]. »

La mise en œuvre de cette *abductio mentis a sensibus* fait même tout l'objet de l'entreprise de la Meditatio II (conditionne l'écriture) : par l'acte du *cogito* (et l'exercice méditatif par lequel on substitue une habitude à une autre, nous y reviendrons), la *mens* se perçoit elle-même pour la première fois avant et sans le corps : « […] vera autem via, et meo judicio unica ad id praestandum in secunda mea Meditatione continetur, sed quae talis est ut non sit satis ipsam semel perspexisse : diu terenda est et repetenda, ut totius vitae consuetudo res intellectuales cum corporeis confundendi contraria paucorum saltem dierum consuetudine easdem distinguendi deleatur. Quae causa justissima fuisse mihi videtur, cur de nulla alia re in secunda ista Meditatione tractarim[1116]. »

4/En fait, cet acte est rendu possible par la mise en doute initiale des *Meditationes* (Meditatio I). On a donc une double difficulté pour l'esprit du lecteur : l'exercice imposé à l'esprit par le doute précède celui que demande l'abstraction métaphysique. Il y a un risque qu'on ne trouve rien à l'issue du doute et de l'abstraction. Le doute peut ainsi être vu comme ce qui constitue proprement la limite de l'esprit, ce qui conditionne l'abstraction maximale, au-delà du sensible, en particulier de tout corps (dont le corps particulier qu'est mon corps), au nom d'une pensée des étants insensibles en général. S'il est risqué (mais pas risqué dans la petite métaphysique du *Discours de la méthode*, on se souvient pourquoi), il est aussi indispensable. De sorte que faire abstraction n'est pas un acte de déconstruction, mais bien plutôt « l'acte par lequel se libère l'objet formel de la métaphysique » (*Sur le prisme*…, p. 30, n. 29). Car ce n'est pas seulement l'*ego* qui se découvre dans cet acte mais, à partir de lui, tous les objets de la métaphysique : les étants insensibles en général. Le doute permet donc, par l'*ego cogito*, de transgresser la physique et les mathématiques (les sens et l'imagination), c'est-à-dire d'accéder à l'insensible.

L'abstraction de la métaphysique et la primauté de la philosophie première constituent donc une double gageure pour l'esprit : penser, sans les sens et l'imagination et penser par ordre, comme l'exige la méthode : « […] res omnes per quasdam series posse disponi, non quidem in quantum ad aliquod genus entis referuntur, sicut illas Philosophi in categorias suas diviserunt, sed in quantum unae ex aliis cognosci possunt, ita ut, quoties aliqua difficultas occurrit, statim advertere possimus, utrum profuturum sit aliquas alias prius, et quasnam, et quo ordine perlustrare[1117]. »

À cette gageure, correspond toutefois un gain définitif pour l'esprit : l'évidence des principes et la vérité des conclusions qui en découlent sont telles qu'il suffit de se les être appropriées une seule fois pour en être toujours persuadés. On se souvient de la conviction qui animait Descartes en ce sens en septembre 1640 : « […] touchant mon traité de Métaphysique, où je crois n'avoir guère rien omis de ce qui est nécessaire pour démontrer la vérité ; laquelle étant *une fois* bien conçue, toutes les objections particulières qu'on peut faire n'auront plus de force[1118]. »

L'*ordo edendi* interne aux *Meditationes*, au nom de la nature de ses objets, induit l'usage du seul entendement de ses lecteurs pour reconnaître l'évidence de ses principes puisqu'ils ne sont bien entendu ni figurables, ni

---

[1115] AT VII, 130-131/ « De plus, à cause que nous n'avons eu jusqu'ici aucune idée des choses qui appartiennent à l'esprit, qui n'aient été très confuses et mêlées avec les idées des choses sensibles, et que ç'a été la première et principale raison, pourquoi on n'a pu entendre assez clairement aucune des choses qui se disaient de Dieu et de l'âme, j'ai pensé que je ne ferais pas peu, si je montrais comment il faut distinguer les propriétés ou qualités de l'esprit, des propriétés ou qualités du corps, et comment il les faut reconnaître ; car, encore qu'il ait déjà été dit par plusieurs que, pour bien entendre les choses immatérielles ou métaphysiques, il faut éloigner son esprit des sens, néanmoins personne, que je sache, n'avait encore montré par quel moyen cela se peut faire », AT IX, 103-104.

[1116] AT VII, 131/« Or le vrai, et, à mon jugement, l'unique moyen pour cela est contenu dans ma seconde Méditation ; mais il est tel que ce n'est pas assez de l'avoir envisagé une fois, il le faut examiner souvent, et le considérer longtemps, afin que l'habitude de confondre les choses intellectuelles avec les corporelles, qui s'est enracinée en nous pendant tout le cours de notre vie, puisse être effacée par une habitude contraire de les distinguer, acquise par l'exercice de quelques journées. Ce qui m'a semblé une cause assez juste pour ne point traiter d'autre matière en la seconde Méditation. »

[1117] Regula VI, AT X, 381, 9-16.

[1118] Lettre à Mersenne, 15 septembre 1640, AT III, 175. Nous soulignons.

sensibles. Contrairement au *Discours de la méthode* ou aux *Essais* par exemple, l'appel aux sens et à l'imagination des lecteurs est banni des démonstrations des Meditatio V et VI – de même que Descartes-auteur s'en dispense pour connaître les principes des choses matérielles[1119]. Or, la restriction à l'entendement seul n'est pas synonyme de facilité, au contraire. Les *Meditationes* restreignent le public par rapport à celui des Essais (qui mobilisaient les sens et l'imagination aux côtés de l'entendement[1120]). On peut même voir une incompatibilité des lectorats : les mathématiciens et les « physiciens », dont l'entendement opère avec l'imagination ou les sens, ne peuvent comprendre la métaphysique. En particulier, il y a contradiction entre la métaphysique et les mathématiques, car il y a conflit entre les facultés : « Et les pensées métaphysiques, qui exercent l'entendement pur, servent à nous rendre la notion de l'âme familière ; et l'étude des mathématiques, qui exerce principalement l'imagination en la considération des figures et des mouvements, nous accoutume à former des notions du corps bien distinctes […][1121]. » Le mathématicien Fermat revêt ainsi la figure de cette contradiction : « Et, entre nous, je tiens Mr Fermat pour l'un des moins capables d'y faire de bonnes objections ; je crois qu'il sait des mathématiques, mais en philosophie j'ai toujours remarqué qu'il raisonnait mal[1122]. »

De sorte que l'usage différencié des facultés impliquées dans l'étude de la métaphysique induit deux choses au sujet de la lecture : un type de lecteur particulier et un type de lecture particulier. Nous reviendrons plus bas sur ces deux points en montrant comment certains éléments de la mise en livre – propres aux *Meditationes*[1123] – qui font écho à la mise en texte opèrent un tri au sein du lectorat ; et comment ils orientent une lecture attentive capable de reproduire les conditions d'expérimentation du doute, qui ouvre sur la découverte. Une lecture également susceptible de rendre les lecteurs certains de la vérité des principes énoncés, et à même de refaire le parcours qui mène aux conclusions que ces derniers autorisent pour s'en persuader, en particulier au sein des Responsiones.

D'autant que, aussi évidentes que soient les vérités métaphysiques qui en constituent la trame – la première – *ego sum, ego existo* et celles qui s'ensuivent –, elles nécessitent qu'on y soit attentifs, sous peine de passer à côté de leur évidence[1124] ou de prendre pour clair et distinct d'autres vérités qui ne le sont pas. Une autre faute potentielle du lecteur de métaphysique – après l'exercice illicite des sens ou l'incapacité à pratiquer l'abstraction – consisterait donc dans un manque d'attention à l'*ampleur*[1125] essentielle de la démonstration des vérités de la philosophie première. Un manque d'attention fatal. Pour surmonter ce probable défaut d'attention, Descartes exige de ses lecteurs une lecture, à la fois attentive et ordonnée. Lecture d'un texte qui suit l'ordre (ou le plan) métaphysique, c'est-à-dire qui donne aux lecteurs les moyens de découvrir les premières choses qu'ils doivent connaître, les plus simples (l'*ego*, par le doute), pour pouvoir par suite connaître les plus composées qui en

---

[1119] Autrement dit, il faut distinguer la connaissance des principes des choses matérielles qui se fait par l'entendement seul et la connaissance des choses matérielles qui induit, aux côtés de l'entendement, les sens et l'imagination.

[1120] On peut néanmoins considérer que l'imagination est également mobilisée pour construire le doute.

[1121] Lettre à Élisabeth, 28 juin 1643, AT III, 692.

[1122] Lettre à Mersenne, 4 mars 1641, AT III, 328, citée par Jean-Luc Marion, *Sur le prisme*…, p. 33.

[1123] C'est la raison pour laquelle il ne nous paraît pas tout à fait juste de qualifier les *Meditationes* de « commentaire » de la quatrième partie de la préface du *Discours de la méthode* (voir par exemple Étienne Gilson, *Discours de la méthode commentaire et étude historique*, p. 284).

[1124] « Trop de vérité nous étonne, […] les premiers principes ont trop d'évidence pour nous », Pascal, *Pensées*, fragment 185B.

[1125] On se souvient de l'opposition qui caractérise le mode de traitement de la métaphysique de la quatrième partie de la préface du *Discours de la méthode*, abrégé, et du traité (→ TRAITÉ) de métaphysique envisagé par Descartes en 1637. Lettre à Mersenne, avril 1637 : « Pour votre seconde objection, à savoir que je n'ai pas expliqué *assez au long,* d'où je connais que l'âme est une substance distincte du corps, et dont la nature n'est que de penser, qui est la seule chose qui rend obscure la démonstration touchant l'existence de Dieu, j'avoue que ce que vous en écrivez est très vrai, et aussi que cela rend ma démonstration touchant l'existence de Dieu malaisée à entendre. Mais je ne pouvais mieux traiter cette matière, qu'en expliquant *amplement* la fausseté ou l'incertitude qui se trouve en tous les jugements qui dépendent du sens ou de l'imagination, afin de montrer ensuite quels sont ceux qui ne dépendent que de l'entendement pur, et combien ils sont évidents et certains », AT I, 349-350. Nous soulignons. Le doute implique un parcours démonstratif complet, traité à fond.

découlent. Le plan du livre respectant lui-même cet ordre méthodique, il convient bien sûr de le suivre scrupuleusement[1126].

Et qui se ménage, par sa mise en livre même, des pauses pour laisser place à l'exercice de la philosophie « par ordre ». C'est ainsi qu'on peut considérer la nécessité de pratiquer une lecture appliquée et ordonnée (autrement dit méthodique) au sein de la théorie de la connaissance, comme une illustration, ou une conséquence, du problème général de l'attention au clair et au distinct. Ce problème majeur de la connaissance humaine qui conduit à l'erreur (prendre du faux pour du vrai ou au contraire du vrai pour du faux) est formulé en préambule des découvertes décisives de la Meditatio III *:* « Toutefois j'ai reçu et admis ci-devant plusieurs choses comme très certaines et très manifestes, lesquelles néanmoins j'ai reconnu par après être douteuses et incertaines[1127]. » Il ne s'agit pas ici d'une tromperie d'un Malin Génie que la véracité divine devrait garantir, mais uniquement du fait que je peux prendre pour claires et évidentes des perceptions qui, à l'usage, apparaissent ne l'être pas. Le *Discours* rappelait déjà le problème de l'attention : « […] je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies ; mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement[1128]. » De sorte que « […] ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien[1129]. » La difficulté réelle de l'attention aux perceptions authentiquement claires et distinctes sera aussi formulée dans les *Principia philosophiae* : « lumen naturae nobis dictat, nunquam nisi de re cognita esse judicandum. In hoc autem frequentissime erramus, quod multa putemus a nobis olim fuisse percepta, iisque, memoriae mandatis, tanquam omnino perceptis assentiamur, quae tamen revera nunquam percepimus[1130]. » Puis : « Quin et permulti homines nihil plane in tota vita percipiunt satis recte, ad certum de eo judicium ferendum[1131]. »

Le défaut d'attention non seulement nous fait prendre pour vrai ce qui n'est pas clair et distinct, mais, à l'inverse, nous fait manquer ce qui est réellement clair et distinct.

Il va donc falloir le contourner en appliquant bien la règle générale et, pour ce faire, en sollicitant ce qu'on pourrait appeler un niveau ultime de lecture attentive, qui ouvre vers la méditation : attention à ce qui vient d'être lu, dans l'absence du texte mais dans la présence de l'esprit. Celle-ci fait appel à l'entendement (et peut-être à la mémoire dans le souvenir de ce qui vient d'être lu), alors que la nature des objets (corporels ou mathématiques) du *Discours de la méthode* avait pu solliciter l'entendement, mais aussi l'imagination et les sens tout au long de son parcours de lecture (deuxième niveau). On laisse de côté ce qui pourrait apparaître dans la théorie de la connaissance cartésienne comme le degré le plus bas de la lecture, c'est-à-dire un pur exercice (sensible) de la vue, une pure perception d'origine sensible qui apparaîtrait, à ce titre, fondamentalement confuse, et qui n'aurait donc aucune validité épistémologique transcendante. Dans le contexte de communication qui est celui d'un livre, seule une lecture attentive constitue un rempart contre l'erreur issue d'un mauvais usage de la règle générale et permet de découvrir les rares perceptions claires et distinctes. Elle peut seule soutenir l'attention afin de repérer ce qui est authentiquement clair et distinct et permettre au lecteur d'appliquer cette même règle générale qu'il a apprise au sein des *Meditationes*, pour vérifier l'évidence des vérités qui y sont énoncées. Et ce, pour les découvrir par lui-même. Nous reviendrons sur l'importance de la lecture attentive un peu plus bas.

[1126] Rappelons le troisième précepte de la méthode qui consiste à « 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 «, *Discours de la méthode*, AT VI, 18-19.

[1127] Meditatio III, *Meditationes*, AT VII, 35, 16-18/« Maintenant je considérerai plus exactement si peut-être il ne se retrouve point en moi d'autres connaissances que je n'aie pas encore aperçues », AT IX-1, 27.

[1128] *Discours de la méthode*, AT VI, 33.

[1129] *Ibid.*, AT VI, 2.

[1130] *Principia philosophiae*, AT VIII-a, 21/« la raison naturellement nous dicte que nous ne devons jamais juger de rien, que de ce que nous connaissons distinctement auparavant que de juger. Mais nous nous trompons souvent, parce que nous présumons avoir autrefois connu plusieurs choses, et que, tout aussitôt qu'il nous en souvient, nous y donnons notre consentement, de même que si nous les avions suffisamment examinées, bien qu'en effet nous n'en ayons jamais eu une connaissance bien exacte », AT IX-2, 43-44.

[1131] *Ibid.*/« Il y a même des personnes qui, en toute leur vie, n'aperçoivent rien comme il faut pour en bien juger » AT IX-2, 44.

Cependant, deux obstacles se dressent qui pourraient mettre à mal cette attention pourtant indispensable à l'auto-persuasion du lecteur, condition de possibilité de l'expérience heuristique consistant à découvrir et à acquérir par soi l'évidence des principes. Il s'agit de la longueur des méditations et de la prégnance des préjugés des lecteurs :

> […] tamen longiusculae sunt et valde attentum lectorem desiderant, non nisi ab admodum paucis intelliguntur : ita, quamvis eas quibus hic utor certitudine et evidentia Geometricas aequare, vel etiam superare existimem, vereor tamen ne a multis satis percipi non possint, tum quia etiam longiusculae sunt et aliae ab aliis pendent, tum praecipue quia requirunt mentem a praejudiciis plane liberam, et quae se ipsam a sensuum consortio facile subducat[1132].

Dans la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie*, on sait que Descartes se défend d'avoir fait un trop « grand » livre de métaphysique. Mais la densité des six méditations, d'autant plus importante que le texte est justement court, peut dissuader d'en faire une lecture complète. Et à l'inverse de l'obscurité provoquée par un exposé partiel des raisons dans la quatrième partie de la préface du *Discours de la méthode*[1133], les six méditations pourraient aboutir, malgré la complétude de l'exposé des raisons nécessaires à la reconstruction par les lecteurs du raisonnement cartésien, à un échec, en sollicitant trop la mémoire des raisons – desquelles il va tirer des conclusions. Or, la mémoire est vitale, à au moins deux titres : le souvenir de la menace que constituent nos sens pour connaître doit rester vivace jusqu'à la Meditatio III *:* « […] car il n'est pas possible de bien connaître la certitude et l'évidence des raisons qui prouvent l'existence de Dieu selon ma façon, qu'en se souvenant distinctement de celles qui nous font remarquer de l'incertitude en toutes les connaissances que nous avons des choses matérielles […][1134]. »

D'autre part, le lecteur doit se souvenir des raisons qui précèdent les conclusions, quand bien même elles leur sont très éloignées. L'enjeu est d'autant plus grand, on l'a vu, que l'erreur se loge surtout dans la capacité à déduire méthodiquement, comme Descartes y insistera auprès du lectorat français de ses futurs *Principes de la philosophie* : « Et, parce que toutes ces choses sont entièrement vraies, elles ne seraient pas difficiles à persuader, si elles étaient bien déduites » :

> […] je compare ce que j'ai fait en cette matière aux démonstrations d'Apollonius, dans lesquelles il n'y a véritablement rien qui ne soit très clair et très certain, lorsqu'on considère chaque point à part ; mais à cause qu'elles sont un peu longues, et qu'on ne peut y voir la nécessité de la conclusion, si on ne se *souvient exactement* de tout ce qui la précède, on trouve à peine un homme en tout un pays qui soit capable de les entendre. […] Ainsi je pense avoir entièrement démontré l'existence de Dieu et l'immatérialité de l'âme humaine ; mais […] cela dépend de plusieurs raisonnements qui s'entresuivent, et que, si on en *oublie la moindre circonstance*, on ne peut bien entendre la conclusion[1135].

Or, on sait à quel point il est difficile de se débarrasser des préjugés, c'est-à-dire des premières opinions qu'on a contractées (en particulier, au sujet de la connaissance des choses matérielles, on vient de le dire). Descartes le rappelle dans la Praefatio ad lectorem, et cette force de la primauté des idées reçues interdit même la mention des opinions fausses élevées contre sa « petite métaphysique » dans ses *Meditationes* : Descartes ne veut pas commencer par rappeler les fausses opinions des écrits qui combattaient les conclusions de sa métaphysique de

---

[1132] AT VII, 4/« […] néanmoins, parce qu'elles sont un peu longues, et qu'elles demandent un esprit tout entier, elles ne sont comprises et entendues que de fort peu de personnes : de même, encore que j'estime que celles dont je me sers ici, égalent, voire même surpassent en certitude et évidence les démonstrations de géométrie, j'appréhende néanmoins qu'elles ne puissent pas être assez suffisamment entendues de plusieurs, tant parce qu'elles sont aussi un peu longues, et dépendantes les unes des autres, que principalement parce qu'elles demandent un esprit entièrement libre de tous préjugés et qui se puisse aisément détacher du commerce des sens », AT IX-1, 6-7. Nous reviendrons sur le handicap constitué par la longueur des *Meditationes* un peu plus bas (plus la conclusion est éloignée de sa raison dans la chaîne des raisons, plus l'effort intellectuel à fournir est important).

[1133] Rappelons l'aveu de Descartes au père Vatier : « Mais la principale cause de son obscurité vient de ce que je n'ai osé *m'étendre* sur les raisons des sceptiques, ni dire *toutes les choses* qui sont nécessaires *ad abducendam mentem a sensibus* », AT I, 560. Nous soulignons.

[1134] Lettre au père Vatier, février 1638, AT I, 561.

1637, de peur qu'elles s'impriment d'abord dans l'esprit du lecteur : « […] praepostera et imbecillia sunt multorum judicia, ut magis a primum acceptis opinionibus, quantumvis falsis et a ratione alienis, persuadeantur, quam a vera et firma sed posterius audita ipsarum refutatione, nolo hic ad illa respondere, ne mihi sint prius referenda[1136]. »

Les objets de la métaphysique des *Meditationes* ne sont pas les mêmes que ceux des sciences dérivées des deux premiers Essais du *Discours de la méthode*. Convaincre son lectorat de la preuve de la démonstration de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme ou encore de la distinction réelle du corps et de l'âme requièrent d'abord l'abandon de l'exercice des sens et de l'imagination : « […] notre imagination n'est propre qu'à se représenter des choses qui tombent sous les sens ; et parce que notre âme n'a ni couleur, ni odeur, ni saveur, ni rien de tout ce qui appartient au corps, il n'est pas possible de se l'imaginer, ou d'en former l'image. Mais elle n'est pas pour cela moins concevable ; au contraire, comme c'est par elle que nous concevons toutes choses, elle est aussi elle seule plus concevable que toutes les autres choses ensemble[1137]. »

C'est même une condition *sine qua non* pour persuader toute la métaphysique. L'écriture et l'objet-livre doivent soutenir ce *réquisit* intellectuel à l'attention maximale et à la sagacité. Rappelons ce que nous enseignait la Regula X : « […] pour que l'esprit gagne en sagacité, on doit lui donner de l'exercice en lui faisant chercher ce que les autres ont déjà trouvé, et en lui faisant examiner méthodiquement toutes les techniques humaines, même les plus insignifiantes, mais de préférence celles qui manifestent ou présupposent un ordre[1138]. » Du côté de l'écriture, le choix de l'*ordo inveniendi*, la remise en doute initiale de l'enseignement de nos sens (fonction de la Meditatio I), l'omission – du moins dans les *Meditationes* elles-mêmes – d'un vocabulaire théorique réflexif qui viendrait qualifier, au risque de l'obscurcir, l'exercice de la raison, sont autant de techniques auxiliaires mises en place pour soutenir l'attention. Du côté matériel *(ordo edendi)*, les espaces ménagés par Descartes pour mettre en garde, avertir, rappeler la mise en œuvre préalable de la méthode, donner des consignes de lecture – et d'arrêt de lecture – jouent le même rôle à l'égard de l'esprit du lecteur, pour le débarrasser autant que possible de ses préjugés et le délasser d'une méditation qu'il juge donc parfois trop longue. Nous allons revenir sur chacun de ces « espaces » en B, 2, a.

Une difficulté subsiste néanmoins dans le seul usage de la raison en métaphysique. Les sens sont requis pour appréhender (quand bien même c'est l'entendement seul qui, *in fine*, connaît) la distinction réelle de l'âme et du corps formulée dans la dernière Meditatio (Meditatio IV). La difficulté propre à la connaissance de l'union de l'âme et du corps sera exposée dans deux lettres à Élisabeth du 21 mai 1643 (AT III, 665-668) et du 28 juin 1643 (AT III, 691-695). La principale erreur consiste à utiliser des notions qui sont réservées à la substance corporelle pour connaître ce qui relève de la substance pensante. Appliquer les bonnes notions aux bonne choses – et utiliser les bonnes facultés (entendement, sens, imagination) telle est « toute la science des hommes ».

Le recours aux sens appelé par la Meditatio VI aura néanmoins lieu une fois le rôle des sens élucidé, lorsque la raison aura circonscrit leur utilité à la connaissance de l'existence des choses matérielles[1139].

L'art du lecteur de métaphysique devra aussi consister à savoir distinguer ou rapprocher par la raison ce que l'habitude et la croyance lui ont fait croire réellement uni ou réellement séparé : l'âme et le corps, l'existence et l'essence, etc. L'exercice est difficile, Descartes le sait. Il faut donc d'abord se « désaccoutumer » de ce qui nous trompe. Une gageure ? Descartes récapitule cette difficulté principale de la philosophie et de sa communication dans sa lettre à l'abbé de Launay – intermédiaire entre Descartes et le père de la Barde – en août 1641. Il attend

---

[1135] AT III, 751-752. Nous soulignons.

[1136] AT VII, 9/« […] les jugements de plusieurs sont si faibles et si peu raisonnables qu'ils se laissent bien plus souvent persuader par les premières opinions qu'ils auront eues d'une chose, pour fausses et éloignées de la raison qu'elles puissent être, que par une solide et véritable, mais postérieurement entendue, réfutation de leurs opinions, je ne veux point ici y répondre, de peur d'être premièrement obligé de les rapporter » *Méditations métaphysiques*, Préface de l'Autheur au Lecteur, Paris, Henry Le Gras, 1661, n. p.

[1137] Lettre à Mersenne, juillet 1641, AT III, 394.

[1138] Regula X, ALQ 1, p. 126 = *Regulae*, AT X, 403.

[1139] Nous y reviendrons dans notre présentation de la Meditatio VI et dans notre étude sur les alinéas en B, 2, b.

alors l'approbation des Docteurs de la Sorbonne et tente de répondre aux objections du père de la Barde en ces termes : « La plupart ont de la peine à remarquer la distinction qui est entre l'âme et le corps : c'est à savoir, que les premiers jugements que nous avons faits de notre enfance, et depuis aussi la philosophie vulgaire, nous ont accoutumés à attribuer au corps plusieurs choses qui n'appartiennent qu'à l'âme, et d'attribuer à l'âme plusieurs choses qui n'appartiennent qu'au corps ; et qu'ils mêlent ordinairement ces deux idées du corps et de l'âme en la composition des idées, qu'ils forment les qualités réelles et des formes substantielles, que je crois devoir être entièrement rejetée. Au lieu qu'en bien examinant la physique, on y peut réduire toutes les choses qui tombent sous la connaissance de l'entendement, à si peu de genres, et desquels nous avons des notions si claires et si distinctes les unes des autres, qu'après les avoir considérées, il ne me semble pas qu'on puisse manquer à reconnaître si, lorsque nous concevons une chose sans une autre, cela se fait seulement par une abstraction de notre esprit, ou bien à cause que ces choses sont véritablement diverses. Car en tout ce qui n'est séparé que par abstraction d'esprit, on y remarque nécessairement de la conjonction et de l'union, lorsqu'on les considère l'un avec l'autre ; et on n'en saurait remarquer aucune entre l'âme et le corps, pourvu qu'on ne les conçoive que comme il les faut concevoir, à savoir l'un comme ce qui remplit l'espace, et l'autre comme ce qui pense ; en sorte qu'après l'idée que nous avons de Dieu, qui est extrêmement diverse de toutes celles que nous avons des choses créées, je n'en sache point deux en toute la nature, qui soient si diverses que ces deux-là[1140]. »

Cette nécessité de la primauté méthodologique de la distinction pourrait peut-être aussi expliquer que Descartes ait ajourné dans son *ordo edendi* la démonstration de l'union de l'âme et du corps. Démonstration qu'il réservera à ses lecteurs dans son dernier opus, *Les Passions de l'âme*, lorsqu'il aura lui-même en main le concept de passion et que les *Meditationes* et les *Principia* auront suffisamment exercé les lecteurs à la primauté méthodologique de la distinction. Pour l'heure, y compris dans sa réponse à la question de Gassendi « […] comment l'âme meut le corps, si elle n'est point matérielle ? », Descartes privilégie, pour des raisons pédagogiques avant tout, l'explication de la distinction de l'âme d'avec le corps qui repose sur l'exercice du seul entendement pur et évacue celle plus complexe de leur union – laquelle fait appel à des notions primitives (le mouvement, en particulier[1141]) dont on risque de mal user en les appliquant à des choses auxquelles elles n'appartiennent pas[1142]. Nous reviendrons sur ce point dans notre troisième et dernier chapitre.

[1140] Lettre à l'abbé de Launay, août 1641, AT III, 420-421.

[1141] Voir la lettre à Élisabeth, 21 mai 1643 : « Ainsi je crois que nous avons ci-devant confondu la notion de la force dont l'âme agit dans le corps, avec celle dont un corps agit dans un autre ; et que nous avons attribué l'une et l'autre, non pas à l'âme, car nous ne la connaissions pas encore, mais aux diverses qualités des corps, comme à la pesanteur, à la chaleur, et aux autres, que nous avons imaginé être réelles, c'est-à-dire avoir une existence distincte de celle du corps, et par conséquent être des substances, bien que nous les ayons nommées des qualités. Et nous nous sommes servis, pour les concevoir, tantôt des notions qui sont en nous pour connaître le corps, et tantôt de celles qui y sont pour connaître l'âme, selon que ce que nous leur avons attribué, a été matériel ou immatériel. Par exemple, en supposant que la pesanteur est une qualité réelle, dont nous n'avons point d'autre connaissance, sinon qu'elle a la force de mouvoir le corps, dans lequel elle est, vers le centre de la terre, nous n'avons pas de peine à concevoir comment elle meut ce corps, ni comment elle lui est jointe ; et nous ne pensons point que cela se fasse par un attouchement réel d'une superficie contre une autre, car nous expérimentons, en nous-mêmes, que nous avons une notion particulière pour concevoir cela ; et je crois que nous usons mal de cette notion ; en l'appliquant à la pesanteur, qui n'est rien de réellement distingué du corps, comme j'espère montrer en la Physique, mais qu'elle nous a été donnée pour concevoir la façon dont l'âme meut le corps », AT III, 667-668.

[1142] Voir *Méditations métaphysiques*, AT IX-1, 213 : « Pour les deux questions qu'ils ajoutent aussi à la fin, à savoir : comment l'âme meut le corps, si elle n'est point matérielle ? et comment elle peut recevoir les espèces des objets corporels ? elles me donnent seulement ici occasion d'avertir que notre auteur n'a pas eu raison, lorsque, sous prétexte de me faire des objections, il m'a proposé quantité de telles questions, dont la solution n'était pas nécessaire pour la preuve des choses que j'ai écrites, et que les plus ignorants en peuvent plus faire, en un quart d'heure, que tous les plus savants n'en sauraient résoudre en toute leur vie : ce qui est cause que je ne me suis pas mis en peine de répondre à aucunes. Et celles-ci, entre autres, présupposent l'explication de l'union qui est entre l'âme et le corps, de laquelle je n'ai point encore traité. »

B – préparer sa réception

La problématique de la persuasion et de la réception trouve chez Descartes un nouvel objet, avec la publication de la philosophie première. On l'a dit, l'exclusion de l'art de persuader du domaine de la rhétorique au profit de la vraie philosophie est un thème ancien dont on retrouve certains traits dans la *Censura quarumdam Epistolarum Domini Balzacij* (en particulier AT I, 7-11). Car il n'y a que l'appropriation de la vérité que permet l'exercice de la philosophie qui persuade. Reste que, une fois admis l'échec de la rhétorique seule à persuader, demeure la question centrale de l'expression des conditions de possibilité de cette appropriation, dans un contexte (cartésien) de communication écrite : si seule la vérité est éloquente en soi et pour soi, encore faut-il, pour la transmettre aux autres, la dire – et la dire bien, fût-ce en bas-breton. Si c'est la méthode qui doit remplacer la rhétorique, c'est finalement la question de l'enseignement (méthodique) de la philosophie première par l'écrit qui est en jeu avec la publication des *Meditationes*.

Cette conception philosophique de la persuasion, d'autant plus centrale que Descartes n'enseigne pas et que de ce fait, il n'a pas l'occasion d'éprouver directement ses conceptions sur un auditoire, est à l'origine de différentes stratégies éditoriales. Si Descartes allègue avec rhétorique la noblesse des objets métaphysiques des *Meditationes* pour expliquer ses précautions et stratégies éditoriales[1143], on peut penser que la nécessité de leur ménager, dès leur projet, un accueil favorable, provient de leur importance d'un point de vue interne au cartésianisme : l'acceptation de la philosophie première commande l'acceptation de la philosophie tout entière qu'elle permet à partir d'elle. Ainsi, la nécessité de démontrer se double-t-elle de celle de persuader. L'enjeu est d'autant plus fort que la philosophie première cartésienne transgresse les autres sciences et bouleverse donc l'organisation disciplinaire scolastique qui la précède. C'est dans cette double exigence, externe et interne, que s'inscrit la publication de 1641.

L'intérêt de Descartes pour la mise en forme de sa pensée est d'autant plus grand que l'est la difficulté à bien connaître en métaphysique. Difficulté qui provient, rappelons-le, de l'exercice de l'axiome de la cause puis de la transmutation de cet axiome (en demande de cause) pour prouver l'existence de Dieu. Étroitesse du gué, accessible seulement à un petit nombre d'esprits attentifs, endurants et désaccoutumés des opinions de l'École (en mars 1640, il craint que de nouvelles controverses l'empêchent de mener à son terme l'exposé entier de sa Philosophie[1144]). Il sait aussi combien compte, aux yeux des ignorants, le premier accueil, et que « la vérité est peu estimée étant seule ». Il ne suffit pas de la prouver, il faut aussi la persuader[1145].

L'exigence de la métaphysique se double d'une autre exigence. Celle du support dans lequel Descartes a choisi de le donner, le livre. Car le livre laisse en quelque sorte le lecteur face à lui-même, c'est-à-dire en présence des difficultés intellectuelles que suscite l'exercice philosophique en métaphysique ou, ce qui revient au même dans l'absence de l'auteur et de l'aide qu'il pourrait lui apporter. Comme l'écrit Henri-Jean Martin à l'entrée « livre » du *Dictionnaire encyclopédique du livre* : « […] l'un des caractères principaux du livre [est] qu'il inscrit une parole figée porteuse d'une pensée arrêtée en l'absence du locuteur, excluant le dialogue quasi physique qui s'établit entre deux interlocuteurs qui se trouvent face à face, ou lors d'une « performance » entre un récitant et son public dont les réactions sont aussitôt prises en compte. Avec lui, donc le lecteur isolé reste libre de son interprétation et c'est peut-être cette liberté parfois pénible qui fait la force du message livresque »[1146].

[1143] Au sujet de l'approbation des Docteurs de la Sorbonne recherchée avant la publication du texte définitif, il écrit dans ce sens à Huygens : « Et il me semble que je suis obligé d'avoir plus de soin de donner quelque crédit à ce traité, qui regarde la gloire de Dieu, que mon humeur ne me permettrait d'en avoir s'il s'agissait d'une autre matière », AT III, 103.

[1144] Sur ce point, voir la lettre à Mersenne, 11 mars 1640, AT III, 39.

[1145] Dans le même sens, voir Jean-Marie et Michelle Beyssade, « Introduction », *Méditations*, p. 13.

[1146] *Dictionnaire encyclopédique du livre*, Pascal Fouché, Daniel Péchoin et Philippe Schuwer (dir.), Paris, Éditions du Cercle de la librairie, 2005, t. II, p. 789.

Pour les *Meditationes*, trois gestes éditoriaux principaux manifestent cette volonté cartésienne de parer une liberté fondée sur une erreur de jugement ou au contraire de susciter la vraie liberté du lecteur, fondée sur un mouvement d'adhésion aux (vraies) vérités en métaphysiques. L'enjeu de ces gestes, au sein de la philosophie cartésienne, est de préparer la réception de la nouvelle métaphysique, à la fois fondamentale à l'égard des autres sciences, mais aussi pour elle-même, technique et innovante, comme on vient de le voir. Le premier a lieu en amont de la publication de 1641. Le second s'exécute dans l'édition de 1641 elle-même. Le dernier a lieu après la publication de 1641, dans le geste de réédition de 1642. Dans les deux premiers cas en particulier, il s'agit d'anticiper les incompréhensions des lecteurs face à la nouveauté que constitue la façon originale de prouver l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu par les deux innovations qu'on a précédemment rappelées – incompréhensions que la surdité propre de l'écrit pourrait favoriser dans sa matérialité même. Surdité qu'il s'agit donc de contourner : d'abord par le projet de tirage limité des *Meditationes*. Ensuite, par l'intégration des objections et des réponses au corps principal constitué par les *Meditationes* elles-mêmes (ce sera l'objet de notre point 2 intitulé « dans le livre : s'expliquer totalement »). Toutes deux ont, c'est du moins notre hypothèse de travail, une fonction dialogique destinée à faire parler le livre, à lui rendre la dynamique et la vivacité de la discussion, de la *disputatio* ; fonction pédagogique, en intégrant la contradiction (fonction dialectique).

Le premier geste s'exécute donc, eu égard à l'histoire du texte, avant la réalisation de l'édition princeps, dans le projet de faire un livre préalable au livre princeps. Il fait l'objet de notre chapitre intitulé « 1 – avant le livre ».

1 – avant le livre : prépublier les *Meditationes* ?

a – les précédents noirs

Nous avons connaissance de certains projets cartésiens de traités de métaphysique mentionnés dans la correspondance. Mais pourquoi n'y a-t-il pas, avant les *Meditationes*, d'œuvre métaphysique achevée, et par conséquent candidate à la publication ?

☙ *« quelque chose sur la Divinité »*

La Vie… signale (sans indiquer ses sources) une tentative cartésienne datée de l'été 1628 dont la forme reste inconnue et dont nous ne connaissons que l'intention : « composer quelque chose sur la Divinité » :

> Ce fut durant cet été [1628] qu'il voulut écrire de la Divinité. Voyez ci-après au liv. 3 chap. I[1147]. […]
> Il s'était aperçu que l'air de Paris était mêlé pour lui d'une apparence de poison très subtil et très dangereux ; qu'il le disposait insensiblement à la vanité ; et qu'il ne lui faisait produire que des chimères. C'est ce qu'il avait particulièrement éprouvé au mois de juin de l'année 1628, lorsque s'étant retiré de chez M. Le Vasseur pour étudier loin des compagnies, il entreprit de composer quelque chose sur la Divinité. Son travail ne put lui réussir faute d'avoir eu les sens assez rassis ; outre qu'il n'était peut-être pas d'ailleurs assez purifié ni assez exercé pour pouvoir traiter un sujet si sublime avec solidité[1148].

Selon Baillet, cette tentative est restée lettre morte. Geneviève Rodis-Lewis par exemple, à la suite d'autres commentateurs[1149], a suggéré que la « décision de commencer la métaphysique par un traité sur la divinité » pourrait avoir été favorisée par Bérulle au cours de l'entretien privé qu'on a déjà évoqué dans notre premier

[1147] Adrien Baillet, *Vie*…, II, p. 153, manchette.
[1148] *Ibid.*, p. 170-171 ; *Correspondance de Mersenne*, II, 85.
[1149] Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes*, p. 101 et 112.

chapitre[1150]. Entretien qui suivit de « peu de jours » l'« assemblée de savants » au cours de laquelle Descartes présenta « sa règle universelle, qu'il appelait autrement sa méthode naturelle[1151] ». Baillet date de novembre 1628 la célèbre réunion chez le nonce. Or, pour Vincent Carraud et Gilles Olivo, cette datation est impossible, puisque Beeckman atteste que Descartes est présent à Dordrecht le 8 octobre 1628[1152] : « Nous adoptons donc l'hypothèse de Gustave Cohen et de Geneviève Rodis-Lewis de reculer d'un an la "conférence sur la philosophie » chez le nonce en la situant en novembre 1627[1153]. Dans ce cas, l'entreprise « de composer quelque chose sur la Divinité" se trouverait postérieure, et non antérieure, à la réunion chez le nonce et donc à l'entretien avec Bérulle, ce qui semble bien plus vraisemblable[1154]. »

Il est sans doute vain de s'interroger sur le contenu éventuel de cette intention « de composer quelque chose sur la divinité », dont Baillet ne sait rien et conjecture l'échec. À tout le moins peut-on faire l'hypothèse qu'il s'agit peut-être de la première tentative du « commencement de métaphysique » qui occupera Descartes « les neuf premiers mois » de son séjour en Hollande.

☙ *le commencement d'un petit traité de métaphysique*

Descartes a donc abandonné l'idée « de composer quelque chose sur la Divinité » dans l'été 1628. À tout le moins, cette entreprise était-elle suffisamment réfléchie pour que Descartes, avant de quitter Paris, obtienne de Gibieuf la promesse de relire et de corriger le « petit traité » qui devait en résulter[1155]. La lettre à Gibieuf du 18 juillet 1629 témoigne de ce que Descartes entend mener à bien son entreprise de l'été 1628, dont la composition est initiée sous la forme d'un « petit traité » dont il commence la rédaction en juillet 1629, après qu'il y a travaillé à plein temps depuis son arrivée en Hollande (les neufs mois qui vont de novembre à juillet 1629) :

> […] je me réserve à vous importuner lorsque j'aurai achevé un petit traité que je commence, duquel je ne vous aurais rien mandé qu'il ne fût fait, si je n'avais peur que la longueur du temps vous fit oublier la promesse que vous m'avez faite de le corriger et y ajouter la dernière main ; car je n'espère pas en venir à bout de deux ou trois ans, et peut-être après cela me résoudrai-je de le brûler, ou du moins il n'échappera pas d'entre mes mains et celles de mes amis sans être bien considéré ; car si je ne suis assez habile pour faire quelque chose de bon, je tâcherai au moins d'être assez sage pour ne pas publier mes imperfections[1156].

[1150] Sur l'influence spirituelle (ou morale) mais non théorique de la doctrine bérullienne, voir déjà notre premier chapitre et notre rappel de Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 140-159, qui conclut : « L'influence de Bérulle fut à la fois très efficace et purement formelle. La réalité et l'importance de leur rencontre n'impliquent donc aucun accord théorique et théologique entre Descartes et Bérulle […]. L'influence de Bérulle sur Descartes a eu comme principal effet de décider Descartes à devenir lui-même, c'est-à-dire, entre autres, à n'être pas bérullien », p. 157.

[1151] AT I, 213.

[1152] AT X, 331.

[1153] Gustave Cohen, *Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVII^e siècle*, p. 429-431 et Geneviève Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, p. 478 et *Descartes*, p. 101 ; voir également Étienne Gilson, *René Descartes,* Discours de la méthode. *Texte et Commentaire*, p. 278, *contra* Charles Adam, AT X, 35 (qui s'appuie sur la lettre de Beeckman à Mersenne de juillet ou août 1629 selon AT I, 30, de la mi-mars 1629 selon la *Correspondance* de Mersenne, II, 217 ; voir aussi p. 318 et 321) et Henri Gouhier, *La Pensée religieuse de Descartes*, p. 62-65. Cette hypothèse est également adoptée par Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 157.

[1154] *Descartes.* Étude du bon sens, La Recherche de la vérité *et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, Vincent Carraud et Gilles Olivo (éd. et trad.), Paris, PUF (Épiméthée), 2013.

[1155] Si *De la divinité* a pu être encouragé par Bérulle, on ne s'étonnera pas que Descartes ait voulu soumettre à la lecture critique de Gibieuf le « petit traité » de métaphysique qu'il dit commencer en juillet 1629. Or, puisque la promesse de le relire faite par Gibieuf à Descartes date nécessairement de la période parisienne de celui-ci, c'est que Descartes avait bien l'intention, dès avant son départ pour la Hollande, d'écrire de la métaphysique, et donc sur la divinité.

[1156] AT I, 17.

Le manuscrit du commencement de ce petit traité – dont nous ignorons aussi le titre, s'il en eût jamais un – ne figure pas dans l'Inventaire de Stockholm et ne nous est pas parvenu. Il est possible que Descartes l'ait détruit quand il a intégré ce qui méritait de l'être dans les *Meditationes*.

Reprenons la substance des analyses de Vincent Carraud et de Gilles Olivo sur ce texte dans leur édition des *textes de jeunesse de Descartes* qui se limitent volontairement à présenter ce que les lettres de Descartes seules nous permettent d'en savoir, après et autrement que Charles Adam, Henri Gouhier ou Geneviève Rodis-Lewis[1157].

Quel était l'objet de ce travail exclusif des neuf premiers mois de son séjour en Hollande, qui, visant à accomplir ce dessein initial, a constitué le commencement des études cartésiennes ? C'est ce que nous apprend la lettre à Mersenne du 15 avril 1630 : « Or j'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de cette raison, sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le connaître, et à se connaître eux-mêmes. C'est par là que j'ai tâché de commencer mes études ; […][1158]. » La connaissance de Dieu et de soi-même doivent être les deux premiers éléments de l'*ordo cognoscendi*. Entre l'été 1628 et le printemps 1629, Descartes a trouvé une preuve de la démonstration de Dieu : il s'est agi de « […] trouver une démonstration évidente, qui fasse croire à tout le monde que Dieu est. Pour moi, j'ose bien me vanter d'en avoir trouvé une qui me satisfait entièrement, et qui me fait savoir plus certainement que Dieu est, que je ne sais la vérité d'aucune proposition de géométrie[1159] ». Il se trouve ainsi en situation de pouvoir achever ce « […] petit *Traité de Métaphysique*, […] commencé […] en Frise dont les principaux points sont de prouver *l'existence de Dieu*, *et celle de nos âmes*, lorsqu'elles sont séparées du corps, d'où suit leur immortalité[1160] ». Si cette continuité de la réflexion métaphysique de Descartes peut donc être affirmée, de l'hiver 1628 à l'été 1629 – sans que soit cependant éclairci l'approfondissement qui a sans doute caractérisé le passage de la volonté d'écrire « quelque chose sur la divinité » au commencement de la métaphysique –, reste que la lettre du 15 avril ne dit rien de la teneur de la démonstration de ces vérités métaphysiques : dans cette lettre, la preuve de l'existence de Dieu fait explicitement défaut[1161]. La lettre à Mersenne d'avril 1637 ne donnera aucune autre indication, sur la preuve elle-même conçue en 1629, que ce qu'en offre à lire, de façon « mal aisée à entendre », faute d'une telle explication, le *Discours de la méthode*. À ce titre, on ne peut que présumer de la nature de la preuve : « Le *Discours de la méthode* insiste cependant assez sur ce qu'il doit au commencement de métaphysique pour que nous présumions que la preuve de 1629 était une preuve par la causalité. En 1648, Descartes dira à Burman qu'il a trouvé l'argument par les effets avant l'argument à posteriori, donc vraisemblablement en 1629[1162]. Rien en tout cas n'indique si la démonstration de 1629 partait de la considération de Dieu comme « un être infini et incompréhensible », comme l'écrira la lettre à Mersenne du 6 mai 1630 (AT I, 150, 6-7). Autrement dit, rien ne permet d'affirmer que la causalité qui permettait probablement la démonstration de Dieu en 1629 était celle d' « une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain » (AT I, 150, 18-19)[1163].

Peu après s'être engagé dans la rédaction du petit traité de métaphysique, c'est-à-dire dès la fin de l'été 1629, Descartes se tourne, à l'occasion de la description du phénomène des parhélies, observé le 20 mars 1629 par le

---

[1157] Charles Adam, *Vie et œuvres de Descartes*, chap. II, AT XII, 129-144, Henri Gouhier dans « Pour une histoire des *Méditations métaphysiques* », puis Geneviève Rodis-Lewis dans ses « Hypothèses sur l'élaboration progressive des *Méditations* de Descartes », ont essayé d'en restituer les grandes lignes.

[1158] AT I, 144.

[1159] Lettre à Mersenne, 25 novembre 1630, AT I, 181-182.

[1160] AT I, 182.

[1161] Pour Jean-Luc Marion, on l'a dit dans notre premier chapitre, la preuve – l'incompréhensibilité de Dieu – est donnée dans cette lettre, mais elle reste hors de portée (et donc apparemment absente) pour la plupart des hommes : ce qui leur est incompréhensible ne prouve rien : « Fait défaut, dans les *Lettres* de 1630, la preuve de l'existence de Dieu, pourtant postulée comme la première et la plus éternelle des vérités. Pourquoi une telle absence au sein même d'une aussi solennelle déclaration ? Nous risquons une hypothèse : la preuve se trouve bien donnée, mais reste invisible à la plupart. La preuve est donnée avec le paradoxe de la "puissance incompréhensible" où c'est l'excès de la certitude qui provoque l'incompréhension », *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 311-312.

[1162] Entretien avec Burman, AT V, 177.

p. Scheiner, vers un autre « petit traité qui contiendra la raison des couleurs de l'arc-en-ciel […] et généralement de tous les phénomènes sublunaires », délaissant ainsi le commencement de la métaphysique[1164]. Descartes voudra finalement y joindre tout ce qu'il « se propose d'écrire en [s]a physique[1165] ». Ce traité, on l'a dit, prendra la figure du *Monde*[1166]. On se rappelle aussi que cet autre « petit traité » de physique, né de l'observation des météores, mais prétendant à l'explication d'une physique *en général* (*contra* la description d'effets *particuliers* du *Discours de la méthode*[1167]) va à son tour requérir la métaphysique, pour « trouver les fondements de la physique » (AT I, 144) :

> Que si vous trouvez étrange de ce que j'avais commencé quelques autres traités étant à Paris, lesquels je n'ai pas continués, je vous en dirai la raison : c'est que pendant que j'y travaillais, j'acquérais un peu plus de connaissance que je n'en avais en commençant, selon laquelle me voulant accommoder, j'étais contraint de faire un nouveau projet, un peu plus grand que le premier, ainsi que si quelqu'un ayant commencé un bâtiment pour sa demeure, acquérait cependant des richesses qu'il n'aurait pas espérées et changeait de condition, en sorte que son bâtiment commencé fût trop petit pour lui, on ne le blâmerait pas si on lui en voyait recommencer un autre plus convenable à sa fortune. Mais ce qui m'assure que je ne changerai plus de dessein, c'est que celui que j'ai maintenant est tel que, quoi que j'apprenne de nouveau, il m'y pourra servir, et encore que je n'apprenne rien plus, je ne laisserai pas d'en venir à bout[1168].

Le nouveau projet ne relève pas d'une autre discipline ni ne signe l'abandon de la métaphysique. Au contraire, il l'inclut dans un ensemble plus grand qui a vocation à faire connaître toutes les choses et à s'interroger sur le fondement de cette connaissance. Et s'il est définitif, quelque connaissance que Descartes puisse encore (disciplinairement) acquérir, c'est qu'il est le dessein de connaître toutes choses à partir de la *connaissance des fondements de la connaissance*, d'expliquer les phénomènes physiques par les principes de la métaphysique. La lettre du 15 avril 1630 peut donc bien théoriser les échecs des traités qui en expliquent l'abandon – et donc l'inédition – en les rapportant à l'échec de l'entreprise de fondation dont ils se voulaient porteurs : celui de « l'invention admirable » et du *Studium bonae mentis*, celui des *Regulae*, celui d'écrire *De la divinité*, mais peut-être pas celui du commencement de la métaphysique, du moins tel que Descartes est en train de l'accomplir en lui donnant une nouvelle forme, un nouveau lieu. Car c'est bien dans un traité de physique que sera abordée cette question de métaphysique : « Je n'eusse su trouver les fondements de la physique si je ne les eusse cherchés par cette voie […]. Je ne laisserai pas de toucher en ma physique plusieurs questions de métaphysique[1169]. » Et de fait, *Le Monde* énoncera bien les principes métaphysiques de la physique[1170]. Ainsi Descartes a-t-il « maintenant pris parti touchant tous les fondements de la philosophie[1171] ».

Mais, pour Vincent Carraud et Gilles Olivo, l'acquis du commencement de métaphysique auquel Descartes a travaillé lors de ses neuf premiers mois en Hollande et qu'il a commencé de rédiger sous la forme du petit traité de l'été 1629 – connaître Dieu et se connaître soi-même, ce qui requiert de montrer l'incertitude des jugements qui dépendent du sens et de l'imagination et la certitude de ceux qui ne dépendent que de

---

1163 Vincent Carraud et Gilles Olivo, *Descartes*. Étude du bon sens…

1164 Le délaissant, mais non pas certainement sans avoir atteint ce qui paraissant alors à Descartes l'essentiel : « Il n'aurait pas abandonné sa recherche métaphysique, s'il n'avait pensé tenir solidement la preuve que l'âme est pure pensée, et que Dieu existe », dit justement Geneviève Rodis-Lewis dans *L'Œuvre de Descartes*, p. 118.

1165 AT I, 140, 20-21.

1166 Sur la genèse de l'élaboration du *Monde* puis le projet de publier séparément la Dioptrique, on rappelle, outre la cinquième partie du *Discours de la méthode*, la lettre à Mersenne du 25 novembre 1630, AT I, 179 ; voir aussi le *Commentaire* d'Étienne Gilson et les étapes de cette élaboration retracées par Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes*, p. 144-156.

1167 Voir dans notre premier chapitre, notre B.

1168 Lettre à Mersenne, 15 avril 1630, AT I, 137-138. Voir l'explication de ce passage qu'en donne Gilles Olivo dans *Descartes et l'essence de la vérité*, p. 155-162.

1169 AT I, 144 et 145.

1170 *Le Monde*, chap. VI et VII, AT XI, 32-38, où Descartes nomme « métaphysiques » les « considérations » qui précèdent les règles qu'il va énoncer – mais on n'y trouve pas la doctrine de la création des vérités éternelles.

1171 Lettre à Mersenne, 8 octobre 1629, AT I, 25.

l'entendement pur, autrement dit ce qui s'appellera le doute hyperbolique, et par conséquent « démontrer les vérités métaphysiques d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de géométrie » –, ne sera pleinement satisfaisant qu'accompli par la nouvelle thèse qui pose la création des vérités éternelles, que l'on peut supposer conçue dans l'hiver et le printemps suivants, ceux de 1629-1630[1172].

C'est pourquoi la lettre du 15 avril 1630, dans l'extrait que nous avons donné plus haut, entremêle le rappel du petit traité de métaphysique (de l'année précédente) et le rôle transgressif de la métaphysique du petit traité de physique, fondatrice de la physique comme instauratrice des mathématiques (l'hiver 1629-1630/printemps 1630). Mais les acquis du premier (la plus grande certitude des vérités métaphysiques, acquises au titre de leur résistance au doute, à commencer par la démonstration de l'existence de Dieu), pourtant apparemment préparatoires à la décision métaphysique nouvelle de l'autre, devront attendre la réception de la physique pour être rédigés : comme on le sait, il n'y a pas eu de réception d'un *Monde* qui n'a pas été publié. Quant à la publication de la métaphysique, elle attendra la réception de la physique des Essais décrite sans la démonstration de la transgression de la métaphysique qui apparaissait dans les chapitres du *Monde*. Les fondements métaphysiques de la physique, eux, ne sauraient attendre pour être publiés dans le petit traité de physique :

> J'espère écrire ceci [*sc.* que les vérités mathématiques ont été établies par Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures et que la puissance de Dieu est incompréhensible et que nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre], même avant qu'il ne soit 15 jours, dans ma physique[1173].

Le *Discours de la méthode* ne donnera plus cependant qu'un résumé des « premières méditations » de 1629[1174], qui déduisaient les vérités métaphysiques « assez au long », occultant la thèse nouvelle de 1630 – la préséance éditoriale stratégique donnée à l'explication des phénomènes physiques sur la métaphysique étant bien sûr toujours à l'œuvre dans le *Discours de la méthode* et expliquant la physionomie de la « petite métaphysique » de la quatrième partie de la préface : « Je voulus chercher après cela d'autres vérités […] : il est pour le moins aussi certain que Dieu […] est ou existe, qu'aucune démonstration de géométrie ne le saurait être », « ou même encore plus évidemment[1175]. »

Bien que les précédents métaphysiques au grand texte de 1641 nous fassent défaut pour vérifier, « soyons assurés que, comme il le dira près de vingt ans plus tard dans l'*Entretien avec Burman*[1176], c'est *à fond* que Descartes a, en 1629, commencé en métaphysique[1177] ». Descartes a donc assez tôt, semble-t-il, des éléments clés en métaphysique rendus publics (mais non publiés) dans les lettres à Mersenne de 1630[1178] – du moins déclare-t-il être en mesure de démontrer de façon évidente les preuves de l'existence de Dieu et de l'âme.

[1172] Sur ce point, les commentateurs divergent. Pour Charles Adam, la doctrine de la création des vérités éternelles appartient au commencement de métaphysique (*ibid.*) ; pour Ferdinand Alquié (*La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (p. 10-11 et 81-82), le petit traité de 1629 ne peut contenir davantage que ce qu'en rapporte le *Discours de la méthode* ; pour Henri Gouhier (« Pour une histoire des *Méditations métaphysiques* », in *Études d'histoire de la philosophie française*, p. 18), la preuve ontologique et la création des vérités éternelles doivent être absentes du manuscrit de 1629 ; pour Geneviève Rodis-Lewis (*Descartes*, p. 115 et 144-146), la doctrine de la création des vérités éternelles ne figure donc pas dans le « commencement » du petit traité de métaphysique, mais elle « complète les conclusions métaphysiques acquises l'année précédente » (*L'Œuvre de Descartes* p. 137) ; pour Jean-Luc Marion (*Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 311), la thèse de la création des vérités éternelles se trouve sans doute déjà dans le commencement de métaphysique.

[1173] Lettre à Mersenne, 15 avril 1630, AT I, 146.

[1174] *Discours de la méthode*, AT VI, 31, 1-20.

[1175] *Ibid.*, 36, 4, 29-31 et 28. L'idée d'un ordre éditorial éprouvant son pouvoir de persuasion sur des objets moins graves et moins difficiles que les vérités métaphysiques, dans lequel la publication de la métaphysique serait repoussée, apparaît clairement – et l'ordre effectif confirmera d'ailleurs l'ajournement d'une publication de la métaphysique à la (bonne) réception des *Essais* de physique et de mathématique. Voir notre premier chapitre, A, 2, « la petite métaphysique ».

[1176] « Ipse satis alte eas [res metaphysicas] exorsus est/lui-même, il les [les choses métaphysiques] a commencées suffisamment à fond », AT V, 165.

[1177] Vincent Carraud et Gilles Olivo, *Descartes.* Étude du bon sens…, p. 227.

[1178] Même s'il n'a pas conçu toute la métaphysique de 1641 en 1630, il a, au moins dès cette date, la certitude que sans la métaphysique, il n'aurait pas pu trouver les fondements de la physique… À tout le moins, le rôle transgressif de la métaphysique est-il donc pressenti.

☙ La recherche de la vérité…

Mais stratégie éditoriale mise à part, ne pouvons-nous pas faire l'hypothèse qu'il manquerait à Descartes, encore en 1630, quelque chose d'essentiel à sa métaphysique, du point de vue théorique, qui en expliquerait l'ajournement éditorial ? Quelque chose comme le premier principe ? Car si la correspondance déclare avoir trouvé les moyens de prouver l'existence de Dieu et évoque des textes restés gris qui en font état (divinité, petit traité, lettres de 1630, *Monde*), qu'en est-il de l'autre réquisit moral de la lettre du 15 avril 1630 : la connaissance de soi ? La lettre à Mersenne d'avril 1637 – qui dit que l'âme était déjà acquise comme une substance pensante et distincte du corps en 1629 (AT I, 349-350) – est-elle honnête ? Qu'en est-il de l'*ego* et de la *cogitatio* ? N'est-ce pas justement la découverte de l'*ego* comme premier principe, comme fondement, qui apporte avec elle les moyens de certifier la vérité ? Et même, n'est-ce pas par la seule *cogitatio* que nous pourrons être reconduit à la détermination de Dieu dans les termes de la causalité, comme cause de tout étant (dans le cadre de ce que Jean-Luc Marion appelle l'onto-théo-logie redoublée ?) Nous reviendrons sur ce point capital.

Si on ne tient pas compte de la lettre à Mersenne d'avril 1637, on peut être tenté de voir dans *La Recherche de la vérité* – dont la datation continue de faire l'objet de conjectures très divergentes – le lieu privilégié, resté noir lui aussi, des prémices de cette recherche. En ce qui concerne *La Recherche de la vérité*…, nous faisons nôtres les hypothèses de Vincent Carraud et Gilles Olivo énoncées dans *Descartes*. Étude du bon sens, La Recherche de la vérité *et autres écrits de jeunesse (1616-1631)* qui, en en marquant les différences et les insuffisances à l'égard de la maturité intellectuelle des *Meditationes*, permettent d'en faire un texte de jeunesse, dans le droit fil des *Regulae ad directionem ingenii*, c'est-à-dire très antérieur à la métaphysique de 1641. Mais n'a-t-on pas plutôt dit que c'était le doute qui opérait au titre d'un premier principe dans *La Recherche de la vérité*[1179], comme l'entendement des *Regulae*[1180] interdisant de voir dans ce texte le lieu de la découverte de l'*ego cogito ?* Si. Car le doute débouche sur la connaissance de l'âme raisonnable (dont il est une forme) comme faculté de connaître. Et l'entendement, comme cette faculté, n'équivaut pas l'*existence* de l'*ego* découvert dans la Meditatio II. Les auteurs étayent des hypothèses pour répondre à la question et situer le texte dans la progression de la doctrine métaphysique cartésienne sur les constats suivants :

> 1/ Si l'on entend par *cogito* ce que Descartes nommait « mon *je pense donc je suis*[1181] », c'est-à-dire la démonstration de l'existence de l'âme ayant statut de premier principe, alors *La Recherche de la vérité* ne formule pas le *cogito*, car c'est le doute qui est son premier principe. Au demeurant, la preuve de l'existence de l'âme se déduit de la certitude du doute lui-même par un raisonnement. Que la démonstration de l'existence puisse être nommée un *raisonnement*, à l'encontre des affirmations les plus tranchées du Descartes répondant aux objections faites à ses *Meditationes*, aurait dû interdire qu'on assimilât cette preuve au *cogito*.
>
> 2/ Que la démonstration de l'existence de l'âme ne fût point le premier principe de *La Recherche de la vérité* était pourtant clairement énoncé dès le début du dialogue : « Il faudra commencer par l'âme raisonnable, parce que c'est en elle que réside toute notre connaissance[1182]. » Il suffisait de lire ce passage pour ce qu'il dit pour comprendre que c'est l'entendement ou l'âme raisonnable – c'est-à-dire une faculté de l'âme et non pas l'existence de l'*ego* – qui est donc.
>
> 3/ Comment alors entendre que le doute soit déclaré explicitement le premier principe ? Réponse : ce qui est connu en premier dans la *Recherche*, sous la forme du doute, est la faculté de penser qui l'accomplit, ou encore l'entendement comme *faculté de connaître* : le premier connu n'est pas une *chose (pensante)*, mais bien « l'âme raisonnable » dont l'acte premier est atteint comme certitude de l'acte même de douter. Autrement dit, et en pleine conformité avec les *Regulae,* ce qui est premier n'est autre qu'une *facultas,* une *vis cognoscens*

[1179] Voir, par exemple, Gilles Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, chap. II.

[1180] Sur l'explication de l'inachèvement et de l'inédition des *Regulae* par la faiblesse théorique de l'entendement comme *fondement* de la certitude, nous renvoyons nos lecteurs à notre premier chapitre, A, 1.

[1181] Lettre à X, novembre 1640, AT III, 248.

[1182] AT X, 505.

ou encore un entendement[1183]. La principialité du doute livre la connaissance première que l'entendement prend de lui-même dans l'acte même de connaissance qui lui est donné, à l'origine de tout savoir, comme la connaissance de ce qui rompt l'ignorance qu'est le doute. Dans cette primauté de l'entendement – qui interdit tout rapprochement avec le *Discours de la méthode* ou avec les *Meditationes* –, on reconnaît la thèse principale de la *Règle* VIII.

4/ Cette compréhension du projet qui régit *La Recherche de la vérité* permet du même coup d'élucider la question de son plan, qui a suscité tant de difficultés d'interprétation. Une première division distingue entre « toutes les choses qui sont au monde, [en] les considérant en elles-mêmes », et la considération de toutes ces choses, « mais sous un autre sens, à savoir en tant qu'elles se rapportent à nous[1184] ». La première sorte de considération, comme le montrent les préjugés de Poliandre, s'accomplit dans la croyance en la vérité de la connaissance sensible qui est révoquée en doute. La seconde sorte de considération – en laquelle on n'aura pas manqué de reconnaître celle que développent exclusivement les *Regulae*[1185], pour autant qu'elle est la seule voie de la science – est celle dont le premier pas aboutit à la découverte du premier principe. C'est comme une anticipation du contenu de ce second genre de considération qu'il faut dès lors entendre la très longue énumération donnée en AT X, 505, 11-506, 21, qui est dite compter deux parties. Traitant d'abord de toute la science en général, en tant que science de l'entendement, elle accomplit le projet dessiné par la *mathesis universalis* dans la *Règle* IV. Puis elle se déploie ensuite comme le « traite[ment] de toutes les sciences en particulier », dans lequel nous essayons d'établir qu'il faut lire le même programme que celui que consigne la *Règle* IV dans le projet de « paulo altiores scientias […] tractare[1186] ».

5/ Dès lors que nos yeux sont dessillés, d'autres rapprochements avec les *Regulae* s'imposent d'eux-mêmes : ainsi en va-t-il par exemple de la théorie de la *quaestio* de la *Règle* XIII, à laquelle la version néerlandaise du texte rend particulièrement sensible lorsqu'elle expose que l'existence de l'âme est déduite de la principialité du doute. Nous en verrons d'autres exemples, non moins importants.

6/ Il n'est même jusqu'au caractère inachevé du dialogue qui ne puisse recevoir – du moins cette fois à titre d'hypothèse – un éclairage nouveau de cette parenté conceptuelle entre *La Recherche de la vérité* et les *Regulae ad directionem ingenii*. Car lorsque le dialogue s'interrompt sur la phrase : « Par chose pensante, j'entends… », quelle autre définition que celle que fournissent dans un premier temps les *Meditationes* eût-il été en mesure de donner, *« res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*, Une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit ou une intelligence, ou un entendement ou une raison[1187] » ? Mais précisément, de cette définition en laquelle la *Recherche* devait fixer l'interprétation de la nature de l'âme, on sait que l'ordre des *Meditationes* a requis d'écarter la détermination restrictive en en proposant une nouvelle au début de la Meditatio III. Autrement dit, l'interprétation de la *res cogitans* de la *Recherche* est écartée par les *Meditationes* comme une interprétation inadéquate de l'essence de l'*ego,* révélant du même coup rétrospectivement toute l'aporie de la *Recherche* au point, peut-être, d'en expliquer l'inachèvement – et, si l'on nous concède que les *Regulae* relèvent de ce même projet philosophique, de comprendre que Descartes en ait aussi retenu la publication.

En marge des précédents noirs constitués par les entreprises des années 1628, 1629 et par *La Recherche de la vérité*, Descartes mentionne dans sa correspondance deux autres projets avortés, exclusifs l'un de l'autre. Le premier, révélé dans la lettre à Mersenne d'avril 1637, était de publier le petit traité de métaphysique de 1629 en l'insérant dans la version latine de l'œuvre entière de 1637. Cet ajout aurait eu pour but de répondre à l'objection faite à la quatrième partie de la préface d'être trop elliptique pour persuader que la pensée est l'attribut de l'âme et, par conséquent, pour prouver clairement l'existence de Dieu. Ce qui confirme donc, si besoin était, que c'est bien « à fond » que Descartes avait commencé en métaphysique : « Mais il y a environ huit ans que j'ai écrit en latin un commencement de Métaphysique, où cela [*sc.* « expliquer amplement la fausseté ou l'incertitude qui se trouve

[1183] Regula XII, AT X, 415 et Regula VIII, AT X, 395.
[1184] AT X, 504 et AT X, 505.
[1185] Voir, par exemple, les *Regulae* VIII, AT X, 399 et XII, AT X, 411, 418.
[1186] AT X, 379, 5-6.
[1187] AT VII, 27, 13-14.

en tous les jugements qui dépendent du sens ou de l'imagination », afin 1/ de « montrer ensuite quels sont ceux qui ne dépendent que de l'entendement pur, et combien ils sont évidents et certains » pour 2/ démontrer que « l'âme est une substance distincte du corps, et dont la nature n'est que de penser »] est déduit assez au long, et si l'on fait une version latine de ce livre, comme on s'y prépare, je l'y pourrai faire mettre[1188]. »

Le second projet avorté était d'apporter quelque éclaircissement en une seconde édition (→ ÉDITION) de la même œuvre en français[1189]. Rien d'étonnant à ce que Descartes ne se soit tenu ni à la première ni à la seconde solution, préférant se consacrer à la publication d'une métaphysique en grand. En effet, il n'y eut pas de seconde édition du *Discours de la méthode* en français du vivant de l'auteur, et la version latine du *Discours de la méthode* ainsi que des deux premiers Essais, *La Dioptrique* et *Les Météores*, les *Specimina* parurent conjointement aux *Principia philosophiae*, donc après la parution de l'œuvre-maîtresse des *Meditationes* – des éclaircissements à la quatrième partie de la préface n'avaient donc plus lieu d'être. L'accomplissement du dessein initial auquel aboutira Descartes en métaphysique en 1641 conditionne logiquement la non-reprise du petit traité de 1629, mais il confirme la continuité de la pensée métaphysique de Descartes, de 1628 à 1641. Pensée à l'œuvre dès le début des études cartésiennes, mais pensée cachée au grand public jusqu'à la mise au jour d'une physique dont elle soutient pourtant tout l'édifice par ses principes, pensée noire et souterraine comme les racines de l'arbre de la philosophie : « Les racines correspondent à la métaphysique, et elles restent enfouies comme il convient dans le sol[1190]. »

b – le premier projet éditorial : le projet de tirage limité des *Meditationes* seules (avril – octobre 1640)

Le souhait de contrôler autant que possible la réception de sa métaphysique se traduit dans l'organisation matérielle de son livre, mais aussi *avant* la publication effective de 1641, dans ce que nous pourrions appeler son projet de prépublication (→ PRÉPUBLICATION) des *Meditationes*. En effet, l'intention de Descartes n'est pas d'en faire « une impression publique tout du premier coup[1191] », pour reprendre son expression. Il veut d'abord mettre son texte à l'épreuve d'une certaine critique avant la publication, c'est-à-dire en restreindre la diffusion (→ DIFFUSION) pour pouvoir, le cas échéant, se corriger ou peut-être renoncer à publier si les objections recueillies en préfigurent de plus grandes après une publication à grande échelle qui seraient autant de mauvaises raisons de le détourner de l'exercice de la philosophie. C'est-à-dire encore, contourner ce qui fait l'essence de l'écrit – l'*exdosis* – qui roule partout, comme disait Platon. Mais comment faire ? En en faisant circuler un tirage réduit auprès d'un public choisi et limité dont il recueillerait les objections en avant-première et dont il pourrait fournir les réponses dans la publication. On le voit, Descartes prépare stratégiquement la réception de ce qu'il appelle alors son « Essai de métaphysique[1192] », son « traité de Métaphysique[1193] », « [s]a Métaphysique[1194] » ou plus rhétoriquement, lorsqu'il s'adresse à l'abbé de Launay dans l'attente de l'approbation de la Sorbonne, à la veille de la publication : « […] ces petits commencements de Métaphysique que j'ai ébauchés[1195]. »

1188 AT I, 350.

1189 Cf., par exemple, la lettre à Vatier, février 1638, AT I, 561 ou la lettre à Huygens, 31 juillet 1640, AT III, 751.

1190 Charles Adam, *Vie de Descartes*, AT XII, 130.

1191 Lettre à Mersenne, 30 septembre 1640, AT III, 184.

1192 Lettre à Mersenne, 25 décembre 1639, AT II, 629. Voir aussi AT III, 35.

1193 AT III, 175 ; AT III, 184-185 ; AT III, 239 ; AT III, 267. Ou encore « Petit traité de métaphysique », AT III, 183.

1194 Lettre à Mersenne, 28 octobre 1640, AT III, 216. Voir aussi AT III, 233-235 ; AT III, 243, 265, 275-276, 284, 286, 295-297, 328, 334, 340359, 363. Voir déjà AT III, 192.

1195 Lettre à l'abbé de Launay, août 1641, AT III, 420. On appréciera l'euphémisme produit par Descartes à l'aide de la série des trois éléments structurants de la phrase : l'adjectif « petits », le nom « commencements » et le verbe (participe passé) « ébauchés ».

Nous nous proposons de retracer la genèse de ce que nous pourrions appeler la prépublication des *Meditationes* à travers la correspondance de Descartes en distinguant deux étapes : un premier « projet éditorial » d'avril à octobre 1640 et un second, mutation du premier, d'octobre 1640 à la publication effective du texte[1196].

Descartes pense d'abord publier ses méditations seules, c'est-à-dire sans objections, en Hollande (peut-être à Leyde), en un petit nombre d'exemplaires à destination de théologiens autorisés : ceux de la Sorbonne. Il est très tôt décidé à une circulation limitée de son texte, avant de faire un tirage plus important auquel il prévoit d'ajouter la recommandation imprimée qu'il espère de ces mêmes théologiens.

Descartes mentionne pour la première fois le projet le 13 novembre 1639 à Mersenne, l'ami théologien : « J'ai maintenant entre les mains un discours, où je tâche d'éclaircir ce que j'ai écrit ci-devant sur ce sujet[1197]. » L'examen de sa correspondance avec Mersenne et Huygens montre que la rédaction du texte l'occupe cinq mois environ, de novembre 1639 à mars 1640. En mars 1640, l'essai de métaphysique est terminé[1198], du moins dans la forme initiale projetée en novembre 1639 : « […] il ne sera que de cinq ou six feuilles d'impression ; mais j'espère qu'il contiendra une bonne partie de la métaphysique [1199]. »

Dans un premier temps donc, Descartes ne dit pas avoir l'intention de publier des objections et d'y faire ses réponses. Il a en revanche assez tôt l'idée de soumettre son texte à l'*auctoritas* de « […] douze ou quinze des principaux de nos Théologiens, et d'en attendre leur jugement[1200] ». Il s'adresse alors par l'intermédiaire de Mersenne à celle qu'il estime parmi les plus influentes, mais aussi les plus capables de surmonter la technicité de la déductibilité des principes, le corps des Docteurs en théologie de la Sorbonne :

> Je n'ai pas encore fait imprimer mes cinq ou six feuilles de métaphysique, quoiqu'elles soient prêtes il y a longtemps. Et ce qui m'en a empêché est que je ne désire point qu'elles tombent entre les mains des faux théologiens, ni dorénavant en celles des Jésuites (avec lesquels je prévois que je vais entrer en guerre), *que premièrement je les aie fait voir et approuver par divers docteurs, et si je puis, par le Corps de la Sorbonne*[1201].

Tout en suscitant les critiques de cette autorité, Descartes espère obtenir son approbation complète avant de livrer son texte au public. Car malgré la technicité et la grande charge polémique de son livre – à l'égard de la métaphysique scolastique en particulier –, il pense avoir été le plus convaincant possible et avoir développé des arguments (rationnels) compatibles avec les thèses de la théologie chrétienne ; c'est du moins ce qu'il confie à Mersenne en septembre 1640 : « Car je ne crains qu'il y ait rien qui puisse désagréer aux Théologiens[1202]. »

Excepté ses correspondants théologiens de confiance (on se souvient que Descartes avait voulu soumettre à la lecture critique de Gibieuf le « petit traité » de métaphysique qu'il avait commencé en juillet 1629 ; et il souhaitera soumettre ses *Meditationes* à l'approbation de Condren[1203]), il est nécessaire que seuls les théologiens en question aient connaissance du traité. En juillet 1640, Descartes s'étonne ainsi qu'on ait dit à Huygens qu'il s'apprêtait à faire imprimer un Essai de métaphysique. Bien que le manuscrit soit prêt depuis avril, il en camoufle soigneusement l'existence[1204]. Malgré ses précautions, la rumeur en a précédé l'impression. Cette rumeur le presse et l'oblige : « Je m'étonne qu'on vous ait dit que je faisais imprimer quelque chose de métaphysique, parce que je n'en ai encore rien mis entre les mains de mon libraire, ni n'ai même rien préparé, qui ne soit si peu qu'il ne vaut pas le parler[1205]. »

1196 Ces deux projets font l'objet de la contribution de Giovanni Crapulli, « La rédaction et les projets d'édition des *Meditationes*… ».

1197 AT II, 622.

1198 Voir lettre à Mersenne, 11 mars 1640, AT III, 35.

1199 Lettre à Mersenne, 13 novembre 1639, AT II, 622.

1200 Lettre à Huygens, 31 juillet 1640, AT III, 751.

1201 Lettre à Mersenne, 30 juillet 1640 (?), AT III, 126-127. Nous soulignons.

1202 Lettre à Mersenne, 30 septembre 1640, AT III, 184.

1203 Voir la lettre à Mersenne, 31 décembre 1640, AT III, 276-277 ; la lettre à l'abbé de Launay (?) du 22 juillet 1641 (?), AT III, 419-420 et la lettre à Gibieuf, 19 janvier 1642, AT III, 473 ; voir encore la lettre à Mersenne, 4 novembre 1630, AT I, 174.

1204 Voir, par exemple, son refus catégorique de faire parvenir une copie à Fermat.

1205 Lettre à Huygens, 31 juillet 1640, AT III, 751. Huygens écrivait en effet à Descartes quelques jours auparavant : « On m'a dit que vous seriez après à faire imprimer quelque pièce touchant l'âme et la divinité, et j'ai rougi quand il m'a fallu avouer que je n'en avais point de connaissance », AT III, 750. Voir aussi ALQ II, 258, n. 2. Et la réponse gentiment provocatrice de Huygens, toujours pressé que Descartes

Afin d'éviter une diffusion malveillante et incontrôlée des copies (→ COPIE) de son traité – en particulier pour ne pas qu'il tombe entre les mains des faux théologiens et entre celles des jésuites (sa *Dioptrique* vient d'être attaquée au collège de Clermont dans des thèses soutenues en public et dirigées par Bourdin[1206]) –, Descartes envisage de donner son texte aux théologiens sous une forme imprimée. L'autre handicap de la copie qu'un pré-tirage pourrait lever serait « […] qu'elle ne pourrait être vue que par un à la fois[1207] ». L'imprimé pourrait donc canaliser et accélérer la diffusion du texte auprès de plusieurs lecteurs – pourvu que ces lecteurs restent les théologiens de la Sorbonne visés par le philosophe, bien entendu.

Descartes projette de distribuer lui-même ces exemplaires en venant à Paris, à l'occasion d'un voyage en France qu'il avait planifié. Et pour éviter les fuites, les exemplaires seraient imprimés au dernier moment : « Et parce que j'ai eu dessein de faire un tour cet été en France, *je me proposais d'en être moi-même le porteur*, et ne les ai voulu faire imprimer que lorsque je me verrais sur le point de partir, de peur que le libraire en dérobât quelque exemplaire qu'il débitât sans mon su, *ut fit* [1208]. »

On est loin ici de la méfiance parfois irraisonnée d'un Rousseau par exemple, mais le « débit » clandestin de quelques exemplaires ou la soustraction de quelques pages séchant (→ SÉCHAGE) sur les fils des cours des ateliers (→ ATELIER TYPOGRAPHIQUE) étaient des actes assez courants à l'époque (d'ailleurs Descartes lui-même la pratiquera plus tard en réussissant à mettre la main sur les six premières feuilles de l'*Admiranda Methodus* de Schoock avant publication)[1209]. Finalement, Descartes renonce à l'idée de distribuer lui-même son tirage limité, faute de pouvoir venir à Paris à cause du développement de la querelle Wassenaer-Stampion ; précisément à cause de la publication de l'écrit polémique de Wassenaer à la rédaction duquel Descartes a participé[1210]. Il demande alors à Mersenne, « distributeur et protecteur[1211] » de sa métaphysique, de le distribuer à sa place, une fois imprimé, parmi les théologiens ayant les qualités suivantes :

> […] et en ce cas, je vous en enverrai dix ou douze exemplaires, ou plus si vous jugez qu'il en soit besoin ; car je n'en ferai imprimer que justement autant qu'il en faudra pour cet effet, et je vous prierai d'en être le distributeur et protecteur, et de ne les mettre qu'entre les mains des théologiens que vous jugerez les plus capables, les moins préoccupés des erreurs de l'École, les moins intéressés à les maintenir, et enfin les plus gens de bien, et sur qui la vérité et la gloire de Dieu ait plus de force que l'envie et la jalousie[1212].

Descartes illustre ici la contradiction propre à tout auteur – s'ouvrir au monde mais trier son lectorat – par son inclination à vouloir canaliser la réception de sa métaphysique par son souhait que Mersenne ne donne son texte

---

publie sa physique et sa métaphysique, lettre à Descartes, 14 août 1640, AT III, 755. On notera aussi le schéma des objections-réponses suggéré par Huygens qui a peut-être inspiré Descartes (ça ne serait pas la première fois que Descartes suivrait les conseils d'édition de son ami Huygens) : « Et enfin j'attendrai, et toute raison le requiert, que tant d'autres objections qui vous ont été faites, paraissent un jour en ordre avec vos solutions, ne se pouvant dire combien tout le public s'en tiendra obligé à votre amitié », *ibid.*

[1206] Voir la lettre à Huygens, 31 juillet 1640, AT III, 752.

[1207] Lettre à Mersenne, 24 décembre 1640, AT III, 267. On se souvient que la commodité de l'impression par rapport à la copie (→ COPIE) avait déjà été observée par Descartes en 1638, au sujet de l'introduction faite à sa *Géométrie* : « Pour l'Introduction en ma *Géométrie*, j'en ai parlé à celui qui l'a composée, qui est un gentilhomme de ce pays, de très bon lieu ; mais il ne désire point aussi qu'elle soit imprimée, si ce n'est qu'on en voulût seulement faire tirer une douzaine ou deux d'exemplaires, pour ceux à qui vous en voulez donner des copies, *ce qui serait peut-être plus commode que de la faire transcrire* », lettre à Mersenne, 11 octobre 1638, AT II, 392-393. Nous soulignons. L'imprimerie est ici considérée comme un progrès.

[1208] Lettre à Mersenne, 30 juillet 1640, AT III, 126. Nous soulignons.

[1209] Voir l'*Epistola… ad… Voetium :* « […] ante aliquot menses, paginas 144, sive sex prima folia istius maledici libri accepissem Ultrajecto, ubi ejus editionem a Voetio curari audiebam, ad illa successivis horis per otium respondi », AT VIII-2, 6/trad. Theo Verbeek : « Il y a quelques mois cent quarante-quatre pages, composant les six premières feuilles de ce libelle, m'ayant été envoyées d'Utrecht, où je savais que Voet pressait davantage la publication, j'y répondis à mes heures de loisir », *La Querelle d'Utrecht*, p. 328. Voir encore la lettre à Mersenne, 7 décembre 1642, AT III, 598 puis lettre à Huygens, 5 janvier 1643 : « Le Père Mersenne m'ayant ci-devant mandé que Mr Voetius faisait un livre contre moi, comme pensant m'en avertir le premier, je lui écrivis que j'en avais déjà vu les premières feuilles et que l'auteur a mis en la page 44 que je recherche l'amitié des Jésuites : ¶ Philosophos Gallos, a quibus inflictas plagas pertinacius persentisco quam ut dissimulare quo ab iis defendi possim contra doctissimum Mersennum aliosque Theologos et queam », AT III, 799-800.

[1210] Voir Adrien Baillet, *Vie*…, II, p. 56.

[1211] AT III, 126-127.

[1212] Lettre à Mersenne, 30 juillet 1640, AT III, 126-127.

qu'à un lectorat des théologiens dûment sélectionné, plus soucieux de la vérité que des polémiques *ad hominem*, rompus à l'exercice méditatif, habitués à détourner la pensée des choses sensibles et capables de suivre sans interruption le fil de la démonstration tel qu'il l'a tissé dans les *Meditationes*. Il en va de la réception de la future impression publique :

> […] si je ne rencontre des personnes bien capables et de grande réputation pour la métaphysique, qui prennent la peine d'examiner curieusement mes raisons, et qui en disent franchement ce qu'ils en pensent, donnant par ce moyen le branle aux autres pour en juger selon eux, ou du moins avoir honte de leur contredire sans raison, je prévois qu'elles feront fort peu de fruit[1213].

En juillet 1640, le chiffre de tirage évoqué dans la correspondance oscille alors entre 12 et 15 exemplaires :

> […] je me souviens vous avoir dit dès l'hiver passé, à savoir que je me proposais d'éclaircir ce que j'ai écrit dans la quatrième partie du Discours de la Méthode, et de ne le *point publier*, mais d'en faire seulement *imprimer douze ou quinze exemplaires* [pour les envoyer à douze ou quinze des principaux de nos théologiens, et d'en attendre leur jugement[1214]].

En parallèle, à la suite de l'attaque récente de sa *Dioptrique*, il constate qu'un discours vrai, aussi évident soit-il, ne fait pas autorité seul. Et qu'il serait préférable, dans l'impression publique à venir, de l'escorter d'une dédicace (→ DÉDICACE) à cette même *auctoritas* pour faire taire les cavillations des ignorants :

> […] et je le dédierais, si vous le trouvez bon, à Messieurs de la Sorbonne en général, afin de les prier d'être mes protecteurs en la cause de Dieu. Car je vous dirai que les cavillations du Père Bourdin m'ont fait résoudre à me munir dorénavant, le plus que je pourrai, de l'autorité d'autrui, puisque la vérité est si peu estimée étant seule[1215].

Dans cette perspective, Descartes rappelle qu'il cherche l'appui explicite d'un public fort, faisant autorité (cf. la dédicace), capable d'emporter l'adhésion des lecteurs qui ne seraient pas parvenus aux mêmes conclusions qu'eux – preuve de la démonstration de l'existence de Dieu et de l'immatérialité de l'âme et vérités suivantes :

> […] mais j'eusse seulement désiré avoir l'approbation de plusieurs, pour empêcher les cavillations des ignorants qui ont envie de contredire, et qui pourront être d'autant plus éloquents en cette matière qu'ils l'entendront moins, et qu'ils croiront qu'elle peut être moins entendue par le peuple, si ce n'est que l'autorité de plusieurs gens doctes les retienne[1216].

Il renonce finalement à la prépublication en tirage limité : il craint en effet que son traité, même sous forme imprimée en un petit nombre d'exemplaires, ne tombe entre les mains des curieux et des gens mal disposés. Il pense que le canal intermédiaire du libraire pourrait entraîner des indiscrétions et que les feuilles qui s'impriment soient recopiées et diffusées auprès d'un public auquel elles ne sont pas destinées :

> C'est que je m'étais ci-devant proposé de ne faire imprimer que 20 ou 30 exemplaires de mon petit *Traité* de métaphysique, pour les envoyer à autant de théologiens et leur en demander leur opinion, ainsi que je vous avais mandé. Mais parce que je ne vois pas que je puisse faire cela, sans qu'il soit vu presque de tous ceux qui auront la curiosité de le voir, soit qu'ils l'aient de quelqu'un de ceux à qui je l'aurai envoyé, soit du libraire qui ne manquera pas d'en imprimer plus d'exemplaires que je ne voudrais […][1217].

Mieux vaut-il donc faire une impression à grand tirage d'emblée : « […] il me semble que je ferais peut-être mieux d'en faire faire une impression publique du premier coup »[1218], après avoir fait examiner la copie confidentielle des *Meditationes* à un petit nombre de théologiens auparavant. À cette fin, Descartes envoie son manuscrit à Mersenne pour que ce dernier le soumette au jugement des théologiens désignés par la Sorbonne

---

[1213] Lettre à Huygens, 31 juillet 1640, AT III, 752.

[1214] Lettre à Huygens, juillet 1640, AT III, 102. Nous ajoutons les crochets.

[1215] Lettre à Mersenne, 30 septembre 1640, AT III, 184.

[1216] *Ibid.*

[1217] Lettre à Mersenne, septembre 1640, AT III, 183-184.

par l'intermédiaire de Gibieuf d'abord[1219] – comme Descartes le fait de son côté, en Hollande, en envoyant une copie manuscrite à des amis d'Utrecht (Regius et Emilius)[1220] :

> Et pour cela j'ai pensé que, si je vous envoyais mon traité en manuscrit, et que vous le fissiez voir au R. Père Gibieuf, auquel je pourrais aussi en écrire pour le prier de l'examiner, je suis fort trompé s'il manque à me faire la faveur de l'approuver. Puis vous le pourrez aussi faire voir à quelques autres, selon ce que vous jugerez. Et ayant ainsi l'approbation de 3 ou 4 ou plusieurs, on le ferait imprimer, […][1221].

Avec l'approbation restreinte de quelques théologiens ayant consulté la copie manuscrite, le texte pourrait être publié avec la dédicace à Messieurs de la Sorbonne « en général, afin de les prier d'être mes protecteurs en la cause de Dieu[1222] ». Sur ce dernier point, nous renvoyons nos lecteurs, *infra*, en B, 2, a, aux développements des paragraphes traitant de « l'approbation noire et l'Epistola blanche ».

c – le second projet éditorial : prépublier les *Meditationes* avec objections et réponses (octobre 1640 – mars 1641)

En octobre 1640, le projet éditorial des *Meditationes* se transforme : Descartes décide de prépublier (→ PRÉPUBLICATION) en plus les objections déjà soulevées et ses réponses : à l'époque, il s'agit seulement de celles de Caterus ainsi que les éventuelles objections des Docteurs de la Sorbonne qui pourraient venir.

Les raisons de ce changement ne sont pas très bien documentées dans la correspondance[1223]. On peut cependant émettre l'hypothèse que l'objectif principal de Descartes étant toujours d'obtenir l'approbation des Docteurs de la Sorbonne, il compte faire tout ce qu'il peut pour les faire passer à l'acte : la publication des objections et de ses réponses pourrait ainsi constituer un gage de sa bonne foi, de son objectivité et de sa volonté de concilier sa métaphysique avec la théologie. De plus, l'idée de lever un maximum d'objections publiquement dans le livre gagne du terrain dans son esprit : il cherche à limiter la perte de temps que lui ferait perdre la rédaction de réponses particulières privées (c'est-à-dire par des lettres publiques, ayant un spectre de diffusion beaucoup moins large que des objections publiées) à des objections individuelles, pour certaines, sans doute identiques.

D'autre part, on peut remarquer que cette intention est conforme à celle, formulée, mais jamais exécutée, de recueillir les objections faites au *Discours de la méthode* et de les publier avec ses réponses (par exemple en AT II, 49, 267, 392, 547 et AT III, 152), sauf qu'ici les objections (et les réponses) seraient intégrées d'emblée au texte qui les a suscitées ; au sein d'un même lieu, pour en réduire le fil dans le temps. Cette intention est aussi contemporaine de l'idée (qui dut se préciser dès août 1640) d'intégrer dans l'exposé complet de sa philosophie un cours de

---

[1218] Lettre à Mersenne, 30 septembre AT III, 184.

[1219] Le temps passant, Descartes ne comptera plus que sur quelques avis autorisés et favorables, dont celui du père Gibieuf qu'on a déjà évoqué plus haut. Guillaume Gibieuf, oratorien, théoricien de la grâce et de la liberté, bérullien (il publie un traité sur *La Vie et les grandeurs de Marie* en 1637 qui montre en lui un interprète fidèle de la spiritualité bérullienne), avec la « doctrine » métaphysique duquel Descartes semble en accord. Voir la lettre du 11 novembre 1640 – le projet de prépublication (→ PRÉPUBLICATION) n'ayant toujours pas eu lieu à cette date : « L'honneur que vous m'avez fait, il y a plusieurs années, de me témoigner que mes sentiments touchant la philosophie ne vous semblaient pas incroyables, et la connaissance que j'ai de votre singulière doctrine, me fait extrêmement désirer qu'il vous plaise prendre la peine de voir l'écrit de métaphysique, que j'ai prié le Révérend Père Mersenne de vous communiquer », AT III, 237.

[1220] Voir Adrien Baillet, *Vie*…, II, p. 103. Aux Pays-Bas, il envoie encore une copie à un scientifique, Henricus Regius (1598-1679), médecin puis professeur de médecine et de botanique à Utrecht ainsi qu'à Antoine Emilius. Regius, tout en restant un fervent disciple de Descartes, émet des objections : il croit que l'idée de l'infini est une idée dérivée, il affirme l'évidence immédiate des axiomes ou attribue la précipitation au tempérament du corps. Puis des amis, Bannius (1597-1644), archiprêtre catholique de Harlem, musicien et théoricien de la musique et Bloemaert, également consultés, provoquent à leur tour les objections de Caterus auxquelles répond Descartes.

[1221] Lettre à Mersenne, 30 septembre 1640, AT III, 184.

[1222] *Ibid.*

[1223] C'est aussi l'avis de Giovanni Crapulli dans « La rédaction et les projets d'édition des *Meditationes*… », p. 435.

philosophie scolastique avec ses notes à la fin de chaque question ainsi qu'une synthèse des différentes opinions sur les sujets traités et une comparaison des deux philosophies (la sienne et la philosophie scolastique[1224]).

Un autre changement intervient : Descartes revient à l'idée de la prépublication, à distribuer aux théologiens. Dans une certaine mesure, le fruit de cette intention aurait offert une catégorie d'objet éditorial intermédiaire entre la littérature grise (les lettres de la correspondance publique, mais non publiées) et la littérature blanche (les œuvres publiées dans leur forme définitive). Les exemplaires de son tirage réduit seraient imprimés à Paris. Il explique pourquoi il ne veut pas faire imprimer en Hollande : il n'a pu se fier à la discrétion d'aucun libraire sur place et il ne veut pas que les ministres hollandais voient son traité avant les théologiens parisiens[1225]. Le retour de la forme imprimée nous demande de formuler certaines hypothèses. On peut d'abord émettre celle que Descartes compte sur Mersenne pour trouver, mieux que lui, un imprimeur (→ IMPRIMEUR) digne de confiance qui veillera à garder cachés les exemplaires au public. Deuxièmement, la forme imprimée peut éviter deux autres inconvénients de la copie (→ COPIE) sur lesquels revient Descartes. Le premier suggère un défaut de lisibilité de la copie (autographe ?) des *Meditationes*. Celui-ci est mentionné dans la lettre du 24 décembre 1640, aux côtés des lenteurs de la diffusion d'une source unique déjà stigmatisées : « Et parce que la copie en est fort mal écrite […], il me semble qu'il ne serait pas mauvais qu'on en fît imprimer par avance vingt ou trente exemplaires, […]. »

Le second défaut de la copie dont se méfierait Descartes serait celui de susciter de mauvaises objections en donnant à voir les passages amendés (sous les biffures) par le copiste ou l'auteur, laissant croire qu'elles pourraient trahir certaines fragilités du raisonnement, comme autant de points offerts à l'objection. D'après Descartes, certaines objections pourraient même naître de l'examen des passages repris. Par opposition, l'imprimé qui masque les hésitations de la pensée contourne bien sûr cet inconvénient. Puisque cette idée nous paraît avoir un rôle stratégique pour les *Meditationes*, nous nous permettons de citer longuement un extrait d'une lettre postérieure à la période qui nous occupe – la longue lettre à Mersenne du 4 mars 1641 – qui liste les corrections qu'il souhaite apporter à sa réponse aux Primae Responsiones :

> Nota. – Je vous prie aussi de corriger ces mots, qui sont en ma réponse à la pénultième des objections du théologien [Caterus] : *Deinde quia cogitare non possumus ejus existentiam esse possibilem, quin simul cogitemus aliquam dari posse potentiam cujus ope existat, illaque potentia in nullo alio est intelligibilis quam in eodem ipso ente summe potenti, omnino concludemus illud propria sua vi posse existere.* [Ensuite, parce que nous ne pouvons penser que son existence est possible sans penser en même temps qu'une puissance puisse être donnée à l'aide de laquelle il existe, et que cette puissance n'est intelligible en aucun autre que dans ce même être tout-puissant, nous conclurons tout à fait qu'il peut exister par sa propre force, trad. ALQ 2, 317], etc. ; et de mettre seulement ceux-ci en leur place : *Deinde quia cogitare non possumus ejus existentiam esse possibilem, quin simul etiam, ad immensam ejus potentiam attendentes, agnoscamus illud propria sua vi posse existere* [Ensuite, parce que nous ne pouvons penser que son existence est possible qu'en même temps, prenant garde à sa puissance infinie, nous ne connaissions qu'il puisse exister par sa propre force], etc. Mais je vous prie de les corriger tellement, en toutes les copies, qu'on n'y puisse aucunement lire ni déchiffrer les mots *cogitemus aliquam dari posse potentiam cujus ope existat, illaque potentia in nullo alio est intelligibilis quam in eodem ipso ente summe potenti, omnino concludemus* [nous pouvons penser qu'une puissance peut être donnée à l'aide de laquelle il existe, et que cette puissance n'est intelligible en aucun autre que dans ce même être tout-puissant, nous conclurons tout à fait qu'il peut exister par sa propre force]. Car plusieurs sont plus curieux de lire et d'examiner les mots qui sont effacés que les autres, afin de voir en quoi l'auteur a cru s'être mépris, et d'en tirer quelque sujet d'objections, en l'attaquant ainsi par l'endroit qu'il a jugé lui-même être le plus faible.

[1224] Voir la lettre à Mersenne, novembre 1640, AT III, 233. Nous reviendrons amplement sur ce projet éditorial dans notre troisième chapitre.

[1225] Lettre à Mersenne, 24 décembre 1640 : « […] il me semble qu'il ne serait pas mauvais qu'on en fît imprimer par avance vingt ou trente exemplaires, et je serai fort aise de payer ce que cela coûtera ; car je l'aurais fait faire dès ici, sinon que je ne me puis fier à aucun libraire, et que je ne voulais pas que les ministres de ce pays le vissent avant nos théologiens », AT III, 267.

> Et, entre nous, je crois que c'est la cause qui a fait que Mr Arnauld s'est fort arrêté sur ce que j'ai dit que *Deus est a se positive* [*sc.* Dieu est par soi positivement] ; car je me souviens que, de la façon que je l'avais écrit la première fois, il était trop rude ; mais je l'avais tellement corrigé par après et adouci, que, s'il n'eût lu que les corrections, sans s'arrêter aussi à lire les mots effacés, il n'eût peut-être rien du tout trouvé à dire ; comme, en effet, je crois qu'il n'y a rien qui ne soit bien, et vous-même, quand vous le lûtes la première fois, vous me mandâtes que vous le trouviez rude ; et à la fin de la même lettre, vous m'écriviez qu'après l'avoir relu, vous n'y trouviez rien de mal ; ce que j'attribue à ce que vous aviez pris garde, la première fois, aux mots qui n'y sont que légèrement effacés, au lieu qu'à la 2e fois, vous ne considériez que les corrections[1226].

Quelle éventuelle faiblesse argumentative les ratures de la copie révéleraient-elles ici ? Tentons une interprétation de ce point difficile. Rappelons d'abord l'objection de Caterus. La critique du premier objecteur des *Meditationes* porte sur l'identification cartésienne de l'aséité et de l'infinité divine : Caterus (comme Thomas et l'ensemble des théologiens selon lui), ne peut pas être d'accord avec cet argument. Il explique en quoi être par soi et être infini, ça n'est pas la même chose. Ce désaccord donnera l'occasion à Descartes de développer le concept de *causa sui*. Reprenons le passage sous forme de tableau (voir tableau 1).

Primae Responsiones grises	Primae Responsiones blanches	Passage biffé
Deinde quia cogitare non possumus ejus existentiam esse possibilem, quin simul <u>cogitemus aliquam dari posse potentiam cujus ope existat, illaque potentia in nullo alio est intelligibilis quam in eodem ipso ente summe potenti, omnino concludemus</u> illud propria sua vi posse existere/Ensuite, parce que nous ne pouvons penser que son existence est possible sans penser en même temps qu'une puissance puisse être donnée à l'aide de laquelle il existe, et que cette puissance n'est intelligible en aucun autre que dans ce même être tout-puissant, nous conclurons tout à fait qu'il peut exister par sa propre force (trad. ALQ 2, 317)	Deinde quia cogitare non possumus ejus existentiam esse possibilem, quin simul <u>etiam, ad immensam ejus potentiam attendentes, agnoscamus</u> illud propria sua vi posse existere/ Ensuite, parce que nous ne pouvons penser que son existence est possible qu'en même temps, prenant garde à sa puissance infinie, nous ne connaissions qu'il puisse exister par sa propre force (trad. ALQ 2, 317)	cogitemus aliquam dari posse potentiam cujus ope existat, illaque potentia in nullo alio est intelligibilis quam in eodem ipso ente summe potenti, omnino concludemus/ qu'une puissance puisse être donnée à l'aide de laquelle il existe, et que cette puissance n'est intelligible en aucun autre que dans ce même être tout-puissant, nous conclurons tout à fait qu'il peut exister par sa propre force

tableau 1 – exemple de biffures sur la copie des Meditationes
Primae Responsiones, Meditationes, AT VII, 119 ;
Lettre à Mersenne, 4 mars 1641, AT III, 329-330.

On voit que la correction de Descartes ne révèle pas de faiblesse théorique – il maintient la pensée simultanée de l'existence de Dieu et de sa puissance infinie (déduction de l'existence [réelle] de Dieu à partir de sa toute-puissance). Elle marque, en revanche, sa précaution sur des points techniques délicats. Ce point technique consistant ici à faire accepter le modèle analogique de la *causa sui*, ce qui revient à légitimer la demande de cause pour Dieu, alors qu'il nous est incompréhensible. Bref, rendre possible une preuve à priori de l'existence de Dieu. Descartes veut montrer qu'on peut déduire l'existence de Dieu de son infinité. Il veut montrer qu'il est possible (et même que nous ne pouvons faire autrement) de penser Dieu sur le mode analogique de la cause efficiente (bien que ce mode lui soit impropre) : Qu'est-ce qui cause Dieu ? Son infinité, c'est-à-dire lui-même. Quoique cette infinité nous reste inintelligible, elle n'en reste pas moins une raison : elle

[1226] Lettre à Mersenne, 4 mars 1641, AT III, 329-330. Voir aussi Primae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 119.

rend raison de l'existence de Dieu et de l'absence d'une autre cause que Dieu lui-même. La causalité est une seule fois intelligible – comme *ratio*, quand c'est Dieu qui fait l'objet de la *demande* – pour autant que la *potentia infinita* se laisse penser, par analogie, comme *causa sui* (car la *potentia infinita* de Dieu qui assure la *ratio* n'est pas elle-même intelligible). L'immensité de sa nature est la raison pour laquelle Dieu n'a pas besoin de cause. L'analogie (entre l'opération de la causalité efficiente et celle de la causalité formelle ?) posée dans les Primae Responsiones est un modèle[1227], rappelons-le, qui permet à l'esprit humain fini (et dans des termes scolastiques requis par l'inscription de la pensée cartésienne dans l'histoire) de concevoir Dieu sous deux rapports nécessaires (et non monstrueux) : comme cause efficiente et totale de toutes les choses et, *quodammodo*, dans le rapport qu'il entretient avec lui-même.

Les corrections seront reportées dans l'édition de 1641 (p. 157) et, naturellement, dans la seconde (p. 128-129). Notre hypothèse est que le même défaut de la copie – dont l'enjeu sur la réception du texte semble majeur aux yeux de Descartes – a pu être soulevé par lui au moment du projet de tirage limité.

Pour Descartes, la forme imprimée évite donc la corruption des copies par le copiste, voire par des objecteurs mal intentionnés qui pourraient peut-être modifier le texte, en biffant et en réécrivant – ce qui se verrait aux « litures » –, en se faisant passer pour l'auteur et en faisant ainsi croire à une pensée peu sûre d'elle-même. Ce risque était déjà envisagé par le philosophe au sujet de sa réponse aux objections de Fermat concernant la réfraction dans *La Dioptrique*[1228].

Une autre hypothèse en faveur de l'impression serait qu'avec un imprimé qui leur est destiné, les lecteurs sollicités en avant-première se sentent moins pressés de faire une réponse et examinent avec l'attention requise les raisons cartésiennes ; tandis qu'avec une copie – unique ou reproduite, peut-être en deux ou trois exemplaires –, les lecteurs se voient dans l'obligation de la redonner rapidement pour qu'elle circule et, du coup, pressés par le temps, font de moins bonnes analyses. Descartes insiste en effet à plusieurs reprises auprès de Mersenne pour que les lecteurs de la copie ne se hâtent pas, comme pour Gibieuf : « […] puisqu'il veut m'écrire et faire voir mes *Méditations* à leur Général, je dois attendre cela, et je serai bien aise qu'ils ne se hâtent point[1229]. » La lecture doit être attentive.

En octobre 1640, Descartes a reçu les objections de Caterus et y a répondu[1230]. Il s'engage auprès de Mersenne à finir de préparer sa copie sous 15 jours au plus tard (mi-novembre[1231]). Et il tiendra parole.

Descartes, peut-être pour tirer parti du courrier diplomatique, envoie sa métaphysique à Mersenne le 10 novembre par l'intermédiaire de Huygens[1232] : c'est-à-dire ses *Meditationes* et les Premières objections et leur réponse avec des instructions. Reste à y joindre les « encloses » : Épître dédicatoire manuscrite, lettre d'accompagnement à Gibieuf (voir Baillet II, 105). Finalement, Huygens ne pourra pas procéder à l'envoi du paquet et c'est Descartes lui-même qui enverra le pli à Mersenne, sans doute le 19 novembre[1233].

Descartes demande à Mersenne[1234] de vérifier que l'Epistola répond aux formules de convenance, de faire relire le tout par Gibieuf[1235] et par un ou deux autres de ses amis, puis de procéder à l'impression, de présenter le

---

[1227] Pour Jean-Luc Marion, c'est un « aménagement » ou une « tactique » destinée à masquer la faillite de l'unicité de l'efficience. Voir *Questions cartésiennes II*, p. 173 et 176. Voir aussi *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 433 et Vincent Carraud, *Causa sive ratio*, p. 268-269.

[1228] Lettre à Mersenne, 1er mars 1638 : « J'admire derechef que vous me mandiez que ma réputation est engagée dans ma réponse à Monsieur de Fermat, en laquelle je vous assure qu'il n'y a pas un seul mot que je voulusse être changé, si ce n'est qu'on eût falsifié ceux dont je vous ai averti, ou d'autres, ce qui se connaîtrait aux litures, car je crois n'y en avoir fait aucune », AT II, 28-29.

[1229] Lettre à Mersenne, 31 décembre 1640, AT III, 276-277.

[1230] Nous n'avons pas trouvé la lettre dans laquelle Descartes renvoie ses réponses aux objections de Caterus. D'après Baillet, Descartes demande à ce dernier « la permission d'y envoyer aussi [à Paris] ses objections pour être imprimées avec sa réponse à la fin du Traité », *Vie*…, II, p. 110-112, cité par Giovanni Crapulli, « La rédaction et les projets d'édition des *Meditationes*… », p. 436-437. Caterus donne son accord à condition que son nom n'apparaisse pas dans le titre des objections ni dans la réponse de Descartes.

[1231] Lettre à Mersenne, 28 octobre 1640, AT III, 216.

[1232] Voir la lettre à Huygens, 11 novembre 1640 : « J'ai envoyé dès hier ma *Métaphysique* à Mr de Zuylichem pour vous l'adresser ; mais il ne l'enverra que dans huit jours, car je lui ai donné ce temps pour la voir », AT III, 235.

[1233] Voir Adrien Baillet, *Vie*…, II, 6, p. 105.

[1234] Lettre à Mersenne, 11 novembre 1640, AT III, 238-240.

texte (imprimé) – la copie étant donc trop mal écrite – en autant d'exemplaires que nécessaire, avec l'Epistola qui demeurera autographe, comme l'exige la bienséance :

> […] il me semble que le meilleur serait, après que le tout aura été vu par le p. Gibieuf, et, s'il vous plaît, par un ou deux autres de vos amis, qu'on *imprimât* le traité sans la lettre, à cause que la copie en est trop mal écrite pour être lue de plusieurs, et qu'on le présentât *ainsi imprimé* au Corps de la Sorbonne, avec la lettre écrite *à la main* ; en suite de quoi il me semble que le droit du jeu sera qu'ils commettent quelques-uns d'entre eux pour l'examiner ; et il leur faudra donner autant d'*exemplaires* pour cela qu'ils en auront besoin, *ou plutôt autant qu'ils sont de docteurs*, […][1236].

En décembre 1640, l'idée d'une prépublication à tirage limité est toujours de mise : « […] il me semble qu'il ne serait pas mauvais qu'on en fît imprimer par avance vingt ou trente exemplaires […][1237]. » En ce qui concerne les coûts, s'ils ne sont pas avancés par le libraire, Descartes dit : « […] et je serai fort aise de payer ce que cela coûtera[1238]. »

Puis, l'idée de la prépublication en tirage limité disparaît après mars 1641, cette fois définitivement. La lecture du texte par des critiques se fera sur une copie, pourvu que ceux-ci s'engagent à la rendre :

> […] je vous ai prié très expressément de n'en envoyer aucune copie [*sc.* de ma *Métaphysique*] hors de Paris, et même à Paris de n'en mettre point la copie entre les mains de personne, qui ne vous promette de la rendre ; comme en effet je vous en prie, afin de me retenir la liberté d'y changer ou ajouter tout ce que je jugerai à propos, pendant qu'elle ne sera point imprimée [1239].

Qu'il s'agisse de copies ou d'imprimés, Descartes se ménage toujours la possibilité de revoir les points litigieux ou incompris de son texte avant l'impression finale.

Récapitulons. Avant le livre définitif que nous connaissons, nous avons donc deux projets éditoriaux successifs : prépublier et publier les *Meditationes* seules, puis prépublier les *Meditationes* avec les objections de Caterus et sa réponse. Ces deux projets envisagent tous les deux, au moins provisoirement, une prépublication à tirage limité à destination des théologiens de la Sorbonne car, dans les deux cas, Descartes 1/ souhaite éviter une diffusion malveillante de la copie et 2/ obtenir leur approbation plus facilement. Dans les deux projets, l'impression est conçue par Descartes comme une marque de déférence et de vérité. Il soigne la première réception de sa métaphysique, en 1/ en choisissant les premiers lecteurs, 2/ en soignant sa mise en forme, 3/ en escomptant, en retour, une approbation de ses lecteurs autorisés et privilégiés qu'il puisse imprimer pour

---

[1235] Gibieuf, qui pourrait aussi convaincre les théologiens de faire une lecture attentive des *Meditationes* : « […] je ne puis faire que toutes sortes d'esprits soient capables de les comprendre, ni même qu'ils prennent la peine de les lire avec attention, si elles ne leur sont recommandées par d'autres que par moi. Et d'autant que je ne sache personne au monde qui puisse plus en cela que Messieurs de Sorbonne, ni de qui j'espère des jugements plus sincères, je me suis proposé de chercher particulièrement leur protection ; et parce que vous êtes l'un des principaux de leur Corps, et que vous m'avez toujours fait l'honneur de me témoigner de l'affection ; et surtout à cause que c'est la cause de Dieu que j'ai entrepris de défendre, j'espère beaucoup d'assistance de vous en ceci […] », lettre au p. [Gibieuf], 11 novembre 1640, AT III, 237.

[1236] Lettre à Mersenne, 11 novembre 1640, AT III, 239.

[1237] Lettre à Mersenne, 24 décembre 1640, AT III, 267. Descartes voit en Gibieuf un allié potentiel. Le 21 avril 1641, dans la lettre où il déclare que sa conception de la liberté – en particulier que l'indifférence humaine n'est pas le reflet d'une quelconque indifférence divine, tout en défendant une univocité de la liberté humaine et divine – est conforme aux enseignements du *De Libertate Dei et creaturae* paru en 1630, et que Mersenne avait fait parvenir à Descartes dès 1631 : « Pour ce que j'ai écrit, que l'indifférence est plutôt un défaut qu'une perfection de la liberté en nous, il ne s'ensuit pas de là que ce soit le même en Dieu ; et toutefois je ne sache point qu'il soit *de fide* de croire qu'il est indifférent, et je me promets que le Père Gibieuf défendra bien ma cause en ce point-là ; car je n'ai rien écrit qui ne s'accorde avec ce qu'il a mis dans son livre *De Libertate* », lettre à Mersenne, 21 avril 1641, AT III, 360. À comparer au propos de la lettre à Mersenne du 31 mars 1638 : « 11. Je vous prie aussi de m'envoyer l'écrit que vous avez du p. Gibieuf contre mes raisons de l'existence de Dieu *cito cito ;* et par après s'il y a moyen d'avoir de lui quelque chose de plus, tant mieux. » Voir aussi la lettre du 27 mai 1638, AT II, 147. Pensée conforme à Gibieuf, c'est-à-dire antimoliniste (?) : la liberté pour Descartes n'est pas indifférence. Dans ce débat polémique, où la philosophie est entraînée sur le terrain de la théologie, Descartes a besoin d'autorités. Ici, Gibieuf. Dans sa lettre à Mersenne du 23 juin 1641, on apprend que le père Gibieuf entend soutenir la cause des *Meditationes* auprès des théologiens de la Sorbonne : « 8. Je suis grandement aise de ce que le Père Gibieuf entreprend mon parti et tâche de me faire avoir approbation des docteurs », lettre à Mersenne, 23 juin 1641, AT III, 388.

[1238] *Ibid.*

[1239] Lettre à Mersenne, 4 mars 1641, AT III, 328.

contenir les cavillations des ignorants dans une impression finale et, 4/ en se laissant la possibilité de se corriger dans cette même impression finale.

Le second projet éditorial se caractérise par les points nouveaux suivants : l'ajout d'objections et de réponses ; l'impression se fait à Paris, sous le contrôle de Mersenne. Deux constantes subsistent néanmoins du premier projet éditorial : le projet de prépublication qui apparaît, puis disparaît, ainsi que la recherche d'une protection des théologiens *à faire imprimer* dans l'édition publique afin de dissuader les cavillations des esprits faibles.

d – amender

Avec plus de sollicitude que pour le *Discours de la méthode*, Descartes fait lire ses *Meditationes* et Responsiones avant impression. Même si la forme imprimée n'a pas triomphé, des copies (→ COPIE) des *Meditationes* – et, au fur et à mesure de leur élaboration, des Objectiones et Responsiones – continuent de circuler. Cette circulation des *Meditationes* avant leur impression engendre différents types d'*emendatio* : Descartes retranche, corrige ou ajoute certains éléments textuels. La correspondance de Descartes et de Mersenne nous fait connaître quelques infléchissements du texte initial dus aux objections – surtout à celles d'Arnauld – et à des demandes de reformulation (initiées surtout par Mersenne). Ces infléchissements concernent principalement les Responsiones et rarement les *Meditationes* elles-mêmes. Étudions-en quelques-uns.

☙ *retrancher*

> Au reste, je vous prie de ne rien changer en ma copie, sans m'en avertir.
> Lettre à Mersenne, 4 mars 1641, AT III, 329.

Une des suppressions les plus remarquables opérées sur la rédaction originaire des Responsiones – sinon *la* suppression la plus remarquable provoquée par la relecture du texte avant l'impression finale – a lieu à la fin des Quartae Responsiones initiales, au sujet de l'explication de la transsubstantiation, en particulier de la blancheur du pain de l'Eucharistie. Pourtant, Descartes a semblé être particulièrement soucieux de transcrire ses arguments conformément aux directives des conciles : « Je ne vous envoie pas encore le dernier feuillet de ma réponse à Mr Arnauld, où j'explique la transsubstantiation suivant mes principes ; car je désire auparavant lire les conciles sur ce sujet, et je ne les ai encore pu avoir[1240]. » C'est Mersenne qui suggère à Descartes de supprimer son explication de la blancheur du pain de l'Eucharistie[1241] à la fin de sa réponse à Arnauld, par crainte d'une réaction des rapporteurs de la Sorbonne. Descartes s'en fait l'écho auprès de Huygens : « Et le Père Mersenne a aussi retranché 2 ou 3 pages de ce que j'avais mis, à la fin de ma réponse aux quatrièmes objections, touchant l'Eucharistie, pour ce qu'il craignait que les Docteurs ne s'offensassent de ce que j'y prouvais que leur opinion touchant ce point-là ne s'accordait pas si bien que la mienne avec l'Écriture et les Conciles[1242]. »

S'il ne renonce naturellement pas à son explication, il accepte la proposition de Mersenne, pour ménager les théologiens face aux incursions de sa philosophie et dans l'espoir d'obtenir leur approbation : « J'approuve fort que vous ayez retranché ce que j'avais mis à la fin de ma Réponse à M. Arnauld, principalement si cela peut aider

---

[1240] Lettre à Mersenne, 18 mars 1641, AT III, 275.

[1241] Sur l'Eucharistie, voir la défense de Descartes, dans sa lettre à Mersenne du 21 avril 1641 : « J'admire les objections de vos docteurs, à savoir que nous n'avons point de certitude, suivant ma philosophie, que le prêtre tient l'Hostie à l'autel, ou qu'il ait de l'eau pour baptiser, etc. Car qui a jamais dit, même entre les philosophes de l'École, qu'il y eût autre certitude que morale de telles choses ? et bien que les théologiens disent qu'il est de la foi de croire que le corps de Jésus-Christ est en l'Eucharistie, ils ne disent pas toutefois qu'il soit de la foi de croire qu'il est en cette hostie particulière, sinon en tant qu'on suppose, *ex fide humana, quod sacerdos habuerit voluntatem consecrandi, et quod verba pronunciarit, et sit rite ordinatus, et talia quæ nullo modo sunt de fide* [par une foi humaine, que le prêtre a eu la volonté de consacrer, qu'il a prononcé les paroles, qu'il est ordonné régulièrement, et telles choses semblables qui ne sont en aucune façon article de foi, trad. ALQ 2, 325, n. 3] », AT III, 359.

[1242] Lettre à Huygens, 29 juillet 1641, AT III, 771-772.

à obtenir une approbation […][1243]. » En effet, c'est « en échange » de cette suppression que Mersenne propose à Descartes que Gibieuf fasse une harangue en faveur des *Meditationes* en l'assemblée des théologiens de la Sorbonne. On pourra remarquer que la circonspection de Descartes sur cette question éminemment théologique était déjà de mise, onze ans plus tôt, en optique. Le schéma de relecture avant impression devait donc aussi concerner *La Dioptrique* sous sa forme initiale : « Je crois que je vous enverrai ce *Discours de la Lumière*, sitôt qu'il sera fait, et avant que de vous envoyer le reste de la *Dioptrique :* car y voulant décrire les couleurs à ma mode, et par conséquent étant obligé d'y expliquer comment la blancheur du pain demeure au Saint-Sacrement, je serai bien aise de le faire examiner par mes amis, avant qu'il soit vu de tout le monde[1244]. »

On peut retenir deux éléments intéressants ici : la confirmation de l'intention cartésienne d'accorder ses explications avec le dogme catholique[1245] et de toujours soumettre ses textes de métaphysique à l'*auctoritas* des théologiens avant de les publier. Toutes les précautions de Descartes destinées à préparer la réception de sa pensée indiquent du reste sa prise en considération des commentaires des lecteurs avisés auxquels il s'adresse[1246], du moins du contexte intellectuel dans lequel s'inscrit la communication de sa pensée ; contexte dont relèvent les opinions qu'ils sollicitent.

☙ *corriger*

En marge de la suppression ci-dessus demandée qui limite l'extension des démonstrations cartésiennes, la correspondance entre Descartes et Mersenne fait état de corrections de forme, plus mineures donc, suggérées par Mersenne, le fidèle et premier relecteur du texte. Comme on le sait par les réponses de Descartes, Mersenne corrige par exemple les solécismes que Descartes commet « en pensant ailleurs[1247] », lui propose des modifications de style[1248] auxquelles bien souvent Descartes ne souscrit pas[1249]. Prenons-en quelques exemples. Les premiers, dans la lettre du 24 décembre 1640 :

> Pour le style, je serais fort aise qu'il fût meilleur qu'il n'est ; mais, réservé les fautes de grammaire, s'il y en a, ou ce qui peut sentir la phrase française, comme *in dubium ponere* pour *revocare*, je crains qu'il ne puisse rien s'y changer sans préjudice du sens ; comme, en ces mots : *nempe quicquid hactenus ut maxime verum admisi, vel a sensibus vel per sensus accepi*, qui ajouterait *falsum esse*, comme vous me le mandez, en changerait entièrement le sens, qui est que j'ai reçu des sens, ou par les sens, tout ce que j'ai cru jusqu'ici être le plus vrai[1250].

[1243] Lettre à Mersenne, 22 juillet 1641 ; AT III, 416. Voir auparavant, et dans le même sens, la lettre à Mersenne, 28 janvier 1641 : « Il n'y aura, ce me semble, aucune difficulté d'accommoder la théologie à ma façon de philosopher ; car je n'y vois rien à changer que pour la transsubstantiation, qui est extrêmement claire et aisée par mes principes. Et je serai obligé de l'expliquer en ma Physique, avec le premier chapitre de la Genèse, ce que je me propose d'envoyer aussi à la Sorbonne, pour être examiné avant qu'on l'imprime », AT III, 295. Sur le même sujet, voir bien plus tard, les lettres à Mesland de 1645.

[1244] Lettre à Mersenne, 23 décembre 1630, ALQ I, 285-286.

[1245] À ce sujet, voir par exemple la lettre à Mersenne, décembre 1640 : « […] je serais très marri de lui [*sc.* le Cardinal] déplaire, et qu'étant très zélé à la Religion Catholique, j'en révère généralement tous les chefs. Je n'ajoute point que je ne me veux pas mettre au hasard de leur censure ; car, croyant très fermement l'infaillibilité de l'Église, et ne doutant point aussi de mes raisons, je ne puis craindre qu'une vérité soit contraire à l'autre », AT III, 258-259.

[1246] Ceux d'Arnauld en particulier, voir la lettre à Mersenne, juillet 1641, AT III, 391-392.

[1247] Lettre à Mersenne, 31 décembre 1640, AT III, 275 : « Je vous remercie du majorem que vous avez changé en majus, comme il fallait. Je ne m'étonne pas qu'il se trouve de telles fautes dans mes écrits ; car j'y en ai souvent rencontré moi-même de telles, qui arrivent lorsque j'écris en pensant ailleurs », AT III, 275. Il nous faudra consulter la correspondance de Mersenne pour être complète (*Correspondance du p. Marin Mersenne religieux minime*, Paris, G. Beauchesne et Fils – PUF – Éditions du CNRS, 1927-1988, 17 vol.).

[1248] Voir par exemple la lettre à Mersenne, 24 décembre 1640, AT III, 267-268.

[1249] *Ibid.*, AT III, 265-266. Ces propositions concernent un texte originel qu'on ne retrouve pas toujours dans la version imprimée, ce qui suggère qu'il a dû être modifié entretemps.

[1250] Lettre à Mersenne, 24 décembre 1640, AT III, 267-268.

« In dubium ponere pour *revocare »* concerne le titre de la Meditatio I où Descartes a voulu laisser *revocare*, probablement parce que ce terme est plus insistant que *ponere* (« *De iis quae in dubium revocari possunt »*). Il paraît peut-être nécessaire à Descartes d'insister sur la force de la mise en doute initiale qui doit se prolonger jusqu'à la Meditatio III. De même, on pourrait penser que l'introduction de l'affirmation *« falsum esse »* dans la séquence « *nempe quicquid hactenus ut maxime verum admisi, vel a sensibus vel per sensus accepi* » serait prématurée, dans la mesure où Descartes n'a pas encore fini de démontrer en quoi il faut renoncer à la connaissance par les sens. Les refus cartésiens montrent en tous cas que chaque formulation au service de la démonstration a été mûrement réfléchie, en particulier dans les six méditations.

Un autre exemple de proposition de correction de Mersenne rejetée par Descartes est fourni par la lettre du 21 avril 1641 :

> Vous m'aviez mandé ci-devant qu'en ma réponse à l'Anglais, j'ai mis le mot *ideam* deux ou trois fois fort proche l'un de l'autre ; mais il ne me semble pas superflu, à cause qu'il se rapporte à des idées différentes ; et comme les répétitions sont rudes en quelques endroits, elles ont aussi de la grâce en quelques autres[1251].

Sans qu'on sache avec certitude à quel passage fait allusion Mersenne[1252], cet exemple nous sert à montrer que chaque mot a sa place dans l'exposé cartésien : la répétition du mot *ideam* ici sert à expliciter en quoi nous pouvons connaître Dieu par la seule idée d'infini qui est en nous : précisément en lui attribuant cette infinité qui ne nous est pas propre. Descartes revient sur la manière dont il entend que nous avons en nous cette idée, par la distinction implicite entre la réalité formelle et la réalité objective de l'idée de Dieu. Il importe que le lecteur en saisisse bien tous les termes, car c'est la notion proprement cartésienne d'idée qui est en jeu, ainsi que la preuve de l'existence de Dieu qu'on peut en déduire. Rappelons cette distinction qui fait l'objet d'une correction qu'on a déjà signalée plus haut :

> Je vous prie, à l'endroit où j'ai mis *iuxta leges Logicae meae*, de mettre au lieu *iuxta leges verae Logicae ;* c'est environ le milieu de mes réponses *ad Caterum*, où il m'objecte que j'ai emprunté mon argument de Saint Thomas. Et ce qui me fait ajouter *meae* ou *verae* au mot *Logicae*, est que j'ai lu des théologiens qui, suivant la logique ordinaire, *quaerunt prius de Deo quid sit, quam quaesiverint an sit*[1253].

Un autre niveau d'intervention formelle de Mersenne donne parfois lieu à ce qu'on pourrait appeler des réaménagements diplomatiques. Mersenne en effet lui fait modifier des expressions qui affectent le sens et qui pourraient sans doute susciter les remarques des Docteurs de la Sorbonne. C'est le cas dans l'Epistola. Mersenne, apparemment sur le conseil de Mr de S^te^-Croix, propose certains changements dans la rédaction initiale de l'Epistola – préambule décisif à la nouvelle métaphysique – dont Descartes se fait l'écho dans sa lettre du 23 juin 1641 :

> 6. Pour les 2 endroits de ma lettre à Messieurs de la Sorbonne que vous jugez à propos de changer, j'y acquiesce fort volontiers et remercie Mr de Ste Croix du soin qu'il a en cela de mon bien. Vous ôterez donc, s'il vous plaît, le *forte*, bien que je ne l'eusse pas mis comme doutant de la chose, mais afin de ne point entrer en dispute contre ceux qui en pourraient douter. Et pour l'autre passage, il me semble qu'on

---

1251 AT III, 361.

1252 AT III, 361, n. a. suggère qu'il s'agit de la Responsio de Descartes à l'Objectio X (« Et quaero hic quo pacto iste Philosophus intellectionem Dei a rebus externis deducat. Quam autem habeam ejus ideam, facile explico, dicendo me per ideam intelligere id omne quod forma est alicujus perceptionis. Quis enim est qui non percipiat se aliquid intelligere ? ac proinde qui non habeat istam formam, sive ideam intellectionis, quam indefinite extendendo, format ideam intellectionis divinae, et sic de caeteris ejus attributis ? »), AT VII, 188, nous soulignons/« Et je demande ici de quelle façon ce philosophe tire l'intellection de Dieu des choses extérieures ; car, pour moi, j'explique aisément quelle est l'idée que j'en ai, en disant que, par le mot d'idée, j'entends tout ce qui est la forme de quelque perception ; car qui est celui qui conçoit quelque chose, qui ne s'en aperçoive, et partant, qui n'ait cette forme ou idée de l'intellection, laquelle étendant à l'infini, il forme l'idée de l'intellection divine ? Et ainsi des autres attributs de Dieu », AT IX-1, 146. C'est en effet, d'après ce qu'on peut voir, le passage où la fréquence du mot « ideam » est la plus forte dans les réponses aux Tertiae Objectiones.

1253 AT III, 272 ; B, 1356.

le pourra ainsi changer : *hoc a me summopere flagitarunt : ideoque officii mei esse putavi, nonnihil hac in re conari. Quicquid autem*, etc.[1254].

Bien que nous ne connaissions le texte initial de ces deux exemples – ce qui limite l'interprétation des corrections opérées ici –, on voit que Descartes concède à Mersenne les aménagements qui favorisent la bonne réception de sa pensée auprès des lecteurs à qui s'adressent d'abord les *Meditationes* : les Docteurs de la Sorbonne. Tout est fait pour recueillir leur assentiment et Descartes se plie sans discuter – d'autres exemples de la correspondance en témoignent – aux corrections formelles proposées par le minime.

Bien entendu, des corrections de fond initiées par Descartes à la suite de la réception des objections ont également cours dans les Responsiones. On a parlé plus haut des corrections, disons conceptuelles, portées au sujet de l'explication de la *causa sui* à la fin des Primae Objectiones que la lettre à Mersenne du 4 mars 1641 a portées à notre connaissance[1255]. On peut ici ajouter l'exemple d'une correction de Descartes apparemment mineure : *iuxta/vera Logicae* dans les Primae Responsiones, qui en réalité lui permet de mettre de son côté une partie de la tradition (scotiste) dans la question de la distinction entre l'essence et l'existence, distinction qui, en philosophie première cartésienne n'est pas dans les choses, mais de raison. Cette correction aura un impact rétroactif direct sur l'interprétation de la Meditatio II, nous y reviendrons dans notre étude sur les alinéas (→ ALINÉA).

Rappelons le dossier portant sur la distinction *an sit/quid sit*[1256]. Chez les aristotéliciens, on demande toujours *an sit* avant *quid sit*. C'est un principe qui remonte à Aristote lui-même[1257]. On ne peut démontrer des propriétés que si l'on a d'abord démontré l'existence de la chose en question : l'essence et les attributs sont toujours l'essence et les attributs de ce qui est. Or, ce rapport est le même quand l'objet est Dieu. Ainsi, saint Thomas commence toujours par *an sit*[1258], et traite ensuite la question *quid sit* (comme au début de la *Summa theologiae*, q. 3-14). Pour Jean Duns Scot au contraire, il faut partir d'abord du concept, parce qu'il faut établir la non-contradiction (ou la possibilité) de Dieu avant de montrer son existence effective : il faut partir d'un concept, établir sa non-contradiction, démontrer par plusieurs voies qu'il existe un terme premier, établir l'identité de ces termes premiers, établir enfin son unicité. Alors seulement on a « démontré l'existence de Dieu[1259] ». Ce qui se joue là, c'est la possibilité d'une démonstration à priori de l'existence de Dieu[1260]. Qui sont les théologiens dont parle Descartes qui « quaerunt prius de Deo quid sit, quam quaesiverint an sit » ? Probablement donc, les scotistes. Par conséquent, Descartes sait qu'il n'est pas le seul à penser (contre les aristotéliciens et les thomistes), qu'en « bonne » logique, *quid sit* précède *an sit* : sa position rejoint ici celle du courant scolaire majoritaire dans la première moitié du siècle, celui des scotistes. Il demande donc à Mersenne de substituer *verae* à *meae*.

☙ *ajouter*

En termes d'ajouts, l'impact sur le texte de 1641 se traduit en particulier par l'exposé des « Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae » qui clôt les Secundae

---

[1254] Lettre à Mersenne, 23 juin 1641, AT III, 387. On ignore la teneur du passage à corriger par cette nouvelle formulation [« ils savent que je me suis servi assez heureusement en d'autres rencontres »], AT IX-1, 6. Comme le précise l'édition AT, on ne sait pas où se situait le « *forte* » en question. Le second passage se trouve en p. 6 de l'Epistola… de l'édition de 1641 et au bas de la cinquième page dans l'édition de 1642 (AT VII, 3).

[1255] AT III, 329-330.

[1256] Je dois cette synthèse et la thèse qui en découle à Vincent Carraud que je remercie ici et à qui j'emprunte, presque littéralement, un passage de son *Causa sive ratio*, p. 254, n. 1.

[1257] Voir, par exemple, *Seconds Analytiques*, II, 1, 89 b 34-35.

[1258] Summa theologiae, I[a], q. 3.

[1259] Voir Olivier Boulnois, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, Paris, PUF (Épiméthée), 1999, chap. VII, en particulier p. 329 : « […] l'existence de Dieu n'est pas donnée au début de cette enquête, mais seulement au terme d'un raisonnement », etc. ; p. 334, contre Thomas, qui croit que « omnes intelligunt Deum » ; et surtout p. 364 : « Dans l'ancienne démarche, lorsqu'on disait "Dieu est", on ne savait pas que le prédicat était inclus dans le sujet, tandis que dans celle-ci […] nous connaissons l'identité de l'essence et de l'existence : en disant Deus est, nous savons que Deus est esse. »

[1260] Pour Suárez, *ibid.*, p. 492-493.

Responsiones[1261]. Descartes consent à présenter ses Raisons *more geometrico*, en une dizaine de pages, sur le conseil des objecteurs des Secundae Objectiones (Mersenne) : « Quantum denique ad consilium vestrum de meis rationibus more geometrico propenendis, ut unico velut intuitu a lectore percipi possint, […][1262]. »

Descartes choisit « d'imiter la synthèse des géomètres » et de faire un abrégé de ses principales raisons pour démontrer l'existence de Dieu et la distinction de l'âme et du corps. Et ce, bien que cette « manière de démontrer » ne soit pas celle qu'il a choisie dans ses *Meditationes*[1263]. Conformément à la synthèse en géométrie, Descartes décline ses raisons en définitions (Definitiones I à X), demandes (Postulata, 7), axiomes et notions communes (Axiomata sive Communes, Notiones I à X) et théorèmes (Propositio et Demonstrationes IV). Les définitions[1264] donnent les objets, les axiomes donnent les règles de combinaison des objets.

Ce sont surtout les Quartae Objectiones d'Arnauld qui vont amener Descartes à introduire dans son texte des précisions, « preuves de bonnes volontés consenties par le philosophe aux inquiétudes du croyant plutôt que concessions à une autre façon de voir le monde[1265] ». La lettre à Mersenne du 18 mars 1641 fait état de plusieurs demandes d'ajouts. « Car pendant que mon écrit n'est pas imprimé, je pense avoir droit d'y changer ce que je jugerai à propos[1266]. »

Descartes lui envoie sa réponse aux objections d'Arnauld dans cette lettre et lui demande, comme preuve de sa docilité, de signaler par des crochets les modifications qui lui ont été suggérées par Arnauld, « […] afin qu'on puisse connaître par là que j'ai déféré à son jugement […][1267] ». Nous reviendrons plus en détail sur ces « crochets » en B, 2, c, « la typographie de la dialogie : distinguer les voix : italique, parenthèses et crochets.

1/ Le premier ajout demandé concerne le résumé de la Meditatio IV dans la Synopsis (→ SYNOPSIS) : après « quam ad reliqua intelligenda », Descartes ajoute les mots suivants entre crochets, pour qu'on voie bien qu'il s'agit d'avertir les théologiens (il ne traitera pas du problème de l'erreur autrement que du point de vue épistémologique, et ne parlera donc pas du péché) et qui ne provient pas de lui : « [Sed ibi interim est advertendum nullo modo agi de peccato vel errore qui committitur in persecutione boni et mali, sed de eo tantum qui contingit in dijudicatione veri et falsi. Nec ea spectari quae ad fidem pertinent vel ad vitam agendam, sed speculatiuas tantum et folius luminis naturalis ope cognitas veritates][1268]. » La correction sera bien reportée dans l'édition originale.

2/ Le deuxième ajout concerne la Meditatio VI : après « cum authorem meae originis adhuc ignorarem », ajouter « [vel faltem ignorare me fingerem][1269] » pour rappeler que la méconnaissance de Dieu provient d'une situation artificielle contraire à la foi provoquée par le doute initial de la Meditatio I. La correction a été portée –

[1261] Rationes…, *Meditationes*, AT VII, 160-170, 1re édition Soly, 217-232.

[1262] Secundae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 155/« Pour ce qui regarde le conseil que vous me donnez, de disposer mes raisons selon la méthode des géomètres, afin que tout d'un coup les lecteurs les puissent comprendre, […] », AT IX-1, 121.

[1263] Sur ce point, voir plus bas (B, 2, b : « lire sans préjugés. La fin des Secundae Responsiones ») notre étude sur la fin des Secundae Responsiones, non reprise dans la traduction française de 1647.

[1264] Sur l'obscurité qui suit, pour Descartes, des tentatives de *définir* les choses simples (et évidentes), voir en particulier la lettre à Mersenne, 16 octobre 1639 : « Et je crois le même de plusieurs autres choses, qui sont fort simples et se connaissent naturellement, comme sont la figure, la grandeur, le mouvement, le lieu, le temps etc., en sorte que, lorsqu'on veut définir ces choses, on les obscurcit et on s'embarrasse », AT II, 597.

[1265] Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade, « Introduction », *Méditations métaphysiques*, p. 15.

[1266] Lettre à Mersenne, 18 mars 1641, AT III, 337.

[1267] *Ibid.*, 334-340.

[1268] Lettre à Mersenne, 18 mars 1641, AT III, 334-335. Voir aussi Synopsis, *Meditationes* : « (Sed ibi interim est advertendum nullo modo agi de peccato, vel errore qui committitur in persecutione boni et mali, sed de eo tantum qui contingit in dijudicatione veri et falsi. Nec ea spectari quæ ad fidem pertinent, vel ad vitam agendam, sed tantum speculativas et solius luminis naturalis ope cognitas veritates) », AT VII, 15/« Mais cependant il est à remarquer, que je ne traite nullement en ce lieu-là du péché, c'est-à-dire de l'erreur qui se commet dans la poursuite du bien et du mal, mais seulement de celle qui arrive dans le jugement et le discernement du vrai et du faux ; et que je n'entends point y parler des choses qui appartiennent à la foi, ou à la conduite de la vie, mais seulement de celles qui regardent les vérités spéculatives et connues par l'aide de la seule lumière naturelle », AT IX-1, 11.

p. 96 de l'édition de 1641 et p. 79 de l'édition de 1642 –, mais sans crochets. Descartes atténue le doute – ou appuie la feinte, ce qui revient au même – pour un motif diplomatique ici évident.

2/ Les autres corrections concernent la réponse aux premières objections :

> 3. Puis en ma réponse aux premières objections, où il est question *an Deus dici possit esse a se ut a causa* [Si l'on peut dire que Dieu est par soi comme par une cause], en l'endroit où sont ces mots : *Adeo ut si putarem nullam rem idem quodammodo esse posse erga se ipsam, etc.* [De sorte que, si je pensais qu'aucune chose ne peut être à l'égard de soi-même (ce que la cause efficiente est à l'égard de son effet)], je vous prie de mettre à la marge : *Notandum est per haec verba nihil aliud intelligi, quam quod alicujus rei essentia talis esse possit ut nulla causa efficiente indigeat ad existendum.* [Il est à noter que par ces mots on n'entend rien d'autre que ceci : l'essence d'une chose peut être telle qu'elle n'ait besoin, pour exister, d'aucune cause efficiente]/4. Et un peu plus bas, où sont ces mots : *Ita, etiam si Deus nunquam non fuerit, quia tamen ille ipse est qui se revera conservat*, etc. [Ainsi, bien que Dieu ait toujours existé, cependant, comme c'est lui-même qui en effet se conserve]/, de mettre aussi à la marge : *Notandum etiam hic non intelligi conservationem quae fiat per positivum ullum causae efficientis influxum ; sed antum quod Dei essentia sit talis ut non possit non semper existere.* [Mais il faut le noter, on ne doit pas ici comprendre une conservation se faisant par quelque influence positive de la cause efficiente, mais seulement que l'essence de Dieu est telle qu'il ne peut pas ne pas exister toujours]/5. Et trois lignes plus bas, où sont ces mots : *Etsi enim ii qui putant impossibile esse ut aliquid sit causa efficiens sui ipsius, non soleant*, etc. [Car bien que ceux qui croient impossible que quelque chose soit cause efficiente de soi n'aient pas de coutume], je vous prie de corriger ainsi le texte : *Etsi enim ii qui non nisi ad propriam et strictam efficientis significationem attendentes cogitant impossibile esse ut aliquid sit causa efficiens sui ipsius, nullumque hic aliud causae genus efficienti analogum locum habere animadvertunt, non soleant,* etc. [Car, bien que ceux qui ne s'attachent qu'à la propre et stricte signification d'efficient pensent qu'il est impossible qu'une chose soit la cause efficiente de soi-même et n'aperçoivent ici aucun autre genre de cause qui ait quelque chose d'analogue à la cause efficiente, ils n'ont point coutume…]. Car mon intention n'a pas été de dire que *aliquid potest esse causa efficiens sui ipsius* [quelque chose peut être la cause efficiente de soi-même], en parlant *de efficiente proprie dicta* [*sc.* de la cause efficiente proprement dite] *;* mais seulement que, lorsqu'on demande *an aliquid possit esse a se* [si quelque chose peut être par soi], cela ne se doit pas entendre *de efficiente proprie dicta, quia nugatoria esset quaestio*, [de la cause efficiente proprement dite, parce que cela serait une question ridicule] comme j'ai dit ; et que l'axiome ordinaire de l'École : *Nihil potest esse causa efficiens sui ipsius*, [rien ne peut être la cause efficiente de soi-même] est cause qu'on n'a pas entendu le mot *a se* [par soi] au sens qu'on le doit entendre. En quoi je n'ai pas voulu toutefois apertement blâmer l'École./6. Je vous prie aussi de n'oublier pas la correction dont je vous ai écrit en mes précédentes, pour la fin des mêmes réponses, où sont les mots : *Deinde quia cogitare non possumus* [Ensuite parce que nous ne pouvons penser], etc.[1270].

Pour le point 3, la correction a été faite dans la première édition (→ ÉDITION) (p. 142, mais pas en marge, entre crochets), omise dans la seconde (p. 116) et dans la traduction. Pour le point 4, la correction a été portée dans les deux éditions, entre crochets dans la première (p. 143, « fluxum » pour « inflexum », voir l'errata [→ ERRATA]), sans crochets dans la seconde (p. 117, sans « etiam hic », « influxum » pour « inflexum »), et précédée de « Ubi tamen est notandum […] ». Pour le point 5, la correction a été portée dans les deux éditions (respectivement, p. 144 et 117). Pour le point 6, la correction a été portée (p. 157 pour la première édition et p. 128-129 pour la seconde).

L'ensemble de ces derniers ajouts concerne à nouveau l'explication difficile et innovante du modèle analogique par lequel Descartes prétend que nous puissions soumettre Dieu à la question de la cause, sans contradiction[1271].

[1269] *Ibid.*, AT III, 335. Voir aussi Meditatio VI, *Meditationes* : « Altera erat, quod cum authorem meae originis adhuc ignorarem, vel saltem ignorare me fingerem, […] », AT VII, 77/« Et la seconde que, ne connaissant pas encore, ou plutôt feignant de ne pas connaître l'auteur de mon être, […] », AT IX-1, 61.

[1270] *Ibid.*, AT III, 335-337.

[1271] Voir *supra*, A, 2, b : « la seconde innovation cartésienne : la soumission de Dieu à la demande de la cause ».

Descartes finit par demander à Mersenne qu'on ajoute dans les objections d'Arnauld les mots que ce dernier a oubliés lorsqu'il le cite. Plus que d'ajouter, il s'agit ici de rétablir les propos tenus – puisque chaque mot à son importance. Contrairement peut-être à un usage lâche de la *disputatio* où les propos oraux de l'adversaire sont plutôt rapportés dans les termes de l'opposant que scrupuleusement cités, les discours écrits auxquels on peut se reporter permettent de « citer dans le texte ». Cette propriété de l'écrit convient particulièrement bien au cadre des Objections-Réponses dans lequel Descartes, pour sa part, cite précisément les arguments de ses adversaires et souhaite en retour être cité avec la même justesse. Ce qui n'est pas toujours le cas, on le sait, dans les écrits de cette époque.

2 – dans le livre : délivrer toute la science

En quoi l'organisation matérielle des parties du livre des *Meditationes* répond-elle à la volonté de Descartes d'en assurer la meilleure réception/perception possible pour mieux persuader son lectorat et mieux l'instruire ? En quoi l'ordre même de son livre de philosophie première peut-il relever de son mode d'attestation ?

On distinguera successivement trois unités bibliographiques principales, chacune différenciée par une mise en forme et une mise en page (→ MISE EN PAGE) propre : les pages préliminaires (a), le « cœur spéculatif »[1272] constitué par les six méditations (b) et le dispositif des Objections-Réponses (c).

On mettra à l'épreuve l'hypothèse suivante. La « mise en livre » de ces trois éléments – leur raison d'être, leur répartition au sein du livre, leur mise en forme – s'appuient sur la volonté d'auto-persuader le lecteur car l'auto-persuasion devient science : elle empêche la naissance du doute et reconnaît la certitude. Outre des motifs rhétoriques particulièrement perceptibles dans les pages préliminaires, on distinguera trois gestes qui visent l'enseignement de cette science de la certitude métaphysique et définissent trois espaces matériels :

1/ préparer les esprits des lecteurs à la méditation qui seule ouvre à l'exercice philosophique (méthodologie de lecture) (a) ;

2/ démontrer les premières choses par un ordre de découverte *(ordo inveniendi)* qui permet aux lecteurs d'être eux-mêmes les auteurs des découvertes précédemment faites par l'auteur du livre (b) ;

3/ déployer les conséquences des raisons et en insufflant la dynamique de l'oralité dans le livre pour s'expliquer totalement (c).

Ces décisions philosophiques et matérielles confirment la possibilité de considérer les *Meditationes* et *Responsiones* comme le texte par excellence de la métaphysique cartésienne : les autres lieux d'exposition de la métaphysique cartésienne (la préface du *Discours de la méthode*, les *Principia* I ou même la correspondance) étant d'une façon ou d'une autre tributaires de cet opus magnus.

a – les pages préliminaires : préparer les esprits des lecteurs à la méditation

Dans quelle mesure la prise en compte de l'espace matériel du livre peut-elle jouer un rôle dans une étude de la textualité, entendue ici comme l'analyse d'un sens ? En quoi l'interprétation du lecteur est-elle conditionnée et soutenue par des normes aussi bien textuelles que matérielles (présentation du livre, appareil typographique, illustrations, etc.) ? Reconduisons premièrement ces questions au sujet de ce qu'on pourrait appeler l'appareil des pages préliminaires de la première édition (→ ÉDITION) des *Meditationes de prima philosophia*.

Le rôle introductif des « composantes liminaires du livre*[1273] » ou avant-texte (→ AVANT-TEXTE, voir aussi → PARATEXTE et → PRÉFACE)[1274] nous semble majeur dans le cas des *Meditationes* : l'existence de pages

[1272] Nous empruntons l'expression à Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes II*, p. 83.

[1273] L'expression canonique est reprise dans l'étude de Madeleine Sauvé, *Qu'est-ce qu'un livre ? De la page blanche à l'achevé d'imprimer*, Montréal, Fides, 2006.

préliminaires substantielles est une première dans l'*ordo edendi* cartésien. Rappelons en effet que le *Discours de la méthode*, mis à part un résumé d'une douzaine de lignes en guise de préambule[1275], n'offrait au lecteur aucune entrée en matière. À première vue, les composantes d'un livre se répartissent selon l'ordre logique le plus banal qui soit entre commencement et fin. À ce principe de classification doit s'ajouter un critère plus significatif qui touche l'essence du livre, c'est-à-dire l'ensemble des données qui se tiennent là, sous l'œil du lecteur – la substance de l'ouvrage, l'œuvre de l'auteur, le traitement du sujet. Bref, ce qui constitue le cœur ou le corps du texte, la « matière » de l'écrit. Pour accéder à ses composantes, en lesquelles l'auteur donne sa pensée, il convient de traverser un portique, premier élément du triptyque.

Quels sont les éléments textuels qui précèdent les six méditations proprement dites et quelles sont leurs fonctions ? Dans le cas des *Meditationes*, les éléments de ce portique sont pluriels. On distingue, après les pages de frontispice (→ FRONTISPICE) et de titre (→ TITRE), communes à toute publication, les quatre éléments suivants :

– en position inaugurale, une lettre dédicatoire aux Doyen et Docteurs de la Faculté de Théologie de la ville de Paris intitulée : « Sapientissimis Clarissimisque Viris Sacrae Facultatis Theologiae Parisiensis Decano et Doctoribus. Renatus Des Cartes, S. D. » – « Epistola » – dans les titres courants (→ TITRE COURANT), de 11 pages (p. I-XI, non numérotées). Élément qui inaugure à l'échelle de l'œuvre publiée du vivant de Descartes cette fois, une habitude/tradition qui consiste à faire précéder le texte principal de composantes liminaires (l'Épître dédicatoire et l'Index des *Principia philosophiae* et de leur traduction française, les lettres des *Passions de l'âme* et de leur traduction latine – ainsi que l'« Argumentum » de l'*Epistola… ad… Voetium*[1276]) ;

– une préface : « Praefatio ad lectorem » de 6 pages (p. XII-XVII, non numérotées) ;

– un index (qui est absent de la seconde édition) intitulé : « Index tractatuum hoc volumine contentorum » de 3 pages (p. XVIII-XIX, non numérotées) suivi d'un appendice à l'Errata (→ ERRATA) final ;

– un abrégé ou résumé ou sommaire (→ SOMMAIRE et → SYNOPSIS) intitulé « Synopsis sex sequentium Meditationum » d'environ 7 pages avec lequel commence la pagination (→ PAGINATION) du livre. Un « finis » clôturant l'index accroît l'idée que cette synopsis fait partie du corps de l'ouvrage.

Quatre textes étaient prévus de longue date, si on tient compte de l'approbation des Docteurs de la Sorbonne. Nous y reviendrons. L'index a peut-être été ajouté à la demande de Mersenne. Mais l'ensemble relève bien d'un péritexte auctorial, c'est-à-dire d'un paratexte (→ PARATEXTE) présent dans le livre, rédigé par Descartes lui-même.

La présence de ces éléments peut relever des propriétés de la métaphysique cartésienne qu'on a exposées en A. Rappelons que la métaphysique joue un rôle capital à l'égard de l'ensemble de la philosophie cartésienne et qu'il est donc indispensable à Descartes de la faire accepter pour elle-même, comme science, quand bien même sa transgressivité n'est pas révélée dans les *Meditationes*. Rappelons encore que, aussi capitale soit-elle, elle demeure une science dont les premiers principes sont difficiles à démontrer et d'autant plus difficiles à communiquer. Pour s'en persuader, les lecteurs doivent fournir des efforts importants : apprendre à ne plus se servir de leurs sens et de leur imagination pour connaître, faire preuve de sagacité et d'une attention sans relâchement[1277], et pour cela savoir lire avec méthode pour pouvoir s'approprier les raisons démontrées par Descartes dans son livre. Jouant quelque peu

---

[1274] « L'avant-texte peut revêtir différents intitulés, tous para-synonymes l'un de l'autre, parmi lesquels avant-propos, avertissement, avis, discours préliminaire, examen, exorde, introduction, note, notice, préambule, préface, prélude, présentation, proème, prolégomènes, prologue », *s. v.* « Préface », *Dictionnaire encyclopédique du livre*, III.

[1275] p. 3 de l'édition Maire, AT VI, 1. La préface constituée par le *Discours de la méthode*, avant les *Essais*, ne relevant pas – c'était du moins une de nos hypothèses – de la définition classique de la préface (→ PRÉFACE), mais constituant un élément majeur, sinon central, du corps principal du livre.

[1276] *Epistola Renati Des Cartes ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voetium, in qua examinantur duo libri, nuper pro Voetio Ultrajecti simul editi, unus de confraternitate Mariana, alter de philosophia Cartesiana*, Amsterodami, apud L. Elzevirium, 1643. Désormais abrégé *Epistola… ad…Voetium*. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86015062.image.r=Epistola+ad+celeberrimum+virum+D+Gisbertum+Voetium.f5.langFR

[1277] Sur la nécessité de l'attention en métaphysique, voir par exemple, dans le même sens, Malebranche, *Réponses à la Dissertation de M. Arnauld sur un Éclaircissement Du Traité De La Nature et de La Grâce*, *Œuvres complètes*, André Robinet (éd.), Paris, Vrin – CNRS, t. VII, p. 513 : « On jugera de mes raisons. Mais il faut se rendre attentif : c'est de la métaphysique. »

comme les prolégomènes à l'égard d'une science, c'est donc à une disposition d'esprit et à une méthode de lecture propres à la métaphysique cartésienne que vont appeler les pages préliminaires.

☙ *la page de titre*

- *« de philosophe, Descartes allait devenir auteur*[1278] *»*

Descartes est en effet un auteur depuis 1637. Mais un auteur qui n'avance plus masqué, sous couvert d'un pseudo-anonymat : contrairement au *Discours de la méthode*, les *Meditationes* ne sont pas une œuvre anonyme.

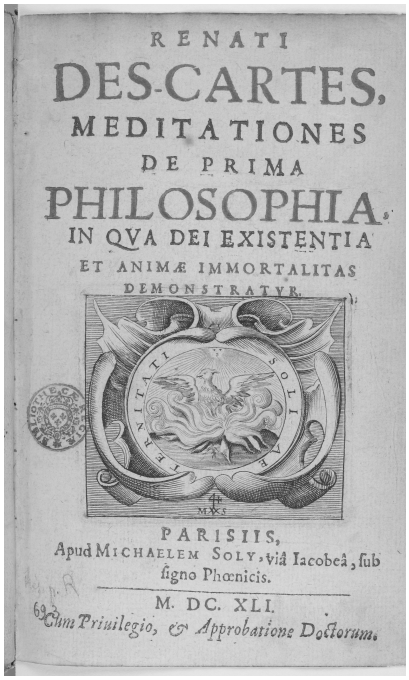

RENATI
DES-CARTES,
MEDITATIONES
DE PRIMA
PHILOSOPHIA.
IN QVA DEI EXISTENTIA
ET ANIMÆ IMMORTALITAS
DEMONSTRATVR.
PARISIIS,
Apud MICHAELEM SOLY, viâ Iacobeâ, sub
signo Phœnicis.
M. DC. XLI.
Cum Priuilegio, & Approbatione Doctorum.

fig. 1 – Page de titre de l'édition
des *Meditationes de prima philosophia*

Descartes confie la raison qui l'a conduit à faire inscrire son nom en tête d'ouvrage à Mersenne : « Et mon nom est connu de tant de gens que, si je ne voulais pas le mettre ici, on croirait que j'y entendrais quelque finesse, et que je le ferais plutôt par vanité que par modestie[1279]. » Les deux éditions latines impriment Renati Des-Cartes, conformément au souhait de l'intéressé – voir par exemple la lettre du 27 mai 1641 :

> 7. […] pour le premier feuillet du livre il vaut mieux ce me semble retenir mon vrai nom Des Cartes[1280].

Descartes respecte la clarté de l'information propre aux éléments d'identification de la page de titre (→ TITRE) – ici son nom correct (« vrai nom », littéral). La distinction induite ici, discrète certes, mais présente, se fait entre la mise en texte et la mise en livre. On remarque aussi la grande taille de la marque du libraire, conformément à un usage issu de l'époque gothique d'en faire le centre de la page de titre[1281] ; usage revigoré par un contexte de concurrence où chaque libraire ou imprimeur « s'efforce d'individualiser sa production et de la rendre plus attractive », comme le précise Frédéric Barbier[1282].

[1278] La phrase est d'Étienne Gilson, « Introduction », *René Descartes, Discours de la méthode. Texte et Commentaire*, Paris, Vrin, 1647, p. IX.
[1279] Lettre à Mersenne, 11 novembre 1640, AT III, 239.
[1280] Lettre à Mersenne, 27 mai 1641, JRA, *Correspondance 1*, 462-466. Voir encore la lettre à Mersenne, 11 novembre 1640, AT III, 235.
[1281] Sur ce point, voir Jan Tschichold, « Typographie de la page de titre », *Livre et typographie*, p. 81-112, en particulier p. 86-89.
[1282] Frédéric Barbier, *L'Europe de Gutenberg*, p. 236.

En revanche, Descartes considère son nom français trop rude dans le latin du texte courant. Il concède alors la latinisation de son nom dans les textes latins : « Je crois que, dans l'impression, il me faudra nommer *Cartesius*, à cause que le nom français est trop rude en latin[1283]. » « Cartesius » est aussi le surnom donné par Gassendi à Descartes : « Puisque Monsieur Gassendi m'a voulu nommer Cartesius, vous retiendrez s'il vous plaît ce nom-là aux lieux où il l'a mis, et même vous le pourrez aussi mettre dans les objections du Théologien de ce pays [Caterus] aux lieux où il a mis D. Cartes […][1284]. »

Baillet, dans *La Vie de Mr Descartes*, rapporte : « Les Étrangers parmi lesquels il se trouva engagé d'habitudes, ne tardèrent pas à le (le nom Descartes) tourner en *Cartesius*. Cette manière de changer les noms en latin, tant par le retranchement de l'article des langues vulgaires, que par la terminaison éloignée des manières de les prononcer, était assez ordinaire parmi les gens de lettres pour empêcher que personne en fût surpris. Il fut peut-être le seul qui voulût y trouver à redire, jugeant qu'il était du devoir d'un enfant de famille de ne pas laisser altérer ou corrompre un nom qui lui aurait été scrupuleusement conservé par ses ancêtres. *Cartesius*, selon lui, était un nom feint[1285], plus propre à le faire méconnaître des personnes de sa connaissance et à le faire désavouer de ses parents, qu'à le faire connaître à la postérité. L'événement fit voir qu'il avait encore autre chose à craindre de cette licence de latiniser son nom, puisque quelques-uns de ses ennemis cherchant à lui dire des injures, s'avisèrent de l'appeler *Cartaceus Philosophus* (philosophe de papier). Mais il fallut céder à l'impétuosité de l'usage qui l'emporta sur ses raisonnements : et il a reconnu lui-même dans la suite du temps, que *Cartesius* a quelque chose de plus doux que *Descartes*, dans les écrits latins[1286].

Pour Jean-Luc Marion, cette concession – car l'usage du *cognomen* peut peut-être laisser croire à une certaine proximité d'esprit ou de cœur entre les deux hommes – dénote l'honnêteté morale de Descartes :

> Descartes se laisse nommer Cartesius par Gassendi (en fait Mersenne ne suivra pas toujours ce conseil judicieux). Ainsi, dès avant leur joute des *V^ae^ Objectiones* et *Responsiones* (qu'ils vont d'ailleurs redoubler), Descartes établit la condition indispensable de sa future rencontre et, là encore, de sa réconciliation avec Gassendi en 1647. La lettre du 27 mai 1641 semble ainsi une manière de « Reddition de Breda » philosophique. Et Descartes apparaît comme ce qu'il fut en effet, bien qu'on ne le remarque pas assez : un génie conceptuel qui vivait comme un homme de bien[1287].

De fait, le *cognomen* « Cartesius » ne convient pas spécialement à Descartes, comme il le confiait déjà un an avant à Regius, dont il relisait les thèses qu'il lui avait envoyées et qu'il s'apprêtait à soutenir à l'université d'Utrecht – thèses dans lesquelles Descartes est nommé « Cartesius » : « In fine paginae 8, nomen meum rursus invenio, quod forte honestius quam in titulo possum dissimulare, modo, si placet, epithetis magis temperes ; et malim etiam vero nomine Descartes, quam ficto *Cartesius* vocari[1288]. »

Renati Des-Cartes : premier emploi et premier mot, rubriqué (→ RUBRIQUE), des *Meditationes de prima philosophia*. Le nom de l'auteur, conformément à l'usage, est donc la première information délivrée par la première page du livre. Auteur du livre, de son plan, de son *ordo inveniendi* – nous y reviendrons amplement –, Descartes est aussi l'auteur du cheminement pour que s'accomplisse la métaphysique comme science :

[1283] Lettre à Mersenne, 31 décembre 1640, AT III, 277. Mersenne ne semble pas avoir pu faire respecter la consigne partout : dans le texte imprimé des Primae Objectiones, on trouve à la toute fin un « de Cartes », Elzevier (1641) 131, AT VII, 101.

[1284] Lettre à Mersenne, 27 mai 1641, JRA, *Correspondance 1*, p. 465.

[1285] Lettre à Regius, 24 mai 1640, Clerselier, t. I, 387 ; AT III, 68, 12-14.

[1286] Adrien Baillet, *Vie*…, I, 3, p. 13 cité par Vincent Carraud dans « En deçà du cartésianisme ? Descartes péronien : le *Studium bonae mentis* », *Magyar Filozófiai Szemle*, 2015 (à paraître).

[1287] Liminaire au *Bulletin cartésien* XL.

[1288] Lettre à Regius, 24 mai 1640, AT III, 68 /trad. AM, Correspondance IV : « À la fin de la page 8, je trouve encore mon nom : ce que peut-être je puis plus honnêtement laisser passer dans un titre, pourvu, un honnête homme peut bien, s'il vous plaît, que vous m'épargniez davantage les épithètes. Et j'aimerais mieux aussi qu'on m'appelât de mon vrai nom Descartes, que de celui qu'on a forgé Cartesius », p. 65. Cet aveu vient par exemple confirmer, si besoin était, que le regroupement des textes sous le titre *Cartesius* parus en latin en AT IX, 647-653 et traduits par Vincent Carraud (dans « *Cartesius* ou les pilleries de Mr Descartes », *Philosophie*, n° 6, 1985, p. 3-20) ne provient pas de Descartes.

cheminement à la fois idéal et historique, théorique et pratique, proposé à l'exercice du lecteur. « Le présent intemporel, qui convient à l'exposition des principes et à l'éternité de leur validité, fut d'abord le présent historique d'un cheminement individuel[1289]. » Ainsi, le locuteur du discours, le sujet de la première phrase de la Meditatio I, l'auteur de l'expérience cogitative consistant à douter, c'est bien d'abord Descartes. Le premier qui a ouvert la voie, qui a parcouru le chemin difficile du doute à l'indubitable. « Eudoxe. — J'avoue qu'il y aurait du danger, pour ceux qui ne connaissent pas le gué, de s'y hasarder sans conduite, et que plusieurs s'y sont perdus ; mais vous ne devez pas craindre d'y passer *après moi*[1290]. » C'est au titre du nouveau chemin tracé pour découvrir des vérités qui sont pourtant anciennes, que l'acte éditorial est justifié : « […] a nemine ante me » (Septièmes réponses, AT VII, 549), « […] nemo ante me » (Aux curateurs de l'Université de Leyde, AT V, 9), au début des *Passions* : « personne avant moi » par exemple, ou encore des *Méditations* : « commencer tout de nouveau dès les premiers fondements » (AT VII, 17). Une philosophie qui recherche le commencement doit être une philosophie radicale qui reprend tout depuis le début : moi, l'existence de Dieu, sa véracité, l'immortalité de l'âme. La nouveauté n'est pas dans l'identité des principes, mais dans l'évidence qui fait leur primauté et dans le chemin pour découvrir ce qui est évident et qui peut prétendre à la certitude (ordre des raisons, voie méditative, nous allons y revenir). Jusque-là, Descartes justifie la publication par le caractère évident de ses démonstrations et original de la voie pour y parvenir. Ce qui est donc nouveau, c'est la recherche du fondement par-delà la tradition.

Mais c'est aussi le lecteur qui s'apprête à méditer et qui se reconnaît d'emblée en Descartes, lequel dit avoir par le passé reçu quantité de fausses opinions jusque-là tenues par lui pour vraies[1291]. Les deux définitions historiques – auteur du livre et lecteur – se résorbent dans la substance métaphysique de l'*ego* de la Meditatio II, œuvre à part entière de l'auteur du doute – indifféremment l'auteur-initiateur ou le lecteur devenu l'auteur de cette première découverte, qui le constitue tout comme Descartes, en tant que *sujet*, pourvu que le lecteur ait satisfait aux prescriptions que lui a adressées l'auteur ou le libraire en préambule (AT VII, 10, 6-23 et AT IX-1, 3), nous allons y revenir.

Descartes est-il pour autant devenu un *écrivain* ? Non. Descartes n'est toujours pas un homme de lettres. D'autres philosophes, comme Rousseau, se réclameront pourtant de ce statut. Parce qu'il est attentif à la question du statut social, Rousseau revendique de vivre de sa plume comme plus tard de ses copies de musique, il se bat sur le terrain du statut économique de ses textes (ce qui est rare encore à une époque où la plupart des écrivains vivent de leur rente ; lui, à l'inverse, s'efforcera de constituer ses droits d'auteur en rente pour Thérèse). Il négocie le prix de ses manuscrits, etc. Ce n'est évidemment pas le cas de Descartes qui ne se prétend pas plus avec les *Meditationes* qu'avec le *Discours de la méthode*, homme de lettres ou écrivain, trop soucieux de son indépendance et de sa liberté pour inscrire son action dans un cadre matériel et mental qui ne va cesser de s'institutionnaliser, à Paris, en particulier[1292].

Mais Descartes est-il le seul auteur du livre ? Les objecteurs sont-ils des « auteurs » ? Les *Meditationes* seraient-elles ouvrage collectif ? On pourrait en effet penser qu'il y a aussi, dans les *Meditationes*, d'autres auteurs que Descartes : ceux des six séries d'objections. En réalité, ces derniers ne sont pas, à proprement parler, des auteurs qui auraient conçu avec Descartes le livre même auquel ils participent. Pour autant, Descartes respecte pour le texte même des objections la partie morale du droit d'auteur (droit qui n'est pas encore institué ni théorisé comme tel) : il est très attentif à ce que les objecteurs donnent leur accord pour la publication, relisent

---

[1289] Jean-Marie et Michelle Beyssade, « Introduction », *Descartes, Méditations métaphysiques*, Paris, GF-Flammarion, 1979 [1992], p. 7.

[1290] *Recherche de la vérité*, AT X, 512, cité par Jean-Marie et Michelle Beyssade, « Introduction », p. 7. Nous soulignons.

[1291] « Animadverti jam ante aliquot annos quam multa ineunte aetate, falsa pro veris admiserim […] », Meditatio I, *Meditationes*, AT VII, 17.

[1292] Sur le devenir du champ littéraire français au XVII[e] siècle, on consultera Éric Walter, « Les auteurs et le champ littéraire », in *Histoire de l'édition française*, Roger Chartier et Henri-Jean Martin (éd.), Paris, Fayard – Éditions du Cercle de la Librairie, 1990, t. 2 : *Le livre triomphant 1660-1830*, p. 499-518.

leurs textes ainsi que parfois les réponses qu'il y fait. Il respecte aussi l'anonymat de ceux qui ne souhaitent pas être nommés. Nous reviendrons sur l'anonymat des objecteurs dans l'étude de l'index.

- *intituler : métaphysique ou philosophie première ?*

La philosophie première de Descartes constitue-t-elle une métaphysique, selon les critères qui, avant Descartes et de son temps, la définissent ? Telle est précisément la question de l'essai de Jean-Luc Marion, *Sur le prisme*… dont on a résumé certains acquis plus haut. On peut cependant indiquer avec cet auteur, dans le cadre de la question qui est la nôtre, en quoi le titre de l'ouvrage de Descartes – bien que reprenant la classique « *philosophia prima* » – rend compte d'une originalité absolue à l'égard de ce que la tradition, depuis les premiers commentateurs d'Aristote jusqu'à la pensée scolastique, appelle « métaphysique »[1293].

On sait, par la correspondance, que Descartes soigne les titres de ses livres, car il connaît leur impact sur la disposition de l'esprit des lecteurs. Il sait que les titres « signifient ». De fait, en vertu de leur emplacement inaugural – l'aboutissement de cette tendance permanente du livre à l'extériorisation prend d'ailleurs forme aujourd'hui dans l'importance prise par la couverture dont le titre est l'élément principal –, les titres, comme premiers éléments lus, conditionnent la réception des contenus intellectuels qu'ils annoncent déjà comme un résultat. Descartes le sait : il en a déjà fait lui-même l'expérience en préjugeant d'ouvrages à la seule lecture de leurs titres. L'enveloppe du livre, ce qui n'appartient qu'à lui, est signifiante : « livre image », « titre image ». Or, cette fonction synthétique, propre à l'objet-livre, peut être problématique à l'égard de ce qui ne se connaît que dans le déploiement du raisonnement, en particulier les objets métaphysiques, de ce qui ne s'entend que par ce qui s'est démontré, lorsqu'on referme le livre, non lorsqu'on se contente d'en lire les incipit. La mise en livre impose donc un exercice difficile, choisir un titre, une amorce qui trace l'argument et qui convainc les lecteurs de lire ce qui le suit. Descartes suggère le titre « le plus propre » à son traité : *Meditationes de prima philosophia in [sic] qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*. Distinguons trois éléments : « Meditationes », « prima philosophia » et « Dei existentia et animae immortalitas demonstratur »[1294].

Le titre fait un usage original – sinon incongru – du mot *« meditationes »* en l'appliquant à la philosophie (première). Bien que Descartes n'en justifie pas l'usage dans sa correspondance, on peut essayer d'en justifier l'emprunt à la tradition de la spiritualité chrétienne. En faisant appel au vocabulaire de la méditation, Descartes définit par là un genre éditorial nouveau : un livre de méditations de philosophie (et non un livre de spiritualité ou de théologie[1295]) au service d'une pratique de la philosophie lue et méditée, dans laquelle le jugement du lecteur, c'est-à-dire l'exercice de son entendement et de sa volonté, doit être engagé dans l'évaluation des vérités métaphysiques qui lui sont livrées, données à lire.

Comme nous avions commencé de l'indiquer dans notre premier chapitre, l'inspection de l'esprit à laquelle appelle Descartes, comparable à la méditation, doit se prendre la suite, à des endroits précis, du processus rationnel de la *lecture* des démonstrations pour découvrir l'esprit (ou l'âme) car c'est en soi, dans l'esprit, que se trouve la condition de l'objectivité nécessaire à la science qu'est la philosophie première : il s'agit de se rendre attentif à l'ordre que prescrit l'évidence car c'est cet ordre qui va organiser les objets, des plus évidents au moins évidents. Cet ordre, objectivé dans et par le livre des *Meditationes*, au fil de ses pages est d'abord en chacun de nous. Nous le trouverons en méditant. Dans cette perspective, la narration cartésienne, nous dit par exemple Martial Gueroult emprunte consciemment à la méditation religieuse, soit avec les prières, confessions, soliloques, considérations, élévations, exercices spirituels, c'est-à-dire chez Descartes, l'emploi de la première

[1293] Sur un usage distinct (et propre) de *metaphysica* et de *philosophia prima*, voir déjà Bacon, *De Augmentis scientarum*, in *The Works of Francis Bacon*, Stuttgart, Friedrich Fromman Verlag Günther Holzboog, 1963, I, p. 549-550. Ainsi que l'article de Marta Fattori, « La terminologie du *Novum organum* », in *Francis Bacon. Science et Méthode*, Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur (éd.), Paris, Vrin, 1985, p. 79-92.

[1294] Indiquons que le « qua » de Renati Des-Cartes Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur […] » sera remplacé dans la seconde édition par « in quibus ».

[1295] Voir Henri-Jean Martin, t. I, p. 128 : la première moitié du XVII[e] siècle est la grande époque des livres de spiritualité française.

personne – préfigurée dans le *Discours de la méthode* –, du monologue de l'âme, du récit d'une expérience de transformation spirituelle, de la perpétuelle tentation des vieilles habitudes (fin de la première Meditatio), de l'effort pour confirmer l'esprit dans sa nouvelle voie (fin de la deuxième Meditatio[1296]). Mais, si cette libération du corps, ce détachement volontaire de l'esprit peut conduire aux plus hautes vérités – voire à l'amour de Dieu[1297], parmi les principes partagés avec les *Exercitia spiritualia* d'un saint Ignace par exemple –, la comparaison s'arrête là. Car la méditation religieuse est l'appropriation de la *Sacra Scriptura*[1298] et/ou d'une compilation de sources (cf. la part biblique des *Confessions* de saint Augustin par exemple), de sorte que la découverte de Dieu n'est jamais l'œuvre d'un homme, mais d'une tradition (*auctores* : d'autres hommes ou d'autres livres) qui fait le récit des actions divines. La méditation philosophique est en soi l'œuvre qui recherche librement le commencement, les choses premières, les principes[1299]. La pensée méditante et active trouve donc en elle-même le commencement, non pas celui du monde, la création, mais son propre commencement. Chaque « je » en est donc l'auteur, contrairement au *Discours de la méthode* où, en l'absence de méditation, le lecteur ne pouvait pas encore être tout à fait celui qui s'était approprié, c'est-à-dire persuadé des vérités métaphysiques de la quatrième partie. C'est la distinction que nous faisons entre lire et méditer[1300]. Pour intituler son livre, Descartes emprunte donc au registre de la littérature religieuse, mobilisant tout à la fois le corps (quoique dans un rôle très restreint : l'usage des sens est limité à la lecture par la vue – mais cette restriction précisément, cette soustraction des sens pour connaître n'en marque-t-elle pas l'extrême difficulté ?) et l'âme, en fait l'entendement seul, sous des modalités bien précises pour signifier que les fondements de la métaphysique doivent faire l'objet d'une expérience[1301]. Qu'est-ce à dire ? Expérience de faire sienne la vérité découverte. L'ordre des raisons s'insère alors dans l'histoire d'un sujet-lecteur que ces raisons affectent, transforment. Des événements succèdent aux raisonnements et en appellent de nouveaux : ou mieux les raisonnements y *sont* des événements qui ouvrent la voie à d'autres formes de raisonnements. Nous reviendrons sur la nécessité de la lecture méditative comme condition d'appropriation des principes métaphysiques en B, 2, b. Le titre du second livre invitant à la méditation est plus exigeant que les simples et plus modestes « Discours » et « Essais » de 1637 qui n'impliquaient pas un ordre rigoureux d'exposition : il convoque l'interaction du lecteur qui doit aussi méditer de son côté. Et il caractérise l'effort intellectuel qui doit être produit par le lecteur : méditer, c'est-à-dire, pour le dire un peu vite, faire de l'ordre une réflexion profonde et *effectivement* raisonner par ordre. Jean-Marie Beyssade nous rappelle que c'est en cela que consiste l'originalité du titre du livre : « Le titre retenu des Méditations exprime l'originalité, par rapport aux autres exposés cartésiens de la métaphysique, d'une œuvre où s'unissent et se fécondent la démonstration et l'ascèse. Inaugurée par une décision, la quête des fondements indubitables commence comme une expérience, que l'appel à la seule lumière naturelle élève à l'universalité et rend rigoureusement démonstrative. »[1302]

[1296] Sur les traits communs de la meditatio cartésienne et de la meditatio religieuse comme exercice de l'âme, voir par exemple Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, cité par Giulia Belgioioso et Franco Aurelio Meschini, « Philosopher, méditer : l'expérience philosophique chez Descartes », *Quaestio*, 4, 2004, *L'Esperienza*, p. 197-227. Hadot relève 1/ l'usage de la première personne, 2/les arguments subdivisés dans le temps en journées et 3/ la temporalité de la méditation saisie dans la double dimension de la durée et de la répétition.

[1297] Voir, par exemple, lettre à Chanut, 1er février 1647, IV, 607-608 : « Je ne fais aucun doute que nous ne puissions véritablement aimer Dieu par la seule force de notre nature. Je n'assure point que cet amour soit méritoire sans la grâce, je laisse démêler cela aux théologiens ; mais j'ose dire qu'au regard de cette vie, c'est la plus ravissante et la plus utile passion que nous puissions avoir ; et même qu'elle peut être la plus forte, bien qu'on ait besoin, pour cela, d'une méditation fort attentive, à cause que nous sommes continuellement divertis par la présence des autres objets. »

[1298] Sur ce sujet, voir, par exemple, Jacqueline Hamesse, « Le modèle scolastique de la lecture », in *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Guglielmo Cavallo et Roger Chartier (éd.), Paris, Seuil (Points Histoire), 2001, p. 131-152.

[1299] Les *Méditations chrétiennes et métaphysiques* (1683) de Malebranche résorbent au contraire les deux aspects – philosophique et religieux – de la méditation.

[1300] Voir dans notre premier chapitre, A, 2, b.

[1301] Citer aussi Giulia Belgioioso et Franco Aurelio Meschini, « Philosopher, méditer : l'expérience philosophique chez Descartes », *Quaestio*, 2004 (4), p. 197-227.

[1302] Jean-Marie Beyssade, *Introduction, Descartes. Méditations métaphysiques* [1979], Paris, GF-Flammarion, 1992, p. 21.

Quels objets s'agit-il de méditer ? La première partie du titre – *Meditationes de prima philosophia* qui ne distingue pas une métaphysique générale et une métaphysique spéciale – semble d'abord mettre l'accent sur l'appartenance de la réflexion de Descartes à l'histoire de la philosophie première, avec l'emploi du vocable de « *prima philosophia* ». Le titre ne découvre donc pas d'emblée la singularité de la philosophie première cartésienne, c'est-à-dire ce qui permet à la philosophie première de l'emporter sur la métaphysique, à commencer par son acception inédite (au sens propre et figuré) à l'égard de l'aristotélisme et de la théologie[1303] : comme nous avons commencé de le rappeler en présentant l'enjeu de la question de la philosophie première à l'égard de la métaphysique (en A, 1), la philosophie première cartésienne est la science des *premiers* objets qu'on peut connaître en méditant, non, d'abord des objets *particuliers* que sont Dieu et l'âme. Originalité qu'explicite au contraire Descartes à Mersenne par deux fois :

> Je n'y ai point mis de titre, mais il me semble que le plus propre sera de mettre *Renati Descartes Meditationes de prima Philosophia ;* car je ne traite point en particulier de Dieu et de l'âme, mais en général de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant[1304].

Et dans une autre lettre datée du même jour, insistant presque dans les mêmes termes :

> […] je n'ai point mis de titre, afin de vous en faire le parrain, et vous laisser la puissance de le baptiser. Je crois qu'on le pourra nommer, ainsi que je vous ai écrit par ma précédente, *Meditationes de prima Philosophia* ; car je n'y traite pas seulement de Dieu et de l'âme, mais en général de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre[1305].

Autrement dit, la philosophie première cartésienne ne prend pas pour point de départ des *entia* au titre de la supériorité de leur dignité ontologique supposée (on pourrait dire, de leur nature) : Dieu et l'âme, mais en fonction de ce qu'on pourrait appeler un critère épistémologique garant de l'évidence des objets qu'elle va constituer : l'existence de Dieu et la distinction de l'âme sont constituées au nom de leur primauté, *id est* de leur évidence (pourvu qu'on procède par ordre, en philosophant ou méthodiquement, tous ces termes signifient la même chose), et non dans la hiérarchie des êtres (cf. déjà les *Regulae*) – ces *premières* choses connues en philosophant par ordre, les plus évidentes, seront érigées au rang de principes[1306].

Ainsi, l'innovation cartésienne qui engage une nouvelle définition des objets de la métaphysique – en particulier qui pose la philosophie première dans les termes de la causalité – n'est pas perceptible dès le titre. Au contraire, la proposition relative du titre (« *in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* ») semble aussitôt marquer la philosophie première cartésienne du sceau de la spécialité de la métaphysique, spécialité qu'elle rejette pourtant au nom de son universalité, et d'une *spécialité* toute classique, puisqu'elle réattribue noir sur blanc, et dès les premiers mots du traité, Dieu et l'âme comme les objets privilégiés de la métaphysique[1307].

De fait, le titre apparaît doublement restrictif : il ne mentionne que deux choses découvertes au titre de la *prima philosophia* : Dieu et l'âme, comme si elles étaient les deux seules que l'on pouvait connaître en philosophant par ordre ; et ces deux choses risquent, à la lecture du titre, d'apparaître comme des étants dont la dignité (ontique) gouverne la primauté épistémique et non l'inverse. Par cette restriction d'objets, le titre ne met donc pas en exergue les innovations cartésiennes (qui marquent une mutation de l'essence de la philosophie

---

[1303] Voir *supra* A, 2, a et b, les deux innovations de la métaphysique cartésienne.

[1304] Lettre à Mersenne, 11 novembre 1640, AT III, 235.

[1305] *Ibid.*, 239.

[1306] Voir plus tard, la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie* qui rappelle que cette (nouvelle) découverte, au titre de l'antiquité de la vérité des principes découverts, peut défier toute historicité et toute polémique : « Et je crois qu'il n'y a rien en ceci, dont tous les doctes ne demeurent d'accord », AT IX-2, 3.

[1307] Emmanuel Martineau problématise ainsi AT III, 239, 2-7 : « Ce "car" ne sera-t-il point démenti par le titre même de l'ouvrage tel qu'il paraît l'année suivante : *Meditationes de prima philosophia in qua* (!) *Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* (Méditations touchant cette philosophie première dont le propos est de démontrer l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme) ? […] La question rebondit donc en ces termes : trouve-t-on chez Descartes les "traces" d'une métaphysique générale ou ontologie ? », Emmanuel Martineau, « L'ontologie de l'ordre », *Les Études philosophiques*, n° 4, octobre-novembre 1976, p. 476.

première telle qu'elle a prévalu jusqu'à Descartes[1308]) et qu'on a exposées dans les termes de la causalité en A, 1, a et b – transgression de la philosophie première vis-à-vis des autres sciences, primauté de l'ordre donné par la *cogitatio* sur l'ordre donné par l'*esse*, rôle premier de l'*ego* au sein de cette primauté même. Néanmoins, il est question de *Meditationes de prima philosophia*, et non de *Meditationes metaphysicae*. Quelle différence cela fait-il ? On l'a vu plus haut, l'enjeu de la question est important : il en va de l'appartenance de Descartes à la métaphysique : « L'étrangeté éventuelle de Descartes à la métaphysique se marque, d'abord et symboliquement, par le fait qu'il *n'*a *pas* écrit de Méditations métaphysiques, puisque l'adjectif provient ici d'un ajout du traducteur au titre original : *Meditationes de prima Philosophia*[1309]. » La volonté de Descartes était au contraire de ne pas reprendre le terme même de « *metaphysica* » pour intituler son livre[1310]. Ainsi, le titre de la deuxième édition (→ ÉDITION) latine conservera « *prima Philosophia* », alors qu'il opérera un autre changement – nous y reviendrons en B, 3, a – quand le titre des traductions françaises oscillera entre métaphysique et philosophie première – nous y reviendrons en B, 3, b. Il s'agit donc d'un choix constant en défaveur de « *Meditationes metaphysicae* ». Dans cette perspective, on notera le barbarisme des titres courants (→ TITRE COURANT) de la première édition et du Privilège du Roy (→ PRIVILÈGE) qui impriment « *Meditationes metaphysicae*[1311] » !

Un détail matériel : parallèlement au rubricage (→ RUBRIQUE) du nom de l'auteur, dans l'édition de 1641, on remarquera aussi le rubricage et la capitalisation de « *philosophia* ». Rubricage noir et rouge, historiquement lié aux publications hollandaises[1312], destiné à mettre en évidence la discipline sujette du livre. Mais il aurait fallu que « *prima* » soit également rubriqué et capitalisé, car c'est bien de la *prima* philosophia qu'il s'agit et non de toute la philosophie[1313]. On notera que la page de faux-titre corrige. Le rubricage est destiné à mettre en exergue les éléments clés permettant d'identifier la publication : nom d'auteur, mot sémantiquement fort du titre, lieu d'impression, nom de l'imprimeur (→ IMPRIMEUR), date. De même, le rubricage d'une partie de la relative est discutable : pourquoi le typographe a-t-il rubriqué « *et animae immortalitas demonstratur* » et non « *in qua existentia Dei* » ? La démonstration de l'immortalité de l'âme paraît-elle plus importante/novatrice ? Le rubricage de la page de titre ne semble pas suivre une logique philosophique, mais plutôt une logique esthétique et graphique.

La proposition relative – « *in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* » – explicite les acquis de l'ouvrage et indique sa force probante (il s'agit bien de démontrer, « *demonstratur* ») : deux preuves, celle de l'existence de Dieu d'abord, puis celle de l'immortalité de l'âme[1314]. Toutes deux relevant de préoccupations elles aussi classiques précédant l'initiative cartésienne, on vient de le dire, avec saint Thomas et saint Augustin pour ne citer qu'eux, et plus tard, dans la ligne des nombreux traités contre les libertins[1315]. Mais justement : ce titre développé ne vient-il pas directement contredire l'idée qu'il n'est pas question de métaphysique, parce que les

---

[1308] Sur la mesure des déplacements que la mutation cartésienne fait opérer à la métaphysique, nous renvoyons nos lecteurs à Jean-Luc Marion, *Sur le prisme*…

[1309] Jean-Luc Marion, *Sur le prisme*…, p. 1.

[1310] Ce qui ne l'empêche pas de l'utiliser, en privé dans sa correspondance, dans le sens conventionnel de l'ordre des matières (« ma métaphysique », etc. Pour une liste exhaustive des occurrences de « métaphysique » dans la correspondance, voir *Sur le prisme*…, p. 34, n. 34) ou dans un sens scolaire, celui des *Principes de la philosophie*, allant jusqu'à assimiler philosophie première et métaphysique dans la Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 14 et 16, 15-16 : « la première Philosophie ou bien la Métaphysique ». Mais ni « métaphysique » ni d'ailleurs « physique » ne constituent jamais les éléments d'un titre (→ TITRE) d'ouvrage cartésien.

[1311] http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86002964/f34.image ; http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86002964/f35.image « S'agit-il d'un écho des hésitations de Mersenne, et des corrections de Descartes ? » Jean-Luc Marion pose la question dans *Sur le prisme*…, p. 35, n. 35.

[1312] Voir, par exemple François Moureau, *La plume et le plomb*, p. 146.

[1313] http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86002964/f9.image.r=Meditationes+de+prima+philosophia.langFR

[1314] Sur la question de la preuve de l'immortalité de l'âme, voir AT XII, 304 : « Déjà Mersenne au reçu du premier manuscrit en novembre ou décembre 1640, avait fait la remarque que des deux questions annoncées dans ce titre, Existence de Dieu et immortalité de l'âme, la seconde n'était pas traitée. Descartes en convenait, mais comme il espérait encore se rendre la Sorbonne favorable, il maintint ce titre, quoique inexact, à la tête de la première édition. » Voir aussi la réponse de Descartes à cette remarque dans la lettre à Mersenne, 24 décembre 1640, AT III, 265-266 et notre B, 3, b, sur le changement de titre (→ TITRE) de l'édition de 1642.

[1315] Par exemple, Silhon, *Les deux vérités, l'une de Dieu et de sa Providence, l'autre de l'Immortalité de l'Âme*, Paris, Pierre Billaine, 1634, in-4° ; et Mersenne qui, dans ses *Quaestiones celeberrimae in Genesis*, Paris, Sébastien Cramoisy, 1623, avait prouvé l'existence de Dieu par trente-cinq arguments différents, puis l'immortalité de l'âme à propos de laquelle il évoque les trente-cinq arguments de Toletus.

Meditationes ne traitent pas en particulier de Dieu et de l'âme, mais, au contraire, en général, de toutes les premières choses (insensibles) qu'on peut connaître en philosophant ? Les questions de Dieu et de l'âme ne sont-elles pas justement les objets de la métaphysique, voire de la théologie rationnelle ? Elles sont en effet leurs objets propres. La théologie et la métaphysique se recoupent donc dans cette mesure.

Mais les objets que sont Dieu et l'âme n'épuisent pas le champ de la philosophie première cartésienne. Il ne s'agit pas de les étudier pour eux-mêmes sans être démontrés, mais comme les fondements dont la primauté appelle la déduction d'autres vérités : « […] iterum hic aggredior easdem de Deo et mente humana quaestiones, simulque totius primae Philosophiae initia tractare[1316]. » C'est cet ensemble de toutes les premières choses (quelles qu'elles soient) qui va constituer la science qu'il s'agit de publier. Nous y reviendrons aussi en B, 2, b. Toujours est-il que dès le titre, Descartes peut bien utiliser le mot « *prima* » dans un sens apparemment traditionnel ; c'est ce que vient appuyer la relative : les objets premiers de la métaphysique, ce sont les plus nobles, Dieu et l'âme, bien qu'ils revêtent un sens et un rôle proprement cartésiens – les premières choses, ce sont les premières choses connues ou les idées les plus évidentes (*cogito* et Dieu) que la suite du texte va révéler. Ce double emploi – ce jeu de mots – du terme *prima* et du syntagme *philosophia prima* constitue, peut-être, un moyen habile pour Descartes à la fois de bien disposer, lexicalement parlant, ses lecteurs et censeurs dès la lecture du titre (en faisant état d'une préoccupation théologique), et de mettre en œuvre la notion de priorité (c'est-à-dire d'ordre) à laquelle va s'ouvrir, dans un sens nouveau, le concept de *prima philosophia*.

Indiquons, pour finir, que la page de titre de l'édition de 1641 n'est pas pourvue d'un sous-titre faisant état de la partition de l'ouvrage en objections et réponses, comme le sera celle de la seconde édition.

☙ *l'approbation noire et l'Epistola blanche*

• *l'approbation noire*

La page de titre (→ TITRE) de la première édition (→ ÉDITION) paraît avec la mention : « *Cum privilegio, et Approbatione Doctorum*[1317] » en bas de page, en italique (→ ITALIQUE). Si le privilège (→ PRIVILÈGE) a bien été imprimé en fin d'ouvrage, l'approbation des Docteurs de la Faculté de théologie de Paris, elle, ne figure pas dans le livre des *Meditationes*, comme Descartes l'aurait souhaité.

On peut faire remonter à mars 1641 le projet d'obtenir cette pièce maîtresse de la construction éditoriale des *Meditationes*, sitôt envoyées à Mersenne les réponses aux objections d'Arnaud :

> Je ne vous envoie pas encore ma réponse à Mr Arnauld, partie à cause que j'ai eu d'autres occupations, et partie aussi à cause que je ne me veux point hâter ; mais je crois pourtant vous les envoyer dans 8 jours. Et sitôt que vous les aurez reçues, je crois qu'il sera temps de faire voir le tout à Messieurs de la Sorbonne, pour en savoir leur jugement et ensuite le faire imprimer, au moins s'ils le trouvent bon, comme j'espère qu'ils feront. Car je crois que davantage d'objections ne serviraient qu'à grossir le livre et le gâter, si ce n'est qu'elles soient fort bonnes[1318].

Une fois rédigées ses réponses à Arnaud, Descartes répète à Mersenne : « Au reste, je crois que, sitôt que Mr Arnauld aura vu mes réponses, il sera temps de présenter le tout à la Sorbonne, pour en avoir leur sentiment, et de le faire imprimer[1319]. »

[1316] Praefatio ad lectorem, *Meditationes*, AT VII, 9/« […] j'entreprends derechef de traiter de Dieu et de l'âme humaine, et *ensemble* de jeter les fondements de la philosophie première », Préface de l'auteur au lecteur, *Méditations métaphysiques*, 1661. Voir la même analyse de Jean-Luc Marion, *Sur le prisme*…, p. 38.

[1317] http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86002964.image.r=Meditationes+de+prima+philosophia.f9.langFR

[1318] Lettre à Mersenne, 4 mars 1641, AT III, 328-329. Nous reviendrons plus bas sur l'importance des objections d'Arnaud pour Descartes – ce sont ces objections qu'il juge les meilleures.

[1319] Lettre à Mersenne, 31 mars 1641, AT III, 350.

Il compte d'abord sur la congrégation de l'Oratoire, et sur Guillaume Gibieuf, pour présenter son texte à l'examen des censeurs de la Sorbonne. Ce dernier n'épargne pas, semble-t-il, ses démarches (AT III, 388, 416, 419). Descartes espère un temps une intervention plus décisive à Paris, celle de la propre nièce de Richelieu, la duchesse d'Aiguillon, qui s'était déjà intéressée en 1637 au *Discours de la méthode*[1320].

Un mois avant la publication définitive, on sait par une lettre à Mersenne que Descartes, qui a amputé son texte dans ce sens, espère toujours l'aval de la Faculté de théologie de Paris :

> Et le Père Mersenne a aussi retranché 2 ou 3 pages de ce que j'avais mis, à la fin de ma réponse aux quatrièmes objections, touchant l'Eucharistie, pour ce qu'il craignait que les Docteurs ne s'offensassent de ce que j'y prouvais que leur opinion touchant ce point-là ne s'accordait pas si bien que la mienne avec l'Écriture et les Conciles. En récompense de quoi il m'a mandé qu'un docteur de ses amis doit présenter mes *Méditations* en l'assemblée de la Sorbonne qui sera lundi prochain, et y faire une harangue pour leur persuader de se déclarer de mon parti[1321].

L'espoir de Descartes d'obtenir et de faire imprimer cette approbation était d'autant plus grand que la publication des objections et des réponses est conçue conjointement à celle de l'approbation. L'*ordo edendi* cartésien pour les *Meditationes* prévoyait en effet la lecture de ces deux éléments non contradictoires (car les objections sont une forme d'approbation), et surtout placés à des endroits stratégiques dans l'économie du livre, encadrant de leur autorité le cœur de son discours, prédisposant favorablement l'esprit des lecteurs à la réception de ses principes métaphysiques et à la révolution d'une « ontologie de l'ordre » (E. Martineau) :

> […] s'ils [*sc.* les Docteurs de la Sorbonne] trouvent quelque chose à objecter, qu'ils me l'envoient, afin que j'y réponde ; ce qu'on pourra faire imprimer *à la fin du livre*. Et après cela il me semble qu'ils ne pourront refuser de donner leur jugement, lequel pourra être imprimé *au commencement du livre*, *avec la lettre que je leur écris* […][1322].

Leur approbation d'abord, leurs objections éventuelles ensuite. L'objection n'empêchant pas l'approbation et inversement. Ce processus de dialogue poussé (approbation – Epistola ; approbation – objectiones ; Meditationes – objectiones – responsiones) a pour Descartes valeur d'un modèle, étant donné l'autorité des approbateurs et la force d'esprit des divers objecteurs[1323]. Modèle pour le lecteur au sein duquel les objections n'auraient pas rendu impossible une validation théologique et philosophique globale de ses démonstrations, dans un échange permanent où la philosophie première aurait, matériellement, toujours le dernier mot.

Le fait que cette approbation, attendue jusqu'à la fin (par exemple dans la lettre du 22 juillet 1641), à fortiori dans le contexte de la querelle engagée par Bourdin[1324], ne soit pas *imprimée*, comme le voulait Descartes, invitait à penser spontanément qu'elle n'avait pas été obtenue. On aurait donc oublié dans retrancher la mention dans l'édition de 1641. C'était en tous cas l'hypothèse de AT (III, 418, n. a) et de Jean-Marie et Michelle Beyssade dans leur introduction à leur édition des *Meditationes*[1325]. Mais quel oubli surprenant pour un auteur qui s'emploie à bien citer ses adversaires, à respecter leur anonymat, à ne pas faire dire à son livre plus qu'il ne dit ! Peut-être,

---

[1320] Lettre à Mersenne, 23 juin 1641 : « Je suis grandement aise de ce que le Père Gibieuf entreprend mon parti et tâche de me faire avoir approbation des docteurs : je ne manquerai de l'en remercier quand il sera temps, et si je la reçois par l'entremise de Mme d'Aiguillon, j'en serai encore plus ase, à cause que, par ce moyen, j'aurai en quelque façon la faveur pour moi. », AT III, 388.

[1321] Lettre à Huygens, 29 juillet 1641, AT III, 771-772. L'ami de Gibieuf en question est Jérôme Bachelier.

[1322] Lettre à Mersenne, 11 novembre 1640, AT III, 239. Nous soulignons.

[1323] Sur ce dernier point, rappelons Descartes : « je serai bien aise qu'on me fasse le plus d'objections et les plus fortes qu'on pourra, car j'espère que la vérité en paraîtra d'autant mieux ; […] », lettre à Mersenne, 28 janvier 1641, AT III, 297.

[1324] Jean-Robert Armogathe, « L'approbation des *Meditationes* par la faculté de théologie de Paris », p. 1 et la lettre à Mersenne de décembre 1640, AT III, 254 : « Et cependant il en a composé de gros traités pour les débiter à ses disciples ; car un Danois m'a dit ici en avoir vu un entre les mains d'un des soutenants, nommé Potier, duquel il s'était promis d'avoir copie, mais il n'a pu ; peut-être que le Père Bourdin l'a empêché. »

[1325] Jean-Marie et Michelle Beyssade, « Introduction », *Descartes, Méditations métaphysiques*, p. 15-16.

in fine, un oubli de Mersenne ou de l'imprimeur (→ IMPRIMEUR) à qui Mersenne avait pu demander de supprimer cette mention ajoutée par avance sur la copie (→ COPIE).

D'après AT (III, 436, n. b), la lettre à Mersenne de septembre 1641 fait allusion à l'échec concernant l'obtention de l'approbation des Docteurs de la Sorbonne pour le livre. Descartes y apparaît résigné : « […] et ainsi je ne puis répondre à aucune chose de tout ce que vous m'en écriviez, il y a huit jours, sinon que je vous supplie de n'y penser non plus que moi[1326]. » Il n'est pas certain, pourtant, que Descartes fasse ici allusion à cette approbation qu'il n'aurait pas reçue.

Jean-Robert Armogathe a montré que le texte de Descartes, présenté par Jérôme Bachelier, avait bien été examiné à la Faculté de théologie par quatre commissaires désignés exprès, conformément à la procédure interne de la Sorbonne[1327] : François Chastelain, (René ?) Potier[1328], François Hallier et Nicolas Cornet[1329].

L'œuvre de Descartes aura donc été approuvée sans aucune difficulté particulière : « L'assemblée suivante (2 septembre 1641) approuve les dispositions de l'assemblée précédente : lecta et approbata est conclusio superni mensis. Avec cette formule laconique, le sort des *Meditationes* est réglé, on peut les tenir pour approuvées par la Faculté de Théologie de Paris »[1330]. L'absence de condamnation vaudrait alors pour une approbation tacite : « Le livre est réputé approuvé si les commissaires ne le condamnent pas, les conclusions de la séance étant approuvées à la séance suivante. »[1331] La mention de l'approbation sur le livre est donc parfaitement légitime : « L'achevé d'imprimer est du 28 août précédent ; l'approbation a donc bien figuré légitimement sur la page de titre, les commissaires nommés n'ayant pas portés d'objection au texte que la Faculté leur avait confié. La faculté a donc bien accepté que lui soit dédié cet ouvrage ; et a contrario, on envisage mal, en cas de refus qu'un libraire parisien comme Michel Soly ait pu mentionner une approbation et mentionner une dédicace[1332]. »

Mais une chose continue de nous étonner (par méconnaissance sans doute) : si l'approbation est en quelque sorte tacite, pourquoi Descartes qui est informé des procédures de censure de la Sorbonne entrevoit de la faire *imprimer* ? Relisons le passage de la lettre à Mersenne du 11 novembre 1640 qui résume bien son intention initiale :

> il me semble que le meilleur serait, après que le tout aura été vu par le p. Gibieuf, et, s'il vous plaît, par un ou deux autres de vos amis, qu'on imprimât le traité sans la lettre, à cause que la copie en est trop mal écrite pour être lue de plusieurs, et qu'on le présentât ainsi imprimé au Corps de la Sorbonne, avec la lettre écrite à la main ; en suite de quoi il me semble que le droit du jeu sera qu'ils commettent quelques'uns d'entre eux pour l'examiner ; et il leur faudra donner autant d'exemplaires pour cela qu'ils en auront besoin, ou plutôt autant qu'ils sont de docteurs, et s'ils trouvent quelque chose à objecter, qu'ils me l'envoient, afin que j'y réponde ; ce qu'on pourra faire imprimer à la fin du livre. Et après cela il me semble qu'ils ne pourront refuser de donner leur jugement, lequel pourra être imprimé au commencement du livre, avec la lettre que je leur écris[1333].

La certitude de son obtention relance même la question de sa non impression. D'autant que, ce qui comptait pour Descartes, c'est autant d'imprimer cette approbation que de l'obtenir. Conçue comme un diptyque avec les

---

1326 AT III, 436.

1327 Une note de la thèse de Francis Ferrier consacrée à Gibieuf (paru chez Vrin, en 1980 sous le titre : *Un oratorien ami de Descartes. Guillaume Gibieuf et sa philosophie de la liberté*) mentionne les *Conclusiones Facultatis Theologiae* que Jean-Robert Armogathe a consultées (Archives Nationales, MM 252 f° 91v°).

1328 Évêque de Beauvais ?

1329 Voir son liminaire au *Bulletin cartésien* XXI, intitulé, « L'approbation des *Meditationes* par la Faculté de théologie de Paris », liminaire du *Bulletin cartésien*, XXI, *Archives de philosophie*, 1994, 57, p. 1-3.

1330 *Ibid.*, p. 2.

1331 *Ibid.*, p. 2-3.

1332 *Ibid.*, p. 3.

1333 AT III, 239-240.

objections, c'est imprimée qu'elle aurait en effet joué le rôle d'un véritable argument d'autorité et pesé de tout son poids pour écarter d'emblée des lecteurs plus disposés à la dispute qu'à la véritable recherche de la vérité.

D'autant que l'histoire des livres consacre l'usage d'imprimer en début d'ouvrage l'approbation des commissaires de la Faculté de théologie désignés pour examiner l'ouvrage en question. Nous savons en effet par André Chevillier, Docteur et bibliothécaire de « la Maison et Société de Sorbonne » que l'impression de cette approbation est une obligation légale depuis l'édit du 16 avril 1571 (article X) : « Défend aussi sur les mêmes peines ausdits Imprimeurs et Libraires, tant de cette Ville de Paris, qu'autres, quelque Privilège ou Permission qu'ils puissent avoir, d'imprimer d'oresnavant aucun Livre nouvellement composé ou traduit en quelque langue que ce soit, concernant la Foi ou religion, que préalablement ledit Livre n'ait été vu et visité par quatre Docteurs en la Faculté de Théologie de Paris, à ce par elle commis, et par eux certifié n'y avoir rien en icelui contraire à la doctrine de l'Église catholique : laquelle Certification sera insérée au commencement du livre »[1334]. Au chapitre VI, André Chevillier donne des exemples de ces approbations qui prennent la forme d'actes de plusieurs lignes, signés du greffier du Syndic de la Faculté.

Du point de vue historique, cet épisode témoigne en tous cas de ce que les lettres patentes de 1624[1335] prévalent encore sur les dispositions légales prévus par l'ordonnance royale de 1629 (Code Michau) concernant la réforme du système d'examen des livres. Une des mesures de l'ordonnance consistait en effet à autoriser le chancelier à nommer les censeurs chargés d'examiner les ouvrages à la place des Docteurs de la Sorbonne. Cette mesure concerne d'abord les ouvrages de théologie mais elle s'étend ensuite aux autres disciplines, y compris à la philosophie[1336]. Les *Meditationes* semblent s'y soustraire puisque la désignation des commissaires relève de la Faculté et non de la Chancellerie.

Après la publication des *Meditationes*, Descartes écrira à Gibieuf que l'assentiment du père de La Barde – ainsi que celui d'Arnauld, concernant ici le recours méthodique et non sceptique au doute – a beaucoup de valeur pour lui, non pas certes autant qu'une approbation des Docteurs de la Sorbonne *imprimée* qui aurait sans doute entraîner plus facilement une adhésion générale. Mais il a suffi qu'il soit suivi par quelques éminents théologiens pour être satisfait. L'échec d'une approbation générale blanche est contrebalancée par une approbation particulière grise.

> Je suis aussi très obligé au Révérend Père de la Barde, pour avoir pris la peine d'examiner mes pensées de métaphysique, et m'avoir fait la faveur de les défendre contre ceux qui m'accusaient de mettre tout en doute. Il a très parfaitement pris mon intention, et si j'avais plusieurs protecteurs tels que vous et lui, je ne douterais point que mon parti ne se rendît bientôt le plus fort ; mais quoique je n'en aie que fort peu, je ne laisse pas d'avoir beaucoup de satisfaction de ce que ce sont les plus grands hommes et les meilleurs esprits qui goûtent et favorisent le plus mes opinions. Je me laisse aisément persuader que, si le Révérend Père de Condren eût vécu, il en aurait été des principaux ; et bien qu'il n'y ait pas longtemps que Monsieur Arnauld est Docteur, je ne laisse pas d'estimer plus son jugement que celui d'une moitié des anciens[1337].

Ici, on voit quel statut Descartes accorde aux objections d'Arnauld – qui deviendra docteur en Sorbonne : par leur intégration dans le corps même des *Meditationes*, elles fournissent aux *Meditationes* une accréditation de poids que l'approbation eût donné d'emblée et collectivement.

[1334] L'origine de l'imprimerie de Paris, dissertation historique et critique divisée en quatre parties, Paris, Jean de Laulne, 1694, p. 385. Sur ce sujet, voir l'ensemble du chapitre VI.

[1335] Sur ce point, voir encore Jean-Robert Armogathe, « L'approbation des *Meditationes* par la faculté de théologie de Paris », liminaire du *Bulletin cartésien*, XXI, *Archives de philosophie*, 1994, 57, p. 2.

[1336] D'après Bernard Barbiche, « C'est au garde des sceaux puis chancelier Pierre Séguier (nommé en 1633) qu'il revint de mettre en place le régime prévu par l'ordonnance de 1629. Pour ne pas susciter une nouvelle réaction de la Faculté de théologie, il prit l'habitude de nommer verbalement et non par écrit les censeurs de livres religieux choisis par lui pour remplir seuls une fonction qui jusque-là faisait partie des prérogatives traditionnelles de l'ensemble des docteurs de la Sorbonne », « Le régime de l'édition », in *Histoire de l'édition française*, t. 1, p. 465.

[1337] Lettre à Gibieuf, 19 janvier 1642, AT III, 472-473. Sur l'importance de l'approbation de Condren sur sa philosophie première, rappelons la lettre à Mersenne, 31 décembre 1640, AT III, 276-277, celle à l'abbé de Launay (?), 22 juillet 1641 (?), AT III, 419-420 et celle à Gibieuf, 19 janvier 1642, AT III, 473 ; voir aussi la lettre à Mersenne, 4 novembre 1630, AT I, 174.

- *l'Epistola blanche*

Jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle, la dédicace (→ DÉDICACE) d'œuvre prend soit la forme brève, comportant pour l'essentiel la simple mention du dédicataire, soit la forme développée, en discours nommé Épître dédicatoire (M. Sauvé, *Qu'est-ce qu'un livre ?*, p. 15). C'est cette dernière forme que l'on trouve dans les *Meditationes*, dont les titres courants (→ TITRE COURANT) donnent « Epistola ». Descartes en effet dédie sur douze pages son livre aux Doyen et Docteurs de la faculté de théologie de la Sorbonne[1338] qu'il voudrait pour premiers lecteurs et premiers juges. Il s'enquiert auprès de Mersenne des convenances d'usage au sujet de la forme que doit prendre une partie des « encloses », c'est-à-dire la « Lettre à Messieurs de Sorbonne » : « Au reste, si vous trouvez bon que je dédie mon traité de métaphysique à la Sorbonne, je vous prie aussi de me mander comment il faudrait mettre au titre de la lettre que je leur écrirais au-devant du livre[1339]. » Ou encore : « Pour la lettre à Messieurs de Sorbonne, si j'ai manqué au titre, ou qu'il y faille quelque souscription, ou autre cérémonie, je vous prie d'y vouloir suppléer, et je crois qu'elle sera aussi bonne, étant écrite de la main d'un autre, que de la mienne[1340]. »

Les premiers destinataires de cette épître sont les Docteurs de la Sorbonne. À l'époque de sa rédaction, achevée au moins le 11 novembre 1640 comme en témoigne la lettre du même jour qu'on vient de citer, Descartes ne pouvait connaître l'identité précise de ses censeurs (François Chastelain, (René ?) Potier, François Hallier et Nicolas Cornet).

L'Épître dédicatoire est le premier texte des *Meditationes* qui se donne à lire. Son objet général, de circonstance, consiste à justifier la publication d'un ouvrage qui peut paraître empiéter sur la théologie rationnelle par les questions qui y sont traitées : Dieu et l'âme. Descartes y expose son dessein en s'insérant dans la tradition du débat sur la conciliation de la philosophie et de la pensée chrétienne, débat formalisé par saint Thomas en particulier[1341].

1/À un premier niveau, il voudrait convaincre les théologiens de l'efficacité de sa philosophie (première) à l'égard des infidèles, de ceux qui n'ont pas la foi. Pour ceux-là, la théologie révélée échoue, mais la philosophie qui repose sur la raison naturelle, potentiellement présente en chacun, peut triompher. Puissante à redoubler la foi par la raison dans le cas des croyants, puissante à suppléer la foi pour les incrédules, la philosophie possède un pouvoir de persuasion supérieur à la théologie : « Semper existimavi duas quaestiones, de Deo et de Anima, praecipuas esse ex iis quae Philosophiae potius quam Theologiae ope sunt demonstrandae. Nam quamvis nobis fidelibus animam humanam cum corpore non interire Deumque existere fide credere sufficiat, certe infidelibus nulla religio, nec fere etiam ulla moralis virtus videtur posse persuaderi, nisi prius illis ista duo ratione naturali probentur[1342]. »

En outre, démontrer l'existence de Dieu par la lumière naturelle, à condition que l'esprit soit conduit par la méthode qu'il prescrit (en fait, par le livre dont l'ordre des pages reflète l'ordre qu'il faut suivre pour bien connaître), et non par la foi, c'est venir au secours de la philosophie, c'est éviter de commettre un cercle logique : « Et quamvis omnino verum sit Dei existentiam credendam esse quoniam in sacris scripturis docetur,

---

[1338] « Sapientissimis Clarissimisque Viris Sacrae Facultatis Theologiae Parisiensis Decano et Doctoribus. Renatus Des-Cartes, s. d. »

[1339] Lettre à Mersenne, 30 septembre 1640, AT III, 185.

[1340] Lettre à Mersenne, 11 novembre 1640, AT III, 239.

[1341] Sur la collaboration hiérarchisée de la théologie et de la philosophie à l'égard de la connaissance de Dieu, voir, par exemple, l'argument dit « de la double vérité » de saint Thomas d'Aquin dans la *Somme théologique*, I et la *Somme contre les Gentils*, I, VII. Sur saint Thomas, voir, par exemple, Étienne Gilson, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin (Études de philosophie médiévale), 2000 (6[e] édition). Contrairement à la philosophie, la théologie n'est pas un discours déductif fondé sur la seule autorité de la raison. Elle est par nature connaissance de et par la *Sacra doctrina* : l'Écriture sainte reçue dans la tradition de l'Église. Sur les rapports de la foi et de la philosophie dans la doctrine cartésienne, voir Henri Gouhier, *La Pensée religieuse de Descartes* [1954], Paris, Vrin (Études de philosophie médiévale), 1972.

[1342] Epistola…, *Meditationes*, AT VII, 1-2/« J'ai toujours estimé que ces deux questions, de Dieu et de l'âme, étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie : car bien qu'il nous suffise, à nous autres qui sommes fidèles, de croire par la foi qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine ne meurt point avec le corps, certainement il ne semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux infidèles aucune religion, ni quasi même aucune vertu morale, si premièrement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle », AT IX-1, 4.

et vice versa credendas sacras scripturas quoniam habentur a Deo, quia nempe, cum fides sit donum Dei, ille idem qui dat gratiam ad reliqua credenda potest etiam dare ut ipsum existere credamus, non tamen hoc infidelibus proponi potest, quia circulum esse judicarent[1343]. »

2/ C'est même un devoir au regard de la *Sacra Doctrina* de démontrer que la preuve de l'existence de Dieu est plus facile à établir que celle des choses créées. Descartes cite le livre de la Sagesse, 13 : « Patet enim Sap. 13 ex his verbis : Nec his debet ignosci. Si enim tantum potuerunt scire ut possent aestimare saeculum, quomodo hujus dominum non facilius invenerunt ? ». Puis l'Épître aux Romains de saint Paul : « Et ad Rom. cap. 1. dicitur illos esse inexcusabiles. Atque ibidem etiam per haec verba : *Quod notum est Dei manifestum est in illis*, videmur admoneri ea omnia quae de Deo sciri possunt, rationibus non aliunde petitis quam ab ipsamet nostra mente posse ostendi. Quod idcirco quomodo fiat et qua via Deus facilius et certius quam res saeculi cognoscatur non putavi a me esse alienum inquirere[1344]. »

On notera en passant qu'en l'absence de toute citation dans le *Discours de la méthode*, excepté le livre de Pappus dans *La Géométrie*, le livre de la Sagesse peut être considéré comme la première source citée par Descartes dans l'œuvre publiée. La première source citée publiée par Descartes est donc biblique.

Après en avoir appelé à la tradition, et pour convaincre à nouveau de ses intentions, Descartes situe son entreprise sous l'autorité des Conciles. Il fait référence à la VIII[e] session du cinquième concile de Latran (1512-1517) condamnant les philosophes (Averroès ?), défendant la mortalité de l'âme[1345] pour justifier *a contrario* l'utilité et l'orthodoxie d'une démonstration rationnelle de l'immortalité de l'âme : « Atque quantum ad animam, etsi multi ejus naturam non facile investigari posse judicarint, et nonnulli etiam dicere ausi sint rationes humanas persuadere illam simul cum corpore interire solaque fide contrarium teneri, quia tamen hos condemnat Concilium Lateranense sub Leone 10 habitum, sessione 8., et expresse mandat Christianis Philosophis ut eorum argumenta dissolvant et veritatem pro viribus probent, hoc etiam aggredi non dubitavi[1346]. »

Mais il n'est peut-être pas anodin que ces citations interviennent dans un espace rhétorique, spécifique à certains lecteurs. Espace dont le cadre d'énonciation réduit à certains destinataires est matérialisé par l'italique (→ ITALIQUE) et marginal vis-à-vis du cœur spéculatif de la philosophie première. De même qu'il n'est sans doute pas anodin que les *Meditationes* elles-mêmes ne citent pas le Livre par excellence que Descartes connaît bien par ailleurs : rappelons qu'il possède même un exemplaire de la *Bible* dans sa « bibliothèque » : « Du reste, je

---

[1343] *Ibid.*, 2/« Et quoiqu'il soit absolument vrai, qu'il faut croire qu'il y a un Dieu, parce qu'il est ainsi enseigné dans les Saintes Écritures, et d'autre part qu'il faut croire les Saintes Écritures, parce qu'elles viennent de Dieu ; et cela parce que, la foi étant un don de Dieu, celui-là même qui donne la grâce pour faire croire les autres choses, la peut aussi donner pour nous faire croire qu'il existe : on ne saurait néanmoins proposer cela aux infidèles, qui pourraient s'imaginer que l'on commettrait en ceci la faute que les logiciens nomment un Cercle », AT IX-1, 4-5.

[1344] *Ibid.*/« Et aux Romains, chapitre premier, il est dit qu'ils sont inexcusables. Et encore, au même endroit, par ces paroles : Ce qui est connu de Dieu, est manifeste dans eux, il semble que nous soyons avertis, que tout ce qui se peut savoir de Dieu peut être montré par des raisons qu'il n'est pas besoin de chercher ailleurs que dans nous-mêmes, et que notre esprit seul est capable de nous fournir. C'est pourquoi j'ai pensé qu'il ne serait point hors de propos, que je fisse voir ici par quels moyens cela se peut faire, et quelle voie il faut tenir, pour arriver à la connaissance de Dieu avec plus de facilité et de certitude que nous ne connaissons les choses de ce monde », AT IX-1, 5. De même, l'édition originale de 1641 typographie la citation biblique en romain, conformément à l'usage (lorsque le texte qui encadre la citation est en italique [→ ITALIQUE]).

[1345] « 3. On lut un décret contre quelques philosophes qui prétendaient que l'âme raisonnable est mortelle, et qu'il n'y en a qu'une seule dans tous les hommes, contre ce que dit Jésus-Christ dans l'Évangile, qu'on ne peut tuer l'âme, et que celui qui hait son âme en ce monde, la conserve pour la vie éternelle ; et contre ce qui a été décidé par le pape Clément V, dans le concile de Vienne, que l'âme est vraiment par elle-même et essentiellement la forme du corps humain ; qu'elle est immortelle, et multipliée suivant le nombre des corps dans lesquels elle est infuse », http://catho.org/9.php?d=bq5#bz.

[1346] *Meditationes*, Epistola…, AT VII, 2-3/« Et pour ce qui regarde l'âme, quoique plusieurs aient cru qu'il n'est pas aisé d'en connaître la nature, et que quelques-uns aient même osé dire que les raisons humaines nous persuadaient qu'elle mourait avec le corps, et qu'il n'y avait que la seule foi qui nous enseignait le contraire, néanmoins, d'autant que le Concile de Latran, tenu sous Léon X, en la Session 8, les condamne, et qu'il ordonne expressément aux philosophes chrétiens de répondre à leurs arguments, et d'employer toutes les forces de leur esprit pour faire connaître la vérité, j'ai bien osé l'entreprendre dans cet écrit. » Sur le plan doctrinal, on notera que ce même Concile reconnaissait l'imprimerie comme un don de Dieu, mais soumettait, sous peine d'excommunication, la parution des textes imprimés à

ne suis point si dépourvu de livres que vous pensez, et j'ai encore ici une Somme de St Thomas, et une Bible que j'ai apportée de France[1347]. » Pour Vincent Carraud, ces citations ne sont pas un acte d'allégeance de la métaphysique cartésienne à l'égard de la théologie, bien au contraire : « La métaphysique cartésienne, ou plutôt sa simple présentation sous la forme de la dédicace aux théologiens de la Sorbonne, ne cite l'Écriture que pour légitimer la possibilité de s'en passer[1348]. » De fait, les citations de la Genèse et de l'Épître aux Romains ne sont pas exploitées, commentées parce qu'elles étaieraient telle ou telle raison de la philosophie première, mais parce qu'elles viennent en appui à l'argumentation visant ici à convaincre de la possibilité pour la philosophie, c'est-à-dire pour la raison seule, de démontrer ce que l'Écriture a pu d'emblée révéler avec un plus haut degré de certitude. L'un n'empêche pas l'autre[1349]. Par la suite, au sujet de la question de l'Eucharistie, Descartes mobilisera de façon sincère, mais non moins opportune, l'autorité de l'Église pour montrer que sa philosophie est plus en accord avec la foi que les philosophies traditionnelles, et notamment la philosophie d'Aristote : « Vous verrez que j'y accorde tellement avec ma Philosophie ce qui est déterminé par les Conciles touchant le St Sacrement, que je prétends qu'il est impossible de le bien expliquer par la Philosophie vulgaire ; en sorte que je crois qu'on l'aurait rejetée comme répugnante à la foi, si la mienne avait été connue la première. Et je vous jure sérieusement que je le crois, ainsi que je l'écris. Aussi n'ai-je pas voulu le taire, afin de battre de leurs armes ceux qui mêlent Aristote avec la Bible, et veulent abuser de l'autorité de l'Église pour exercer leurs passions, j'entends de ceux qui ont fait condamner Galilée, et qui feraient bien condamner aussi mes opinions, s'ils pouvaient, en même sorte ; mais, si cela vient jamais en dispute, je me fais fort de montrer qu'il n'y a aucune opinion, en leur Philosophie, qui s'accorde si bien avec la foi que les miennes[1350]. »

Dans la mesure où sa philosophie est plus compatible avec la foi que celle d'Aristote, il faut, au nom de l'Église même, combattre la philosophie aristotélicienne dont le seul atout est l'antériorité chronologique. Mais pour Descartes on le sait, le temps ne garantit jamais un surcroît de vérité[1351]. Les opposants à Descartes aiment mieux la philosophie aristotélicienne débattue dans les écoles que la vérité, et la Bible ne leur sert que de prétexte pour protéger l'objet de leur passion. D'où la nécessité stratégique pour Descartes de prouver que sa philosophie s'accorde mieux avec la religion que la philosophie d'Aristote, puisqu'une telle démarche serait les prendre au mot, les « battre de leurs armes[1352] ».

Par ailleurs, Descartes rappellera plus tard dans sa correspondance en quoi le geste même de sa dédicace aux Docteurs de la Sorbonne valait comme un témoignage fort de son adhésion au dogme de l'Église :

---

l'autorité du pape, des évêques et de l'Inquisition. On notera également que pour expliquer l'Eucharistie, Descartes s'appuiera encore sur les décrets des Conciles – le concile de Trente. Voir, explicitement Quartae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 251.

1347 Lettre à Mersenne, 25 décembre 1639, AT II, 630. Descartes possède des ouvrages qui relèvent de deux des genres les plus classiques de son temps : le Texte officiel de la réformation catholique – la Bible – et un ouvrage relevant des études scolastiques – la *Somme* de saint Thomas, soit deux sources primaires, non des commentaires, encore moins des livres de polémiques. Précisons que les œuvres de saint Thomas furent les seules, parmi celles des anciens maîtres, à être plusieurs fois rééditées à Paris : « La *Somme* en particulier, parut isolément selon la version lovanienne en 1608, puis selon la recension que venaient de réaliser les théologiens de Douai en 1617 et 1639 ; de plus les *Opuscula* furent publiés chez Pelé en 1634. Enfin, si l'édition vaticane des œuvres complètes du docteur angélique ne fut pas reproduite à Paris, il est à souligner que le libraire Denis Moreau, qui avait obtenu un privilège (→ PRIVILÈGE) pour une édition générale des écrits de saint Thomas, commença à donner en 1636 une édition qui n'était pas *stricto sensu* nouvelle, mais dans laquelle on semble du moins s'être efforcé de choisir pour chaque ouvrage la meilleure recension existante, après l'avoir revue », Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)* [1969], Paris, Droz (Titre courant), 1999, t. I, p. 120.

1348 Vincent Carraud, « Descartes et la Bible », in *Le Grand Siècle et la Bible*, Jean-Robert Armogathe (éd.), Paris, Beauchesne, 1989, p. 277-291.

1349 Cf. Regula III, p. 10 : « […] ce qui ne nous empêche pas du tout de croire plus certaines que toute connaissance, les choses divinement révélées, puisque la foi en elles, qui toujours porte toute sur des matières obscures, n'est point une action de l'esprit mais de la volonté ; et si elle a des fondements dans l'entendement, ceux-ci doivent et peuvent être trouvés principalement par l'une des deux voies déjà nommées [intuitus et deductio], comme nous le montrerons peut-être un jour plus amplement. » Cette référence est rappelée par Vincent Carraud, *ibid.*, p. 279.

1350 Lettre à Mersenne, 31 mars 1641, AT III, 349-350. Pour une étude détaillée de cette lettre, voir la contribution de Dan Arbib, « *Historia philosophiae*, *Historia stultitae* ? Critique, stratégie et inspiration : pour une réévaluation de la conception cartésienne de l'histoire de la philosophie », *Klésis*, n° 11, 2009, p. 135-155, en particulier p. 141-143.

1351 Nous reviendrons sur ce point dans notre troisième chapitre.

1352 Lettre à Mersenne, 31 mars 1641, AT III, 349.

> Pour ce qui est de témoigner publiquement que je suis catholique romain, c'est ce qu'il me semble avoir déjà fait très expressément par plusieurs fois : comme, en dédiant mes *Méditations* à Messieurs de la Sorbonne, en expliquant comment les espèces demeurent sans la substance du pain en l'Eucharistie, et ailleurs[1353].

3/ Descartes revient ensuite sur l'opportunité constituée par son œuvre : puisque la plupart des impies tirent de l'indistinction de l'âme et du corps leur incrédulité en l'existence de Dieu, il considère qu'il est nécessaire de démontrer cette distinction – quoi que d'autres avant lui l'ont fait de manière convaincante.

4/ À ce titre, il justifie son initiative particulière. Il explique alors en quoi son travail doit être remarqué : non pas tant par l'originalité des raisons invoquées que par leur disposition méthodique qui doit entraîner une adhésion universelle : « […] en un ordre si clair et si exact, qu'il soit constant désormais à tout le monde, que ce sont de véritables démonstrations[1354]. » C'est cet ordre – cette « manière », comme dit plus loin Descartes – qui peut rendre les raisons évidentes à tous. Cet ordre, c'est l'*ordo inveniendi* des six méditations gouverné par la méthode[1355]. Ordre qui consacre la philosophie première comme la science des premiers objets connus par la mens et dont les *Meditationes* vont tout dire. Il justifie d'ailleurs son engagement sur le terrain de la métaphysique par la singularité de ses découvertes passées : les fruits portés par sa méthode dans d'autres matières (dont rendait compte le premier livre) ont convaincu certaines personnes qu'il aille plus avant avec cette méthode en la philosophie première : « Ac denique, quoniam nonnulli quibus notum est me quandam excoluisse Methodum ad quaslibet difficultates in scientiis resolvendas, non quidem novam, quia nihil est veritate antiquius, sed qua me saepe in aliis non infœliciter uti viderunt, hoc a me summopere flagitarunt, ideoque officii mei esse putavi nonnihil hac in re conari[1356]. »

Là encore, un texte introductif exprime une visée méthodologique. Visée redoublée par un appel à une *lecture* également *méthodique*. Cette lecture, si elle est ordonnée et active (nous allons expliquer ce que nous entendons par là) vaut mieux qu'un traité de logique cantonnant des règles pour bien connaître à un espace littéraire propre : en philosophie comme dans les livres de Descartes, il faut commencer par le commencement et progresser par ordre croissant de difficultés, comme le suggère la méthode. La découverte du fondement de la connaissance que la métaphysique autorise par et à partir des premiers principes de la connaissance est le fruit des règles de la méthode – qui ont dessiné le plan du livre. Donc, cet ordre du livre qu'il convient de suivre est lui-même méthodique : la Meditatio I, par le doute, met en place les conditions pour découvrir ce qui est évident au plus fort du doute (1re règle) ; chaque *meditatio* constitue autant de parcelles correspondant à des difficultés qu'il s'agit de résoudre (2e règle) ; ces parcelles progressent des objets les plus évidents aux moins évidents (3e règle) dont l'ensemble forme une série continue. L'ordre du livre doit être respecté par les lecteurs afin qu'ils soient persuadés de ce que Descartes s'est lui-même persuadé. De sorte que, l'usage ordonné du livre redouble lui-même la méthode : il est condition de possibilité de son application, elle-même condition de possibilité du bon usage de la raison (ou de la faculté à bien juger du vrai et du faux). D'où l'appel de la préface qui suit, appel à lire les raisons dans l'ordre dans lequel les a trouvées son auteur, puis les objections et les réponses avant de former un quelconque jugement (4e règle).

5/ Enfin, l'Épître dédicatoire prévient la lecture du corps principal des *Meditationes* en avançant les difficultés propres à la métaphysique redoublées de celles qui concernent sa communication – ce dont nous

---

[1353] Lettre à Mersenne, mars 1642, AT III, 543.

[1354] AT IX-1, 6/« […] quam si semel omnium optimae studiose quaerantur tamque accurate et perspicue exponantur, ut apud omnes constet in posterum eas esse demonstrationes », Epistola…, *Meditationes*, AT VII, 3.

[1355] Nous y reviendrons en plus loin en B, 2, b – « le cœur spéculatif en six méditations : toutes les raisons de la philosophie première ».

[1356] Epistola…, *Meditationes*, AT VII, 3/« Et enfin, d'autant que plusieurs personnes ont désiré cela de moi, qui ont connaissance que j'ai cultivé une certaine méthode pour résoudre toutes sortes de difficultés dans les sciences ; méthode qui de vrai n'est pas nouvelle, n'y ayant rien de plus ancien que la vérité, mais de laquelle ils savent que je me suis servi assez heureusement en d'autres rencontres ; j'ai pensé qu'il était de mon devoir de tenter quelque chose sur ce sujet », AT IX-1, 6.

avons fait état en début de chapitre (A, 2 « une science difficile à faire entendre ») : « Atqui quamtumvis certas et evidentes illas putem, non tamen ideo mihi persuadeo ad omnium captum esse accommodatas[1357]. »

Car les raisons dont Descartes se sert en métaphysique, comme certaines de géométrie, sont un peu longues et dépendent les unes des autres. Par conséquent, elles requièrent, en préalable à l'exercice de la méthode, un esprit libéré des préjugés, en particulier détaché des sens et attentif. Ce qui implique que, contrairement à l'*ordo demonstrandi* et aux échantillons disciplinaires du *Discours de la méthode* conçu pour que « les femmes mêmes pussent entendre quelque chose[1358] », le texte des *Meditationes* n'est pas fait pour tout le monde. En outre, Descartes rappelle aussi la tradition polémique de la métaphysique (disputes, polémiques) subissant sa réputation de science incertaine, contrairement à la géométrie, par exemple : « Ac praeterea in eo differentia est, quod in Geometria, cum omnibus sit persuasum nihil scribi solere de quo certa demonstratio non habeatur, saepius in eo peccant imperiti, quod falsa approbent dum ea videri volunt intelligere, quam quod vera refutent ; contra vero in Philosophia, cum credatur nihil esse de quo non possit in utramque partem disputari, pauci veritatem in vestigant et multo plures, ex eo quod ausint optima quaeque impugnare, famam ingenii aucupantur[1359]. »

6/ En raison même de l'essence de la philosophie première qui demande l'exercice de l'entendement sans les sens et sans l'imagination, faute duquel elle resterait incomprise et d'autant plus sujette à polémiques, Descartes demande pour ses Meditationes une protection : « Atque ideo, qualescunque meae rationes esse possint, quia tamen ad Philosophiam spectant, non spero me illarum ope magnum operae pretium esse facturum, nisi me patrocinio vestro adjuvetis[1360]. »

Ainsi, dédicacer son livre doit aussi permettre à Descartes, visant cette fois tous les lecteurs potentiels, de prémunir son livre des mauvaises chicanes des plus ignorants, puisque la vérité « toute nue » ne suffit pas à convaincre, on l'a rappelé plus haut (B, 1, b) : c'est la leçon tirée des échanges épistolaires post-*Discours de la méthode*[1361]. Il s'agit de la fonction classique de protection de la dédicace, fonction qui jouera également à plein, quoique dans un autre sens, dans les *Principia philosophiae* dédicacés à la princesse Élisabeth de Bohème :

> Sed cum tanta inhaereat omnium mentibus de vestra Facultate opinio tantaeque sit authoritatis SORBONAE nomen, ut non modo in rebus fidei nulli unquam Societati post sacra Concilia tantum creditum sit quam vestrae, sed etiam in humana Philosophia nullibi major perspicacia et soliditas, nec ad ferenda judicia major integritas et sapientia esse existimetur[1362].

Descartes sollicite la protection d'une autorité tierce, autre que l'évidence elle-même. Et non d'une autorité singulière : l'unanimité du corps des théologiens de la Sorbonne. L'obtention de la protection du corps entier des théologiens serait plus symbolique auprès des lecteurs et permettrait aussi à Descartes d'en espérer un discours commun qui engagerait l'honneur de leur corps et qui par conséquent dissuaderait les initiatives individuelles trop faibles ou malveillantes. De plus, il pourrait ainsi répondre une bonne fois pour toutes à ce

---

1357 *Ibid.*/« […] quelque certitude et évidence que je trouve en mes raisons, je ne puis pas me persuader que tout le monde soit capable de les entendre », AT IX-1, 6.

1358 Lettre à Vatier, 22 février 1638, AT I, 560.

1359 Epistola…, *Meditationes*, AT VII, 4-5/« […] dans la géométrie, chacun étant prévenu de l'opinion, qu'il ne s'y avance rien qui n'ait une démonstration certaine, ceux qui n'y sont pas entièrement versés, pèchent bien plus souvent en approuvant de fausses démonstrations, pour faire croire qu'ils les entendent, qu'en réfutant les véritables. Il n'en est pas de même dans la philosophie, où, chacun croyant que toutes ses propositions sont problématiques, peu de personnes s'adonnent à la recherche de la vérité ; et même beaucoup, se voulant acquérir la réputation de forts esprits, ne s'étudient à autre chose qu'à combattre arrogamment les vérités les plus apparentes », AT IX-1, 7.

1360 Epistola…, *Meditationes*, AT VII, 5/« C'est pourquoi, Messieurs, quelque force que puissent avoir mes raisons, parce qu'elles appartiennent à la philosophie, je n'espère pas qu'elles fassent un grand effort sur les esprits, si vous ne les prenez en votre protection », AT IX-1, 7.

1361 Voir encore la lettre à Mersenne, 30 septembre 1640, AT III, 184.

1362 Epistola…, *Meditationes*, AT VII, 5/« Mais l'estime que tout le monde fait de votre compagnie étant si grande, et le nom de Sorbonne d'une telle autorité, que non seulement en ce qui regarde la foi, après les sacrés Conciles, on n'a jamais tant déféré au jugement d'aucune autre compagnie, mais aussi en ce qui regarde l'humaine philosophie, chacun croyant qu'il n'est pas possible de trouver ailleurs plus de solidité et de connaissance, ni plus de prudence et d'intégrité pour donner son jugement », AT IX-1, 7.

discours ayant déjà fait débat au sein du corps en question. C'est cette même raison qui le poussait, environ un an auparavant, à réclamer l'engagement du corps entier des jésuites dans la querelle sur sa *Dioptrique* :

> Au reste, je crois que je m'en vais entrer en guerre avec les Jésuites ; car leur Mathématicien de Paris a réfuté publiquement ma *Dioptrique* en ses thèses ; sur quoi j'ai écrit à son Supérieur, afin d'engager tout leur Corps en cette querelle. Car, bien que je sache assez, il y a longtemps, le proverbe *noli irritare crabrones*, je crois pourtant que, puisqu'ils s'irritent d'eux-mêmes et que je ne le puis éviter, il vaut mieux que je les rencontre une bonne fois tous ensemble, que de les attendre l'un après l'autre, en quoi je n'aurais jamais de fin[1363].

Dans le même esprit, Descartes écrit à Mersenne trois mois plus tard :

> Je vous prie aussi, au cas où le Père Bourdin voulût en son particulier vous envoyer quelques objections pour moi, de ne me les envoyer qu'après en avoir averti ses supérieurs, ce que vous aurez raison de faire pour l'amour d'eux-mêmes, à cause que je vous ai ci-devant mandé que je prendrai dorénavant **tout** ce qui viendra de quelques-uns des leurs, comme s'il venait de tout leur Corps. Ce qui me fait pourvoir à ceci, est qu'il pourrait arriver que le Père Bourdin, pour n'avoir pas la honte de se dédire, et de souffrir que le démenti lui demeure, serait bien aise de m'envoyer quelques objections, tant mauvaises qu'elles puissent être, pour gagner cependant le temps, et m'en faire perdre. Mais quand ils verront qu'il y va de l'honneur de toute la Société, je crois qu'ils aimeront mieux le faire taire ; car je sais bien qu'il n'a rien de bon à dire[1364].

Descartes semble alors loin du discours des *Regulae* (et même du *Discours de la méthode*) dans lequel l'argument d'autorité n'était précisément pas considéré comme un indice de vérité[1365]. En réalité, son avis sur la stérilité épistémologique de l'argument d'autorité reste probablement inchangé. Au contraire : la mise en évidence de la vérité se caractérise précisément par la seule autorité de l'exercice de la raison (ou du jugement). La sienne *et* celle du lecteur, pourvu qu'il médite avec lui, c'est égal : il s'agit de l'autorité du sujet de la méditation. C'est ce sujet qui est capable, à l'issue de son exercice, de mettre à l'épreuve la notion même d'autorité. Mais si Descartes, malgré cela, tient à escorter son traité de métaphysique, c'est qu'il en a besoin dans le contexte de « la mise en livre », au nom de la difficulté propre à la métaphysique – difficulté redoublée par celle de sa communication pour convaincre les lecteurs les plus faibles de la supériorité de sa philosophie première. Le contexte des polémiques surgies à la publication du *Discours de la méthode* explique aussi que Descartes cherche à mettre ses écrits sous l'autorité d'une instance universitaire comme la Faculté de théologie. À ce sujet, nous trouvons un écho de l'Épître dédicatoire dans la lettre à Huygens du 31 juillet 1640 (précédemment citée) :

> […] si je ne rencontre des personnes bien capables et de grande réputation pour la métaphysique, qui prennent la peine d'examiner curieusement mes raisons, et qui en disent franchement ce qu'ils en pensent, donnant par ce moyen le branle aux autres pour en juger selon eux, ou du moins avoir honte de leur contredire sans raison, je prévois qu'elles feront fort peu de fruit[1366].

C'est là, très certainement, une des choses qu'on doit retenir : ce que Descartes a lui-même retenu de sa précédente expérience éditoriale : l'autorité solitaire de la vérité *dans un livre* ne suffit pas toujours à convaincre et elle n'est jamais suffisante pour dissuader les cavillations. Un discours qui se dit vrai doit être escorté d'un discours qui le dit vrai[1367], et c'est dans l'édition des pages préliminaires comme celles que nous sommes en train d'étudier qu'on trouve, souvent de la façon la plus nette, l'expression de cette conscience.

[1363] Lettre à Huygens, 31 juillet 1640, AT III, 752.

[1364] Lettre à Mersenne, 28 octobre 1640, AT III, 206-207.

[1365] Dans notre premier chapitre, à propos de l'expérience indirecte des Autorités de la Regula III (A, 1, a).

[1366] AT III, 751-752.

[1367] Voir encore Epistola…, *Meditationes*, AT VII, 5/« Car je compare ce que j'ai fait en cette matière aux démonstrations d'Apollonius, dans lesquelles il n'y a véritablement rien qui ne soit très clair et très certain, lorsqu'on considère chaque point à part ; mais à cause qu'elles sont un peu longues, et qu'on ne peut y voir la nécessité de la conclusion, si on ne se souvient exactement de tout ce qui la précède, on trouve à peine

Évidemment, c'est la coprésence imprimée de l'approbation des Docteurs de la Sorbonne et de l'Épître dédicatoire imprimées – l'une répondant à l'autre – qui eût été la meilleure défense préventive des *Meditationes* : la préface (→ PRÉFACE) allographe des théologiens eût pu ainsi être vue par certains lecteurs comme la garantie *a minima* de l'orthodoxie du discours des *Meditationes*, c'est-à-dire de sa compatibilité avec le dogme établi et, à maxima, de sa supériorité à ceux qui ont besoin d'un discours d'autorité avant de commencer la lecture d'un discours de vérité. L'Épître dédicatoire, quant à elle, aurait pu fonctionner comme une réponse à l'approbation obtenue, en signe de dialogue et d'entente avec ses cautions. Cette approbation n'ayant pas été imprimée, la dédicace perd sans doute un peu de force. Dans une lettre de janvier 1642, Descartes justifiera l'utilité d'en maintenir la publication malgré l'inexistence de l'approbation imprimée, de la façon suivante : si les théologiens de la Sorbonne restent dans le silence après la double publication des *Meditationes* elles-mêmes qui déploient la philosophie première cartésienne et de l'épître qui leur demande de réagir, ce silence équivaut pour Descartes à un consentement tacite et quasiment à une approbation publique :

> Mon espérance n'a point été d'obtenir leur approbation en corps : j'ai trop bien su et prédit, il y a longtemps, que mes pensées ne seraient pas au goût de la multitude, et qu'où la pluralité des voix aurait lieu, elles seraient aisément condamnées. Je n'ai pas aussi désiré celle des particuliers, à cause que je serais marri qu'ils fissent rien à mon sujet, qui pût être désagréable aux yeux de leurs confrères, et aussi qu'on a coutume de l'obtenir si facilement pour tous les livres qui ne sont point plus hérétiques que le mien, que j'ai cru que la cause pour laquelle on pourrait juger que je ne l'ai pas, ne me serait point désavantageuse. Mais cela ne m'a pas empêché d'offrir mes *Méditations* à votre Faculté, afin de les faire d'autant mieux examiner, et que, si ceux d'un Corps si célèbre ne trouvaient point de justes raisons pour les reprendre, cela me pût assurer des vérités qu'elles contiennent[1368].

Finalement, l'argument d'autorité peut être battu en brèche par l'autorité de la raison du lecteur :

> J'avais déjà ci-devant ouï dire tant de merveilles de l'excellent esprit de Madame la Princesse de Bohème, que je ne suis pas si étonné d'apprendre qu'elle lit des écrits de métaphysique, comme je m'estime heureux de ce qu'ayant daigné lire les miens, elle témoigne ne les pas désapprouver ; et je fais bien plus d'état de son jugement que celui de ces Messrs les Docteurs, qui prennent pour règle de la vérité les opinions d'Aristote plutôt que l'évidence de la raison[1369].

7/ l'épître se clôt sur un acte d'allégeance : Descartes sollicite les corrections, les précisions et les ajouts de ces lecteurs qu'il eût voulu les premiers :

> […] primo quidem ut a vobis corrigatur : memor enim non modo humanitatis sed maxime etiam inscitiae meae, non affirmo nullos in eo esse errores ; deinde ut quae vel desunt vel non satis absoluta sunt vel majorem explicationem desiderant addantur, perficiantur, illustrentur, aut a vobis ipsis aut saltem a me, postquam a vobis ero admonitus […][1370].

Il demande ultimement que les théologiens de la Sorbonne proclament publiquement leur adhésion à ses raisons – ce que l'impression de l'approbation eut dû matérialiser :

---

un homme en tout un pays qui soit capable de les entendre. Et toutefois, à cause que ce peu qui les entendent *assurent qu'elles sont vraies*, il n'y a personne qui ne les croie […] », AT IX-1, 751.

[1368] AT III, 473-474.

[1369] Lettre à Pollot, 6 octobre 1642, AT III, 577.

[1370] Epistola…, *Meditationes*, AT VII, 5/« […] je ne doute point, si vous daignez prendre tant de soin de cet écrit, que de vouloir premièrement le corriger : car ayant connaissance non seulement de mon infirmité, mais aussi de mon ignorance, je n'oserais pas assurer qu'il n'y ait aucunes erreurs ; puis après y ajouter les choses qui y manquent, achever celles qui ne sont pas parfaites, et prendre vous-mêmes la peine de donner une explication plus ample à celles qui en ont besoin, ou du moins de m'en avertir afin que j'y travaille, […] », AT IX-1, 8.

> […] ac denique ut postquam rationes in eo contentae quibus Deum esse mentemque a corpore aliam esse probatur ad eam perspicuitatem erunt perductae, ad quam ipsas perduci posse confido, ita nempe ut pro accuratissimis demonstrationibus habendae sint, hoc ipsum declarare et publice testari velitiset[1371].

Le choix des Docteurs de la Sorbonne repose donc sur la reconnaissance de leur autorité jouant le rôle d'un filtre ou d'une caution entre la vérité nue d'un côté et la persuasion des lecteurs de l'autre. Cette même autorité valant argument est donc capable de rallier tous les lecteurs dont Descartes dégage trois types à l'issu de l'épître : les doctes et gens d'esprit, convaincus par la seule vérité et dont le jugement sera le même que celui de ces Docteurs, les athées persuadés par l'autorité des Docteurs, enfin tous les autres lecteurs qui se rallieront au jugement de la majorité :

> Veritas enim ipsa facile efficiet ut reliqui ingeniosi et docti vestro judicio subscribant ; et authoritas, ut Athei, qui scioli magis quam ingeniosi aut docti esse solent, contradicendi animum deponant, atque etiam ut forte rationes quas ab omnibus ingenio praeditis pro demonstrationibus haberi scient ipsi propugnent, ne non intelligere videantur. Ac denique caeteri omnes tot testimoniis facile credent, nemoque amplius erit in mundo qui vel Dei existentiam vel realem humanae animae a corpore distinctionem ausit in dubium revocare[1372].

☙ *préfacer : clôturer, introduire et avertir*

• *genèse*

La date de rédaction de la préface (→ PRÉFACE) des *Meditationes* destinée au lecteur n'est pas clairement identifiable. Mais Descartes fait allusion à cette préface le 28 janvier 1641, dans une lettre à Mersenne : « Je ne crois point qu'il faille rien changer de ce que j'ai mis au commencement de ma Métaphysique, à l'occasion du Sieur N. […][1373]. » Il en a donc l'air plutôt satisfait et on peut imaginer, quoique cela ne puisse être qu'une hypothèse, étant donné la satisfaction de Descartes, qu'elle n'a pas changé jusqu'à l'envoi à l'impression. Sauf peut-être sur un point : le ton utilisé pour faire allusion aux objections de Petit (que la Praefatio ne mentionne pas nommément). La lettre du 27 mai nous apprend aussi que la visite de Picot a joué en faveur de Petit :

> […] un gentilhomme de Touraine […] m'a parlé en tels termes du sieur Petit que cela m'a obligé d'adoucir ce que j'avais écrit de lui comme vous verrez en la préface au lecteur, que je vous envoie pour la faire imprimer s'il vous plaît au commencement du livre après l'épitre dédicatoire à Mrs de la Sorbonne […][1374].

Quand Descartes pense faire imprimer son livre, il envoie un pli à Mersenne, sans doute le 19 novembre, contenant : les six méditations proprement dites, les objections de Caterus et leurs réponses, l'Épître dédicatoire, une lettre d'accompagnement à Gibieuf et à lui-même. La Praefatio ad lectorem n'est pas mentionnée[1375]. L'hypothèse de Giovanni Crapulli expliquant que Descartes n'en fait pas état comme un élément séparé à faire

---

[1371] *Ibid.*, 5-6/« enfin, après que les raisons par lesquelles je prouve qu'il y a un Dieu ; et que l'âme humaine diffère d'avec le corps, auront été portées jusqu'au point de clarté et d'évidence, où je m'assure qu'on les peut conduire, qu'elles devront être tenues pour de très exactes démonstrations, vouloir déclarer cela même, et le témoigner publiquement », AT IX-1, 7-8.

[1372] *Ibid.*, 6/« Car la vérité fera que tous les doctes et gens d'esprit souscriront à votre jugement ; et votre autorité, que les athées, qui sont pour l'ordinaire plus arrogants que doctes et judicieux, se dépouilleront de leur esprit de contradiction, ou que peut-être ils soutiendront eux-mêmes les raisons qu'ils verront être reçues par toutes les personnes d'esprit pour des démonstrations, de peur qu'ils ne paraissent n'en avoir pas l'intelligence ; et enfin tous les autres se rendront aisément à tant de témoignages, et il n'y aura plus personne qui ose douter de l'existence de Dieu, et de la distinction réelle et véritable de l'âme humaine d'avec le corps », AT IX-1, 8.

[1373] Lettre à Mersenne, 28 janvier 1641, AT III, 296. D'après AT, N. remplace probablement le nom de Petit « dont Clerselier aura remplacé le nom », AT III, 300, 13.

[1374] Cf. les propos de Descartes concernant l'écrit de Petit discutant la preuve cartésienne de l'existence de Dieu du *Discours de la méthode* dans la lettre à Mersenne, 27 juillet 1638, AT II, 267 : « […] je n'aurais pas moins de honte d'écrire contre un homme de cette sorte, que de m'arrêter à poursuivre quelque petit chien qui aboierait après moi dans une rue. »

imprimer, est qu'il la considère comme partie prenante du texte des *Meditationes* elles-mêmes. S'appuyant sur la même lettre, Giovanni Crapulli écrit en effet : « Quant à l'Epistola ad lectorem on ne trouve dans la correspondance aucune mention d'un envoi à part. Selon toute probabilité, Descartes la considérant comme partie initiale du texte des méditations, « commencement de ma Métaphysique » (III, 296, 24), l'incluait tout simplement dans le traité même et n'avait aucune raison de l'en distinguer comme l'Épître dédicatoire[1376]. »

Pour notre part, on aurait tendance à penser que l'expression de « commencement de ma métaphysique » est utilisée par Descartes dans un sens figuré (de même qu'il écrit « ma métaphysique[1377] » pour désigner son livre), signifiant de façon elliptique le commencement *de son livre de métaphysique* et qu'il ne considère pas la préface comme le début de ses méditations (début qui, d'après nous, commence à la Meditatio I). Au contraire, on va plutôt essayer de montrer dans les lignes qui suivent en quoi elle constitue, en partie du moins, davantage un achèvement du *Discours de la méthode*. Plus précisément, un achèvement aux objections issues de la publication de la petite métaphysique du *Discours de la méthode*. Le projet de seconde impression du *Discours* s'est transmué en préface.

- *fonction*

C'est la première fois que Descartes s'adresse directement au lecteur anonyme dans un espace dédié introduit, tout comme l'Épître dédicatoire, par un bandeau (→ ORNEMENTS TYPOGRAPHIQUES) spécifique et une lettrine (→ LETTRINE) : l'édition de 1641 présente en effet une « Praefatio ad lectorem[1378] ». « Cette préface qui n'était pas destinée à être *lue de tout le monde*[1379] » n'est pas traduite dans la première édition (→ ÉDITION) de la traduction française, mais remplacée, comme on le sait, par un avis du libraire au lecteur intitulé « Le libraire au lecteur » sur lequel nous reviendrons en B, 3, b. C'est Claude Clerselier qui en publiera la traduction dans son édition de 1661 (la deuxième édition de la traduction française après l'édition princeps de 1647).

Descartes « préface » donc son traité (→ TRAITÉ) de philosophie première. Il utilise la même terminologie éditoriale que pour le premier traité du *Discours de la méthode* qu'il appelle aussi parfois sa « préface ». S'agit-il pour autant du même type de préface ? On pense pouvoir répondre par la négative d'emblée : on a vu quel statut original (par « original », nous entendons : du point de vue éditorial) Descartes avait réservé à ce qu'il appelait parfois dans ses lettres sa « Préface » de 1637. La Praefatio des *Meditationes* fonctionne, au moins en partie, de façon classique et selon la définition aristotélicienne de *La Rhétorique*, comme un discours introductif dissocié du corps principal, qui indique la finalité de l'ouvrage qu'elle introduit. D'après le *Dictionnaire encyclopédique du livre*, III, *s. v.* « Préface » (« préface : n. f. – Latin *praefatio*, « préambule », de *praefari*, « dire avant, dire en commençant ». […]) : « Le discours préfaciel hérite des caractéristiques de l'ancien exorde rhétorique. Le *prooimion* grec et plus tard l'*exordium* latin avaient été créés en tête d'un texte en prose, afin de « conquérir la bienveillance, l'attention et la docilité » du public, et avec la fonction capitale (selon Aristote) d'"indiquer la fin où vise le discours" ».

Dans la rhétorique telle que l'a définie Aristote, l'aspect persuasif est dominant : le discours veut inciter l'auditeur à adopter le point de vue de l'orateur et à agir conformément à cette conviction. L'*exordium* forme la partie initiale de la persuasion. L'orateur doit trouver un début attrayant, en présentant le sujet de manière aussi favorable que possible. La composante principale de l'exorde est la *captatio benevolentiae*, qui vise à rendre

---

[1375] D'après Adrien Baillet, *Vie*…, II, p. 105.

[1376] Giovanni Crapulli, « La rédaction et les projets d'édition des *Meditationes*… », p. 440.

[1377] Par exemple, dans la même lettre, quelques lignes plus loin, AT III, 297, 1.

[1378] http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86002964/f24.image.r=Meditationes+de+prima+philosophia.langFR

[1379] Ce commentaire est de Geneviève Rodis-Lewis dans son édition bilingue des *Meditationes* : *Descartes. Meditationes de prima philosophia – Méditations métaphysiques*. Texte latin et traduction du Duc de Luynes, introduction et notes de Geneviève Rodis-Lewis, professeur à la Faculté des Lettres de Lyon, Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 1967. On peut prendre cette indication de Descartes en deux sens. Comme M^me^ Rodis-Lewis, d'après laquelle cette préface était destinée aux lecteurs du *Discours de la méthode* en ce qu'elle répond à des objections faites après sa parution ; on peut aussi penser que c'est l'ensemble de l'édition latine de 1641 qui n'était pas destinée à être lue « de tout le monde », comme on l'a vu – et à ce titre, la préface.

l'auditeur bienveillant et prêt à croire le discours. Elle essaie de nouer un lien direct avec l'auditeur, en tentant d'établir un rapport de sympathie avec lui. L'un des procédés de la bienveillance est celui de la modestie. L'orateur doit habilement faire les louanges du discours sans se mettre lui-même en avant. Le recours à un tiers pour faire l'éloge de l'ouvrage, ou l'insertion d'une dédicace (→ DÉDICACE), permet de remédier à cette difficulté. Si l'orateur-auteur décide de présenter lui-même son livre tout en évitant de se mettre en avant, il dispose d'une gamme de *topoi* ou lieux communs puisés dans le fonds rhétorique antique. […] Néanmoins, l'*exordium* est une composante essentielle du discours de prose antique et lui appartient entièrement, tandis que le discours préfaciel se trouve avant le discours qu'il introduit.

La préface partage les caractéristiques linguistiques discursives propres au « discours » : elle oppose un « je » grammatical s'adressant à un « tu », contient de nombreux déictiques (mots servant à désigner) et se voit renforcée par la forme grammaticale du présent. En outre, le caractère performatif transforme l'énoncé en acte. L'œuvre, par opposition, tient au « récit », dans la mesure où elle est coupée de toute situation énonciative, close sur elle-même.

Dans son chapitre « Les fonctions de la préface originale », Genette inventorie les topiques concrets figurant couramment dans les métatextes préfaciels. Il recense un nombre important de procédés qui relèvent en grande partie de l'exorde rhétorique, et ont pour but de recommander l'œuvre littéraire, d'où leur fonction métatextuelle. Genette regroupe les *topoi* dans les thèmes du *pourquoi* et du *comment* lire le texte principal. Le topique du « pourquoi lire le texte » a pour fonction de valoriser le sujet : il vise à convaincre le lecteur de lire le livre. Cette première fonction fondamentale fait usage du *topos* de la modestie, et met l'œuvre en valeur à l'aide de divers procédés, comme celui de l'*amplificatio*, qui considère l'utilité du sujet, et de l'insistance sur l'originalité ou la nouveauté du sujet, ou au contraire, sur son caractère traditionnel, comme il apparaît surtout à l'âge classique. […]. Le deuxième aspect de la fonction fondamentale du discours préfaciel, celui d'obtenir une bonne lecture (« comment lire ? » relève du caractère métatextuel de l'avant-texte (→ AVANT-TEXTE). En effet, la préface (→ PRÉFACE) est un métadiscours dans la mesure où elle implique une relation de commentaire par rapport au livre, qui « prétend décrire le discours objet, en dégager le code, dire le vrai à son sujet. […].

On se souvient qu'en terrain cartésien, l'art de persuader a déserté le terrain de la rhétorique au profit de la vraie philosophie (voir par exemple *Censura quarumdam Epistolarum Domini Balzacij*, AT I, 7-11) au motif qu'il n'y a que l'appropriation de la vérité que permet l'exercice de la philosophie qui persuade. Pourquoi donc Descartes use-t-il de préface, c'est-à-dire d'un élément visant à convaincre celui qui tient le livre entre ses mains de le lire – un élément parfaitement rhétorique, donc ? La philosophie a-t-elle besoin de la rhétorique ? Du moins peut-elle s'en aider, pour autant que cette rhétorique ne fait pas partie intégrante, au sens philosophique comme au sens matériel, de la philosophie elle-même : dans les livres cartésiens, la rhétorique est cantonnée au paratexte (→ PARATEXTE) des pages préliminaires, elle invite à l'exercice philosophique mais n'en relève pas. Car, une fois admis l'échec de la rhétorique seule à persuader, demeure la question centrale de l'expression des conditions de possibilité de cette appropriation, dans un contexte (cartésien) de communication écrite : si seule la vérité est éloquente en soi et pour soi, encore faut-il persuader le lecteur d'exercer la philosophie, c'est-à-dire, dans un premier temps, de lire les six méditations qui suivent. Aller plus avant. Ne pas s'arrêter au titre. Dans la préface de la traduction française de ses *Principia philosophiae*, Descartes reconnaît l'utilité d'encourager la lecture – en même temps qu'il se déclare peu enclin à persuader ses lecteurs avec des arguments strictement rhétoriques :

> J'appréhende seulement que le titre n'en rebute plusieurs qui n'ont point été nourris aux lettres, ou bien qui ont mauvaise opinion de la philosophie, à cause que celle qu'on leur a enseignée ne les a pas contentés ; et cela me fait croire qu'il serait bon d'y ajouter une préface, qui leur déclarât quel est le sujet du livre, quel dessein j'ai eu en l'écrivant, et quelle utilité on en peut tirer. Mais encore que ce serait à moi

> de faire cette préface, à cause que je dois savoir ces choses-là mieux qu'aucun autre, je ne puis rien obtenir de moi-même, […][1380].

Récapitulons. Pour Descartes, la préface consiste à prévenir la lecture d'un texte (qu'un titre mal choisi ou trop rude pourrait dissuader en l'occurrence) en précisant trois informations : 1/ le sujet du livre, 2/ le dessein de l'auteur, 3/ l'utilité qu'on peut tirer de la lecture du livre.

Voyons si la « Praefatio ad lectorem » des *Meditationes* correspond à cette définition classique qui isole deux fonctions principales : « pourquoi lire ? » et « comment lire ? », et dans quelle mesure elle s'en écarte, c'est-à-dire en quoi elle est originale et si cette originalité, éventuellement, est liée à l'originalité de la philosophie première des *Meditationes*.

clôturer et introduire

a/La première phrase de la préface rappelle l'identité des objets de la quatrième partie de la préface du *Discours* et des *Meditationes* : « Quaestiones de Deo et mente humana jam ante paucis attigi in Dissertatione de methodo recte regendae rationis et veritatis in scientiis investigandae gallice edita anno 1637[1381]. » La deuxième phrase marque en revanche la différence des modes de démonstration des deux textes – le premier ayant déterminé le second : « […] non quidem ut ipsas ibi accurate tractarem, sed tantum ut delibarem et ex lectorum judiciis addiscerem qua ratione postea essent tractandae[1382]. » Le premier texte avait réellement vocation à introduire le second, en sondant le gué, au nom de la difficulté de la philosophie première de Descartes ; c'est ce qu'on a essayé de montrer dans notre premier chapitre, de sorte que cet argument de la préface ne nous semble pas rhétorique ni même opportuniste : le *Discours de la méthode* jouait bien à l'égard de la grande métaphysique qui s'annonce un rôle introductif – quoique non persuasif en l'absence de l'exercice effectif du doute et de la méditation requis pour l'abstraction métaphysique – auprès des lecteurs (sonder le gué). En outre, la petite métaphysique du *Discours de la méthode* peut être vue comme jouant elle-même le rôle d'une préface à l'égard du sujet qu'elle introduit. Pas de répétition donc, mais une préparation des esprits requise par ces deux questions dont il est à propos de parler plus d'une fois : « Tanti enim momenti mihi visae sunt, ut plus una vice de ipsis agendum esse judicarem[1383]. » Comme on le voit, en clôturant un premier débat[1384], celui du *Discours*, Descartes

---

[1380] AT IX-2, 1.

[1381] Praefatio ad lectorem, *Meditationes*, AT VII, 7/« J'ai déjà touché ces deux questions de Dieu et de l'âme humaine dans le Discours français que j'ai mis en lumière en l'année 1637 touchant la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences », *Les Méditations métaphysiques*, 2e édition, Paris, Henri Le Gras, 1661.

[1382] « Non pas à dessein d'en traiter alors à plain fond, mais seulement comme en passant, afin d'apprendre par le jugement qu'on en ferait, de quelle sorte j'en devrais traiter par après. » Cf. le commentaire de Mersenne : « Tous agissent contre la raison qu'il produit pour prouver l'existence de Dieu et la distinction de l'âme d'avec le corps, mais cela vient de ce qu'il ne s'est pas assez expliqué, car assurément, la raison est excellente », lettre de Mersenne à Rivet, 20 janvier 1638, CM, VII, 28.

[1383] Praefatio ad lectorem, *Meditationes*, AT VII, 7.

[1384] Et en en laissant d'autres ouverts et gris : Descartes en effet ne publiera pas les objections au *Discours de la méthode* et leurs réponses qu'il comptait imprimer avant l'été 1639 mais qui l'ont épuisé peu à peu (sans parler des objections et/ou réponses perdues ou qui se croisent), comme le laisse voir sa correspondance de 1638-1639 avec Mersenne en particulier. Les objections en physique le contraindraient à mettre au jour les principes des choses matérielles – ce qu'il ne veut faire avant d'avoir rendu publics les principes métaphysiques, seuls capables de les expliquer au nom de la transgressivité de la métaphysique. C'est, en partie du moins, une des raisons qui expliquait, selon nous, que le *Monde* soit resté inédit avant la mise au jour des principes métaphysiques. Le début de réponse cartésienne aux objections en physique, c'est finalement donc le corps des *Meditationes* elles-mêmes. Dans la lettre à Morin du 12 septembre 1638, Descartes suspend ses réponses à la réception de toute sa physique, c'est-à-dire à l'explication des phénomènes physiques par des principes : « 7. Un corps en peut bien pousser un autre en ligne droite, sans se mouvoir pour cela en ligne droite ; comme on voit qu'une pierre qui tourne en rond dans une fronde, pousse le milieu de cette fronde, et par même moyen tire la corde suivant des lignes droites, qui tendent de tous côtés du centre de son mouvement vers sa circonférence. Or afin que je me déclare ici un peu davantage que je n'ai ci-devant voulu faire, je vous dirai que, pour la lumière du soleil, je ne conçois autre chose sinon qu'il est composé d'une matière très fluide, laquelle tourne continuellement en rond autour de son centre avec une très grande vitesse, au moyen de quoi elle presse de tous côtés la matière dont le ciel est composé, laquelle n'est autre chose que cette matière subtile qui s'étend sans interruption depuis les astres jusqu'à nos yeux, et ainsi par son entremise nous fait sentir cette pression du soleil, qui s'appelle lumière : ce qui doit, ce me semble, faire cesser la plupart des difficultés que vous proposez. Je sais bien que vous en pouvez tirer derechef plusieurs autres de ceci, mais j'aurais aussi plusieurs réponses à y faire, qui sont déjà toutes prêtes, et nous

avance des notions décisives de sa philosophie première et amorce la réception des six méditations qui peuvent elles-mêmes être lues comme une réponse aux objections de la quatrième partie de la préface[1385].

C'est le cas avec la notion d'idée par exemple, dont le *Discours de la méthode* avait introduit le nouveau sens, et que la Meditatio III en particulier – mais surtout les Responsiones – préciseront. Dans cette préface au lecteur, Descartes clôture (« respondeo ») un débat issu du mode d'exposition (insuffisant) de la quatrième partie de la préface (au contraire, la continuité conceptuelle entre le *Discours de la méthode* et les *Meditationes* – qui rétroactivement élucident le *Discours de la méthode* – ne fait aucun doute : certaines topiques du premier livre trouvent dans le second des confirmations manifestes, à commencer par la continuité entre la méthode et la *prima philosophia*), c'est-à-dire de l'universalité de la mise en ordre qui détermine les choses recherchées, tout en ouvrant le champ de la théorie, aussi centrale qu'innovante, de certains concepts comme celui de l'idée qui va se développer dans les *Meditationes* : « Sed respondeo hic subesse aequivocationem in voce ideae : sumi enim potest vel materialiter, pro operatione intellectus […], vel objective, pro re per istam operationem repraesentata, quae res, […] non supponatur extra intellectum existere[1386]. »

Il prévient par là des contresens possibles et fait déjà, en ce sens, une critique de l'interprétation de Caterus (pour qui l'idée est un pur néant, il lui est donc inconcevable que la cause efficiente puisse s'y exercer). Il faut préparer les esprits à de nouvelles conceptions par rapport à la métaphysique scolastique : à celle de l'*idea*, de façon capitale : l'idée n'est pas un mode d'être de la chose existante en dehors de moi. Ce qui existe au contraire, c'est l'idée en tant qu'elle me représente la chose, en tant que je la pense, en tant qu'elle n'est rien de cette chose elle-même[1387]. Ce par quoi la philosophie première de Descartes rompt avec la métaphysique scolastique, c'est avec l'application de l'axiome même aux idées, en tant que réalité objective, par laquelle ces dernières ne sont plus des êtres de raison, mais des choses réelles qui demandent une cause aussi réelle qu'elles. « Et cette soumission inédite de la réalité objective à la causalité requérait la décision que le *Discours de la méthode* énonçait déjà avec la stupéfiante clarté du français : "Nos idées ou notions, étant des choses réelles"[1388]. »

Mais, à la différence du premier, le deuxième texte – les *Meditationes* – va s'employer à traiter de ses objets « à fond », c'est-à-dire à en démontrer les preuves. Et pour mieux en convaincre les lecteurs, l'*ordo demonstrandi* va changer. Et les *Meditationes* vont opérer une ségrégation parmi les lecteurs : le livre sera interdit aux esprits les plus faibles – incapables de douter ou de revenir du doute. On remarquera que cette discrimination au sein du lectorat est directement issue de la théorie cartésienne des facultés : l'abstraction qui définit la métaphysique cartésienne impose l'exercice du seul entendement des lecteurs, non de leur imagination ou de leurs sens. La Praefatio répond donc en partie à la définition classique, en indiquant *comment* lire le texte qui va la suivre ou plus précisément *par qui* il ne doit pas l'être. Mais, du même coup, excluant du même geste une grande partie du lectorat du *Discours de la méthode*, il s'écarte d'un des objectifs classiques de la préface, la *captatio benevolentiae*. Descartes poursuit en effet la comparaison des deux textes : en disant à qui le *Discours de la méthode* ne s'adresse pas, il indique de façon implicite à qui les *Meditationes* sont destinées : « Viamque sequor ad eas explicandas tam

---

n'aurions jamais achevé, si je n'expliquais toute ma physique », AT II, 364-365. Voir encore la lettre à Mersenne du 15 novembre 1638 : « Je ne réponds point aussi à plusieurs questions que vous me faites touchant la matière subtile, etc. Car ce sont choses fort aisées en expliquant tout mon *Monde* ; mais elles ne peuvent être entendues sans lui, et ce que j'en dirais ne ferait que produire de nouvelles difficultés. »

[1385] Sur ce point, voir Jean-Luc Marion, « Le statut responsorial des *Meditationes* », *Questions cartésiennes II*, p. 317-338.

[1386] Praefatio ad lectorem, *Meditationes*, AT VII, 8, 20-25/« Mais, je réponds que dans ce mot d'*idée* il y a ici de l'équivoque : car, ou il peut être pris matériellement pour une opération de mon entendement […] ; ou il peut être pris objectivement pour la chose qui est représentée par cette opération, laquelle […] on ne suppose point qu'elle existe hors de mon entendement. »

[1387] À la manière de la *« res cogitata »* avec Caterus. Descartes n'en reprend peut-être pas l'expression, car elle est trop équivoque, maintenant la croyance (suarézienne ?) en faveur de l'idée comme mode d'être de la chose ; voir Vincent Carraud, *Causa sive ratio*, p. 211, suite de la n. 2. Voir aussi son hypothèse d'après laquelle la manchette (→ MANCHETTE) des *Specimina* qui formule « *res cogitata* » n'est peut-être pas de Descartes, mais de Courcelles qui aurait importer l'expression des Primae Responsiones (d'autant que c'est un hapax des *Specimina*).

[1388] *Discours de la méthode*, AT VI, 38.

parum tritam atque ab usu communi tam remotam, ut non utile putarim ipsam in gallico et passim ab omnibus legendo scripto fusius docere, ne debiliora etiam ingenia credere possent eam sibi esse ingrediendam[1389]. »

La préface constitue donc d'abord, assez curieusement du point de vue de l'histoire du livre, une réponse, le bilan d'une publication précédente dans laquelle il appelait ses lecteurs à l'avertir des éventuels points dignes de censure, nous l'avons vu. Et de ce point de vue, elle ne répond pas à la définition classique ci-dessus exposée puisque, dans cette mesure, c'est davantage le texte qui la *précède* qu'elle cherche à justifier – la quatrième partie de la préface du *Discours de la méthode* – que celui qui la *suit* – le cœur spéculatif des six méditations et le dispositif des objections et réponses des *Meditationes*. On se souvient que, dès 1638, Descartes avait souhaité répondre aux objections qui lui avaient été faites, en particulier sur « ces deux questions de Dieu et de l'âme humaine ». Mais il ne l'avait pas fait au moment où, les *Meditationes* achevées, il se disposait à les prépublier (→ PRÉPUBLICATION) afin d'avoir de nouvelles objections et d'y faire les réponses destinées à être jointes au corps de l'ouvrage. C'est donc en tête de cette préface que Descartes choisit de répondre en peu de mots (« *ad quae hic paucis* ») à deux objections faites au *Discours*[1390] et qu'il rappelle[1391]. Ces objections sont également connues de nous par les réponses de Descartes faites dans sa correspondance au printemps 1637, c'est-à-dire dès avant la parution du livre, ainsi que par la lettre du 22 février 1638.

Après ces réponses que Descartes s'emploie ici finalement à traiter dans le même style que celui du *Discours de la méthode*, il pourra entreprendre la *démonstration* des principes métaphysiques qui s'impose, selon l'ordre de la pensée seul à même de définir l'ordre des objets de cette science ; ordre d'invention qui rend compte des tâtonnements de l'esprit mais aussi de ses conquêtes progressives qu'il ne faut confondre avec aucun autre : « Cum autem ibi rogassem omnes quibus aliquid in meis scriptis reprehensione dignum occurreret, ut ejus me monere dignarentur, nulla in ea quae de his quaestionibus attigeram notatu digna objecta sunt, praeter duo, ad quae hic paucis, priusquam earumdem accuratiorem explicationem aggrediar, respondebo[1392]. »

D'après ses objecteurs, Descartes n'avait pas convaincu que la nature (ou l'essence) de l'âme ne soit que pure pensée (première objection) ni que mon imperfection implique la perfection véritable de l'idée de Dieu et l'existence de cette idée (seconde objection[1393]). Il y répond ici en invoquant, pour la première objection, l'*intention* du *Discours de la méthode* qui n'était pas de traiter le sujet à fond, en développant toutes les conséquences des raisons, ni de considérer les choses dans l'ordre de la vérité de la chose (« in ordine a ipsam rei »), mais dans l'ordre de ma pensée (« in ordine ad meam perceptionem »), c'est-à-dire de ce que j'en découvre progressivement. Ce sont les *Meditationes* qui vont précisément avoir pour but de retranscrire, plus au long, l'ordre des raisons, c'est-à-dire l'enchaînement de toutes les vérités métaphysiques dans l'ordre où les découvre l'*ego* (ce qu'on appelle l'*ordo inveniendi*), depuis les raisons jusqu'à leurs conclusions, en particulier que ce que je connais clairement et distinctement est réellement tel (en vertu de la règle générale que nous découvrons plus tard : Dieu assure la possibilité de l'adéquation de l'idée à la chose, c'est-à-dire la vérité. L'idée est dans ce cas nécessairement claire et distincte), et ainsi pouvoir convaincre de ce que le *Discours de la méthode* avait simplement énoncé sans convaincre[1394].

Quant à la seconde objection, Descartes y répond en introduisant la distinction entre la réalité formelle de l'idée et la réalité objective de l'idée. Distinction qui n'était pas faite, au sein d'une métaphysique volontairement

---

1389 Praefatio ad lectorem, *Meditationes*, AT VII, 7.

1390 Descartes fait aussi allusion à deux autres écrits – probablement l'un de Petit – qui s'attaquent à ses conclusions, mais ne souhaite pas y répondre. Voir *supra*, p. 8.

1391 « Primum est, ex eo quod mens humana in se conversa non percipiat aliud se esse quam rem cogitantem, non sequi ejus naturam sive essentiam in eo tantum consistere quod sit res cogitans, ita ut vox tantum cætera omnia excludat quæ forte etiam dici possent ad animae naturam pertinere. […] Alterum est, ex eo quod ideam rei me perfectioris in me habeam, non sequi ipsam ideam esse me perfectiorem, et multo minus illud quod per istam ideam repraesentatur existere », Praefatio ad lectorem, *Meditationes*, AT VII, 7-8.

1392 *Ibid.*

1393 Objections reprises par Pollot, lettre à Descartes, février 1638 (?), AT I, 513-514.

1394 Sur le fait que les *Meditationes* suivent l'ordre de la pensée et non l'ordre des matières, voir la lettre à Mersenne, 24 décembre 1640, AT III, 266-267. Mais nous reviendrons plus loin sur ce point.

détechnicisée, dans la quatrième partie du *Discours de la méthode*[1395] et qui sera développée dans les Quartae Responsiones[1396] : « Quomodo vero, ex hoc solo quod rei me perfectioris idea in me sit, sequatur illam rem revera existere, fuse in sequentibus exponetur[1397]. » On notera que c'est au titre du statut responsorial du texte courant des *Meditationes* (Objections-Réponses) que les éditeurs d'AT s'autorisent à ne pas publier un paratexte, la Praefatio ad lectorem : « Descartes rappelle donc ce qui lui a déjà été objecté sur « ces deux questions de Dieu et de l'âme humaine » avant de les reprendre « plus au long ». Mais il serait aisé de retrouver tous les points traités par cette *Préface de l'Auteur au Lecteur* (ainsi sera-t-elle désignée par Clerselier quand il la traduira en 1661) dans les *Objections* et *Réponses* bien plus développées qui vont être jointes à l'ouvrage complet. Dès lors ce texte de circonstance de 1641 n'a plus d'objet, et les éditeurs ont le droit d'appliquer le principe de ne reproduire que ce qui est admis par Descartes lors de la publication[1398]. »

Descartes stigmatise ensuite la faiblesse des arguments des athées contre ses raisons – une des innovations cartésiennes consistant à tirer la preuve de l'existence de Dieu par la seule force de la raison (ou de la pensée) : ces arguments ne tiennent qu'à une erreur de notre jugement tendant à l'anthropomorphisme ou au finalisme qui nous font croire connaître Dieu.

En inaugurant la publication par une réponse à des objections qui ne la concernent pas directement, en réservant la lecture de la préface – et du texte qu'elle introduit ! – à certains lecteurs et non à tous, la Praefatio ad lectorem s'écarte de la fonction classique d'une préface.

demander l'attention rigoureuse aux raisons : la primauté de la méthode

Après avoir laissé place au jugement des autres (« hominum judicia ») et clôturé la discussion issue de la publication du *Discours de la méthode* (Clerselier traduit : « Maintenant, après avoir suffisamment reconnu les sentiments des hommes »), Descartes présente succinctement le sujet (si vaste !) de son texte, rejoignant de ce fait une des fonctions classiques de la préface : « Jam vero […] iterum hic aggredior easdem de Deo et mente humana quaestiones, simulque totius primae Philosophiae initia tractare. » De même, il expose son dessein, du moins par la négative, en disant ce qu'il *n'*a *pas* eu l'intention de faire en publiant les *Meditationes*, avec un détachement à peine feint et réduisant ainsi l'*amplificatio a minima* – car Descartes n'attend pas grand-chose de cette publication, tant il pense que sa métaphysique, au nom des efforts que doivent produire ceux qui l'étudient (doute, abstraction, longues chaînes de raisons…), opère un tri parmi les lecteurs susceptibles d'en être persuadés. Et ce, d'autant que la métaphysique en général est « une science que presque personne n'entend[1399] », « sed non publici saporis[1400] » : « […] sed ita ut nullum vulgi plausum, nullamque Lectorum frequentiam expectem[1401]. »

De fait, plutôt que d'évoquer l'utilité de son livre, il consacre le reste de sa préface à attirer l'attention du lecteur sur la difficulté propre de la philosophie première en général et de la sienne en particulier : elle exigera de sa part une disposition d'esprit à l'attention et à la méditation afin de faire siens les acquis du présent livre. La préface, nouvel avatar cartésien de la précaution méthodologique en métaphysique, participe elle aussi au besoin de préparer l'esprit de ses lecteurs à la réception de sa métaphysique, puisqu'avec les *Meditationes*, il va s'agir de repenser *réellement, actuellement, présentement* l'objet même de la métaphysique (puisque la certitude ne se donne que sur le mode de l'actualité, de la réalité) par une connaissance par abstraction. L'enjeu et la difficulté en métaphysique, proportionnels, requièrent plus que jamais un usage méthodique de l'esprit. Il faut commencer par apprendre à bien conduire sa raison, ce qui nécessite une attention et même une méditation sérieuse à la

[1395] Voir notre premier chapitre, A, 2, b.
[1396] Quartae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 232, AT IX-1, 180.
[1397] Praefatio ad lectorem, *Meditationes*, AT VII, 8.
[1398] AT IX-1, Appendice, 249, note de la p. 1, n. a.
[1399] Lettre à Mersenne, 27 août 1639, AT II, 570.
[1400] Au sujet des choses fort bonnes publiées dans le *De veritate* de Herbert de Shaftesbury, lettre à Mersenne, 16 octobre 1639, AT II, 566.
[1401] Praefatio ad lectorem, *Meditationes*, AT VII, 9.

présence de l'ordre et la liaison des raisons – « rationum mearum seriem et nexum[1402] » – dès la Meditatio I. Comme pour le *Discours de la méthode*, l'emplacement premier de cette recommandation, au sein d'une préface, témoigne d'une priorité épistémologique : celle de la méthode dont il s'agit pour Descartes de rappeler au lecteur, après les théologiens de la Sorbonne[1403], que c'est avec son exercice que doit démarrer la recherche des premières vérités métaphysiques[1404], instituant ainsi l'écart entre le commencement méthodique et le fondement métaphysique, ainsi que l'écart entre les principes qui la constituent en propre (la réduction à l'évidence, au simple, la mise en ordre, etc.) et les principes de la métaphysique qu'elle accomplit (*cogito*, existence de Dieu, etc.). Les principes (ou règles[1405]) de la méthode sont donc doublement *en marge* des principes des sciences qu'elle érige : 1/ épistémologiquement, leur recherche préside à celle des principes des autres sciences (y compris à ceux de la métaphysique). Autrement dit, ils en sont les conditions de possibilité en tant qu'ils les rendent possibles et 2/ matériellement : la nécessité de leur application aux objets de la métaphysique est rappelée dans un espace marginal inaugural de l'*ordo edendi :* les pages préliminaires. De sorte que, « en bonne logique, les pures considérations de méthode ne devraient s'inscrire qu'en des lieux extérieurs à l'ordre métaphysique qu'il déploie. Or, c'est précisément ce que confirment deux textes qui fixent le dessein des *Meditationes* en déterminant les modalités de son effectuation. En premier lieu, *l'Épître à Messieurs les Doyen et Docteurs de la Sacrée Faculté de Paris* présente explicitement les *Meditationes* comme l'application de la méthode aux questions de l'existence de Dieu et de la séparation réelle de l'âme et du corps, retrouvant pour la nommer des termes et des déterminations de la Regula *IV* et du *Discours* […]. En second lieu, la *Préface au lecteur* peut situer explicitement les *Meditationes* dans la continuité du *Discours* […]. Faut-il n'y lire qu'une simple précaution oratoire ? Non pas, puisqu'il s'agissait de solliciter le lecteur afin d'éprouver l'ordre de l'argumentation, sa force de persuasion et, par là, la puissance [de] la méthode »[1406].

En ce sens, la préface a une fonction philosophique puisque elle est répète la méthode. Elle interdit même en droit la lecture – la ségrégation – à ceux qui ne voudront pas « méditer » avec lui « sérieusement », c'est-à-dire par ordre, réquisit pour être persuadé de la preuve de la démonstration des objets certains de la métaphysique :

> […] sed ita ut nullum vulgi plausum, nullamque Lectorum frequentiam expectem : quin etiam nullis author sum ut haec legant, nisi tantum iis qui serio mecum meditari, mentemque a sensibus, simulque ab omnibus praejudiciis, abducere poterunt ac volent, quales non nisi admodum paucos reperiri satis scio[1407].

Deux efforts lourds, et qui vont de pair, seront en effet demandés au lecteur. Efforts qui sont liés à l'originalité même de la définition de la métaphysique cartésienne : 1/ se départir autant que possible de ses préjugés et de ses habitudes à user des sens – inutiles et trompeurs dans la connaissance des objets de la métaphysique – et 2/ s'astreindre à un examen attentif (*id est*, réel ou présent ou actuel), c'est-à-dire méthodique, de l'ordre du texte constitué par la série des six méditations (puisque la méthode préside elle-même à sa rédaction), dans lequel s'enchaînent les raisons et se produit l'évidence[1408]. Ces raisons appelleront les développements des

---

[1402] *Ibid.*

[1403] Voir *supra*, II, B, 2, a, « l'Epistola blanche ».

[1404] On vérifie à cette nouvelle occasion la thèse de Gilles Olivo d'après laquelle les préfaces et les textes introductifs des ouvrages publiés par Descartes ont tous une portée méthodologique (« L'évidence en règle : Descartes, Husserl et la question de la mathesis universalis », *Les Études philosophiques*, 1996, 1-2, p. 189-222).

[1405] Sur l'équivalence entre règles (« regulas ») et principes (« principiis ») de la méthode, voir la *Regula* IV, AT X, 371 et 373.

[1406] Gilles Olivo, « L'évidence en règle : Descartes, Husserl et la question de la mathesis universalis », p. 213.

[1407] Praefatio ad lectorem, *Meditationes*, AT VII, 9. Voir aussi le passage du *Discours de la méthode*, AT VI, 40-41 et son élucidation par Gilles Olivo, *ibid.*, p. 200-211.

[1408] Voir sur ce point la contribution de Giulia Belgioioso et Franco A. Meschini, en laquelle nous avons trouvé confirmation à notre propos : « Cette approche de la vérité réclame une nouvelle attitude, différente de cette dialectique fondée sur l'habileté, dont on fait usage dans les disputes, et caractérisée à l'inverse par l'attention, que Descartes réclame à soi-même, à ses lecteurs et à ceux qui veulent le suivre. […] peut-être ne semblera-t-il pas hasardeux de dire que c'est la voie de l'attention, l'expérience de l'attention, qui conduira Descartes à la méditation, dans laquelle se réalisera pleinement cet effort d'attention qui, sur un plan cognitif différent, avait déjà été réclamé par les *Regulae* », « Philosopher, méditer : l'expérience philosophique chez Descartes », p. 223.

Responsiones au premier titre desquels, celui qui soumet Dieu à la causalité, nous en reparlerons. Malgré toutes les précautions de Descartes (les appels à l'attention et à la méditation de cette préface ne sont pas les seuls du livre, nous y reviendrons), d'après certains lecteurs comme Antoine Arnauld, le philosophe n'a pas assez usé de préface pour mettre en garde les lecteurs de certaines erreurs liées à une lecture inattentive. Arnauld estime, par exemple, qu'il aurait fallu prévenir davantage le risque initial du scepticisme de la Meditatio I. D'après lui, Descartes n'a pas assez insisté sur l'idée que le recours au doute n'était qu'un artifice méthodologique et temporaire : « Primum vereor ne quosdam offendat liberior haec Philosophandi ratio, qua omnia revocantur in dubium. Et sane Author ipse fatetur in Methodo, mediocribus ingeniis hanc viam esse periculosam ; fateor tamen hanc invidiam in Synopsi mitigari. ¶ Verumtamen haud scio an aliqua praefatiuncula haec Meditatio praemuniri debeat, qua significetur de iis rebus serio non dubitari, sed ut iis aliquantisper sepositis quae vel minimam et hyperbolicam, ut Author ipse vocat alio in loco, dubitandi occasionem relinquunt, aliquid ita firmum et stabile reperiri possit, ut de eo ne pervicacissimo quidem liceat vel tantillum dubitare[1409]. »

Pourtant, au moment d'envoyer le texte à l'impression, Descartes, scrupuleux sur ce point en particulier, avait sollicité la vigilance de Mersenne : « […] les titres que j'ai omis et les avertissements au lecteur, s'il est besoin de l'avertir de quelque chose que je n'ai pas écrit, je m'en remets entièrement à vous, qui avez déjà pris tant de peine pour cet écrit, que la meilleure part vous en appartient[1410]. »

Enfin, la préface annonce, de façon traditionnelle, le plan du livre : on y trouvera d'abord le corps des méditations bâti par le seul exercice méthodique de la raison puis la confrontation, tue sur la page de titre (→ TITRE), entre objections et réponses :

> […] *primo* quidem in Meditationibus illas ipsas cogitationes exponam, quarum ope ad certam et evidentem cognitionem veritatis mihi videor pervenisse, ut experiar an forte iisdem rationibus, quibus ego persuasus sum, alios etiam possim persuadere. *Postea* vero respondebo ad objectiones virorum aliquot ingenio et doctrina excellentium, ad quos hae Meditationes, antequam typis mandarentur, examinandae missae sunt[1411].

Plan qui suit l'*ordo inveniendi* sur lequel doit se superposer scrupuleusement l'*ordo legendi*. L'importance de la combinaison entre l'ordre de l'invention, l'ordre de la transcription du livre et l'ordre de la lecture justifie peut-être, plus que le reste, l'existence même de cette préface. En philosophie comme dans la lecture, il convient de suivre un ordre, un chemin *(methodos)*. C'est ce sur quoi insiste la préface.

Concluons sur cette dernière. C'est donc plutôt du *Discours de la méthode* que la préface rappelle le sujet et le dessein. Et c'est plutôt l'Épître dédicatoire qui remplit un rôle classique de préface en donnant aux théologiens (mais aussi, quoique secondairement, aux autres lecteurs de l'Épître) le sujet du livre, le dessein de l'auteur en l'écrivant et l'utilité qu'on peut en tirer. Le rôle – plutôt original à l'égard de la définition classique de la préface – de la Praefatio ad lectorem consiste donc plutôt 1/à clôturer des questions anciennes – 2/ à ne s'adresser qu'aux lecteurs du *Discours de la méthode* et à en interdire la lecture aux plus faibles d'entre eux – et 3/finalement à justifier l'*ordo edendi* et la complémentarité des deux ouvrages à l'égard de la métaphysique[1412]. Elle joue de

---

[1409] Quartae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 214-215/« Premièrement, je crains que quelques-uns ne s'offensent de cette libre façon de philosopher, par laquelle toutes choses sont révoquées en doute. Et de vrai notre auteur même confesse, dans sa Méthode, que cette voie est dangereuse pour les faibles esprits ; j'avoue néanmoins qu'il tempère un peu le sujet de cette crainte dans l'abrégé de sa première Méditation. Toutefois je ne sais s'il ne serait point à propos de la munir de quelque préface, dans laquelle le lecteur fût averti que ce n'est pas sérieusement et tout de bon que l'on doute de ces choses, mais afin qu'ayant pour quelque temps mis à part toutes celles qui peuvent donner le moindre doute, ou, comme parle notre auteur en un autre endroit, qui peuvent donner à notre esprit une occasion de douter la plus hyperbolique, nous voyions si, après cela, il n'y aura pas moyen de trouver quelque vérité qui soit si ferme et si assurée, que les plus opiniâtres n'en puissent aucunement douter », AT IX-1, 167. On notera le rôle de la synopsis (→ SYNOPSIS) mentionné par Arnauld.

[1410] Lettre à Mersenne, 31 mars 1641, AT III, 350.

[1411] Praefatio ad lectorem, *Meditationes*, AT VII, 10. Nous soulignons.

[1412] C'est ce qu'il dit aussi à Mersenne : « Je crois donc qu'en faisant imprimer ma Métaphysique, il sera bon d'y mettre ce commencement, afin qu'on voie que ce que j'avais écrit dans le *Discours de ma Méthode*, n'est que *la même chose que j'explique plus au long*. Mais il est vrai que, pour

surcroît un rôle de transition entre les deux textes par le prisme des règles de lecture que Descartes y prescrit : il faut que la lecture soit si ordonnée et si complète pour retranscrire l'ordre des raisons (nous reviendrons plus bas sur ce point essentiel) qu'elle puisse venir à bout des résistances intellectuelles liées aux préjugés et à un exercice illégitime des sens, donner lieu à la méditation, seule capable de s'approprier la chaîne des raisons énoncées par Descartes. Seule capable de convaincre d'une nouvelle définition de la métaphysique.

On peut rappeler pour conclure l'avis d'Henri Gouhier et de Martial Gueroult sur le rôle de cette préface, à la fois première dans l'*ordo edendi* des *Meditationes* et primordiale, puisqu'elle consigne cet *ordo legendi* qui doit se superposer scrupuleusement à l'*ordo inveniendi :* « M. Martial Gueroult a très justement proposé ce texte comme première règle pour la direction de l'esprit à ceux qui étudient la philosophie de Descartes. C'est bien, en effet, la première chose que Descartes recommande à ceux qui ouvrent le livre posant les fondements de sa philosophie. Descartes selon l'ordre des raisons : ce titre respecte la lettre et l'esprit[1413]. »

C'est la deuxième topique de Genette qui prévaut ici (« comment lire ? »), ce qui n'a rien d'étonnant si l'on songe aux implications de la lecture sur la réception de la philosophie première cartésienne : lire dans l'ordre et tout lire pour pouvoir méditer sérieusement, c'est-à-dire pouvoir s'arrêter de lire, nous y reviendrons.

☙ *entrer en matière : l'index (1641) et la synopsis*

- *indexer*

Le livre des *Meditationes* comprend un sommaire (→ SOMMAIRE) intitulé : « *Index tractatuum hoc volumine contentorum*[1414]. » Au sein des pages préliminaires, il prend place entre la Praefatio ad lectorem et la Synopsis (→ SYNOPSIS). Il est, comme les autres éléments des pages préliminaires, distingué par une frise spécifique. Et nécessairement prévu pour une relecture de points particuliers – car la première lecture doit être exhaustive et continue pour faire « sentir l'ordre et la liaison des raisons ». Ainsi, ceux qui se serviraient de l'index pour aller lire directement une Meditatio – et n'y chercher qu'un point particulier – sans avoir lu celles qui précèdent et ce qui permet d'établir le contenu du passage, ne pourraient tirer aucun enseignement de leur lecture. L'utilisation des instruments de recherche ne doit pas dispenser d'une lecture ordonnée et intégrale car seule cette lecture restitue l'enchaînement ordonné qu'il faut suivre pour connaître. Rappelons l'énoncé de cette condition sans le respect de laquelle les *Meditationes* ne seraient pas profitables : « […] quales non nisi admodum paucos reperiri satis scio. Quantum autem ad illos, qui, rationum mearum seriem et nexum comprehendere non curantes, in singulas tantum clausulas, ut multis in more est, argutari studebunt, non magnum ex hujus scripti lectione fructum sunt percepturi ; […][1415] *»* ; recommandation que Descartes répétera à Gassendi se plaignant que ce dernier ait exagéré le fruit de ses *Meditationes* dans ses Quintae responsiones en s'auto-citant : « 4. Quantum ad fructum harum Meditationum, satis praemonui, in praefatiuncula quam te legisse existimo, non magnum illum futurum pro iis *qui, rationum mearum seriem et nexum comprehendere non curantes, in singulas tantum earum partes disputare studebunt*[1416]. *»*

L'index (peut-être réalisé à la demande de Mersenne) permet au lecteur de visualiser la nature bipartite de l'œuvre : les *Meditationes* d'abord, avec reprise des titres et indication des folios (→ PAGINATION), puis le dispositif des objections et des réponses – séparé des *Meditationes* par une ligne noire – les *«* Sequuntur Objectiones adversus praecedentes Meditationes, quibus Responsiones Authoris subijciuntur ».

---

faire écrire des copies, ce sera assez de commencer par l'abrégé que je vous ai envoyé » Lettre à Mersenne, 28 janvier 1641, AT III, 297. Nous soulignons.

[1413] Henri Gouhier, *La Pensée métaphysique de Descartes* [1962], Paris, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 1999, p. 105. Voir Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier-Montaigne, 1953, 2 vol., t. I, *L'Âme et Dieu* ; t. II, *L'Âme et le Corps*.

[1414] http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86002964/f30.image.r=Meditationes+de+prima+philosophia.langFR

[1415] Praefatio ad lectorem, *Meditationes*, AT VII, 9-10.

[1416] Quintae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 378-379.

Par l'entremise de Mersenne pour la première édition (→ ÉDITION), Descartes veille, jusqu'à l'impression finale, à ce que les noms des objecteurs qui souhaitent rester anonymes ne soient pas mentionnés dans le livre ; ainsi par exemple Caterus, l'auteur des premières objections : « […] celui qui a fait les objections qui sont à la fin, […] un prêtre d'Alkmaar, […] ne veut point être nommé ; c'est pourquoi, si son nom se trouve en quelque lieu, je vous prie de l'effacer[1417]. »

On remarquera comment sont interpellés les objecteurs dans l'index : anonymes, ils n'en gardent pas moins un pouvoir représentatif à l'égard des sciences constituées que sont la théologie : « theologi » pour Caterus, « Theologorum » pour Mersenne, « subtilissimi Theologi » pour Arnauld et la philosophie, « Philosophie » pour Hobbes. Excepté Pierre Gassendi « Petri Gassendi », nommé dès la Synopsis, et sans mentions particulières pour les objecteurs anonymes – philosophes et théologiens – des sixièmes objecteurs.

Le choix de ces deux types de « comité de lecture » correspond à l'intention de Descartes, d'une part, de voir jusqu'où s'articule sa philosophie avec la théologie et, d'autre part, de fixer sa distance avec d'autres philosophies.

La méditation nécessite que les lecteurs se mettent eux-mêmes en situation de doute, puis retrouvent les unes après les autres les vérités métaphysiques selon l'ordre des raisons, en prenant le temps de la réflexion nécessaire, quitte à revenir par après sur certains points, relire certains passages, jusqu'à ce qu'ils transforment en certitudes les vérités énoncées par l'auteur.

- *planifier : l'ordre des raisons en un coup d'œil*

La métaphysique – par sa technicité et parce qu'elle doit faire l'objet d'une invention par le lecteur – ne peut être sommaire, résumée, abrégée[1418]. Elle doit au contraire être l'objet d'un texte central qui déploie les raisons autorisées par l'*inventio* par le lecteur (quand le lecteur devient lui même l'auteur des découvertes des principes de la métaphysiques et des conclusions qu'ils rendent possible). On se souvient de l'accusation de Mersenne à l'égard de la quatrième partie du *Discours de la méthode*, trop sommaire, justement, trop abrégé…

Quelle est donc la fonction de la synopsis (→ SYNOPSIS) qui ne rend pas possible cette invention du lecteur ? L'étude du sommaire repose la question de l'enseignement de la méthode à travers un livre, à ceux qui n'en n'ont pas découvert par eux-mêmes les règles : comment s'articulent l'invention authentique (de l'auteur) et l'invention mimétique (du lecteur) ? Le mimétisme du lecteur à l'égard de l'auteur peut se transformer en acte de connaissance par lequel le lecteur s'éprend comme sujet. Philosopher méthodiquement, c'est, du même coup reconnaître ce qui confère la certitude aux sujets qu'on examine, c'est internaliser, s'approprier les conditions d'exercice de la vérité : la lecture, pourvu qu'elle suive l'« ordre du pli », devient un acte authentique d'appropriation de la vérité.

L'abrégé – c'est aussi le terme utilisé par Luynes pour *synopsis* (AT IX-1, 9) –, que Descartes appelle aussi son « Argument de ma Métaphysique », n'est pas dans l'envoi initial du texte du 19 novembre 1640 à Mersenne. Il est vraisemblablement expédié par la suite, le 31 décembre[1419], soit une cinquantaine de jours après les *Meditationes*. Il est alors joint aux copies (→ COPIE) des *Meditationes* qui circulent manuscrites : « Mais il est vrai que, pour faire écrire des copies, ce sera assez de commencer par l'Abrégé que je vous ai envoyé[1420]. »

Descartes tient à son emplacement ; il devra être imprimé avant les six méditations :

[1417] Lettre à Mersenne, 24 décembre 1640 (?), AT III, 265.

[1418] Quand bien même elle n'est pas obligatoirement l'objet d'un gros livre car une fois qu'on a découvert ses principes, on peut, en droit, découvrir toutes les autres vérités qui en découlent (*id est*, accomplir la science, pourvu qu'on raisonne méthodiquement) et qui ne peuvent être renfermées dans un livre. Sur le modèle des *Principia* : connaître (méthodiquement) les vrais principes (métaphysiques et/ou physiques), c'est pouvoir virtuellement achever la science ; or, c'est l'acquisition de ce qui permet d'achever la science qui compte plus que d'achever la science elle-même (impossible pour un seul homme).

[1419] Lettre à Mersenne, 31 décembre 1640, AT III, 268-271.

[1420] Lettre à Mersenne, 28 janvier 1641, AT III, 297.

> Je vous enverrai peut-être dans huit jours un abrégé des principaux points qui touchent Dieu et l'âme, lequel pourra être imprimé avant les *Méditations* […][1421].
> Et premièrement, je vous envoie un *Argument de ma Métaphysique*, qui pourra, si vous l'approuvez, être mis au-devant des six *Méditations*. En suite de ces mots qui les précèdent : *easdem quas ego ex iis conclusiones deducturos*, on ajoutera : *Sed quia in sex sequentibus Med.* etc.[1422].

Par sa position, l'abrégé précède donc le déroulé inventif des six méditations. D'ailleurs la pagination (→ PAGINATION) de l'édition de 1641 commence avec lui (page 1). Cela ne constitue-t-il pas une contradiction vis-à-vis de la voie démonstrative choisie pour l'exposé de la philosophie première ? En effet, dans la synopsis, des vérités y sont révélées avant d'être effectivement prouvées par l'exercice de la découverte. De sorte que la présence même de la synopsis – ainsi que son emplacement – peut constituer un problème à l'égard de la démonstration et, par conséquent, de la persuasion de cette démonstration qu'elle semble interdire. La synopsis ne vient-il pas saboter ce qu'il convient d'expliquer au long ? Ne risque-t-on pas de ne lire que lui – comme il arrive qu'on ne lise que les « tables » des livres pour s'en faire une idée générale ? –, c'est-à-dire de faire l'impasse sur l'essentiel ?

L'existence et la place de la synopsis dans l'économie du livre témoigneraient donc, sinon d'une incohérence, du moins d'une difficulté. Difficulté de l'ordre de la découverte et de la longueur des méditations précédemment évoquées par Descartes dans l'Épître dédicatoire. Difficulté également de la communication de la pensée qui vient se heurter à sa conception dans l'esprit de l'auteur. Les six méditations, Descartes le dira plus loin dans le livre, ne suivent pas l'ordre des matières : tout ce qui concerne un objet n'est donc pas dit au même lieu : on doit suivre l'ordre dans lequel l'esprit découvre. C'est également ce qu'il précise à Mersenne : « Et il est à remarquer, en tout ce que j'écris [*sc.* dans les *Meditationes*], que je ne suis pas l'ordre des matières, mais seulement celui des raisons : c'est-à-dire que je n'entreprends point de dire en un même lieu tout ce qui appartient à une matière, à cause qu'il me serait impossible de le bien prouver, y ayant des raisons qui doivent être tirées de bien plus loin les unes que les autres ; mais en raisonnant par ordre *a facilioribus ad difficiliora*, j'en déduis ce que je puis, tantôt pour une matière, tantôt pour une autre ; ce qui est, à mon avis, le vrai chemin pour bien trouver et expliquer la vérité[1423]. »

La Synopsis répond à un objectif principal qui est d'indiquer aux lecteurs les principaux échelons qu'ils vont pouvoir gravir en recherchant les principes métaphysiques dans les pas de Descartes. Ces échelons constituent les *lieux* successifs des découvertes opérées au fil des six méditations[1424]. Car l'*ordo inveniendi* que le livre retranscrit peut paraître décevant – et déstabilisant – pour des lecteurs qui ne l'ont jamais pratiqué. Il faut donc, dès avant l'entrée dans l'ordre même des six méditations, fournir des points de repère au lecteur sur les résultats qu'il va obtenir après se sentir perdu dans le doute, avec Descartes, dès les premiées pages.

De ce point de vue, la synopsis des *Meditationes* – unique dans l'*ordo edendi* cartésien – répond parfaitement à la définition historique du sommaire (→ SOMMAIRE) :

> Texte concis, résultat de l'analyse d'un ouvrage ou d'un document, qui en expose les points essentiels en vue de renseigner adéquatement et rapidement les lecteurs sur la teneur de cet écrit. La rédaction du sommaire se fait selon les exigences d'un texte continu : formules denses, rédigées en phrases complètes ; vocabulaire rigoureux, spécifique au domaine dont traite le document source ; énoncés concis, mais

[1421] Lettre à Mersenne, décembre 1640, AT III, 268.

[1422] Lettre à Mersenne, 31 décembre 1640, AT III, 271-272. « […] easdem quas ego ex iis conclusiones deducturos. » AT dit, n. a : « On ne trouve ni cette fin de phrase, ni le commencement de la suivante dans la 1re édition et pas davantage dans la seconde. La rédaction primitive a donc été modifiée. »

[1423] Lettre à Mersenne, 24 décembre 1640, AT III, 266.

[1424] C'est la raison pour laquelle le propos des Objectiones et des Responsiones en est exclu.

> exhaustifs en regard de la substance de l'écrit ; transitions et liens logiques soigneusement ménagés du début à la fin. Le sommaire suit l'ordre même du développement de l'ouvrage ou du document traité[1425].

Par son intermédiaire, Descartes anticipe les préjugés des lecteurs qui ne savent pas connaître les choses dans l'ordre qu'il se doit et qui doivent être motivés avant de méditer sérieusement avec lui. Il faut donc leur apprendre ce qu'ils vont apprendre (double fonction pédagogique). Il s'agit donc de montrer la *dispositio* des résultats – non leur démonstration – et de confirmer par avance le traitement monographique que les *Meditationes* réservent à leurs objets (les premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre). La synopsis offre ainsi la possibilité d'apercevoir ce qui va découler des raisons, en un sens comme la métaphysique du *Discours de la méthode*, détechnicisée et synthétique, dépourvue du chemin long pour parvenir à leurs conclusions.

La synopsis n'a donc rien d'une table des matières ni même d'une table des difficultés, comme celles du *Discours de la méthode*, en fin d'ouvrage. Il agit aussi comme un rempart contre un défaut de la mémoire : présenter à l'esprit le condensé du chemin (long !) qu'il va devoir parcourir et les raisons qu'il va devoir mémoriser (cf. le problème de l'attention et de la mémoire). Bien entendu, la lecture de la synopsis ne peut se substituer à la méditation du cœur spéculatif du livre : la philosophie première, pour se constituer comme science, repose sur la mémoire des raisons découvertes et des conclusions découlant de celui qui l'étudie. C'est ce qu'affirmaient déjà les *Regulae* : ce qui rend possible la science, ça n'est justement pas que nous devions être seulement devant des évidences actuelles, que le regard garde en permanence sous sa vue l'évidence, mais que la *deductio* permet la remémoration du clair et du distinct. Et que la preuve, plus haut degré d'assurance, empêche le doute sur les évidences passées[1426].

C'est aussi la raison pour laquelle l'objet-livre ne peut ériger seul la philosophie première en science : il ne suffit pas pour le lecteur de *passer en revue* les vérités qu'il lui met sous les yeux (au sens où, une synopsis le fait, comme vue générale ou tableau), aussi vraies soient-elles, pour devenir plus savant. Il s'agit aussi de savoir le fermer, aux moments adéquats, pour se remémorer ces vérités, pour les garder en soi une bonne fois pour toutes, enfin pour quitter définitivement les *Meditationes*.

À fortiori donc, la synopsis n'a qu'une fonction transitoire d'encouragement. Mais une fonction nécessaire pour désamorcer les incompréhensions de ceux qui sont habitués à suivre l'ordre des matières : « […] afin qu'on voie où ils se trouvent ; car autrement je vois bien que plusieurs seront dégoûtés de ne pas trouver en un même lieu tout ce qu'ils cherchent[1427]. » En particulier de ceux qui s'attendent à ce que Descartes dise tout de l'âme dans la Meditatio II : « On pourra voir là en abrégé tout ce que j'ai prouvé de l'immortalité de l'âme, et tout ce que j'y puis ajouter en donnant ma physique. Et je ne saurais, sans pervertir l'ordre, prouver seulement que l'âme est distincte du corps, avant l'existence de Dieu[1428]. »

Il permet donc à Descartes de repréciser la disposition de la preuve de la démonstration de l'immortalité de l'âme : elle n'y est pas démontrée dans la Meditatio II qui établit seulement qu'elle est plus facile à connaître que le corps, car la déduction de son immortalité requiert préalablement la preuve de l'existence de Dieu et la distinction réelle de l'âme et du corps qui aura lieu dans les Meditatio V et VI, pas avant. Mais la synopsis avance, dès le résumé de la Meditatio II, les conclusions de la Meditatio VI ; il peut ici se permettre de rompre l'ordre des raisons pour anticiper les craintes des lecteurs insatisfaits à la fermeture du livre après la Meditatio II et les renvoyer à la Meditatio VI, qui va permettre de déduire l'immortalité de l'âme après 1/ que Dieu a été prouvé et que 2/ la règle générale de vérité a été posée, 3/ qu'une conception claire et distincte de la substance corporelle a été trouvée et 4/ qu'enfin la conception claire et distincte de la distinction des deux substances a

---

1425 Madeleine Sauvé, *Qu'est-ce qu'un livre ?*, p. 37-38.

1426 Sur l'importance de la mémoire du clair et du distinct, voir les Quartae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 245-246 ; AT IX-1, 189-190.

1427 Lettre à Mersenne, décembre 1640, AT III, 268.

1428 Lettre à Mersenne, 31 décembre 1640 : « easdem quas ego ex iis conclusiones deducturos ». AT dit, n. a : « On ne trouve ni cette fin de phrase, ni le commencement de la suivante dans la 1re édition et pas davantage dans la seconde. La rédaction primitive a donc été modifiée », AT III, 271-272.

prouvé leur distinction réelle : « Sed quia forte nonnulli rationes de animae immortalitate *illo in loco* expectabunt, eos hic monendos puto me conatum esse nihil scribere quod non accurate demonstrarem ; ideoque non alium ordinem sequi potuisse, quam illum qui est apud Geometras usitatus, ut nempe omnia praemitterem ex quibus quaesita propositio dependet, antequam de ipsa quidquam concluderem. Primum autem et praecipuum quod praerequiritur ad cognoscendam animae immortalitatem, esse ut quam maxime perspicuum de ea conceptum, et ab amni conceptu corporis plane distinctum, formemus : quod *ibi* factum est. Praeterea vero requiri etiam ut sciamus ea omnia quae clare et distincte intelligimus, eo ipso modo quo illa intelligimus, esse vera : quod ante quartam Meditationem probari non potuit ; et habendum esse distinctum naturae corporeae conceptum, qui *partim* in ipsa secunda, partim etiam in quinta et sexta formatur ; atque ex his debere concludi ea omnia quae clare et distincte concipiuntur ut substantiae diversae, sicuti concipiuntur mens et corpus, esse revera substantias realiter a se mutuo distinctas ; hocque in sexta concludi[1429]. »

Cette logique argumentative est expliquée en privé, à Mersenne : « Vous ne devez pas aussi trouver étrange que je ne prouve point, en ma seconde *Méditation*, que l'âme soit réellement distincte du corps, et que je me contente de la faire concevoir sans le corps, à cause que je n'ai pas encore en ce lieu-là les prémisses dont on peut tirer cette conclusion ; mais on la trouve après, en la sixième *Méditation*[1430]. »

Dans la synopsis, Descartes lève publiquement l'éventualité d'une incompréhension (et d'une déception) similaire des lecteurs concernant l'ordre qu'il a suivi.

Pour Arnauld, la synopsis explique aussi ce qui autorise Descartes à tirer l'immortalité de l'âme de sa distinction d'avec le corps. La synopsis accomplit donc, de ce point de vue aussi[1431], sa mission : « Huc usque responsionem protraxeram, et in animo erat ostendere quomodo secundum authoris nostri principia, quae ex ejus philosophandi ratione collegisse mihi videbar, ex reali mentis a corpore distinctione, illius immortalitas facillime concludatur, cum ad me perlata est nova Viri Clarissimi lucubratiuncula, quae cum toti operi lucem multam affert, tum in hac parte eadem prorsus adducit ad propositam quaestionem dissolvendam quae eram allaturus[1432]. »

Il constitue donc une forme de réponse à la critique de Mersenne, selon lequel Descartes ne prouve pas l'immortalité de l'âme et justifie du même coup le titre (→ TITRE) complet du traité : « Pour ce que vous dites, que je n'ai pas mis un mot de l'immortalité de l'âme, vous ne vous en devez pas étonner ; car je ne saurais pas démontrer que Dieu ne la puisse annihiler, mais seulement qu'elle est d'une nature entièrement distincte de celle

---

[1429] Synopsis…, *Meditationes*, AT VII, 12-13, nous soulignons/« Mais parce qu'il peut arriver que quelques-uns attendent de moi en ce lieu-là des raisons pour prouver l'immortalité de l'âme, j'estime les devoir maintenant avertir, qu'ayant tâché de ne rien écrire dans ce traité, dont je n'eusse des démonstrations très exactes, je me suis vu obligé de suivre un ordre semblable à celui dont se servent les géomètres, savoir est d'avancer toutes les choses desquelles dépend la proposition que l'on cherche, avant que d'en rien conclure./Or la première et principale chose qui est requise, avant que de connaître l'immortalité de l'âme, est d'en former une conception claire et nette, et entièrement distincte de toutes les conceptions que l'on peut avoir du corps : ce qui a été fait en ce lieu-là. Il est requis, outre cela, de savoir que toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont vraies, selon que nous les concevons : ce qui n'a pu être prouvé avant la quatrième Méditation. De plus, il faut avoir une conception distincte de la nature corporelle, laquelle se forme, partie dans cette seconde, et partie dans la cinquième et sixième Méditation. Et enfin, l'on doit conclure de tout cela que les choses que l'on conçoit clairement et distinctement être des substances différentes, comme l'on conçoit l'esprit et le corps, sont en effet des substances diverses, et réellement distinctes les unes d'avec les autres : et c'est ce que l'on conclut dans la sixième Méditation », AT IX-1, 9-10.

[1430] Lettre à Mersenne, 24 décembre 1640, AT III, 266.

[1431] On se rappelle qu'Arnauld apprécie que la synopsis (→ SYNOPSIS) écarte les raisons que les faibles esprits eussent de s'offenser de l'usage hyperbolique du doute – étendu jusqu'à Dieu même –, « cette libre façon de philosopher, par laquelle toutes choses sont révoquées en doute », AT IX-1, 167 : « Primum vereor ne quosdam offendat liberior haec Philosophandi ratio, qua omnia revocantur in dubium. Et sane Author ipse fatetur in Methodo, mediocribus ingeniis hanc viam esse periculosam ; fateor tamen hanc invidiam in Synopsi mitigari », Quartae Objectiones, *Meditationes*, AT VII, 214-215.

[1432] Quartae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 204/« J'avais étendu jusqu'ici cet écrit, et mon dessein était de montrer comment, selon les principes de notre auteur (lesquels je pensais avoir recueillis de sa façon de philosopher), de la réelle distinction de l'esprit d'avec le corps, son immortalité se conclut facilement, lorsqu'on m'a mis entre les mains un sommaire des six Méditations fait par le même auteur, qui, outre la grande lumière qu'il apporte à tout son ouvrage, contenait sur ce sujet les mêmes raisons que j'avais méditées pour la solution de cette question », AT IX-1, 159.

du corps, et par conséquent qu'elle n'est point naturellement sujette à mourir avec lui, ce qui est tout ce qui est requis pour établir la religion ; et c'est aussi tout ce que je me suis proposé de prouver[1433]. »

Enfin, la synopsis vient confirmer la transversalité de certains points particuliers dans les *Meditationes*. C'est le cas de la règle dite « règle de vérité générale » qu'il déplace littéralement dans la Meditatio IV, au détriment de la Meditatio III : « In quarta, probatur ea omnia quae clare et distincte percipimus, esse vera[1434]. »

Sur cette question, suivons Jean-Luc Marion qui est à l'origine de l'explication de ce déplacement : « […] [les dernières ?] (et les plus lumineuses) pages écrites par Descartes, sur épreuves sans doute [?], dans le volume de 1641, la *Synopsis*, attribuent cette règle à la Meditatio IV : « In quarta probatur omnia quae clare et distinctione percipimus, esse vera » (15, 3-4). Et de fait, la Meditatio IV mentionne bien, en conclusion, l'équivalence entre l'évidence et le vrai : « omnis clara et distincta perceptio proculdubio est aliquid, ac proinde a nihilo esse non potest, sed necessario Deum authorem habet, Deum, inquam, illum summe perfectum, quem fallacem esse repugnat ; ideoque proculdubio est vera » (62, 15-20). Pourquoi ce curieux déplacement de la Meditatio III à la Meditatio IV[1435] ? »

D'autant que les emplois opératoires de cette règle se retrouvent aussi dans la Meditatio V (AT VII, 65, 4-6 ; 69, 16-18 ; 70, 22-28). Devant une telle démultiplication, on ne peut envisager que deux hypothèses : ou bien maintenir que la *regula generalis* a partie liée au « cercle » et à la « véracité » divine (malgré l'absence de ce dernier terme), c'est-à-dire maintenir que Descartes n'a pas bien compris lui-même l'ordre des raisons lorsqu'il mentionne trois fois la même règle en l'assignant, dans la synopsis, d'abord à la Meditatio IV au détriment de la Meditatio III. Ou montrer que la pluralité des occurrences de la *regula generalis* offre la véritable aporie.

La lecture de Jean-Luc Marion[1436], qui va bien sûr en faveur de la seconde hypothèse, permet de comprendre ce qu'élucide la synopsis en faisant figurer la *regula generalis* comme un acquis de la Meditatio IV plutôt que de la Meditatio III : « Dans la Meditatio III, elle se trouve parfaitement et définitivement instituée, mais elle ne peut s'appliquer encore qu'à la *res cogitans* et à ses modes, ainsi qu'à deux natures simples communes : l'existence et la durée. Dans la Meditatio IV (où la place la Synopsis), elle se renforce d'une doctrine articulée du jugement, même si elle ne conquiert aucun nouveau champ d'application. Enfin et surtout, dans la Meditatio V, elle s'applique aux natures simples matérielles, dont la clarté et la distinction intrinsèques ne risquent plus aucune mise en cause extrinsèque. Ainsi la *regula generalis*, jamais douteuse, ne cesse-t-elle de se déployer, au point qu'elle paraisse le cœur spéculatif de toutes les *Meditationes*, puisqu'elle en soutient toute l'ambition – que l'évidence montre toujours la vérité »[1437].

Sa répétition correspond donc, 1/ à son institution, 2/ à son redoublement par la théorie du jugement[1438] et 3/ à sa mise en œuvre. Reconnaître ce qui est authentiquement clair et distinct, là est la difficulté. La répétition est donc nécessaire et pédagogique.

[1433] Lettre à Mersenne, 24 décembre 1640, AT III, 265-266. Cf. dix ans avant, dans le même sens, la lettre à Mersenne, 25 novembre 1630 : « J'éprouverai en la Dioptrique si je suis capable d'expliquer mes conceptions, et de persuader aux autres une vérité, après que je me la suis persuadée : ce que je ne pense nullement. Mais si je trouvais par expérience que cela fût, je ne dis pas que quelque jour je n'achevasse un petit Traité de Métaphysique, lequel j'ai commencé étant en Frise, et dont les principaux points sont de prouver l'existence de Dieu, et celle de nos âmes, lorsqu'elles sont séparées du corps, d'où suit leur immortalité », AT I, 182.

[1434] Synopsis…, *Meditationes*, AT VII, 15.

[1435] Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes II*, p. 51-52.

[1436] Voir ces points successifs dans « La "règle générale de vérité". Meditatio III, AT VII, 34-36 », in *Questions cartésiennes II*, p. 49-84 : en particulier les paragraphes suivants : « Répétition des acquis : réduction », « L'élargissement de l'immanence », « La véritable difficulté », « Examen des évidences supposées », « La reconquête de l'équivalence ».

[1437] Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes II*, p. 83.

[1438] La Meditatio IV répond à la question de la condition formelle de vérité de l'*ego*. Elle définit la condition de possibilité de la vérité des objets de l'expérience : la clarté et la distinction vaut pour l'*ego* (Meditatio II) et pour ce qui en reproduit les conditions formelles (cf. déjà *Discours de la méthode*, AT VI, 33). La Meditatio IV trouve la *regula generalis* (qui deviendra *regula veritatis*, AT VII, 70) comme ce qui se donne comme une certitude. Et même, comme ce qui définit la certitude (elle est universelle puisqu'elle ne souffre pas d'exception) ; elle s'établit au sein même du doute hyperbolique, comme l'*ego* ; elle se déduit du seul *ego* (et non d'une quelconque véracité divine qui viendrait la garantir) ; elle n'est pas un concurrent de l'*ego*, puisqu'elle ne démontre aucune existence, mais fonctionne comme un principe de la connaissance. Sa

Enfin, de façon marginale, la Synopsis appelle discrètement (Descartes ne veut pas qu'on fasse le lien, dans ses *Meditationes*, entre sa physique et sa métaphysique, quand bien même les principes de l'une transgressent ceux de l'autre et que les principes de l'une prouvent les principes de l'autre) à la publication des *Principia philosophiae* que Descartes est en train de préparer au moment où il rédige sa synopsis, en complétant l'explication de l'immortalité de l'âme par des arguments tirés de la physique[1439]. Là encore, on croit pouvoir penser que la partialité des éléments exposés est donnée sciemment pour solliciter la demande de la publication de toute sa physique. Certains exposés cartésiens peuvent laisser croire à un vide ou à des faiblesses théoriques qu'en réalité les publications postérieures, d'une certaine façon, précèdent et viennent ultérieurement combler ou anéantir. Ainsi, la synopsis appuie l'immortalité de l'âme sur une explication tirée de la définition du corps humain – définition qui, certes, aura vraiment lieu plus tard, dans *Les Passions de l'âme* : « Non autem ulterius ea de re in hoc scripto me egisse, tum quia haec sufficiunt ad ostendendum ex corporis corruptione mentis interitum non sequi, atque sic ad alterius vitae spem mortalibus facienda ; tum etiam quia praemissae, ex quibus ipsa mentis immortalitas concludi potest, ex totius Physicae explicatione dependent : primo ut sciatur omnes omnino substantias, sive res quae a Deo creari debent ut existant, ex natura sua esse incorruptibiles, nec posse unquam desinere esse, nisi ab eodem Deo concursum suum iis denegante ad nihilum reducantu ; ac deinde ut advertatur corpus quidem in genere sumptum esse substantiam, ideoque nunquam etiam perire. Sed corpus humanum, quatenus a reliquis differt corporibus, non nisi ex certa membrorum configuratione aliisque ejusmodi accidentibus esse conflatu ; mentem vero humanam non ita ex ullis accidentibus constare, sed puram esse substantiam : etsi enim omnia ejus accidentia mutentur, ut quod alias res intelligat, alias velit, alias sentiat, etc., non idcirco ipsa mens alia evadi ; humanum autem corpus aliud fit ex hoc solo quod figura quarumdam ejus partium mutetur : ex quibus sequitur corpus quidem perfacile interire, mentem autem ex natura sua esse immortalem[1440]. »

☙ *rééditer la quatrième partie de la préface du* Discours de la méthode

Une lettre restée inédite jusqu'en 2010[1441] adressée à Mersenne en date du 27 mai 1641 rend compte du projet (abandonné juste avant l'impression) qu'avait eu Descartes de rééditer *in extenso* la quatrième partie du *Discours de la méthode* (en latin) en ouverture de la première édition (→ ÉDITION) des *Meditationes* :

---

difficulté ne réside pas dans son statut face à Dieu (c'est l'*ego* qui la garantit), mais dans son application, qui peut être mauvaise faute d'attention à l'évidence.

[1439] « […] quia praemissae, ex quibus ipsa mentis immortalitas concludi potest, ex totius Physicae explicatione dependent », Synopsis, *Meditationes*, AT VII, 13/AT IX-1, 10 : « […] parce que les prémisses desquelles on peut conclure l'immortalité de l'âme, dépendent de l'explication de toute la Physique. »

[1440] AT VII, 13-14/« Or il faut qu'ils sachent que je ne me suis pas engagé d'en rien dire davantage en ce traité-ci, tant parce que cela suffit pour montrer assez clairement que de la corruption du corps la mort de l'âme ne s'ensuit pas, et ainsi pour donner aux hommes l'espérance d'une seconde vie après la mort ; comme aussi parce que les prémisses desquelles on peut conclure l'immortalité de l'âme, dépendent de l'explication de toute la physique : premièrement, afin de savoir que généralement toutes les substances, c'est-à-dire les choses qui ne peuvent exister sans être créées de Dieu, sont de leur nature incorruptibles, et ne peuvent jamais cesser d'être, si elles ne sont réduites au néant par ce même Dieu qui leur veuille dénier son concours ordinaire. Et ensuite, afin que l'on remarque que le corps, pris en général, est une substance, c'est pourquoi aussi il ne périt point ; mais que le corps humain, en tant qu'il diffère des autres corps, n'est formé et composé que d'une certaine configuration de membres, et d'autres semblables accidents ; et l'âme humaine, au contraire, n'est point ainsi composée d'aucuns accidents, mais est une pure substance. Car encore que tous ses accidents se changent, par exemple qu'elle conçoive de certaines choses, qu'elle en veuille d'autres, qu'elle en sente d'autres, etc., c'est pourtant toujours la même âme ; au lieu que le corps humain n'est plus le même, de cela seul que la figure de quelques-unes de ses parties se trouve changée. D'où il s'ensuit que le corps humain peut facilement périr, mais que l'esprit, ou l'âme de l'homme (ce que je ne distingue point), est immortelle de sa nature », AT IX-1, 10.

[1441] Cette lettre, volée et vendue par Guglielmo Libri, appartenait à la bibliothèque du Collège américain d'Haverford (collection Charles Roberts) : elle a été restituée à l'Institut de France et publiée par Erik-Jan Bos, « Two Unpublished Letters of René Descartes : On the Printing of the *Meditations* and the Groningen Affair », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 92-3, 2010, p. 290-302 et par Jean-Robert Armogathe, *Correspondance 1*, p. 462-466.

> […] comme vous verrez en la préface au lecteur, que je vous envoie pour la faire imprimer s'il vous plaît au commencement du livre après l'épître dédicatoire à Messieurs de la Sorbonne, et on n'imprimera point la 4e partie du *Discours de la méthode* ni la petite préface que j'avais mise en suite ni aussi celle qui précédait les objections du Théologien mais seulement le *synopsis*[1442].

Ce projet de publier la métaphysique de 1637 en latin en guise de seconde ou troisième préface (→ PRÉFACE) est absolument indevinable au regard de l'étude de la correspondance. Il est de même assez difficile de savoir quelles sont les deux autres préfaces mentionnées auxquelles Descartes renonce dans cette lettre, en particulier « celle qui précédait les objections du Théologien [Caterus ? Ce serait alors une préface générale au dispositif Objections-Réponses ou Arnauld ? Qui aurait peut-être mérité une préface ?] » ; « la petite préface » pouvait-elle être l'actuelle Praefatio ad lectorem qui aurait finalement été ajoutée ?

Descartes voulait répondre aux objections faites par Pierre Petit à la quatrième parie du *Discours de la méthode*.[1443] Et montrer en republiant son texte combien Petit l'avait déformé[1444] et combien la quatrième partie contenait virtuellement toute la vérité effective des *Meditationes*. Son changement d'humeur à l'égard de Pierre Petit l'a sans doute dissuadé de la nécessité de rétablir la vérité en republiant le *Discours de la méthode* en réponse aux objections qu'il avait formulées et auxquelles il n'avait pas encore répondu publiquement. Voici l'interprétation que donne Erik-Jan Bos, à qui on doit la première transcription de la lettre et la révélation de ce geste éditorial (avorté) : « The reason for those changes is that the visitor has convinced Descartes of the good intentions of Pierre Petit (1598-1677), who had been very critical of part 4 of the *Discours de la méthode* – criticism about which Descartes was extremely upset and against which he had refused to reply. Now that he knows that Petit changed his mind Descartes has no reason to react to him personally – in the new preface he limits himself to a few general remarks about the criticisms that reached him concerning the *Discours de la méthode*, without naming anybody (AT VII, 8-9). Even though we do not possess the original preface and we can only guess at its precise contents, we can be certain that it contained a sharp condemnation of the "atheistic arguments" put forward by Petit, and perhaps the claim that those who remained unconvinced after reading the fourth part of the *Discours de la méthode*, will witness the vindication of his metaphysics in the *Meditations* and the subsequent discussion with learned men (the objections and replies). In any case, the prominent place occupied by part 4 of the *Discours de la méthode* in the edition of the *Meditations* as it was originally conceived confirms the view that the *Meditations* can be seen in direct continuation and deepening of the fourth part of the *Discours de la méthode*[1445]. »

Le projet de cette autocitation, quoiqu'abandonné, 1 / certifie le propos du *Discours de la méthode* par sa réimpression, c'est-à-dire confirme l'essence du geste éditorial d'après laquelle être publié, pour un contenu intellectuel, c'est avoir la certitude (éternelle) du vrai. 2 / Il confirme son statut définitivement complémentaire avec les *Meditationes*, c'est-à-dire sa non-redondance avec les *Meditationes* : le sujet est le même, mais sa « clef[1446] »

[1442] JRA, *Correspondance 1*, 462-466.

[1443] On avait une indication de cette intention dans la lettre à Mersenne, 28 janvier 1641, AT III, 296-297 ; B, 1394 : « Je crois donc qu'en faisant imprimer ma *Métaphysique*, il sera bon d'y mettre ce commencement, afin qu'on voie que ce que j'avais écrit dans le *Discours de la méthode* de ma *Méthode*, n'est que la même chose que j'explique plus au long. »

[1444] Déformer ses propos : à cette crainte récurrente chez Descartes, le livre apparaît comme l'unique témoin, le lieu exclusif d'établissement (ou de rétablissement) de la vérité : « bien que j'aie souvent expliqué quelques-unes de mes opinions à des personnes de très bon esprit, et qui, pendant que je leur parlais, semblaient les entendre fort distinctement, toutefois, lorsqu'ils les ont redites, j'ai remarqué qu'ils les ont changées presque toujours en telle sorte que je ne les pouvais plus avouer pour miennes. À l'occasion de quoi je suis bien aise de prier ici nos neveux, de ne croire jamais que les choses qu'on leur dira viennent de moi, lorsque je ne les aurai point moi-même divulguées », *Discours de la méthode*, AT VI, 69-70.

[1445] Erik-Jan Bos, « Two Unpublished Letters of René Descartes : On the Printing of the *Meditationes* and the Groningen Affair », p. 297 *sq.* Voir aussi le liminaire de Jean-Luc Marion, « Une lettre inédite de Descartes retrouvée à Haverford College (Pennsylvanie, USA) par E. J. Bos (Université d'Utrecht) », *Bulletin cartésien*, XL, p. 177-179.

[1446] L'expression, non cartésienne, vient de l'avertissement du libraire au lecteur présent dans l'édition française des *Meditationes* : « Il le faut lire sans prévention, sans précipitation, et à dessein de s'instruire ; donnant d'abord à son auteur l'esprit d'écolier, pour prendre par après celui

d'entrée dans le *Discours de la méthode* – la lecture – va céder la place à la méditation. 3 / Il initie un procédé éditorial consistant à chevaucher ses textes et ceux des objections pour donner au lecteur la possibilité de comparer la force de ses raisons à la lumière des objections : « […] voyant ensemble l'un et l'autre, [les lecteurs] jugeront d'autant plus aisément de la vérité ». 4 / Il confirme le souhait de Descartes de répondre aux objections[1447] sans remanier le texte princeps publié, pour ne pas l'altérer[1448] ou ne pas y répondre, en particulier pour ne pas avoir à les mentionner, de peur que les lecteurs ne retiennent qu'elles[1449].

b – le cœur spéculatif en six méditations : le tout d'une science et la notion d'ordre

Contrairement au *Discours de la méthode* et aux *Essais*, les *Meditationes* se présentent de façon monographique (→ MONOGRAPHIE). Il s'agit d'épuiser le sujet (les fondements de la métaphysique mais aussi leur démonstration) pour mieux convaincre, de démontrer totalement toutes les premières choses que l'on peut connaître en philosophant par ordre, ou, c'est la même chose, en méditant sérieusement. Rappelons l'Épître dédicatoire : « Quicquid autem praestare potui, *totum* in hoc Tractatu continetur[1450]. » C'est la différence d'avec la métaphysique du premier livre. Descartes rend public ici le tout d'une science : à savoir les preuves de la démonstration de ses principes, l'ordre qu'il faut suivre pour y parvenir ainsi que le critère qui définit l'évidence des principes et de leur démonstration. Tout ceci s'accomplit en un lieu privilégié du livre : les six méditations qui forment, en traitant chacune des difficultés particulières conformément à la méthode, une série continue.

Mais si les six méditations peuvent donner à elles seules *toute* la métaphysique, comment se fait-il que matériellement elles n'occupent que la cinquième partie du livre environ (p. 7 à 116 de l'édition originale) ? Si les *Meditationes* disent tout, qu'en est-il des Objectiones et des Responsiones ?

On se proposera d'abord de résumer les acquis de chaque méditation et les lieux ou Descartes indique des pauses à son lecteur pour passer de la lecture à la méditation. Nous mettrons ensuite l'accent sur le fait que 1/ les six méditations donnent toutes les raisons dont on voudrait suggérer que l'*ordo edendi* éclaire le rôle central (b) et que 2/ les Responsiones sont le lieu du déploiement de ces raisons (c).

---

de censeur. Cette méthode est si nécessaire pour cette lecture, que je la puis nommer la clef du livre, sans laquelle personne ne le saurait bien entendre », ALQ II, 59.

[1447] En l'occurrence, de Pierre Petit consistant à dire que ce n'est pas parce que l'esprit ne se connaît que comme chose pensante qu'il n'est qu'une chose pensante. Descartes expédiera sa réponse, en quelques lignes, dans la préface des *Meditationes* : « Cui objectioni respondeo me etiam ibi noluisse illa excludere in ordine ad ipsam rei veritatem (de qua scilicet tunc non agebam), sed dumtaxat in ordine ad meam perceptionem, adeo ut sensus esset me nihil plane cognoscere quod ad essentiam meam scirem pertinere, præterquam quod essem res cogitans, sive res habens in se facultatem cogitandi », Praefatio ad lectorem, *Meditationes*, AT VII, 8. Sur les objections de Petit, nous renvoyons nos lecteurs vers leur commentaire par Cornélis de Waard, « Les objections de Pierre Petit contre le *Discours* et les *Essais* de Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, 1927, p. 53-89. L'autre objection à laquelle répond la préface des *Meditationes* est que de l'idée d'une chose plus parfaite que moi, il s'ensuit que cette chose existe nécessairement. Descartes répond : « Sed respondeo hic subesse æquivocationem in voce ideae : sumi enim potest vel materialiter pro operatione intellectus, quo sensu me perfectior dici nequit, vel objective pro re per istam operationem repræsentata, quæ res, etsi non supponatur extra intellectum existere, potest tamen me esse perfectior ratione suae essentiae. Quomodo vero, ex hoc solo quod rei me perfectioris idea in me sit, sequatur illam rem revera existere, fuse in sequentibus exponetur », Praefatio ad lectorem, *Meditationes*, AT VII, 8. Sur le sens de « *idea* », voir la précision ajoutée en manchette (→ MANCHETTE) dans les *Specimina*, AT VI, 34.

[1448] Voir dans ce sens, la Praefatio ad lectorem des *Meditationes* : « Cum autem ibi rogassem omnes quibus aliquid in meis scriptis reprehensione dignum occurreret, ut ejus me monere dignarentur, nulla in ea quæ de his quæstionibus attigeram notatu digna objecta sunt, præter duo, ad quæ hic paucis, priusquam earumdem accuratiorem explicationem aggrediar, respondebo », AT VII, 7.

[1449] « […] adeoque præpostera et imbecillia sunt multorum judicia, ut magis a primum acceptis opinionibus, quantumvis falsis et a ratione alienis, persuadeantur, quam a vera et firma sed posterius audita ipsarum refutatione, nolo hic ad illa respondere, ne mihi sint prius referenda », Epistola…, *Meditationes*, AT VII, 9.

[1450] AT VII, 4. Nous soulignons/« Or j'ai travaillé de tout mon possible pour comprendre dans ce traité tout ce qui s'en peut dire », AT IX-1, 6.

☙ *Meditatio I*[1451] – De iis quae in dubium revocari possunt

Le point de départ de la philosophie première cartésienne et du récit des *Meditationes* est le doute. L'objectif de la Meditatio I, d'environ neuf pages, est de mettre toutes les opinions antérieures du lecteur à l'épreuve du doute – et même de la possibilité de douter – afin d'établir en fin de parcours ce qu'il est impossible de révoquer en doute (« *in dubium revocari* »)[1452]. Il s'agit aussi de justifier le recours méthodologique au doute. Car ce que Descartes appelle « doute », en dépit de ce qu'en pensent les théologiens réformés d'Utrecht ou de Leyde, n'a rien d'une hésitation ou d'un scepticisme définitif, mais constitue, à l'inverse, ce qui permet d'en sortir : le doute ne rend pas douteux, il abolit le douteux en le présumant faux. À la différence du doute sceptique, le doute cartésien ne vise pas à suspendre le jugement, ne voyant dans cette suspension qu'une étape provisoire, tendue vers la certitude : il s'agit de tout remettre en doute, une fois pour toutes – « semel in vita » (AT VII, 17) – afin de ne plus jamais avoir à douter. Se joue, à ce titre, ce qu'Hegel appellera « la conquête d'un commencement pur [1453] » : pour que la primauté (et la substantialisation, car c'est bien la *cogitatio* qui devient avec Descartes substance) passe de l'être à la *cogitatio*, il faut commencer par douter. Le doute est donc la première étape de la philosophie première cartésienne. Se détromper. Première étape qui conduit à l'*ego*, *ego* qui est la figure de la *cogitatio* (Meditatio II).

Les déconvenues passées – « Animadverti jam ante aliquot annos quam multa ineunte aetate, falsa pro veris admiserim » (AT VII, 17)[1454] – justifient, conformément à ce qui a été établi dans le *Discours de la méthode*, la décision de généraliser le doute (dit « universel » ou « hyperbolique ») : « […] ac proinde funditus omnia semel in vita esse evertenda atque a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquando firmum et mansurum cupiam in scientiis stabilire[1455]. » Né de la critique, le doute la déborde par son universalité. Sans attendre d'avoir démontré que toutes les anciennes opinions sont fausses : il suffit, pour les rejeter toutes, que j'en trouve une parmi elles qui soit fausse (« si aliquam rationem dubitandi in unaquaque reperero », AT VII, 18*).* Car le doute remet en question la foi accordée en l'autorité qui les a produites en moi plus que le contenu même de ces opinions : « […] quia, suffossis fundamentis, quidquid iis superaedificatum est sponte collabitur, aggrediar statim ipsa principia, quibus illud omne quod olim credidi nitebatur[1456] » (AT VII, 18). Or, pour disqualifier une autorité – pour prouver qu'elle ne fait pas absolument autorité –, il suffit de la prendre au moins une fois en défaut. C'est ce que fait la Meditatio I relativement au témoignage des sens : « Nempe quidquid hactenus ut maxime verum admisi vel a sensibus, vel per sensus accepi ; hos autem interdum fallere deprehendi, ac prudentiae est nunquam illis plane confidere qui nos vel semel deceperunt[1457] » (AT VII, 18). Ce rejet par

---

1451 On doit la substance des résumés de chaque *Meditatio* à Daniel Pimbé, *Descartes*, Paris, Hatier (Profil d'un auteur ; 776), 1996, p. 21 à 47. Nous laissons volontairement, mais temporairement l'interprétation du texte par le prisme de la causalité de Vincent Carraud, énoncée dans *Causa sive ratio*, § 2.

1452 La mise à l'épreuve initiale des préjugés et des faux jugements du lecteur est la première étape vers l'auto-persuasion. Les *Meditationes* requièrent l'engagement de l'esprit du lecteur à douter effectivement avec l'esprit de Descartes. Nous ne partageons donc pas l'avis de Xavier Kieft pour qui les *Meditationes* échouent, *contra* les *Principia*, à lever les préjugés : « Persuader ainsi le lecteur de ce que le philosophe s'est lui-même persuadé correspond apparemment à la voie analytique des *Meditationes*. Mais une "difficulté d'apprendre les sciences, qui est en nous" demeure, que cet ouvrage ne peut lever. Elle provient "des faux préjugés de notre enfance, et des autres causes de nos erreurs" (*Descartes à Mesland*, 2 mai 1644, AT IV, 114). C'est eux que Descartes s'efforce de déjouer par leur élucidation dans les *Principia* », Xavier Kieft, Introduction aux *Principes de la philosophie*, Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 2009, p. 37.

1453 Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p. Garniron (éd. et trad.), Paris, Vrin, 1985, t. VI, p. 1390.

1454 « Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables », AT IX-1, 13.

1455 « […] il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusqu'alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements », AT IX-1, 13.

1456 « […] parce que la ruine des fondements entraîne nécessairement avec soi tout le reste de l'édifice, je m'attaquerai d'abord aux principes sur lesquels toutes mes anciennes opinions étaient appuyées », AT IX-1, 14. Descartes maintient « suffocis » [« suffocis fundamentis » : en excavant (sens propre) les fondements/fondations ?] contre Mersenne qui propose « erutis fundamentis » [déterrant/découvrant les fondements, sens propre et figuré), lettre à Mersenne, 24 décembre 1640 (?), AT III, 268.

1457 « Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens : or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés », AT IX-1, 14.

principe de la connaissance sensible n'équivaut pourtant pas le doute universel : une chose est d'exclure la prétention de nos sens à nous révéler l'essence des choses, une autre d'annuler leur pouvoir de nous révéler l'existence des choses (sensibles), surtout des plus proches : « Manus vero has ipsas, totumque hoc corpus meum esse, qua ratione posset negari[1458] ? » Même en donnant au doute cette forme extrême qui consiste à assimiler notre perception du monde à un rêve, « […] tamen profecto fatendum est visa per quietem esse veluti quasdam pictas imagines, quae non nisi ad similitudinem rerum verarum fingi potuerunt ; ideoque saltem generalia haec, oculos, caput, manus, totumque corpus, res quasdam non imaginarias, sed veras existere[1459] » (AT VII, 19). Et même si elles étaient le fruit de l'imagination, ce ne pourrait être que par une composition, un mélange d'éléments simples, figures, grandeurs, durées… Ces éléments simples, objets des sciences mathématiques, semblent représenter un noyau de certitude irréductible au doute le plus fort – dont la valeur de vérité n'est pas ontique, mais épistémologique, in re, mais in intellectu – et même, l'absence de leur portée ontique garantit leur vérité : « […] nam sive vigilem, sive dormiam, duo et tria simul juncta sunt quinque, quadratumque non plura habet latera quam quatuor ; nec fieri posse videtur ut tam perspicuae veritates in suspicionem falsitatis incurrant[1460] » (AT VII, 20).

Mais, si rien ne peut menacer cette certitude de l'intérieur, un argument peut la suspendre tout en la laissant intacte : « Verumtamen infixa quaedam est meae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia, et a quo talis, qualis existo, sum creatus. Unde autem scio illum non fecisse ut nulla plane sit terra, nullum coelum, nulla res extensa, nulla figura, nulla magnitudo, nullus locus, et tamen haec omnia non aliter quam nunc mihi videantur existere ? Imo etiam, quemadmodum judico interdum alios errare circa ea quae se perfectissime scire arbitrantur, ita ego ut fallar quoties duo et tria simul addo, vel numero quadrati latera, vel si quid aliud facilius fingi potest[1461] ? » (AT VII, 21).

Il s'agit là d'une nouvelle occasion de douter qui touche la facilité même de la pensée méthodique : la supposition d'un Dieu qui exercerait toute sa puissance à me tromper, laissant ma pensée dans le vide puisque, sans me laisser espérer aucune certitude supérieure à celles que l'autorité de ma raison garantit, c'est la certitude même de cette autorité qu'elle viendrait détruire. Ce n'est plus alors un doute proprement méthodique qu'il faut exercer, c'est un doute qui remette en cause la méthode elle-même.

Mais même ce doute absolu doit demeurer méthodique, prendre forme de précepte effectif. Faute de quoi, je ne douterais pas vraiment, laissant subsister en même temps la supposition d'un Dieu trompeur et un ensemble de jugements qui resteraient certains pour moi. Ces jugements, je ne dois pas seulement évoquer ce qui pourrait les menacer, je dois me contraindre, contre ma nature, à les considérer comme faux, en permanence : je dois positivement vouloir me tromper moi-même, feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires : « […] voluntate plane in contrarium versa, me ipsum fallam, illasque aliquandiu omnino falsas imaginariasque esse fingam […][1462] » (AT VII, 22), feindre que le soupçon généralisé sur les certitudes de la raison qui vient de l'extérieur me les rendait vraiment incertaines en elles-mêmes. Un artifice méthodologique va

---

[1458] « Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? », *ibid.*

[1459] « […] il faut au moins avouer que les choses qui nous sont représentées dans le sommeil, sont comme des tableaux et des peintures, qui ne peuvent être formées qu'à la ressemblance de quelque chose de réel et de véritable ; et qu'ainsi, pour le moins, ces choses générales, à savoir, des yeux, une tête, des mains, et tout le reste du corps, ne sont pas choses imaginaires, mais vraies et existantes », AT IX-1, 15.

[1460] « Car, soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés ; et il ne semble pas possible que des vérités si apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou d'incertitude », AT IX-1, 16.

[1461] « Toutefois il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion, qu'il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis. Or qui me peut avoir assuré que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses, et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois ? Et même, comme je juge quelquefois que les autres se méprennent, même dans les choses qu'ils pensent savoir avec le plus de certitude, il se peut faire qu'il ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela », AT IX-1, 16.

[1462] « […] tous mes soins à me tromper moi-même, feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires […] », AT IX-1, 17.

m'aider dans cette tâche : « Supponam igitur non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem et callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret : putabo coelum, aerem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque externa nihil aliud esse quam ludificationes somniorum, quibus insidias credulitati meae tetendit : considerabo meipsum tanquam manus non habentem, non oculos, non carnem, non sanguinem, non aliquem sensum, sed haec omnia me habere falso opinante : manebo obstinate in hac meditatione defixus[1463] » (AT VII, 22-23).

Cette auto-persuasion inaugurale est capitale. Descartes le redira avec insistance à ses lecteurs dans les Secundae Responsiones en leur demandant de ne pas seulement lire la Meditatio I pour se convaincre de la nécessité du doute, mais de méditer sur ce qu'il engage, de l'exercer eux-mêmes pendant des semaines avant de passer à la lecture du reste : « […] vellemque ut lectores non modo breve illud tempus, quod ad ipsam evolvendam requiritur, sed menses aliquot, vel saltem hebdomadas, in iis de quibus tractat considerandis impenderent, antequam ad reliqua progrederentur : ita enim haud dubie ex ipsis longe majorem fructum capere possent[1464]. »

Or, y a-t-il une certitude capable de résister à la supposition d'un Malin Génie ?

☙ *Meditatio II* – De natura mentis humanae. Quod ipsa sit notior quam corpus

Une certitude sans égale se découvre à présent, dans la Meditatio II (une quinzaine de pages) : je suis, j'existe toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit. C'est vrai, parce que je le dis (ou je le pense) : nous sommes devant l'autorité à l'état pur. Ce qui rend cette autorité inaccessible au doute, c'est son caractère exceptionnel : son énonciation apporte la preuve de la vérité de ce qu'elle énonce. En disant « *ego sum, ego existo* », je prouve que j'existe. L'*ego* fait donc autorité quant à son existence. Mais il ne le fait pas à n'importe quelle condition. La proposition « Je marche donc je suis » ne serait pas inaccessible à la tromperie du Malin Génie qui pourrait faire que je n'aie aucun corps à faire marcher. Il resterait donc la seule pensée que je marche contre laquelle la tromperie suprême ne peut rien, puisque c'est précisément à tromper cette pensée qu'elle s'emploie. « *Ego sum, ego existo* » est une certitude exceptionnelle, puisque je continue par ailleurs à douter de tout. Elle fait exception, non comme un obstacle contre lequel viendrait mourir le doute alors que tout le reste succombe à ses coups, mais comme ce qui se révèle la condition même du doute initial. Ce n'est pas malgré l'entreprise supposée du Malin Génie que l'*ego* affirme son existence, mais bien parce que celui-ci me trompe, au plus fort de cette supposition : « Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industria me semper fallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me falli ; et fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo. Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum[1465]. » Il en résulte que cette certitude n'est pas et ne sera jamais sur le même plan que les autres (celles qui, peut-être, seront par la suite).

[1463] « Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper. Je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité. Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucun sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses. Je demeurerai obstinément attaché à cette pensée […] », AT IX-1, 17-18.

[1464] Secundae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 130/« […] je n'ai pu toutefois me dispenser de lui donner une Méditation tout entière ; et je voudrais que les lecteurs n'employassent pas seulement le peu de temps qu'il faut pour la lire, mais quelques mois, ou du moins quelques semaines, à considérer les choses dont elle traite, auparavant que de passer outre ; car ainsi je ne doute point qu'ils ne fissent bien mieux leur profit de la lecture du reste », AT IX-1, 103.

[1465] « Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit », AT IX-1, 19.

Il y a là une nouveauté de la métaphysique que ne pouvait formuler le *Discours de la méthode* qui nous promettait bien une connaissance certaine, mais avec des certitudes homogènes, seulement distinguées par leurs relations d'ordre dans les chaînes de raisons. Il n'en va pas de même dans les *Meditationes* puisque la première certitude – certitude fondatrice de toutes les autres – est conquise dans le rejet de toutes les autres. Ce rejet lui confère définitivement son sens authentique de fondement et de principe de la connaissance. Certes le doute, en tant que méthodique, est provisoire : simple épreuve préalable pour distinguer le certain de l'incertain, il n'est entrepris que pour pouvoir se dépasser. Mais en tant que métaphysique, il opère une ségrégation entre les certitudes. Cette ségrégation est son œuvre, et cette œuvre est définitive (d'où sa prétention à pouvoir faire l'objet d'une publication, par essence définitive). Même lorsque d'autres certitudes auront été établies, il faudra maintenir le statut particulier, et à ce titre premier, de cette première certitude. Cela signifie que le doute métaphysique est pédagogique : il nous apprend quelque chose. Avant de douter, je « savais » bien en un sens que j'existais, que je pensais : l'erreur serait de croire que ce savoir antérieur au doute a survécu au doute quand tout le reste sombrait. À proprement parler, je ne savais rien – avec certitude – sur mon existence quand je m'imaginais que c'était une de mes « facultés ». Le doute m'a appris que « *ego sum, ego existo* » est une vérité, première sur toutes les autres parce qu'elle est condition d'un doute provisoire bien sûr, mais également condition de la reconstruction (*series*) de toute certitude future, en particulier : condition de l'accès de la *cogitatio* à sa propre existence. L'être (ou l'existence) est donc déterminé par la *première* personne du singulier : « *ego* », premier des étants connus avec certitude ; c'est aussi le sens de la primauté de la *prima* philosophia cartésienne qui réduit la connaissance de l'*esse* à la *cogitatio*, elle-même réduite à l'*ego*[1466], « meae cogitationis » (AT VII, 29, 37, 58). C'est au nom de cette univocité que la *prima philosophia* cartésienne contraste avec l'aristotélicienne, celle-ci conservant en marge du *sum*, du particulier, du τὸ ὄν, la figure plus générale de l'οὐσία[1467] – tandis que Descartes balaie les genres d'étants et tout ce qui impose à l'esprit des catégories préalables avec lesquelles il devrait composer. Pour le dire d'un mot : il n'y a pas d'évidence (*d'intuitus*) de l'*esse* en général, alors qu'il y a une évidence du *sum* pour l'entendement : je sais que j'existe avec évidence. Or, je ne sais pas ce qu'est l'être avec évidence. Je peux en revanche tenter de l'objectiver dans mon esprit. Il ne s'impose alors plus à moi comme quelque chose d'étranger qui me fait face avec ses qualités propres, mais comme ce qui est dans mon entendement uniquement, comme nature simple, comme *cogitatio*. « L'*ens* se réduit donc à une seule de ses acceptions aristotéliciennes : être dans l'entendement. Mais le rapprochement même entre ἐν διανοίᾳ et *in solo intellectu* [Regula XII, AT X, 396] fait éclater la différence abyssale qui sépare les deux thèses sur l'être de l'étant : pour Aristote, la διανοίᾳ contribue tout entière à révéler l'εἶδος donc l'οὐσία de la chose ; pour Descartes au contraire, l'*intellectus* ne peut accomplir la représentation d'un objet, qu'en faisant abstraction de son essence, de son actualité et de sa définition catégoriale, en sorte qu'être sur le mode du vrai se réduise à être sur le mode de l'objectivité représentée[1468]. »

Cette réduction, comme le montre Jean-Luc Marion, conduit Descartes à assimiler l'essence et l'existence, au nom de la concevabilité de l'existence (c'est une nature simple, *Regulae*, AT X, 368 et 419-420). Être en général se reconduit à l'existence tant pour l'*ego* – « ego sum, ego existo » – que pour Dieu. Plus généralement, l'existence est l'idée (l'axiome ou la notion commune de l'appendice aux Secundae Responsiones, AT VII, 166 ou la nature simple des *Regulae*) par laquelle on peut concevoir évidemment toute chose[1469]. À ce titre, ce ne sont pas les *entia* qui existent, mais les idées des *entia* (comme objets). Et comme toute évidence, l'existence n'a pas besoin d'être définie. Elle accomplit l'évidence.

[1466] Au sujet du silence concomitant de Descartes sur « le mode d'être » de ce *sum*, voir les analyses de Heidegger, *Sein und Zeit*, § 6 par Jean-Luc Marion, notamment dans *Sur le prisme*…, p. 79 *sq*.

[1467] Voir Aristote, *Métaphysique*, Z, I, 1028 b 1-4 ou Δ, 8.

[1468] Jean-Luc Marion, *Sur le prisme*…, p. 85.

[1469] Sur ce point capital, simplement évoqué ici, voir les analyses de Jean-Luc Marion, par exemple dans *Sur le prisme*…, p. 85-89.

À la question « que suis-je de plus ? », il semblerait naturel de répondre : je suis un homme, c'est-à-dire un animal doué de raison, un corps composé d'os et de chair, dont les fonctions s'expliquent par la présence en lui d'une sorte de principe vital nommé « âme ». Mais rien de tout cela ne résiste à l'hypothèse du Malin Génie, rien de ce genre ne peut être contenu dans la certitude absolue d'« *ego sum, ego existo* » : « […] sum igitur praecise tantum res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae[1470] » (AT VII, 27). Tous ces mots reçoivent du doute un sens nouveau, qui est leur vrai sens. « Pensée », « esprit », « entendement » ou « raison » désignaient auparavant des facultés humaines, des aptitudes propres aux individus de notre espèce : je pouvais bien croire par exemple que la pensée était une faculté plus noble que d'autres, mais enfin elle n'était pour moi qu'une faculté parmi d'autres, répandue dans le monde, mélangée aux choses. Dans le doute, un événement considérable s'est produit : la pensée s'est retirée des choses. Non pas ma pensée, non pas la pensée d'un individu désigné par son état civil. Ce n'est pas parce qu'elle appartient à tel individu que la pensée prend la forme d'un « je pense ». C'est parce que sa certitude, telle que la révèle l'épreuve du doute, est celle d'une condition et fait d'elle un sujet : pour que tout ce que je pense soit faux, encore faut-il que je le pense. Tant que nous nous laissons aller à l'attitude spontanée qui consiste à croire à ce que nous pensons, nous ne pouvons séparer l'objet de la pensée (ce que je pense) et la pensée comme sujet (le fait que je le pense) : cette séparation est l'œuvre du doute. L'« *ego* » de « *ego sum, ego existo* », c'est donc la pensée comme sujet et non l'individu possesseur de sa pensée. « Sed quid igitur sum ? Res cogitans. Quid est hoc ? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens[1471] » (AT VII, 28). Lorsque la pensée, dans le doute, se retire des choses, l'affirmation se retire de ce qui est affirmé, la volonté de ce qui est voulu, l'imagination de ce qui est imaginé : ce que j'imagine est douteux et doit être rejeté par méthode, mais il est hors de doute que je l'imagine, de même qu'il est hors de doute que je doute. Dans leur retrait, l'imagination, la sensation, le désir, etc. révèlent en même temps leur caractère d'être miens, et d'être des pensées. Désirer, c'est penser, se représenter le désir comme désir, et c'est en cela qu'il est certain que je désire. De même pour sentir : « […] at certe videre videor, audire, calescere : hoc falsum esse non potes ; hoc est proprie quod in me sentire appellatur ; atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare[1472] » (AT VII, 29).

La chose qui pense est donc en un certain sens un composé de diverses facultés, différentes dans leur façon de se rapporter à leur objet. Mais ces facultés, saisies dans leur vérité, ont comme substance commune la pensée – « [res] dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens » (AT VII, 28). La série est additive ; ses éléments désignent tous la même substance. Cette chose qui pense, nous pouvons l'appeler « âme », donnant ainsi un sens radicalement nouveau à un mot ancien. Dans le doute universel, l'âme est connue clairement et distinctement. Tout le reste étant réputé faux, la connaissance de l'âme est la première dans l'ordre méthodique de la connaissance métaphysique. C'est la connaissance la plus facile : en particulier l'âme est, comme l'indique le titre de la Meditatio II, plus aisée à connaître que le corps et que toute chose matérielle, encore annulée par l'hypothèse du Malin Génie.

Mais cet enseignement du doute se heurte encore en nous à un préjugé persistant contraire, d'après lequel nous connaissons bien plus facilement les choses matérielles que cette entité encore floue qu'est l'âme. Acceptons pour un moment cette impression puisque le doute, s'il nous convainc, ne nous persuade pas. Rien ne semble plus facile que de voir, par exemple, un morceau de cire, de le reconnaître comme tel par la seule perception sensible. Le langage ordinaire nous invite à la croire, puisque nous pensons voir la cire. Mais peut-être que le langage nous trompe : c'est peut-être la pensée qui se rapporterait à l'objet qu'est la cire, qui le

---

[1470] « […] je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement, ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue », AT IX-1, 21.

[1471] « Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent », AT IX-1, 22.

[1472] « […] il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs et que je m'échauffe ; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser », AT IX-1, 23.

« regarderait » en lui-même par une « inspection de l'esprit ». Pour trancher la question, approchons le morceau de cire du feu : « […] saporis reliquiae purgantur, odor expirat, color mutatur, figura tollitur, crescit magnitudo, fit liquida, fit calida, vix tangi potest, nec jam, si pulses, emittet sonum[1473] » (AT VII, 30). Chacun convient qu'il s'agit de la même cire, alors que toutes les données sensibles sont modifiées. On doit donc les exclure de l'acte par lequel la cire est identifiée. Cet acte est bien un acte de l'esprit. Il l'était déjà avant l'expérience, mais de façon confuse, non élucidée, mélangée aux données sensibles. Et ma connaissance de la cire n'était pas une connaissance certaine. Autrement dit, je connais d'autant mieux une chose matérielle que je conçois distinctement de quelle façon elle peut être connue (*« quomodo cognoscatur »*, AT VII, 32). Or, lorsqu'on dit que la cire existe parce que nous la voyons, nous devrions dire à fortiori que nous existons puisque nous la voyons. Et celui qui dit qu'il connaît mieux la nature de la cire lorsqu'il fait varier ses aspects doit dire à plus forte raison qu'il connaît mieux la nature de son esprit lorsqu'il fait varier les aspects de la cire. La connaissance de l'âme est donc plus facile et évidente que celle des corps. En abolissant provisoirement le doute, en interrogeant sans soupçon une perception commune, nous retrouvons l'œuvre du doute.

À la fin de la Meditatio II, Descartes appelle à nouveau ses lecteurs à s'emparer de cette nouvelle découverte. Car, malgré cette révélation capitale, les préjugés, qui sont vivaces, peuvent toujours leur faire croire que les corps sont plus faciles à connaître que l'âme. Comme à l'issue de la Meditatio I, ils doivent interrompre leur lecture et imprégner leur mémoire de ce que cette méditation leur a appris :

> Atque ecce tandem sponte sum reversus eo quo volebam ; nam cum mihi nunc notum sit ipsamet corpora, non proprie a sensibus, vel ab imaginandi facultate, sed a solo intellectu percipi, nec ex eo percipi quod tangantur aut videantur, sed tantum ex eo quod intelligantur, aperte cognosco nihil facilius aut evidentius mea mente posse a me percipi. Sed quia tam cito deponi veteris opinionis consuetudo non potest, placet hic consistere, ut altius haec nova cognitio memoriae meae diuturnitate meditationis infigatur[1474].

☙ *Meditatio III* – De Deo, quod existat

Lorsque la connaissance de l'âme est dite plus évidente que celle du corps, lorsque à la connaissance du corps est attribué un degré inférieur d'évidence, c'est sous réserve que la supposition du Malin Génie soit levée. Car tant que cette supposition persiste, la connaissance du corps n'est pas seulement inférieure, elle est en réalité nulle. Mais c'est l'œuvre du doute que de délimiter ce qui deviendra, une fois le doute levé, le territoire de la certitude. La question n'est pas tant de savoir si c'est le bon territoire, que s'il va rester un espace suspendu dans le vide ou devenir effectif. L'autorité de la raison est méthodiquement réglée en elle-même, mais c'est de l'extérieur seulement que cette raison peut être investie de son autorité (non pas pour dire autre chose, mais pour être autorisée à dire ce que de toute façon, elle dira).

Il faut maintenant pour cela abolir la supposition du Malin Génie. C'est le propos de la Meditatio III (un peu plus de 27 pages). À la tromperie du Malin Génie échappent la pensée et toutes les idées en tant qu'elles sont de la pensée. Descartes appelle en effet par le nom d'« idées » ces pensées qui sont en moi comme les images des choses « *rerum imagines »* (AT VII, 37). Le propre d'une idée est de se manifester à l'esprit comme un tableau se rapportant à un objet qui est sa cause. C'est cette prétention inhérente à chaque idée, qui est anéantie par la supposition du Malin Génie. En formant cette supposition, je me suis forcée à croire qu'il n'y a rien

---

[1473] « […] ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évanouit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on toucher, et quoiqu'on le frappe, il ne rendra plus aucun son », AT IX-1, 23-24.

[1474] AT VII, 33-34/« Mais enfin me voici insensiblement revenu où je voulais ; car, puisque c'est une chose qui m'est à présent connue, qu'à proprement parler nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous, et non point par l'imagination ni par les sens, et que nous ne les connaissons pas de ce que nous les voyons, ou que nous les touchons, mais seulement de ce que nous les concevons par la pensée, je connais évidemment qu'il n'y a rien qui me soit plus facile à connaître que mon esprit. Mais, parce qu'il est presque impossible de

d'extérieur à quoi les idées de ciel, de terre, etc. se rapportent et qu'elles ne sont par conséquent que des fantasmes produits par moi et uniquement par moi. Si l'« *ego sum, ego existo* » se dérobe à cette destruction, c'est parce qu'à son égard le soupçon de fantasme est sans force. Mais pour la même raison, cette vérité laisse intact le principe de destruction. Le doute métaphysique ne serait vaincu que si je parvenais à montrer qu'au moins une idée n'a pas pu être produite par moi, à rétablir la validité de sa prétention représentative (ce que Descartes appelle la réalité objective de l'idée), à démontrer par conséquent l'existence de l'objet auquel elle semble renvoyer comme à sa cause. Entreprise difficile puisque je n'ai comme point d'appui que la certitude de ma pensée, de mes idées en tant qu'elles ont de la pensée, de ce que Descartes appelle leur réalité formelle. Y a-t-il en moi une idée qui, considérée uniquement dans sa réalité d'idée, indique à coup sûr que je ne peux pas en être la cause[1475], et me contraint à affirmer l'existence de l'objet qu'elle prétend représenter ?

J'ai en moi l'idée de moi-même comme d'une chose « cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam et sentiens[1476] » (AT VII, 34). Je sais que je doute, cherchant une certitude dont je suis encore privé. Je sais que je pense, sans savoir encore si ma pensée se rapporte à quelque chose hors d'elle-même, comme elle le prétend. La « chose pensante » que je suis se saisit elle-même comme une réalité par principe limitée, privée de ce qu'il lui faudrait pour être parfaite, une nature en défaut par rapport à ce qu'elle demande, une « substance finie » pour parler comme Descartes. Or, une substance finie qui se pense finie, imparfaite, doit avoir en elle, préalablement, l'idée de l'infini, de parfait : comment sa limitation pourrait-elle lui apparaître si elle ne se représentait pas déjà la plénitude qui lui manque ? La Meditatio III peut donc avancer : « […] priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti[1477] » (AT VII, 45). Ce qui veut dire que si le *cogito* est premier dans l'ordre épistémologique (ou méthodique), son approfondissement découvre en lui une idée qui est première par rapport à lui dans l'ordre métaphysique : l'idée de parfait.

Considérons la réalité formelle de cette idée, ce qui en elle est d'ores et déjà indubitable. C'est une idée « fort claire et fort distincte », la plus claire et la plus distincte de toutes, puisque tout ce que je conçois, par ailleurs, clairement et distinctement, et qui contient de ce fait une certaine perfection, se retrouve en elle. Mais doit s'y trouver également, par définition, une infinité de choses dont je n'ai aucune idée parce qu'elles échappent à mon esprit fini. Je la conçois donc clairement sans pouvoir la comprendre, c'est-à-dire la cerner tout entière. La penser, c'est en un sens être débordé par elle ; je la trouve en moi comme ce qui me domine démesurément pour me situer, me reconnaître.

Considérons maintenant la réalité objective de l'idée de parfait. Elle se donne comme le tableau, la représentation d'un objet, et comme l'effet en moi de cet objet. L'objet, c'est l'être parfait, l'infini, Dieu. En moi, l'idée de Dieu précède donc l'idée de moi-même : ce n'est pas une idée préconçue, un préjugé forgé par l'éducation, par l'école ou par les livres, mais une donnée nécessaire de l'*ego* sans laquelle celui-ci ne pourrait pas se dire. La question est de savoir s'il s'agit d'un fantasme, si je peux en être l'auteur, comme je peux être l'auteur d'un ciel ou d'une terre illusoires. Certes, je peux produire le fantasme d'une toute-puissance tyrannique comme celle du Malin Génie. Mais il s'agit ici de la perfection authentique, sur fond de laquelle je m'apparais doutant, pensant. Manifestement, le caractère incompréhensible de l'idée d'infini, pour un être fini comme moi, prouve que je n'en suis pas l'auteur. La réalité formelle de l'idée de parfait en moi suffit donc à légitimer sa valeur représentative, à prouver l'existence de son objet : seul Dieu lui-même a pu la mettre en moi en me créant : « […] Totaque vis argumenti in eo est, quod agnoscam fieri non posse ut existam talis naturae qualis sum,

---

se défaire si promptement d'une ancienne opinion, il sera bon que je m'arrête un peu en cet endroit, afin que, par la longueur de ma méditation, j'imprime plus profondément en ma mémoire cette nouvelle connaissance », AT IX-1, 26.

[1475] Sur l'absence littérale de la terminologie de la causalité (pourtant effective) dans les Meditatio II et III, voir Vincent Carraud, *Causa sive ratio*, en particulier, p. 215-217.

[1476] « [une chose qui] pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent », AT IX-1, 27.

nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam existeret[1478]. » Si je doute, je suis une chose qui pense. Si je suis une chose qui pense, Dieu existe.

Le doute métaphysique a menacé de disqualification l'autorité de ma raison, en vertu de l'opinion – reçue depuis longtemps – selon laquelle « il y a un Dieu qui peut tout » : s'il peut tout, il a pu faire que je me trompe, même dans ce qui me semble le plus évident. Menace extérieure que la supposition du Malin Génie a transformée en effort méthodique pour contrarier ma nature, pour me forcer à considérer moi-même ce qui semble évident comme absolument faux. Cet effort n'a rien pu contre l'évidence de l'« *ego sum, ego existo* » ni contre la démonstration de l'existence de Dieu, qui approfondit l'« *ego sum, ego existo* ». Liée à une opinion reçue, l'hypothèse métaphysique d'un Dieu trompeur, capable de créer ma nature de telle sorte qu'elle soit vouée intrinsèquement à l'erreur, ne pouvait être qu'intermittente : j'y étais sensible quand elle me venait à l'esprit, mais je l'oubliais dès que je considérais ce qui me semblait évident. Toute différente est l'idée véritable de Dieu, nécessairement en moi, dans ma pensée, toujours au principe de l'*ego sum*. Intermittente, l'hypothèse du Dieu trompeur ne peut susciter qu'un doute « léger ». Il suffit d'ailleurs de la considérer sérieusement pour la dissiper : comment un être tout-puissant pourrait-il vouloir me tromper, créant intentionnellement ma nature de telle sorte qu'elle s'abuse toujours sans jamais s'en apercevoir ? Certes, si l'on considère le fait de pouvoir tromper, cela semble être une puissance parmi d'autres, un pouvoir que le tout-puissant devrait posséder au plus haut point. Et si l'on considère le fait de vouloir tromper, c'est un vice qu'on ne peut exclure de Dieu avant d'avoir prouvé sa bonté absolue. Or, il est clair que cette dernière possibilité n'a pas de sens pour l'être parfait. Dieu est donc vérace, non parce que la capacité de tromper lui manquerait, ni parce que sa bonté lui interdirait de l'utiliser, mais parce que la plénitude de sa puissance le met au-delà. Toutefois, cet argument si simple n'a un véritable poids face au doute métaphysique que si l'on peut en conclure : Dieu est vérace. Conclusion impossible tant que la toute-puissance divine n'est que l'objet d'une opinion, sans certitude sur l'existence de Dieu, ni sur la vraie nature de sa toute-puissance. Conclusion évidente désormais, énoncée assez rapidement à la fin de la Meditatio III : « Ex quibus satis patet illum fallacem esse non posse ; omnem enim fraudem et deceptionem a defectu aliquo pendere, lumine naturali manifestum est[1479] » (AT VII, 52). Dieu n'est pas vérace au sens où on dit qu'un homme est vérace quand on peut se fier à ce qu'il dit. Dieu n'a rien à nous « dire » sur un ordre de vérités qui s'imposerait à lui : il crée cet ordre même, et il crée ma nature de telle sorte qu'elle ne lui soit pas discordante. Il ne fait donc pas à proprement parler autorité quant à ce qui est vrai et faux, il garantit, de l'extérieur, l'autorité de l'*ego* habilitée par lui à se prononcer sur tout ce que la lumière naturelle éclaire[1480]. Malgré sa légèreté, le doute métaphysique du Dieu trompeur a justifié l'entreprise méthodique consistant à contrarier ma nature, en m'aidant de la supposition du Malin Génie. Maintenant que sont démontrées l'existence de Dieu et sa véracité, il me faut adopter le précepte méthodique exactement opposé, et suivre jusqu'au bout, avec autant d'obstination, ce que ma nature m'enseigne. Le doute est donc aboli, non par un abandon de la décision de douter, mais par une inversion de cette décision.

La Meditatio III préconise, comme les deux précédentes, une interruption de la lecture par l'esprit pour que celui-ci se livre, du moins autant qu'il est en son pouvoir, à une contemplation des attributs de Dieu qu'il vient de découvrir :

[1477] « J'ai premièrement en moi la notion de l'infini que du fini », AT IX-1, 36.

[1478] AT VII, 51-52/« Et toute la force de l'argument dont j'ai ici usé pour prouver l'existence de Dieu, consiste en ce que je reconnais qu'il ne serait pas possible que ma nature fût telle qu'elle est, c'est-à-dire que j'eusse en moi l'idée d'un Dieu, si Dieu n'existait véritablement », AT IX-1, 41.

[1479] « D'où il est assez évident qu'il ne peut être trompeur, puisque la lumière naturelle nous enseigne que la tromperie dépend nécessairement de quelque défaut », AT IX-1, 41.

[1480] Ce n'est pas l'évidence que garantit la véracité divine par la *regula generalis* (et d'ailleurs, Descartes n'utilise jamais ces deux termes), mais la pérennité de l'évidence en question et, par conséquent, la possibilité de constituer la science par l'énoncé de conclusions définitives. Pour une critique de l'utilisation des concepts de véracité et de la garantie dans les Meditatio III, IV et V, voir l'interprétation de Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes II*, p. 49-83. *Contra*, par exemple, Jean-Marie Beyssade, *La Philosophie première de Descartes*, p. 256-257. Et *supra*, B, 2, a, « Synopsis : résumer l'ordre des raisons ».

> Sed priusquam hoc diligentius examinem, simulque in alias veritates quae inde colligi possunt inquiram, placet hic aliquandiu in ipsius Dei contemplatione immorari, ejus attributa apud me expendere, et immensi hujus luminis pulchritudinem, quantum caligantis ingenii mei acies ferre poterit, intueri, admirari, adorare[1481].

☙ *Meditatio IV* – De vero et falso

Le principe de la véracité[1482] divine doit maintenant convertir l'œuvre du doute en savoir. Mais encore faut-il d'abord montrer comment ce principe est compatible avec le fait de l'erreur humaine ; en second lieu, comment la garantie que nous apporte la véracité divine se spécifie, de façon différente, selon la diversité de nos idées : idées claires et distinctes ou bien idées obscures et confuses de la sensibilité. Abordée à cet endroit de la méditation, confrontée à un principe qui semblerait impliquer que « je ne peux jamais me tromper », l'erreur humaine suscite l'étonnement et se présente comme un problème : comment est-il possible que je me trompe quand Dieu est vérace ? Problème d'autant plus difficile que sa solution ne peut être trouvée, ni du côté d'une tromperie extérieure, ni du côté d'une faillibilité de ma nature. Le même principe exclut ces deux solutions, et m'interdit de penser que je suis trompé par Dieu. L'erreur est donc un « se tromper ». Mais où le situer ? C'est l'objet de la Meditatio IV (16 pages environ).

Il serait tentant d'évacuer le problème en attribuant l'erreur à notre finitude. Comme toutes les puissances dont est faite ma nature, la puissance de discerner le vrai d'avec le faux n'est pas infinie. Imparfaite, elle n'est garantie par Dieu que dans son être, à l'intérieur de ses limites. Il se pourrait donc toujours que je me trompe, non par je ne sais quel pouvoir de me tromper qui serait en moi, et sur lequel j'aurais à demander des comptes à Dieu, mais à défaut de pouvoir, sur de nombreux sujets, distinguer le vrai du faux. L'erreur serait alors strictement un néant ; or Dieu, s'il garantit tout ce qui est, ne garantit que ce qui est : « Verumtamen hoc nondum omnino, satisfacit ; non enim error est pura negatio, sed privatio, sive carentia cujusdam cognitionis, quae in me quodammodo esse deberet[1483] » (AT VII, 54-55). La privation s'oppose à la simple négation en ce qu'elle implique un mal et suscite la plainte ou le scandale. Or, l'erreur n'est pas simplement le fait de ne pas dire vrai, mais d'être en faute par rapport à ce qu'on prétend dire : il entre en elle de la tromperie. Le problème redevient difficile.

Faut-il penser que le pouvoir que Dieu m'a donné n'est pas innocemment imparfait, mais imparfait par rapport à une perfection qui lui est due : ce serait de nouveau accuser Dieu de tromperie. Examinons de plus près ce pouvoir. L'erreur comme la vérité est le fait du jugement et tout jugement résulte de la combinaison de deux facultés : la faculté de concevoir l'objet du jugement – l'entendement – et celle de se prononcer sur cet objet, d'affirmer ou de nier qu'il soit ainsi. L'entendement certes est imparfait, mais innocemment imparfait, sans privation : l'erreur en tant que telle ne vient pas de son imperfection, car rien ne m'oblige à me prononcer sur ce que je ne conçois pas. Vient-elle alors de la volonté ? Mais le pouvoir d'affirmer ou de nier, considéré strictement en lui-même, sans égard à la validité de l'affirmation ou de la négation, est un pouvoir infini. De

---

[1481] AT VII, 52/« Mais, auparavant que j'examine cela plus soigneusement, et que je passe à la considération des autres vérités que l'on en peut recueillir, il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière […] », AT IX-1, 41.

[1482] En rigueur de termes, il faudrait plutôt parler d'axiome de la véracité divine si l'on souhaite, comme Descartes, réserver le mot de « principe » à ce qui pose la première existence, à savoir le *cogito*. Mais on entend ici « principe » non au sens métaphysique du terme, mais comme un principe de la connaissance. On distingue donc les principes métaphysiques (*cogito*, Dieu), prioritaires ou premiers du point de vue heuristique et les principes épistémologiques ou principes de la connaissance (règles, axiomes, notions communes, lois de la nature) qui découlent, à posteriori donc, des premiers.

[1483] « Toutefois, cela ne me satisfait pas encore tout à fait ; car l'erreur n'est pas une pure négation, c'est-à-dire, n'est pas le simple défaut ou manquement de quelque perfection qui ne m'est point due, mais plutôt est une privation de quelque connaissance qu'il semble que je devrais posséder », AT IX-1, 43-44.

toutes mes facultés, la volonté est la seule que je ne puisse imaginer plus ample, « […] adeo ut illa praepipue sit, ratione cujus imaginem quandam et similitudinem Dei me referre intelligo[1484] » (AT VII, 57).

La privation, qui consiste dans l'erreur, ne provient d'aucune des deux facultés qui me sont données par Dieu, ce qui l'innocente. Elle provient de leur combinaison, de la responsabilité que je prends en jugeant effectivement. « Unde ergo nascuntur mei errores ? Nempe ex hoc uno quod, cum latius pateat voluntas quam intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quae non intelligo extendo ; ad quae cum sit indifferens, facile a vero et bono deflectit, atque ita et fallor et pecco[1485]. » Je peux donc toujours éviter l'erreur en suspendant volontairement mon jugement sur les « choses que je n'entends pas », si bien qu'il ne tient qu'à moi d'avoir l'assurance d'être toujours dans le vrai. L'erreur est une faute dont je suis le seul coupable, en usant mal de ce qui m'a été donné de bon. Se tromper est donc bien un *se* tromper, et se trouver ainsi privé de ce qui est dû, à savoir de ce qu'on aurait dû faire. En disculpant Dieu, en écartant définitivement l'idée d'une tromperie extérieure, la théorie de l'erreur permet de délimiter exactement ce que la véracité divine garantit : uniquement ce qui m'est donné, ce qui en moi est nature, qu'il me revient de respecter scrupuleusement, mais que je puis aussi bafouer par manque d'attention aux perceptions authentiquement claires et distinctes ou par présomption, en appliquant cette règle générale de vérité – d'après laquelle ce qui est évident est vrai – à ce qui n'est pas clair et distinct. La théorie de l'erreur fonde métaphysiquement l'importance de la méthode, qui apparaît comme le complément nécessaire de la véracité divine[1486]. Elle justifie rétrospectivement le précepte du doute, car elle est bien plus une théorie du risque d'erreur que de l'erreur effective. En étendant ma volonté aux choses que je n'entends pas, je n'affirmerais peut-être rien de faux, mais il suffit que ce soit possible pour qu'il s'agisse d'une faute.

Ce n'est pas parce qu'on a des idées fausses que l'on se trompe. L'idée est un simple tableau représentatif, passif, au sens où il n'affirme ni ne nie quoi que ce soit. Séparant ainsi la passivité de l'entendement et l'activité d'une volonté à laquelle revient le pouvoir de dire oui ou non, la Meditatio III établit cette dernière comme une pure liberté, consistant uniquement « quod idem vel facere vel non facere (hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere) possimus, vel potius in eo tantum, quod ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum, ita feramur, ut a nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus[1487]. » (AT VII, 57) On peut être étonné par ces deux définitions successives, l'expression « ou plutôt » semblant indiquer que la seconde doit être préférée à la première, sans que la première soit à rejeter.

La première définition évoque une situation d'indifférence dans laquelle je pourrais aussi bien affirmer que nier, aussi bien poursuivre que fuir. Mais faut-il comprendre que je peux encore être libre, qu'il me reste un pouvoir de choisir, même dans cette situation-limite, ou bien que l'indifférence constitue positivement ma liberté, comme une faculté de choisir sans raison déterminante ? La première définition reste équivoque sur ce point, et c'est pourquoi il faut lui préférer la seconde : je suis d'autant plus libre qu'une raison me détermine dans mon choix, sans qu'une force extérieure m'y contraigne. La plénitude de la liberté est donc dans l'adhésion à l'évidence de ce que la raison enseigne.

[1484] « […] en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu », AT IX-1, 45.

[1485] AT VII, 58/« D'où est-ce donc que naissent mes erreurs ? C'est à savoir, de cela seul que, la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas ; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égare fort aisément, et choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai. Ce qui fait que je me trompe et que je pèche », AT IX-1, 46.

[1486] Pour une remise en question d'une quelconque véracité divine, voir encore Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes II*, p. 49-83 : « […] Descartes n'admet qu'une difficulté épistémologique – identifier la perception claire et distincte –, jamais théologique – obtenir la « garantie » divine – à l'usage de la *regula generalis*. Si la Meditatio III ne le mentionne que brièvement (VI, 35, 16-18), maints autres textes le développent sans aucune ambiguïté. Il faut donc s'y tenir », p. 68.

[1487] « En ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne », AT IX-1, 46.

Je suis libre au plus haut point dans la vérité, lorsque ma volonté est déterminée à affirmer ce que mon entendement me représente clairement et distinctement. Si je n'étais pas libre dans la vérité, je ne pourrais pas être coupable dans l'erreur. Or, je suis libre également dans l'erreur, lorsque ma volonté se porte indifféremment vers l'affirmation ou la négation : mais cette indifférence fait davantage paraître un défaut dans la connaissance qu'une perfection dans la volonté : « nullam in ea [sc. liberté] perfectionem, sed tantummodo in cognitione defectum » (AT VII, 58) ; si bien que ma liberté est alors à son « plus bas degré ». Toutefois, ce plus bas degré est tout de même un degré de la liberté, sans lequel le plus haut ne se comprendrait pas : car si je suis libre dans l'affirmation du vrai, si je sens qu'aucune force ne me contraint, c'est bien parce que cette affirmation pourrait malgré tout être suspendue, et que je ne l'accorde que parce que je le veux bien. Ainsi les deux définitions doivent-elles être maintenues.

La fin de la Meditatio IV n'invite pas explicitement le lecteur à interrompre la lecture pour fixer dans sa mémoire les vérités qu'elle a enseignées : les raisons de douter sont levées et les préjugés théoriquement anéantis par la preuve de l'existence de Dieu et la découverte de la règle générale de vérité adossée à une théorie du jugement. Il convient maintenant de porter son attention sur la distinction du clair et distinct, d'une part, et de l'obscur et du confus, de l'autre. Le jugement par soi des vérités qui découlent du premier principe que le lecteur a désormais devant les yeux commence clairement à pouvoir se substituer à leur seule remémoration :

> Nec hodie tantum didici quid mihi sit cavendum ut nunquam fallar, sed simul etiam quid agendum ut assequar veritatem ; assequar enim illam profecto, si tantum ad omnia quae perfecte intelligo satis attendam, atque illa a reliquis, quae confusius et obscurius apprehendo, secernam. Cui rei diligenter imposterum operam dabo[1488].

☙ *Meditatio V* – De essentia rerum materialium ; et iterum de Deo, quod existat

Le principe de la véracité divine doit donc investir d'une vérité objective tout ce qui a été établi sous l'hypothèse de la fausseté universelle. C'est le cas pour la priorité de la connaissance de l'âme sur celle des choses matérielles : un corps – c'est l'enseignement de la Meditatio II – n'est reconnu comme tel que par une idée de l'entendement. Il faut donc maintenant considérer les idées que nous avons des choses matérielles ; et laissant de côté pour l'instant les idées qui prétendent nous assurer de l'existence de tel ou tel corps particulier, fixer notre attention sur celles qui font que nous reconnaissons un corps comme étant un corps, c'est-à-dire sur ce qui constitue, pour nous, l'essence des choses matérielles. C'est l'objet de la Meditatio V (un peu plus de 12 pages).

Un objet ne se présente à moi comme un corps que si je trouve en lui une étendue (ou extension) en longueur, largeur et profondeur. La matière se reconnaît essentiellement à cette étendue, donc à la possibilité que j'ai de la diviser en parties, de dénombrer ces parties, d'attribuer à chacune toutes sortes de grandeurs, de figures, de situations et de mouvements. L'essence de la matière, indépendamment de l'existence des choses matérielles, est ainsi l'objet propre de la géométrie : lorsque le géomètre établit que la somme des angles d'un triangle est égale à deux angles droits, il ne se soucie pas de savoir si ce triangle existe dans la nature.

Mon entendement saisit clairement et distinctement les propositions de géométrie, et ma volonté se détermine naturellement à les poser comme vraies. En vertu du principe de la véracité divine, je peux désormais être certain de leur vérité. Mais ne l'étais-je pas déjà avant ? En effet, « […] meminique me semper, etiam ante hoc tempus, cum sensuum objectis quammaxime inhaererem, ejusmodi veritates, quae nempe defiguris, aut numeris, aliisve ad Arithmeticam vel Geometriam vel in genere ad puram atque abstractam Mathesim pertinentibus, evidenter

[1488] « Au reste je n'ai pas seulement appris aujourd'hui ce que je dois éviter pour ne plus faillir, mais aussi ce que je dois faire pour parvenir à la connaissance de la vérité. Car certainement j'y parviendrai, si j'arrête suffisamment mon attention sur toutes les choses que je concevrai parfaitement, et si je les sépare des autres que je ne comprends qu'avec confusion et obscurité. À quoi dorénavant je prendrai soigneusement garde », AT IX-1, 50.

agnoscebam, pro omnium certissimis habuisse »[1489]. La certitude géométrique semblerait donc pouvoir se passer de la connaissance de Dieu, et il importe de comprendre en quel sens elle ne le peut pas.

Pour qu'il s'estime autorisé à affirmer que la somme des angles d'un triangle est effectivement égale à deux angles droits, il suffit au géomètre de reconnaître clairement et distinctement que cette propriété appartient au triangle qu'il a conçu. Ce même géomètre ne doit-il pas assurer avec autant de certitude que Dieu existe ? En effet, il trouve en lui l'idée d'un être parfait, infini, reconnaît clairement et distinctement qu'aucune perfection ne peut être exclue de cette infinité, que ce serait donc une contradiction dans les termes que d'énoncer « Dieu n'existe pas », et qu'il faut par conséquent tenir pour vrai que l'existence est une propriété de Dieu. Il le doit, même si cette attribution d'existence par simple inspection de l'idée lui semble d'abord être un jeu de l'esprit. Car il est vrai que nous distinguons toujours l'essence d'une chose de son existence, et refusons légitimement de déduire la seconde de la première : ce n'est pas parce que j'imagine un cheval ailé que le cheval a des ailes. Mais cela n'est vrai que pour les choses finies, à l'exception de Dieu, puisqu'il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence (« neque enim mihi liberum est Deum absque existentia », AT VII, 67). Loin que ma pensée impose ici une nécessité à la chose, c'est la nécessité de la chose même qui détermine ma pensée[1490].

Non seulement un géomètre conséquent ne peut être athée, mais il doit ne pas être athée. La démarche méthodique de la science exige de lui qu'il passe de certitude en certitude et qu'il se mette à l'abri des scrupules qui pourraient l'inciter à revenir sans cesse sur ce qui a été assuré. Certes, il doit faire des « dénombrements entiers » et des « revues générales » afin de s'assurer de ne rien omettre, mais il ne saurait « avoir l'esprit toujours attaché à une même chose », et ne peut donc éviter de la tenir pour vraie, après l'avoir démontrée, sans considérer les raisons de cette affirmation. Or, le souvenir d'une évidence n'est pas une évidence : dans ce moment du souvenir, comment exclure par principe l'irruption d'un doute sur ce qui n'est plus présent à l'esprit, comment résister à l'hypothèse d'un Dieu trompeur, si l'on n'a pas la certitude de Dieu et de sa véracité ? Il n'y a pas de science véritable tant que la possibilité de douter n'est pas radicalement exclue. Certes, une proposition géométrique comme celle de l'égalité des angles du triangle à deux angles droits exprime une vérité nécessaire, et comme telle éternelle : elle est « toujours vraie », non parce qu'on trouve toujours le même résultat, mais parce que nous comprenons qu'il est impossible qu'il n'en soit pas ainsi. Seulement, si la raison humaine est autorisée à reconnaître cette nécessité, elle ne saurait la fonder. Croire cela, ce serait croire que la nécessité des propositions géométriques s'impose à Dieu lui-même, et qu'il ne peut que la constater. Mais la puissance créatrice de Dieu nous est incompréhensible (au point qu'il aurait pu créer ce qui nous semble impossible). Et si les vérités créées par Dieu sont éternelles, c'est parce que sa toute-puissance l'oblige à rester immuable dans sa création. La véritable nature de la nécessité géométrique échapperait donc à un géomètre athée.

Il ne faut pas confondre l'autorité dont notre raison est investie dans la reconnaissance du vrai et du faux (ici l'*ego* n'a pas besoin de garantie) et le fondement divin de la vérité. L'existence de Dieu est le fondement de la science, non pas comme une première vérité dont on pourrait déduire toutes les autres en chaîne, mais comme ce qui garantit, de l'extérieur, la chaîne des vérités. Cette extériorité de la garantie par rapport à ce qu'elle garantit – cette transgression disciplinaire – libère paradoxalement la science humaine, la rend autonome à l'égard de la théologie : écarté des secrets de Dieu, l'homme peut avancer avec confiance sur le chemin de la philosophie.

Ce rapport entre la théologie et la science est une des premières intuitions métaphysiques de Descartes, formulée dès les années 1630[1491]. Créant librement les vérités, au même titre que toute autre créature, Dieu les livre à notre raison, à la passivité essentielle de notre entendement. Chaque vérité nous est entièrement offerte :

[1489] AT VII, 65/« […] je me ressouviens que, lors même que j'étais encore fortement attaché aux objets des sens, j'avais tenu au nombre des plus constantes vérités celles que je concevais clairement et distinctement touchant les figures, les nombres et les autres choses qui appartiennent à l'arithmétique et à la géométrie », AT IX-1, 52

[1490] La Meditatio III reprend donc à son compte la démonstration de saint Anselme (*Proslogion*) critiquée plus tard par Kant (*Critique de la raison pure*) sous le nom de preuve ontologique.

[1491] Voir la doctrine dite des vérités éternelles formulée dans les lettres à Mersenne en 1630.

sans exiger de nous une analyse infinie, elle se donne dans la clarté et la distinction. À la liberté infinie et créatrice de Dieu répond la liberté infinie, mais non créatrice de l'homme : liberté de juger, de douter, et à son plus haut degré, liberté d'acquiescer à l'évidence.

☙ *Meditatio VI* – De rerum materialium existentia, et reali mentis a corpore distinctione

L'œuvre du doute m'a permis de reconnaître les idées claires et distinctes : l'idée de Dieu, l'idée de l'*ego sum*, *ego existo*, l'idée de l'extension… Mais des idées obscures et confuses persistent en moi : ce sont toutes les idées que je reçois par les sens, soit au sujet des qualités des choses matérielles (dureté, chaleur) – et particulièrement de celles qui permettent de les différencier (lumière, couleur, odeur, saveur, son) – soit au sujet de l'état de mon corps, relativement à ce qui m'environne (sentiments de plaisir ou de douleur), ou bien dans l'intimité de ses appétits (faim, soif) ou de ses inclinations (joie, tristesse, colère). Qu'il s'agisse de sensations ou de sentiments, ces idées sont obscures et confuses. Car malgré leur vivacité, les sensations sont ambiguës quant à ce qu'elles représentent[1492]. En ce qui concerne les sentiments, on peut se demander s'il s'agit encore d'idées, la fonction représentative semblant même absente.

La véracité divine doit pourtant « garantir » ces idées comme elle garantit les idées claires et distinctes. Conformément à la méthode, il nous faut donc maintenant reconnaître ce qu'elles ont de vrai et établir la réalité dont elles témoignent. Recherche difficile, plus difficile que la précédente, puisque nous savons déjà que les idées sensibles sont parfois l'occasion d'erreurs. Il ne s'agira donc pas tant, à leur sujet, de garantir leur certitude que de la délimiter, de ne pas leur accorder plus qu'elles ne disent afin de préserver leur contenu authentique. Cette recherche occupe la longue Meditatio VI (environ 29 pages, la plus longue des six méditations) et achève la métaphysique. Elle est en outre indispensable pour accomplir le projet initial d'une science certaine mais en même temps, elle contribue à déborder ce projet en faisant apparaître une nouvelle dimension de la réalité. C'est un trait remarquable de l'itinéraire cartésien que cette modification du projet par les moyens mis en œuvre pour le réaliser. L'objectif visé était d'étendre la certitude mathématique à toutes les sciences, en particulier à la physique. Or, une physique mathématique ne peut pas être construite uniquement sur l'assurance que l'essence des choses matérielles, si elles existent, est géométrique. Il lui faut en outre s'assurer de l'existence des choses matérielles qui constituent ce monde-ci – ce que les Essais du *Discours de la méthode* n'avaient pas réalisé en ne s'assurant pas de l'existence de leurs objets –, pouvant en cela être dits parcellaires à nouveau. C'est justement sur la foi de nos sensations que nous affirmons cette existence ; il est donc bien nécessaire de garantir le témoignage des sens pour accomplir le projet d'ériger la philosophie première comme science.

Seulement, de même que le supposé Malin Génie me trompait sans faire de détail, de même la véracité divine ne peut garantir que généralement. S'il y a une certitude dans ce que je sens, elle doit valoir pour le sensible pris dans l'intégralité de son contenu : non seulement dans sa prétention à révéler l'existence de certaines choses extérieures, mais aussi dans l'intime conviction, qu'il m'impose, de ne faire qu'un avec mon corps, et de le connaître de l'intérieur. Or, cette intime conviction ne semble pas avoir sa place dans le projet d'une science certaine, mathématique. Elle semble même s'opposer à ce qui conditionne ce projet, à savoir la claire distinction entre l'âme, qui n'est rien d'autre que pensée, et le corps, dont l'essence se réduit à l'extension[1493]. Deux étapes restent donc à franchir pour tout dire de la métaphysique : la première doit établir et délimiter la certitude de l'existence des choses matérielles, ce qui permettra la constitution d'une physique mathématique. La seconde doit

---

[1492] Voir, par exemple, la Meditatio III : « […] exempli causa, ideae quas habeo caloris et frigoris, tam parum clarae et distinctae sunt, ut ab iis discere non possim, an frigus sit tantum privatio caloris, vel calor privatio frigoris, vel utrumque sit realis qualitas, vel neutrum », AT VII, 43-44/« Par exemple, les idées que j'ai du froid et de la chaleur sont si peu claires et si peu distinctes, que par leur moyen je ne puis pas discerner si le froid est seulement une privation de la chaleur, ou la chaleur une privation du froid, ou bien si l'une et l'autre sont des qualités réelles, ou si elles ne le sont pas », AT IX-1, 34.

[1493] Nous reviendrons sur cette opposition qui n'est qu'apparente dans notre troisième chapitre intitulé : « Tout publier. Les *Principia philosophiae* (1644) et *Les Passions de l'âme* (1649). »

établir et délimiter la certitude de l'union de l'âme et du corps, fixer le rapport entre cette certitude et la certitude de leur distinction, et rendre compte des erreurs qui semblent attachées au domaine de l'affectivité : connaissances qui seront nécessaires pour constituer par la suite une médecine et une morale.

Il faut considérer en premier lieu la passivité incontestable des sensations, données en moi, comme produites par quelque chose m'imposant la question de savoir ce qui les produit. Si Dieu les produisait directement en moi, on pourrait l'accuser de tromperie, tant est forte mon inclination naturelle à croire qu'elles proviennent des choses corporelles (« […] ad credendum illas a rebus corporeis emitti », AT VII, 63*)*, sans que je trouve dans ma nature la moindre inclination contraire. Nous pouvons donc conclure avec certitude de cette passivité inhérente aux sensations, à l'existence d'une chose pensante qui n'est ni la substance pensante, ni Dieu : la matière.

Pouvons-nous conclure également de la diversité des sensations à une variété effective correspondante contenue dans la matière ? La Meditatio VI l'affirme également : « Et certe, ex eo quod valde diversos sentiam colores, sonos, odores, sapores, calorem, duritiem, et similia, recte concludo, aliquas esse in corporibus, a quibus variae istae sensuum perceptiones adveniunt, varietates iis respondentes, etiamsi forte iis non similes[1494] » (AT VII, 81). Les variétés matérielles répondent, c'est-à-dire correspondent aux différences sensibles. On ne peut toucher un objet « froid » sans éprouver une forte inclination naturelle à croire que cette sensation de froid provient de l'objet : quelque chose dans l'objet doit exister qui se « traduit » en moi par la sensation de froid.

Notre nature nous incline donc irrésistiblement à affirmer une correspondance réglée, terme à terme, entre les sensations et certaines modifications des choses matérielles. Être certain de l'existence de la matière, c'est être assuré qu'à un ensemble de signes, nos sensations, « quelque chose » correspond bien : la vérité du sensible est ainsi une vérité de signe, régie par un code, et se distingue de la vérité des idées claires et distinctes, pleinement adéquates à ce qu'elles représentent. On voit bien ce qui limite la certitude du sensible : nous y sommes assurés d'un code, mais nous ne possédons pas la clé de ce code, incapables que nous sommes de comprendre pourquoi « quelque chose » dans l'objet se traduit en nous par les sensations de froid et de chaud. Aucune inclination naturelle ne nous impose de croire, par exemple, que ce « quelque chose » ressemble au froid ou au chaud que nous ressentons effectivement. Celui qui croit cela risque fort de se tromper – et non d'être trompé : contrairement à ce que nous pensions au début du parcours méditatif, les sens ne sont pas trompeurs. Cette conception du sensible comme langage donne un sens plus aigu au principe de la véracité divine : si nos sensations ne correspondaient pas, comme nous le croyons invinciblement, à certains états matériels, si les signes étaient en réalité reliés à d'autres signifiés, il y aurait bel et bien mensonge, faux langage.

L'ancienne idée que j'avais de moi-même selon laquelle j'étais un homme, ayant un corps composé d'os et de chair et une âme capable d'animer ce corps n'a pas résisté à l'épreuve du doute. Je suis en vérité une chose qui pense, rien d'autre que la pensée n'étant requis pour que je puisse affirmer avec certitude mon existence. Que la pensée suffise pour définir l'*ego*, cela m'autorise à considérer la chose pensante comme une substance dont l'essence est de penser. Quant aux facultés d'imaginer, de vouloir, de sentir, etc. que je ne peux concevoir sans la pensée – mais dont je n'ai pas besoin pour concevoir la pensée[1495] –, ce sont des modes de cette substance. En vertu de la règle de vérité générale, ce que je conçois distinctement est (réellement) distinct.

Le même principe permet de poser clairement la distinction de l'âme et du corps : « […] tamen ex una parte claram et distinctam habeo ideam mei ipsius, quatenus sum tantum res cogitans, non extensa, et ex alia parte distinctam ideam corporis, quatenus est tantum res extensa, non cogitans, certum est a corpore meo revera esse

---

[1494] « Et certes, de ce que je sens différentes sortes de couleurs, d'odeurs, de saveurs, de sons, de chaleur, de dureté, etc., je conclus fort bien qu'il y a dans les corps, d'où procèdent toutes ces diverses perceptions des sens, quelques variétés qui leur répondent, quoique peut-être ces variétés ne leur soient point en effet semblables », AT IX-1, 64.

[1495] Sur ce point, voir par exemple lettre à Gibieuf, 19 janvier 1642 : « Je ne vois aussi aucune difficulté à entendre que les facultés d'imaginer et de sentir appartiennent à l'âme, à cause que ce sont des espèces de pensées ; et néanmoins n'appartiennent qu'à l'âme en tant qu'elle est jointe au corps, à cause que ce sont des sortes de pensées, sans lesquelles on peut concevoir l'âme toute pure », AT III, 479.

distinctum, et absque illo posse existere[1496]. » (AT VII, 78) L'âme et le corps ne sont pas deux composantes de l'homme, mais deux substances, distinctes par leur essence (pensée et étendue).

Mais distinguées ne veut pas dire séparées. Deux substances distinctes peuvent se trouver mélangées de façon à former ensemble une sorte d'unité. D'un tel mélange, je ne saurais avoir, par principe, une connaissance claire et distincte. Certes, la connaissance claire et distincte des deux substances m'est nécessaire pour reconnaître le mélange comme étant un mélange : c'est en cela précisément que l'idée que je me fais maintenant de moi comme étant un « homme », une « personne », un « individu », demeure radicalement différente de mes idées d'autrefois. Mais je ne peux connaître le produit de ce mélange que de façon obscure et confuse. Or, mes idées sensibles se présentent bien comme obscures et confuses, et ce n'est pas pour rien, si Dieu est vérace.

Nous avons vu que la passivité des sensations s'accompagne d'une inclination naturelle à croire qu'elles viennent des corps. Cela vaut pour les sensations qui se donnent comme produites par mon corps. À cet enseignement de la nature s'en ajoute un autre, concernant cette fois l'obscurité intrinsèque du sensible : « Docet etiam natura, per istos sensus doloris, famis, sitis etc., me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arctissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam[1497] » (AT VII, 81). Ainsi lorsque mon corps est blessé, c'est moi qui ai mal, comme si l'*ego* se mêlait à tous ses os, muscles et nerfs, se confondait avec eux et les faisait non seulement siens, mais soi-même. Cet enseignement de notre nature, de même que celui qui concerne l'existence des choses matérielles, implique un langage codé : telle douleur signifie telle blessure. Et de même que, selon le premier enseignement, la sensation de froid m'indique l'existence d'une certaine propriété de l'air qui m'environne, sans me faire connaître en quoi que ce soit ce qu'est cette propriété, elle m'avertit, selon le deuxième enseignement, que cette propriété de l'air affecte mon corps d'une certaine façon, sans me faire connaître la nature de cette modification.

Le deuxième enseignement se distingue toutefois du premier en ce qu'il me persuade que les sensations agréables ou désagréables signalent les « commodités ou incommodités » de mon corps au contact des autres ; et en ce qu'il m'incite à y répondre adéquatement en recherchant les premières et en fuyant les secondes – en me couvrant quand j'ai froid, par exemple. Irréductible par principe à la connaissance claire et distincte, l'union de l'âme et du corps est « comprise » d'une certaine façon dans la sensibilité, sous la forme d'une finalité. De ce point de vue, la sensation n'est pas seulement un indicateur d'existence, mais un « guide de vie[1498] », et son obscurité, qui la disqualifie définitivement du point de vue épistémologique, lui donne un privilège vital : nous mangeons quand nous avons faim, sans attendre qu'une âme-pilote ait décidé, par une inspection du corps, qu'il convient de le nourrir.

Enseignée par notre nature, l'utilité vitale des sensations est une forme minimale de vérité. C'est avec elle que doit s'achever l'entreprise de fondation de la connaissance humaine sous toutes ses formes[1499]. Mais il faut pour cela que les erreurs qui caractérisent cette dernière région soient rendues compatibles avec le principe de la véracité divine. Or, l'entreprise est délicate, car ces erreurs ne semblent pas être imputables à notre liberté, mais paraissent faire corps avec les sensations elles-mêmes, comme si, en l'occurrence, nous étions réellement trompés par notre nature, au lieu de nous tromper nous-mêmes. C'est le cas de l'illusion des amputés qui éprouvent une douleur dans un membre absent. C'est le cas également de cette perversion incitant à boire qui accompagne l'hydropisie. Comment justifier ce genre d'erreurs qui semblent s'opposer directement à la « finalité » naturelle ? Elles ne peuvent l'être que si on montre comment elles

---

[1496] « […] parce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui », AT IX-1, 62.

[1497] « La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui », AT IX-1, 64.

[1498] L'expression que nous trouvons particulièrement éclairante est de Daniel Pimbé, *Descartes*, p. 47.

[1499] On rappellera que ce que l'expérience des sens fait connaître constitue le deuxième degré de la sagesse définie par Descartes dans sa Lettre-préface aux *Principes de la philosophie*, AT IX-2, 5, 5-6.

s'accordent malgré tout avec cette finalité. La justification invoquée dans la Meditatio VI consiste donc en une sorte de principe de l'optimum : en réglant le mécanisme de l'union de l'âme et du corps, Dieu ne pouvait éviter que s'y produise une certaine fausseté, si bien qu'il a choisi le principe qui combine le minimum de fausseté avec le maximum de vérité. Il aurait pu, certes, nous éviter l'illusion des amputés s'il avait réglé autrement le mécanisme sensorimoteur. Les illusions des sens, lorsqu'elles surviennent, sont en quelque sorte le prix à payer pour un tel mécanisme, le plus utile à la conservation du corps : « ad hominis sani conversationem quammaxime et quam frequentissime conducit » (AT VII, 87). Ainsi, « […] Et si quando faucium ariditas, non ut solet ex eo quod ad corporis valetudinem potus conducat, sed ex contraria aliqua causa oriatur, ut in hydropico contingit, longe melius est illam tunc fallere, quam si contra semper falleret, cum corpus est bene constitutum ; et sic de reliquis[1500] » (AT VII, 89).

En tant qu'indicateurs d'existence des choses matérielles, nos sensations ont un rôle à jouer dans la connaissance de ces choses – même si ce rôle est insuffisant : il faut bien que l'homme sache quelles sont les choses qui existent pour entreprendre de connaître leur nature géométriquement, méthodiquement, en prenant son temps. En revanche, l'utilité biologique des sensations exclut justement qu'on prenne son temps, puisque leur vertu est de nous permettre de répondre à l'urgence de l'action. De sorte que, comme l'écrira le Rousseau cartésien des *Lettres morales*, « Nos sens nous sont donnés pour nous conserver non pour nous instruire […] »[1501]. Une scission doit se produire en conséquence au sein des sciences fondées sur et par la métaphysique[1502] : entre les sciences des choses matérielles – essentiellement la physique – et les sciences concernées par l'union de l'âme et du corps, la médecine et la morale.

☙ *retranscrire l'*ordo inveniendi *(1641 et 1642) – 1 : lire ou méditer ?*

- *la place des méditations dans le livre*

l'emplacement capital

Les six « *Meditationes* » délimitent un espace homogène du point de vue démonstratif : celui de l'*ordo inveniendi* (ou ordre d'invention), espace que Descartes appelle aussi un corps pour en marquer la cohérence et la distinction d'avec ce qui l'entoure : « […] totum corpus meditationum mearum intueri » à la fin des Secundae Responsiones[1503]. Elles prescrivent, en le retranscrivant à celui qui veut philosopher – le sujet, le *Je* qui fait l'expérience cogitative –, un ordre à suivre pour bien connaître les choses, celui des vérités dans lequel les découvre l'esprit. Un ordre que doit suivre la pensée pour découvrir ce qui fonde la connaissance (ou la science). À vrai dire, le meilleur pour Descartes. On se souvient que connaître, c'est pour Descartes, pour les esprits les plus forts, connaître par les principes (inventer *par soi*) ou, pour les esprits plus faibles, connaître « le vrai prix des sciences » : « Certaines limites sont prescrites à tous les esprits, qui ne peuvent les excéder. Ceux qui, à cause de l'imperfection de leur esprit, ne peuvent se servir de principes pour inventer, pourront cependant connaître le vrai prix des sciences, ce qui leur suffit pour porter des jugements vrais sur la valeurs des choses[1504]. » Cette idée

---

[1500] « Et quoique la sécheresse du gosier ne vienne pas toujours, comme à l'ordinaire, de ce que le boire est nécessaire pour la santé du corps, mais quelquefois d'une cause toute contraire, comme expérimentent les hydropiques, toutefois il est beaucoup mieux qu'elle trompe en ce rencontre-là, que si, au contraire, elle trompait toujours lorsque le corps est bien disposé ; et ainsi des autres », AT IX-1, 71.

[1501] Rousseau, 3e *Lettre morale*, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1969, t. IV, p. 1092. Sur le cartésianisme des *Lettres morales*, voir Laure Verhaeghe, « Rousseau interprète pascalien de Descartes : la troisième Lettre morale », *Les Études philosophiques*, 2014/1 n° 108, p. 115-136.

[1502] Nous reviendrons sur ce point dans notre troisième chapitre.

[1503] Secundae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 159. Le défi, c'est d'appréhender le corps entier de la démonstration délimité par ses méditations tout en (*simul*) parvenant à en distinguer (*dignoscere*) les arguments formés par ses membres : « Sed quia novi quam difficile sit futurum, etiam iis qui attendent et veritatem serio quaerent, totum corpus Meditationum mearum intueri, et simul ipsarum singula membra dignoscere, quae duo simul existimo esse facienda, ut integer fructus ex iis capiatur. »

[1504] Vincent Carraud et Gilles Olivo, *Descartes,* Étude du bon sens…, p. 63.

est ancienne et capitale en ce qu'elle légitime l'entrée sur la scène publique de Descartes : il y a un enseignement possible de la vérité, *id est*, de la méthode et des principes, pour tous. Naturellement, l'*inventio* demeure la vraie voie. Mais, pour les esprits qui ne parviennent pas à chercher et à découvrir seuls, le livre peut retranscrire l'inventio. C'est précisément l'objet, nous semble-t-il, de la deuxième publication de Descartes.

L'art de persuader mis en place par Descartes requière l'auto-persuasion du *moi* qui lit. Et cette auto-persuasion pourrait-on dire, c'est l'expérience de la contemplation du vrai : seul la contemplation du vrai *nous* persuade et seul le vrai *se* persuade. Plus exactement : l'auto-persuasion est la marque du vrai et le vrai appelle de facto l'auto-persuasion du moi. Rappelons que la persuasion des vérités métaphysiques énoncées dans les *Meditationes* ne relève pas du système, mais de l'exercice, pour emprunter ces deux concepts à Jean-Marie Beyssade : ces vérités doivent être méditées, éprouvées par le lecteur comme elles le furent par l'auteur qui retranscrit la découverte des choses selon leur degré de certitude. Cet idéal de l'*ordo inveniendi* par lequel la découverte de l'auteur et la découverte du lecteur est précisément visé par les *Meditationes*. C'est avec elles que se dissolvent complètement les notions littéraires d'auteur et de lecteur au profit de la notion métaphysique de sujet ou d'*ego* : le lecteur, comme précédemment l'auteur, doit devenir l'*ego* de la Meditatio II pour être persuadé par les vérités des méditations suivantes. Il doit ainsi en aller de toute la métaphysique cartésienne, sans quoi certaines objections, comme celle d'Arnauld, dite du « cercle » par exemple, ne peuvent être levées. Le lecteur ne doit jamais se contenter de rester passif à l'égard de ce qu'il lit, mais actif, c'est-à-dire *sujet* de la méditation et de l'expérience du doute, puis des idées claires et distinctes. Auteur de la découverte à laquelle la méditation doit aboutir, méditation à laquelle invite la retranscription de l'*ordo inveniendi* : « Pour être valide, la preuve de Dieu exige la certitude préalable que les idées claires et distinctes ne trompent pas, mais une telle certitude ne peut résulter que de la preuve. Cette redoutable objection naît inéluctablement dès que l'exercice de la méditation retombe en un système, d'où le sujet méditant s'absente, où les propositions s'étalent en un temps neutre qui n'est plus la durée d'une pensée en acte. Sitôt que le sujet se retire de ses pensées pour les laisser se transformer en énoncés que personne n'énonce effectivement, doute et certitude tendent à devenir des propriétés permanentes, propres aux « choses » affirmées, et non plus des relations entre le sujet et ce qu'il profère ou conçoit[1505]. »

La condition de la reconnaissance de la supériorité de la métaphysique cartésienne, c'est donc la dissolution du rapport entre deux notions éditoriales : auteur-lecteur en une seule entité philosophique : le sujet métaphysique. Grâce à l'exercice initial du doute et à celui de l'enchaînement continu de raisons claires et distinctes – par lequel je suis notamment conduite à la certitude de mon existence et à celle d'un Dieu non trompeur –, ma persuasion devient du même coup science. On pourrait aller jusqu'à dire que les *Meditationes* ne doivent pas rester l'œuvre de Descartes, mais devenir l'œuvre d'un sujet anhistorique capable d'accomplir par soi la découverte des fondements de la métaphysique. C'est-à-dire de se découvrir en tant qu'*ego*. Si cela avait encore eu un sens en 1641, les six méditations, de ce point de vue, auraient pu tolérer l'anonymat (mais non les objections-réponses où l'autorité des énonciateurs reprend ses droits).

Descartes justifie dans son livre même – mais pas dans les Meditationes débarrassées de tout commentaire noétique/gnoséologique, de tout métadiscours du sujet philosophant, exclusivement investies par la progression épistémologique de l'esprit qui doit mener à la contemplation du vrai – le choix de cet ordre de la découverte qui seul conduit à la science. À la fin de ses Secundae Responsiones, il distingue deux façons de démontrer (« demonstrandi ratio », AT VII, 155) les vérités à autrui qu'on s'est persuadées, toutes deux issues du modèle géométrique : l'analyse et la synthèse. Les deux modes présentent chacun des avantages et des défauts différents.

L'analyse est la plus convaincante : c'est la vraie voie, celle qui montre comment une chose a été méthodiquement inventée. Elle fait voir comment les effets dépendent des causes (ou les conclusions des principes). Mais elle impose au lecteur, pour qu'il puisse réinventer les choses (« quam si ipsemet illam

[1505] Jean-Marie Beyssade, « Introduction », *Méditations métaphysiques*, p. 22-23.

invenisset[1506] »), qu'il ne manque aucun maillon de la chaîne pour être convaincu de la nécessité des conclusions. L'important est de passer des premières choses qu'on peut connaître à celles qui les suivent, comme par degrés, dans une série continue, sans se trouver devant un hiatus tel que la connaissance antérieure ne suffirait pas à rendre claire et distincte la nouvelle connaissance. Et puisque cet ordre des raisons, en fixant chaque objet à sa place, nous le livre intégralement, c'est aussi l'ordre objectif, l'ordre des objets eux-mêmes, à tel point que nous ne devons pas hésiter à le supposer entre eux, même quand la façon dont ils se présentent ne révèle aucun ordre. Ce précepte est en droite ligne de l'enseignement des Regulae V et VI.

Elle requiert par conséquent un esprit très attentif et pas opiniâtre (« repugnantem ad credendum »). Pour l'analyse, « l'exposé imite la recherche, qui ne s'attarde pas devant ce qui a été trouvé : on constate l'évidence et on va de l'avant[1507] ». D'autre part, si les principes en géométrie sont découverts facilement, ça n'est pas le cas des principes métaphysiques qui, s'ils sont facilement (re)connus avec évidence dès qu'ils sont découverts, ne sont pas nécessairement facilement découverts. L'objet de la métaphysique, c'est également le sujet existant qui découvre, d'où une difficulté supplémentaire, propre à la métaphysique, pour bien distinguer ce qui, en science, est une distinction nécessaire : le sujet et l'objet de la découverte.

La synthèse est plus pédagogique. Elle démontre à posteriori, c'est-à-dire prouve, les causes par leurs effets. Mais elle suppose un esprit dont l'effort n'a pas besoin d'être soutenu et n'enseigne pas la méthode (« modum ») par laquelle une chose a été inventée (« sed non ut altera satisfacit, nec discere cupientium animos explet, quia modum quo res fuit inventa non docet », AT VII, 156).

Descartes choisit pour ses *Meditationes* – et précisément parce qu'elles s'inscrivent dans un cadre de communication dans lequel il faut convaincre les esprits dont l'auteur ne peut préjuger de la force, malgré les orientations éditoriales censées cibler des esprits forts – l'*ordo inveniendi* ou ordre de la découverte propre à la métaphysique (une transposition de l'analyse géométrique à la métaphysique, si l'on veut). Puisque ce qui est le plus difficile, c'est de découvrir les premières choses – premières choses qui dès qu'on les a découvertes nous paraissent les plus évidentes[1508], l'utilité du livre de métaphysique qu'elles constituent va précisément consister à retranscrire l'ordre dans lequel, avec méthode, on peut découvrir les premiers principes (ou les raisons), desquels on pourra par après tirer des conclusions[1509].

Cet ordre présente lui aussi des qualités et des défauts. Sa qualité principale, c'est en quelque sorte son intuitivité et son universalité : c'est l'ordre que peut suivre toute pensée (c'est-à-dire tout sujet attentif), disons pure (il lui suffit de penser), sans connaissance préalable. Pour le dire autrement, il donne l'ordre de la connaissance des choses telles qu'on les découvre ; les premières étant les plus évidentes, les plus notoires (« notior »). C'est donc le plus convaincant, s'il est bien suivi, car il permet à n'importe quel lecteur de réinventer les vérités précédemment découvertes par l'auteur du livre.

séparer l'œuvre du doute

Au sein du livre, les six méditations et le dispositif d'objections-réponses constituent deux unités logiques et typographiques complémentaires, quoique différentes. Le style de démonstration et de discours n'est pas le même : « Quae ratio fuit cur Meditationes potius quam, ut Philosophi, Disputationes, vel, ut Geometrae, Theoremata et Problemata, scripserim : ut nempe hoc ipso testarer nullum mihi esse negotium, nisi cum iis qui

---

[1506] Secundae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 155.

[1507] Henri Gouhier, *La Pensée métaphysique de Descartes*, p. 107.

[1508] Il faut donc bien distinguer connaître et découvrir. Sur ce point, voir, par exemple, Étienne Gilson : « […] les premiers principes qui sont plus aisés à connaître ou plus connus que tout le reste, sont au contraire fort malaisés à découvrir », *René Descartes, Discours de la méthode. Texte et Commentaire*, p. 208, cité par Henri Gouhier, *La Pensée métaphysique de Descartes*, p. 106.

[1509] Puisque c'est bien par les principes qu'il faut commencer à connaître. À ce sujet, voir notre premier chapitre, en partie consacré à l'absence de la formulation publique des principes de la connaissance dans le *Discours de la méthode* (bien que les principes métaphysiques, eux, soient explicitement portés à la connaissance du public dans la quatrième partie de la préface).

mecum rem attente considerare ac meditari non recusabunt. Etenim, vel ex hoc ipso quod quis ad impugnandam veritatem se accingit, quoniam avocat seipsum a rationibus quæ illam persuadent considerandis, ut alias quae dissuadeant inveniat, minus redditur idoneus ad ipsam percipiendam[1510]. »

Les six méditations prescrivent un ordre à suivre qui leur est propre, celui des vérités dans lequel les découvre l'esprit : « Ordo in eo tantum consistit, quod ea, quæ prima proponuntur, absque ulla sequentium ope debeant cognosci, et reliqua deinde omnia ita disponi, ut ex praecedentibus solis demonstrentur. Atque profecto hunc ordinem quam accuratissime in Meditationibus meis sequi conatus sum […][1511]. »

Cet ordre gouverne le plan et la mise en page (→ MISE EN PAGE) du livre : les objections ne sont pas insérées dans le fil ou entre chaque Meditatio. Citons à nouveau la lettre à Mersenne, capitale pour notre objet :

> Ainsi je ne juge pas qu'il soit aucunement à propos, ni même possible, d'insérer dans mes *Méditations* la réponse aux objections qu'on peut y faire ; car cela en interromprait toute la suite, et même ôterait la force de mes raisons, qui dépend principalement de ce qu'on doit se détourner la pensée des choses sensibles, desquelles la plupart des objections seraient tirées. Mais j'ai mis celles de Caterus à la fin pour montrer le lieu où pourront aussi être les autres, s'il en vient[1512].

L'ordre de la découverte de la vérité en métaphysique ne tolère pas de contamination par d'autres discours qui n'en relèvent pas, à fortiori de discours porteurs de préjugés : un espace intime et clos lui est réservé dans le livre, où le dialogue s'instaure entre l'auteur et le lecteur (lire) puis de soi à soi (méditer, entre chaque méditation). Les six méditations sont d'ailleurs typographiquement séparées des objections et des réponses par un cul-de-lampe (→ CUL-DE-LAMPE) et une frise en 1641.

Seul cet ordre permet de se saisir de ce qui relève de l'entendement pur : « Quibus addo istud de muscis, cum a rerum materialium consideratione sit desumptum, non posse venire in mentem iis qui, Meditationes meas sequuti, cogitationem a rebus sensibilibus avocabunt, ut ordine philosophentur »[1513].

Pour commencer à philosopher, il faut d'abord écarter la connaissance par les sens comme douteuse (c'est l'enseignement de la Meditatio I) : « […] quantum ad ea quae de muscis a sole productis, de Canadensibus, de Ninivitis, de Turcis et similibus attulistis, non possunt venire in mentem iis qui, viam a me monstratam sequuti, omnia quae a sensibus accepere aliquandiu seponent, ut quid pura et incorrupta ratio dictet advertant, ideoque ipsa putabam jam satis a me fuisse exclusa […][1514]. »

Philosopher, c'est connaître les principes et connaître le reste des choses par eux au moyen d'une chaîne des vérités qui doit être reconstruite par un seul, selon l'ordre qui lui permet de se l'approprier. Car on ne peut établir d'ordre véritable qu'en ses propres inventions[1515]. Il est primordial que l'*ordo edendi* ne vienne pas rompre

---

1510 AT VII, 157/« Ce qui a été la cause pourquoi j'ai plutôt écrit des Méditations que des disputes ou des questions, comme font les philosophes, ou bien des théorèmes ou des problèmes, comme les géomètres, afin de témoigner par là que je n'ai écrit que pour ceux qui se voudront donner la peine de méditer avec moi sérieusement et considérer les choses avec attention. Car, de cela même que quelqu'un se prépare pour impugner la vérité, il se rend moins propre à la comprendre, d'autant qu'il détourne son esprit de la considération des raisons qui la persuadent, pour l'appliquer à la recherche de celles qui la détruisent », AT IX-1, 123.

1511 AT VII, 155/« L'ordre consiste en cela seulement, que les choses qui sont proposées les premières doivent être connues sans l'aide des suivantes, que les suivantes doivent après être disposées de telle façon, qu'elles soient démontrées par les seules choses qui les précédent. Et certainement j'ai tâché, autant que j'ai pu, de suivre cet ordre en mes Méditations », AT IX-1, 121.

1512 Lettre à Mersenne, 24 décembre 1640 (?), AT III, 266-267.

1513 Responsio ad Secundas Objectiones, *Meditationes*, AT VII, 134.

1514 AT VII, 154 /« […] ce que vous avez allégué des mouches qui sont produites par le soleil, des Canadiens, des Ninivites, des Turcs, et autres choses semblables, ne peut venir en l'esprit à ceux qui, suivant l'ordre de ces Méditations, mettront à part pour quelque temps toutes les choses qu'ils ont apprises des sens, pour prendre garde à ce que dicte la plus pure et plus saine raison », AT IX-1, 120. Le *Discours de la méthode*, au contraire des *Meditationes*, n'apprenait pas à ses lecteurs à douter et à faire abstraction de leurs sens : leur persuasion reposait sur leur savoir préalable à conduire leur esprit sans leurs sens : « Cependant je me persuade que ceux qui prendront bien garde à mes raisons touchant l'existence de Dieu, les trouveront d'autant plus démonstratives, qu'ils mettront plus de peine à en chercher les défauts, et je les prétends plus claires en elles-mêmes qu'aucune des démonstrations des géomètres ; en sorte qu'elles ne me semblent obscures qu'au regard de ceux qui ne savent pas *abducere mentem a sensibus*, suivant ce que j'ai écrit en la page 38 », lettre à Mersenne, avril 1637, AT I, 350.

1515 Sur l'inefficacité d'acquérir (en tant que lecteur) ou de rassembler (en tant qu'auteur) des vérités de façon désordonnée, puisées à des sources différentes, voir, encore, lettre à Hooghelande (?), août 1638 (?), AT II, 346 : « Car outre qu'il est souvent très malaisé de bien juger

la reconstitution par le lecteur de cette chaîne et que la mise en page du livre en constitue la trame typographique.

Par conséquent, cet ordre a une influence directe dans le plan du livre : il interdit l'immixtion du dispositif objections/réponses au sein de l'ensemble spéculatif constitué par les six méditations, car ce dispositif ne suit pas l'ordre de la découverte. Il est commandé par la dialogie et la chronologie de la réception des objections par Descartes. Les objections empruntent notamment des arguments sceptiques, matérialistes/sensualistes, tous extrinsèques à l'*ordo inveniendi*.

Le déploiement des six méditations constituent donc le lieu propre de la contemplation de la vérité et de l'appropriation de la règle qui permet de la faire sienne (auto-persuasion par appropriation). Lieu décisif à l'égard de la connaissance puisqu'il s'agit finalement d'en déterminer les conditions de possibilité, mais aussi à l'égard de l'action puisque la détermination par le sujet méditant de la vérité elle-même doit substituer aux préceptes d'une morale en attente basés sur le critère du vraisemblable, une conduite fondée sur la connaissance des passions. Descartes ne dit pas autre chose dans ses Réponses aux secondes objections :

> Nam, quod ad usum vitae attinet, tantum abest ut putem nullis nisi clare perspectis esse assentiendum, quin e contra nequidem verisimilia puto esse semper expectanda, sed interdum e multis plane ignotis unum eligendum, nec minus firmiter tenendum, postquam electum est, quandiu nullae rationes in contrarium haberi possunt, quam si ob rationes valde perspicuas fuisset electum, ut in dissertatione de Methodo pag. 26. explicui. Ubi autem agitur tantum de contemplatione veritatis, quis negavit unquam ab obscuris, et non satis distincte perspectis assenssionẽ esse cohibendam ? Quod autem de hac sola in Meditationibus meis egerim tum res ipsa indicat, tum etiam expressis verbis ad finem primae declaravi, dicendo, me ibi plus aequo diffidentiae indulgere non posse, quandoquidem non rebus agendis sed cognoscendis tantum incumbebam[1516].

- *la philosophie première en six méditations*

s'expliquer totalement en six méditations

En premier lieu, Descartes prétend avoir expliqué tout ce qui est nécessaire à l'érection de la philosophie première comme science certaine. Et ce dans un livre qui n'est pourtant pas grand, mais prétend traiter son objet à fond : « […] j'ai tâché d'en expliquer les principaux points dans un livre de *Méditations* qui n'est pas bien grand […][1517]. » De fait, les six méditations n'occupent que la cinquième partie de l'ouvrage environ, de la page 7 à la page 116 de l'édition originale.

Première difficulté. D'autant que leur objet est les premières choses. Or, traiter des premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre, par définition n'est pas traiter toutes les choses. Deuxième difficulté. En fait, c'est le commencement qui importe. La question de la métaphysique est : comment peut-on bien

---

de ce que les autres ont écrit, et d'en tirer le meilleur, sans rien prendre avec cela de mauvais, les vérités particulières, qui sont par-ci par-là dans les livres, sont si détachées et si indépendantes les unes des autres, que je crois qu'il serait besoin de plus d'esprit et d'industrie pour les assembler en un corps bien proportionné et bien en ordre, suivant le désir de l'auteur, que pour composer un tel corps de ses propres inventions. »

[1516] Secundae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 149/trad. *Méditations métaphysiques* : « Car pour ce qui regarde l'usage de la vie, tant s'en faut que je pense qu'il ne faille suivre que les choses que nous connaissons très clairement, qu'au contraire je tiens qu'il ne faut pas même toujours attendre les plus vraisemblables, mais qu'il faut quelquefois entre plusieurs choses tout à fait inconnues et incertaines, en choisir une, et s'y déterminer, et après cela ne la pas croire moins fermement, tant que nous ne voyons point de raisons au contraire, que si nous l'avions choisie pour des raisons certaines et très évidentes ; ainsi que j'ai déjà expliqué dans le *Discours de la Methode*, p. 26. Mais où il ne s'agit que de la contemplation de la vérité, qui a jamais nié qu'il faille suspendre son jugement à l'égard des choses obscures, et qui ne sont pas assez distinctement connues. Or que cette seule contemplation de la vérité ait lieu dans mes Méditations, outre que cela se reconnait assez clairement par elles-mêmes, je l'ai de plus déclaré en paroles expresses sur la fin de la première, en disant, *que je ne pouvais trop douter, ni user de trop de défiance en ce lieu-là, d'autant que je ne m'appliquais pas alors aux choses qui regardent l'usage de la vie, mais seulement à la recherche de la vérité.* », AT IX-1, 116-117.

[1517] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 16.

connaître et pourquoi peut-on en être certain ? Comment peut-on déduire des principes (très clairs en eux-mêmes, mais pas faciles à découvrir) toutes les autres choses ? Connaître les premières choses, c'est connaître la façon de bien connaître les autres, d'accomplir la connaissance : critère d'évidence, théorie du jugement (et de l'erreur), preuve de l'existence de Dieu et de sa véracité afin de garantir la certitude scientifique qu'on a une fois démontrée, sans considérer à chaque fois les raisons de cette certitude : que les vérités passées soient encore vraies demain, etc. Dieu, source de vérité, auteur de tout ce qui est dans le monde, n'a pas créé notre entendement de telle façon qu'il puisse se tromper au jugement qu'il fait des choses dont il a une perception claire et distincte, etc. Développons maintenant la citation de l'Épître dédicatoire :

> Quicquid autem praestare potui, totum in hoc Tractatu continetur. Non quod in eo diversas omnes rationes quae ad eadem probanda afferri possent colligere conatus sim, neque enim hoc videtur operae pretium esse, nisi ubi nulla habetur satis certa, sed primas tantum et praecipuas ita prosecutus sum, ut jam pro certissimis et evidentissimis demonstrationibus illas ausim proponere[1518].

Et c'est bien dans la recherche des premières causes ou des principes et dans celle de leur condition pour être des principes (1/ évidence, on ne peut pas en douter ; 2/ on peut en déduire les autres choses et qu'il n'y a rien en toute la suite des déductions qu'on en fait qui est aussi manifeste) que commence l'acte même de philosopher. Les six méditations ont pour objet de donner à leurs lecteurs la preuve de la clarté et de l'évidence des premiers principes : *cogito*, Dieu, ainsi que de leur démontrer leur pouvoir transgressif/heuristique. Ces deux principes permettent de découvrir potentiellement la connaissance de tout le reste : en particulier des principes de la connaissance en physique (ou des choses corporelles) et de leurs conclusions (il y a des corps étendus en longueur, largeur, profondeur, qui ont diverses figures et divers mouvements). C'est à ce titre qu'ils renferment toute la connaissance possible. Démonstration des causes par les causes, par les premières choses découvertes : l'*ego* puis Dieu (Dieu s'avérant, du point de vue ontologique, être la cause de l'*ego*). Mais la philosophie cartésienne et les six méditations privilégient le plan épistémique : qu'est-ce qu'on connaît en premier/qu'est-ce qui est en premier ? Pour conclure finalement à une primauté sur le plan ontologique : Dieu est premier, primauté découverte par la connaissance (l'*ego*).

Les *Meditationes*, en ne fournissant la démonstration *que* des premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre n'en reste pas moins complètes, puisque ces premières choses sont *tous* les objets de la philosophia première. Rappelons la répétition de cette idée que Descartes formule quasi à l'identique dans ses deux lettres à Mersenne du 11 novembre 1640 : « car je ne traite point en particulier de Dieu et de l'âme, mais en général de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant[1519] », « car je n'y traite pas seulement de Dieu et de l'âme, mais en général de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre[1520]. »

En outre, cette soumission des objets de la métaphysique traditionnelle à la notion d'ordre ouvre en fait à l'extension garantie de tout le savoir possible. Car ces premières choses sont capables de *tout* expliquer selon la formule capitale de la Regula VIII : « […] res omnes in hac universitate contentas cogitatione velle complecti » (AT X, 398). Donner les fondements du tout du savoir possible, suffit à donner toute la philosophie première. Ainsi, pour expliquer que la philosophie première conçue dans les *Meditationes* soit une science, il faut comprendre que la science cartésienne, comme dispositio est indifférente à l'ordre « réel » (à l'être et donc à

[1518] Epistola…, *Meditationes*, AT VII, 4/« Or j'ai travaillé de tout mon possible pour comprendre dans ce traité *tout* ce qui s'en [Dieu et l'âme] peut dire. Ce n'est pas que j'aie ici ramassé toutes les diverses raisons qu'on pourrait alléguer pour servir de preuve à notre sujet : car je n'ai jamais cru que cela fût nécessaire, sinon lorsqu'il n'y en a aucune qui soit certaine ; mais seulement j'ai traité les premières et principales d'une telle manière, que j'ose bien les proposer pour de très évidentes et très certaines démonstrations », AT IX-1, 6. Et ce contrairement à la petite métaphysique du *Discours de la méthode* qui faisait l'impasse sur l'artifice méthodologique du doute, pourtant indispensable dans le dispositif de la preuve des *Meditationes* : « Mais la principale cause de son obscurité vient de ce que je n'ai osé m'étendre sur les raisons des sceptiques, ni *dire toutes les choses* qui sont nécessaires ad abducendam mentem a sensibus », lettre à Vatier, 22 février 1638, AT I, 560. Nous soulignons.

[1519] Lettre à Mersenne, 11 novembre 1640, AT III, 235.

[1520] *Ibid.*, AT III, 239.

l'*essence* scolastique). Le phénomène à étudier est l'ordre de la connaissance lui-même qui définit les choses suivant leur degré d'évidence. À ce titre, l'étude des premières choses (causes ou principes) peut bien être dite *science* et *première*. Sur ce point capital, notamment dans le rapport des *Regulae* aux *Meditationes*, nous renvoyons intégralement à l'article d'Emmanuel Martineau, « L'ontologie de l'ordre », paru dans le n° 4 des *Études philosophiques*, en 1976, aux pages 475-494.

Deuxième difficulté : tout lire. Sans arrêt définitif. Car l'*ordo inveniendi* choisi ne donne pas nécessairement à la suite toutes les conclusions qu'on peut tirer d'un principe au sujet d'une même chose. Par exemple, au sujet de l'âme, on ne peut pas directement tirer de l'*ego* sa distinction d'avec le corps (le corps est toujours réputé douteux) et son immortalité. On ne peut tirer des principes toutes leurs implications (leurs conclusions) en même temps. Pour le dire encore autrement, l'ordre de la pensée (ou l'ordre des raisons) ne correspond pas forcément à l'ordre de la chose (ou l'ordre des matières). On l'a vu : Descartes en prévient ses lecteurs dans la synopsis (→ SYNOPSIS) au sujet de l'âme : tout ce qui concerne un objet n'est pas consigné au même endroit de ses méditations. L'ordre suivi n'est pas l'ordre des matières. Il en prévient aussi ses futurs objecteurs auprès de Mersenne :

> Mais je ne m'arrête pas davantage sur ces objections, à cause que vous me promettez de m'envoyer, dans peu de temps, toutes celles qui se pourront faire. Sur quoi j'ai seulement à vous prier qu'on ne se hâte point : car ceux qui ne prendront pas garde *à tout*, et se seront contentés de lire la seconde *Méditation*, pour savoir ce que j'écris de l'âme, *ou* la troisième, pour savoir ce que j'écris de Dieu, m'objecteront aisément des choses que j'ai déjà expliquées[1521].

Troisième difficulté : lire dans l'ordre. Pour que la fonction heuristique de la lecture opère, il importe de ne pas faire d'impasse, faute de quoi l'ordre des raisons serait rompu. Tout lire et dans l'ordre, c'est faire l'exercice (guidé par Descartes, méthodique) de l'enchaînement des vérités, depuis la découverte du premier principe (*ego sum*) jusqu'à celle du rôle des sensations dans la connaissance. La première découverte conditionne les suivantes. Il faut faire l'expérience de la chaîne, sans en manquer aucun maillon.

Quatrième difficulté : lire attentivement. La lecture joue alors comme un cas particulier de l'exercice de l'attention, condition *sine qua non* de l'auto-persuasion : l'ordre de la découverte suppose un esprit particulièrement attentif et docile à la retranscription par le livre de l'*ordo inveniendi*.

> Or, qu'il y ait en nous quelque idée d'un être souverainement puissant et parfait, et aussi que la réalité objective de cette idée ne se trouve point en nous, ni formellement, ni éminemment, cela deviendra manifeste à ceux qui y penseront sérieusement, et qui voudront avec moi prendre la peine d'y méditer ; mais je ne le saurais pas mettre par force en l'esprit de *ceux qui ne liront mes Méditations que comme un roman*, pour se désennuyer, et sans y avoir grande attention[1522].

la lecture et la méditation : lire et s'arrêter de lire

1/lire une méditation en continu

L'attention de Descartes au plan de son livre est proportionnelle aux innovations majeures de sa métaphysique et à sa théorie de la connaissance (les objets les plus évidents ne sont pas nécessairement les plus faciles à découvrir…) : pour les faire accepter, il doit les faire bien entendre, aussi difficiles soient-elles. Ainsi l'esprit du lecteur doit être prédisposé d'une certaine façon : prédisposé à quitter les livres, au titre des préjugés qu'ils sont susceptibles de renfermer. Avant même la lecture des *Meditationes*, il doit, autant que possible, se départir des enseignements de ceux qu'il a déjà lus. Après la lecture des *Meditationes*, il doit quitter le livre lui-même pour ne

---

[1521] Lettre à Mersenne, 31 décembre 1640 (?), AT III, 272. Nous soulignons.

[1522] AT IX-1, 107. Nous soulignons/« Quod autem aliqua idea sit in nobis entis summe potentis et perfecti, ac etiam quod hujus ideæ realitas objectiva nec formaliter, nec eminenter in nobis reperiatur, clarum fiet iis qui satis attendent, et diu mecum meditabuntur. Necque enim id, quod ab alterius cogitatione tantum pendet, possum ipsi oscitanti obtrudere », AT VII, 135-136.

plus se référer qu'à lui-même, c'est-à-dire à ce que lui enseigne sa pensée conduite par l'ordre (ou la méthode) : à l'auto-persuasion du vrai et finalement, à l'acquisition de la science.

Il doit être tourné vers les objets évidents et en conséquence débarrassé de ses préjugés, en particulier ceux issus d'un exercice indu des sens et de l'imagination[1523] en métaphysique et des préjugés acquis par l'enseignement ou par les livres (d'où l'exclusion des objections remplies de préjugés et des réponses du corps des six méditations). Il doit être capable de suivre un raisonnement long avec des principes et des conclusions parfois assez éloignés les uns des autres.

Pour favoriser cette disposition d'esprit, chaque méditation est « calibrée » au sens éditorial du terme : elle s'offre au lecteur comme l'unité intellectuelle et matérielle (ou théorique et pratique) optimale – ni trop courte, ni trop longue – dans l'espace de laquelle l'esprit peut progresser dans la connaissance de la vérité. Plusieurs repères matériels sont en effet censés soutenir le rythme de cette progression intellectuelle : la présence de titres, internes et courants (→ TITRE COURANT), et l'absence d'alinéas (→ ALINÉA).

Les titres courants circonscrivent l'espace théorique d'une lecture sans arrêt. Quant aux titres internes, Descartes y est particulièrement attentif. Les titres internes mettent l'accent, comme des manchettes (→ MANCHETTE), sur le point principal développé dans chacune des six méditations. Les titres de chaque *Meditatio*, ainsi que la synopsis (→ SYNOPSIS) qui récapitule pour l'esprit, pour mieux le préparer, le gain conceptuel qui doit y être obtenu. Ces précisions, en fait restrictives, anticipent la déception des lecteurs qui voudraient trouver trop tôt ce que des déploiements ultérieurs vont seuls autoriser :

> J'ai prouvé bien expressément que Dieu était créateur de toutes choses, et ensemble tous ses autres attributs : car j'ai démontré son existence par l'idée que nous avons de lui ; et même parce qu'ayant en nous cette idée, nous devons avoir été créés par lui. Mais je vois qu'on prend plus garde aux titres qui sont dans les livres, qu'à tout le reste. Ce qui me fait penser qu'au titre de la seconde *Méditation*, *de Mente humana*, on peut ajouter, *quod ipsa sit notior quam corpus*, afin qu'on ne croie pas que j'aie voulu y prouver son immortalité. Et après, dans la troisième, *de Deo*, – *quod existat*. Dans la cinquième, *de Essentia rerum materialium*, – *et iterum de Deo, quod existat*. Dans la sixième, *de Existentia rerum materialium*, – *et reali mentis a corpore distinctione*[1524].

Ils ont en outre vocation à affirmer la rupture interméditative qu'il convient de faire en laissant place à la méditation. En effet, contrairement aux manchettes de la préface du *Discours de la méthode* par exemple, ou de celle des *Principia philosophiae* (nous reviendrons sur la fonction de ces dernières dans notre troisième chapitre), les titres internes des méditations ont pour fonction d'interrompre la lecture à des endroits stratégiques de l'ordre des raisons : ils ne sont donc pas placés en marge, mais centrés dans le bloc central de composition (→ COMPOSITION) et typographiés selon les modalités propres aux titres : avec un corps de police (→ POLICE) plus fort que celui du texte, et une déclinaison en capitales et italique (→ ITALIQUE), des espaces horizontales supérieures à l'interligne du texte, une justification centrée.

Tous ces titres se trouvent ainsi complétés dès la première édition (→ ÉDITION) ainsi que dans l'Index. En outre, Mersenne – à qui Descartes avait demandé d'être vigilant sur le titrage général de son livre[1525] – les avait ajoutés sur la copie manuscrite qu'il distribuait, comme on le sait, par une lettre de Gassendi qui les énonce au comte d'Alais, Louis de Valois, le 3 mai 1641, citée par AT : « Absoluo examen Primae Philosophiae, sive Metaphysicae Renati Cartesii viri celebris, quam manuscriptam Mersennus habuit, meaeque censurae commisit. Operis argumentum rogas ? Ecce author illud distribuit in Meditationes sex, quarum Prima inscribitur, *de iis, quae*

[1523] Sur l'imagination en métaphysique, voir, par exemple, la lettre à Mersenne, 13 novembre 1639 : « Car la partie de l'esprit qui aide le plus aux mathématiques, à savoir l'imagination, nuit plus qu'elle ne sert pour les spéculations métaphysiques. J'ai maintenant entre les mains un discours, où je tâche d'éclaircir ce que j'ai écrit ci-devant sur ce sujet », AT II, 622.

[1524] Lettre à Mersenne, 28 janvier 1641, AT III, 297.

[1525] « Pour […] les titres que j'ai omis […], je m'en remets entièrement à vous, qui avez déjà pris tant de peine pour cet écrit, que la meilleure part vous en appartient », lettre à Mersenne, 31 mars 1641, AT III, 350.

in dubium revocari possunt. Secunda, *de natura Mentis humanae, quod ipsa sit notior quam corpus*. Tertia, *de Deo, quod existat*. Quarta, *de vero et falso*. Quinta, *de essentia rerum naturalium, et iterum de Deo, quod existat*. Sexta, *de rerum naturalium existentia, et reali Mentis a corpore distinctione*[1526]. »

Entre ces espaces-titres, le lecteur ne doit pas s'arrêter. Ainsi, et même si le manuscrit nous manque pour vérifier (au XVII[e] siècle, la composition [→ COMPOSITION] détruisait presque nécessairement le manuscrit), on peut émettre l'hypothèse que la mise en page (→ MISE EN PAGE) en quasi continuité des quatre premières méditations était, sinon recommandée par Descartes, du moins compatible avec l'effet qu'il voulait susciter dans l'esprit de son lecteur. La Meditatio I devait avoir l'intensité et la longueur nécessaires permettant d'introduire la force des raisons de douter mise en place par la fiction du Malin Génie ; la seconde devait reprendre cela en prolongeant l'effort de l'esprit pour maintenir la fiction du Malin Génie et s'arrêter sur la découverte du *cogito* afin qu'elle reste en mémoire, etc. Aussi bien calibrées soient-elles, les *Meditationes* n'en constituent pas moins un défi intellectuel qui consiste à tenir l'enchaînement des raisons elles-mêmes tout au long de la lecture du livre. Descartes en est conscient, on l'a vu : « […] à cause qu'elles sont un peu longues, et qu'on ne peut y voir la nécessité de la conclusion, si on ne se souvient exactement de *tout* ce qui la précède, on trouve à peine un homme en tout un pays qui soit capable de les entendre[1527]. » Mais faire plus court, c'est-à-dire ne pas restituer la chaîne complète des raisons en ne partant pas du doute initial, c'est risquer d'être moins persuasif. Ce fut le reproche qu'on adressa au *Discours de la méthode*.

La raison du découpage en six est ainsi la nécessité de distinguer les ordres de la connaissance des substances et de leur union. Les *Meditationes* consacreront leurs développement à la connaissance de la seule pensée : « Sed video quid innuatis, nempe cum sex tantum Meditationes de prima Philosophia scripserim, miraturos esse lectores quod nihil nisi istud, quod jam jam dixi, in duabus primis concludatur, illasque idcirco nimis jejunas et luce publica indignas judicaturos. Quibus tantum respondeo me non vereri, ne qui reliqua quae scripsi cum judicio legerint, occasionem habeant suspicandi materiam mihi defuisse ; valde autem rationi consentaneum visum esse, ut ea, quae singularem attentionem desiderant, et separatim ab aliis sunt consideranda, in singulas Meditationes referrem[1528]. »

Il est nécessaire de faire des pauses de lecture entre chaque méditation pour assimiler l'enseignement de chacune d'entre elles. À ce titre, Descartes propose implicitement de lire une méditation par jour. En effet, la temporalité de la lecture – à en suivre son récit – paraît quotidienne. Il faut, à minima, laisser passer une nuit entre chaque méditation : « In tantas dubitationes hesterna meditatione conjectus sum […][1529] » ; « et singulas examinem eo modo quo heri examinavi ideam cerae[1530] » ou encore : « Ita me his diebus assuefeci in mente a sensibus abducenda[1531]. » Dans les Secundae Responsiones, Descartes indique qu'après la lecture de la Meditatio I, il serait même bon de laisser passer quelques semaines, voire quelques mois, pour s'habituer à douter de tout. Rappelons que la Meditatio I est tout entière consacrée au doute : « Cum itaque nihil magis conducat ad firmam rerum cognitionem assequendam, quam ut prius de rebus omnibus praesertim corporeis dubitare assuescamus,

---

1526 Lettre de Gassendi au comte d'Alais, Louis de Valois, 3 mai 1641, AT III, 364.

1527 Lettre à Huygens, 31 juillet 1640, AT III, 751 ; B, 1246. Voir aussi la suite de la lettre à Huygens, AT III, 752, 31-42 ; B, 1246. Sur la longueur des méditations, voir aussi l'insistance de l'Epistola, qui répète à quelques mots d'intervalle : « quia tamen longiusculae sunt », AT VII, 4, 21-2 et 27.

1528 AT VII, 130/« Mais je vois bien ce que vous voulez dire, c'est à savoir que, n'ayant écrit que six Méditations touchant la première philosophie, les lecteurs s'étonneront que, dans les deux premières, je ne conclue rien autre chose que ce que je viens de dire tout maintenant, et que pour cela ils les trouveront trop stériles, et indignes d'avoir été mises en lumière. A quoi je réponds seulement que je ne crains pas que ceux qui auront lu avec jugement le reste de ce que j'ai écrit, aient occasion de soupçonner que la matière m'ait manqué ; mais qu'il m'a semblé très raisonnable que les choses qui demandent une particulière attention, et qui doivent être considérées séparément d'avec les autres, fussent mises dans des Méditations séparées », AT IX-1, 103.

1529 Meditatio II, *Meditationes*, AT VII, 23.

1530 Meditatio III, *Meditationes*, AT VII, 43.

1531 Meditatio IV, *Meditationes*, AT VII, 52.

etsi libros ea de re complures ab Academicis et Scepticis scriptos dudum vidissem, istamque crambem non sine fastidio recoquerem, non potui tamen non integram Meditationem ipsi dare […][1532]. »

À la différence du doute sceptique, on l'a dit, le doute cartésien ne vise pas à suspendre le jugement, ne voyant dans cette suspension qu'une étape provisoire, tendue vers la certitude : il s'agit de douter une fois pour toutes – « semel in vita » (AT VII, 17) – afin de ne plus jamais avoir à douter. La mise en œuvre du doute (ou du rêve et de la folie) est là dans le raisonnement aux fins de surmonter les résistances d'un sujet qui n'est pas seulement raison pure, mais qui a peine à douter de tout (même s'il sait que les sens peuvent nous tromper et qu'à ce titre, il serait raisonnable de douter de tout). Il convient d'exercer ce doute effectivement pour passer outre les résistances des préjugés au passé, à l'habitude, à la paresse de l'esprit.

2/ méditer entre chaque méditation

Chaque Meditatio est faite pour être lue en une fois, de façon continue. La lettre à Huygens du 12 novembre 1640 évalue la temporalité de la lecture propre à chaque méditation : « […] je m'assure que vous trouverez bon que je vous prie de ne point commencer à lire ces rêveries, que lorsqu'il vous plaira d'y perdre deux heures de suite sans être diverti par personne » (AT III, 763-764 ; B, 1330). Huygens retiendra la leçon : « […] je vous supplie très humblement que je les [*sc.* les feuillets des *Meditationes*] puisse ravoir, comme ledit Père me le promet ; parce que, de semaine à autre, il m'envoie ce qui s'en imprime, ce que je ramasse avec soin, pour le lire avec attention et diligence dès que tout sera achevé ; qui me semble sanius consilium, que si je m'y jetais par boutades, à mesure que les ordinaires arrivent. Car, durant l'intervalle de la semaine, il passe tant de choses si peu métaphysiques par mes mains que se serait me confondre l'esprit, sans fruit, que de m'y appliquer, sans passer d'une suite de l'un à l'autre bout », (AT III, 769). La Meditatio I, c'est-à-dire l'exercice du doute, requiert, lui, plus de temps : plusieurs mois, ou au moins plusieurs semaines d'après les Secundae Responsiones (AT VII, 130, 23-29).

Il convient en effet de ne pas arrêter la lecture en cours de Meditatio pour un motif méthodique : il faut pouvoir garder en mémoire l'enchaînement des vérités acquises, de manière à en imprimer la marque dans la mémoire, par-dessus la rémanence des préjugés ou des lectures précédentes. Et ce, le temps de la lecture du livre bien entendu, mais aussi le temps d'une vie entière : il faut faire siens les principes de la métaphysique, « une fois en sa vie », c'est-à-dire s'en persuader une bonne fois pour toutes, pour ne pas avoir besoin d'y revenir [1533].

S'il convient de ne pas interrompre le fil d'une Meditatio, il convient aussi de s'arrêter après chacune d'entre elles pour se familiariser avec les nouvelles vérités et s'en persuader. La méditation – la « rumination », eût pu dire Nietzsche, est ce qui transforme la lecture en art[1534] – doit prolonger la lecture. À ce titre, il ne faut pas lire plus d'une Meditatio par jour : c'est ce qu'indiquent les coordonnées temporelles du récit cartésien – des adjectifs comme « *hesterna* » au début de la deuxième Meditatio, ou des adverbes comme « *nunc* », au début de la

[1532] Secundae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 130/« C'est pourquoi, ne sachant rien de plus utile pour parvenir à une ferme et assurée connaissance des choses, que si, auparavant que de rien établir, on s'accoutume à douter de tout et principalement des choses corporelles, encore que j'eusse vu il y a longtemps plusieurs livres écrits par les sceptiques et académiciens touchant cette matière, et que ce ne fût pas sans quelque dégoût que je remâchais une viande si commune, je n'ai pu toutefois me dispenser de lui donner une Méditation tout entière ; […] », AT IX-1, 103.

[1533] Voir, sur ce point, la lettre à Élisabeth, 28 juin 1643 : « […] je n'ai jamais employé que fort peu d'heures, par jour, aux pensées qui occupent l'imagination, et fort peu d'heures, par an, à celles qui occupent l'entendement seul, et que j'ai donné tout le reste de mon temps au relâche des sens et au repos de l'esprit ; […]. Enfin, comme je crois qu'il est très nécessaire d'avoir bien compris, une fois en sa vie, les principes de la métaphysique, à cause que ce sont eux qui nous donnent la connaissance de Dieu et de notre âme, je crois aussi qu'il serait très nuisible d'occuper souvent son entendement à les méditer, à cause qu'il ne pourrait si bien vaquer aux fonctions de l'imagination et des sens ; mais que le meilleur est de se contenter de retenir en sa mémoire et en sa créance les conclusions qu'on en a une fois tirées, puis employer le reste du temps qu'on a pour l'étude, aux pensées où l'entendement agit avec l'imagination et les sens », AT III, 692, 695.

[1534] « Un aphorisme, si bien frappé soit-il, n'est pas "déchiffré" du seul fait qu'on le lit ; c'est alors que doit commencer son *interprétation*, ce qui demande un art de l'interprétation. […]. Évidemment, pour pouvoir pratiquer la lecture comme un *art*, une chose avant toute autre est nécessaire, que l'on a parfaitement oubliée de nos jours – il se passera donc encore du temps avant que mes écrits soient "lisibles" –, une chose qui nous demanderait presque d'être de la race bovine et certainement pas un "homme moderne", je veux dire : savoir ruminer… », Avant-propos, § 8, *Généalogie de la morale*, Paris, Gallimard (Folio – Essais), 1987, p. 17.

troisième. Ainsi, une nuit se passe entre la méditation du premier jour qui se clôt par un assoupissement de la raison et celle du deuxième.

Qu'est-ce que méditer ? Quels sont les objets qui doivent être médités ?

Méditer marque aussi l'arrêt, la suspension dans le temps de nouvelles découvertes. D'ailleurs, dans ses *Meditationes*, Descartes oppose la temporalité lente de la connaissance, de laquelle relève la méditation, et l'urgence de l'action : « nunc non rebus agendis, sed cognoscendis tantum incumbo[1535]. » Certains de ses lecteurs se plaignent de manquer de temps pour méditer : « […] la vie que je suis contrainte de mener, ne me laisse la disposition d'assez de temps pour acquérir une habitude de méditation selon vos règles[1536]. » Le temps pris par la méditation doit servir à lutter contre la persistance et la vivacité de nos passions et préjugés : « Sed quia tam cito deponi veteris opinionis consuetudo non potest, placet hic consistere, ut altius haec nova cognitio memoriae meae diuturnitate meditationis infigatur[1537]. »

Or, les préjugés sont responsables du fait que les objets les plus évidents – les principes de la métaphysique – ne sont pas les plus faciles à découvrir. C'est même la principale difficulté de l'exercice de la philosophie première : « Contra vero in his Metaphysicis de nulla re magis laboratur, quam de primis notionibus clare et distincte percipiendis. Etsi enim ipsae ex natura sua non minus notae vel etiam notiores sint, quam illae quae a Geometris considerantur, quia tamen iis multa repugnant sensuum praejudicia quibus ab ineunte aetate assuevimus, non nisi a valde attentis et meditantibus, mentemque a rebus corporeis, quantum fieri potest, avocantibus, perfecte cognoscuntur ; […][1538]. » En particulier, pour distinguer les substances que nos préjugés nous font croire unies. La méditation relaie la lecture qui n'est pas suffisante à l'égard de la disqualification des sens dans la reconnaissance de la distinction des substances *in intellectu* (qui commande la distinction réelle, comme Descartes l'expliquera dans la Meditatio VI[1539]) : « Quamvis enim jam ante dictum sit a multis, ad res Metaphysicas intelligendas mentem a sensibus esse abducendam, nemo tamen adhuc, quod sciam, qua ratione id fieri possit, ostendera : vera autem via, et meo judicio unica ad id praestandum in secunda mea Meditatione continetur, sed quae talis est ut non sit satis ipsam semel perspexisse : diu terenda est et repetenda, ut totius vitae consuetudo res intellectuales cum corporeis confundendi contraria paucorum saltem dierum consuetudine easdem distinguendi deleatur[1540]. » En particulier encore, pour se passer de la connaissance trompeuse des sens à

[1535] Meditatio I, *Meditationes*, AT VII, 22/« Car je suis assuré que cependant il ne peut y avoir de péril ni d'erreur en cette voie, et que je ne saurais aujourd'hui trop accorder à ma défiance, puisqu'*il n'est pas maintenant question d'agir, mais seulement de méditer et de connaître* », AT IX-1, 17.

[1536] Lettre d'Élisabeth à Descartes, 20 juin 1643, AT III, 684.

[1537] Meditatio II, *Meditationes*, AT VII, 34/« Mais, parce qu'il est presque impossible de se défaire si promptement d'une ancienne opinion, il sera bon que je m'arrête un peu en cet endroit, afin que, par la longueur de ma méditation, j'imprime plus profondément en ma mémoire cette nouvelle connaissance. » Voir déjà en ce sens le rôle de la méditation à l'égard de nos passions et de nos préjugés dans la lettre à ***, mars 1638 : « Or nonobstant qu'il soit très vrai qu'aucune chose extérieure n'est en notre pouvoir, qu'en tant qu'elle dépend de la direction de notre âme, et que rien n'y est absolument que nos pensées ; et qu'il n'y ait, ce me semble, personne qui puisse faire difficulté de l'accorder, lorsqu'il y pensera expressément ; j'ai dit néanmoins qu'il faut s'accoutumer à le croire, et même qu'il est besoin à cet effet d'un long exercice, *et d'une méditation souvent réitérée* ; dont la raison est que nos appétits et nos passions nous dictent continuellement le contraire », AT II, 37.

[1538] Secundae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 157/« Mais au contraire, touchant les questions qui appartiennent à la métaphysique, la principale difficulté est de concevoir clairement et distinctement les premières notions. Car, encore que de leur nature elles ne soient pas moins claires, et même que souvent elles soient plus claires que celles qui sont considérées par les géomètres, néanmoins, d'autant qu'elles semblent ne s'accorder pas avec plusieurs préjugés que nous avons reçus par les sens, et auxquels nous sommes accoutumés dès notre enfance, elles ne sont parfaitement comprises que par ceux qui sont fort attentifs et qui s'étudient à détacher, autant qu'ils peuvent, leur esprit du commerce des sens ; […] », AT IX-1, 122-123.

[1539] Voir *supra*, notre synthèse de la Meditatio VI, B, 2, b. « Réel », chez Descartes (chez Spinoza, chez Pascal…), est ou possible ou effectif. Exemple : la table dessinée sur un croquis ou la table sont tout aussi *réelles* chez lui (toutes deux sont déterminées). Le centaure et la sirène sont des choses réelles (chosiques) : toutes deux sont imaginaires, mais différenciables selon des propriétés réelles dans les choses, mais aussi dans l'esprit.

[1540] AT VII, 131/« […] car, encore qu'il ait déjà été dit par plusieurs que, pour bien entendre les choses immatérielles ou métaphysiques, il faut éloigner son esprit des sens, néanmoins personne, que je sache, n'avait encore montré par quel moyen cela se peut faire. Or le vrai, et, à mon jugement, l'unique moyen pour cela est contenu dans ma seconde Méditation ; mais il est tel que ce n'est pas assez de l'avoir envisagé une fois, il le faut examiner souvent, et le considérer longtemps, afin que l'habitude de confondre les choses intellectuelles avec les corporelles, qui s'est enracinée en nous pendant tout le cours de notre vie, puisse être effacée par une habitude contraire de les distinguer, acquise par l'exercice de quelques journées. Ce qui m'a semblé une cause assez juste pour ne point traiter d'autre matière en la seconde

l'égard de l'essence des objets métaphysiques qu'il s'agit de trouver et d'examiner, comme l'a rappelé la Praefatio ad lectorem : « […] iis qui serio mecum meditari, mentemque a sensibus, simulque ab omnibus praejudiciis, abducere poterunt ac volent, quales non nisi admodum paucos reperiri satis scio[1541]. » La méditation joue aussi le rôle d'un rempart contre le défaut d'attention et de mémoire : « […] nam, quamvis eam in me infirmitatem esse experiar, ut non possim semper uni et eidem cognitioni defixus inhaerere, possum tamen attenta et saepius iterata meditatione efficere, ut ejusdem, quoties usus exiget, recorder, atque ita habitum quemdam non errandi acquiram[1542]. »

L'ordre méthodique qui va du plus facile au plus difficile appelle, au fil de son énonciation, des stratégies éditoriales pour soutenir l'évidence, c'est-à-dire la compréhension et l'attention du lecteur et, à cette fin, pour provoquer la pause. Chaque Meditatio fait donc l'objet d'une entrée à part dans l'index ainsi que d'un alinéa (→ ALINÉA) dans la synopsis (→ SYNOPSIS). En outre, dans le corps du texte principal (de 1641 ou 1642), chaque méditation est graphiquement séparée des autres par un trait noir horizontal et un titre, qui indique le numéro de la méditation en lettres capitales et son sujet, en italique : p. 7 pour la Meditatio I, p. 16 pour la Meditatio II, p. 32 pour la Meditatio III, p. 59 pour la Meditatio IV, p. 75 pour la Meditatio V, p. 87 pour la Meditatio VI.

Ultimement, la méditation doit rendre possible la pensée se pensant en acte et pensant d'autres objets qu'elle-même. Autrement dit, le jugement de celui qui cherche les premières choses qu'il peut connaître évidemment – auteur ou lecteur du livre, peu importe, puisque tous deux sont dilués dans le *Je* de la narration des six méditations, dans le sujet qui découvre et se découvre, dans l'autorité de l'auteur qui produit les conditions de reconnaissance de l'évidence et sa transmutation en certitude. Il faut méditer – et consécutivement s'arrêter de lire – pour faire siennes les vérités découvertes par le narrateur du livre, c'est-à-dire être capable *in fine* de bien juger des choses que notre esprit nous présente, de façon autonome (cf. Meditatio IV), c'est-à-dire d'accorder la volonté et l'entendement sur les choses qu'on sait distinctes et claires/d'acquiescer au vrai uniquement – c'est-à-dire à certaines choses en vertu de la règle générale de vérité.

La méditation induit l'exercice de la raison (ou lumière naturelle ou jugement). Mais pas seulement. Méditer, c'est aussi pouvoir acquérir une connaissance claire par la libre adhésion à l'évidence (exercice de l'entendement et de la volonté). Elle est, de ce point de vue, complémentaire à la lecture, aussi réfléchie soit-elle. Bien menée, elle transforme le lecteur en agent de ses découvertes. Et l'auteur (du livre) en moniteur qui assure la manuduction du lecteur. Dans le processus d'appropriation des vérités métaphysiques, la méditation est l'action nécessaire de l'entendement et de la volonté par laquelle l'*ego* juge librement d'adhérer aux démonstrations des six méditations. Considérer la lecture et la méditation comme des gestes de l'*ego*, c'est pouvoir mettre fin à l'argument d'autorité. Car l'autorité de l'*ego* du lecteur découvert dans la Meditatio II peut se substituer à celle de l'*ego* de l'auteur du livre. Ainsi en va-t-il, par exemple, de la découverte de l'idée de Dieu :

> Or, qu'il y ait en nous quelque idée d'un être souverainement puissant et parfait, et aussi que la réalité objective de cette idée ne se trouve point en nous, ni formellement, ni éminemment, cela deviendra manifeste à ceux qui y penseront sérieusement, et qui voudront avec moi prendre la peine d'y méditer ;

Méditation », AT IX-1, 103-104. Sur la nécessité de la distinction, voir encore la lettre à Mersenne, 31 décembre 1640 : « Ce que vous dites, *qu'on ne sait pas si l'idée d'un Être très parfait n'est point la même que celle du monde corporel*, est aisé à résoudre, par cela même qui prouve que l'âme est distincte du corps, à savoir, parce qu'on conçoit toute autre chose en l'un qu'en l'autre. Mais il est besoin pour cela de former des idées distinctes des choses dont on veut juger, ce que l'ordinaire des hommes ne fait pas ; et c'est principalement ce que je tâche d'enseigner par mes Méditations », AT III, 272.

[1541] Praefatio ad lectorem, *Meditationes*, AT VII, 9.

[1542] AT VII, 69. Nous soulignons/« Car quoique je remarque cette faiblesse en ma nature, que je ne puis attacher continuellement mon esprit à une même pensée, je puis toutefois, *par une méditation attentive et souvent réitérée*, me l'imprimer si fortement en la mémoire que je ne manque jamais de m'en ressouvenir, toutes les fois que j'en aurai besoin, et acquérir de cette façon l'habitude de ne point faillir », AT IX-1, 49. Nous soulignons.

> mais je ne le saurais pas mettre par force en l'esprit de ceux qui ne liront mes Méditations que comme un roman, pour se désennuyer, et sans y avoir grande attention[1543].

C'est dans ce sens que peut être lu le propos d'une lettre à Mersenne de janvier 1641 : « Assurez-vous qu'il n'y a rien, en ma Métaphysique, que je ne crois être *vel lumine naturali notissimum, vel accurate demonstratum ;* et que je me fais fort de le faire entendre à ceux qui voudront et pourront y méditer » (AT III, 284). Pour découvrir la vérité (ou pour philosopher ou pour penser sérieusement), il faut vouloir et pouvoir méditer. Car de la méditation – et de la lecture attentive – doit découler l'appropriation (par soi) de la vérité (c'est-à-dire des vérités métaphysiques et de ce qui constitue la vérité). À de nombreuses reprises, dans ses réponses aux objections, Descartes saisit des occasions pour rappeler la supériorité de la persuasion par la certitude (auto-persuasion) sur la persuasion par l'autorité – en réalité, il n'y a que cela qui vaille philosophiquement :

> Et aussi la sixième [*sc.* objection], *Qu'il se peut faire que la distinction que je trouve par ma pensée, entre la pensée, et le corps, soit fausse.* Mais il faut particulièrement ici remarquer l'équivoque qui est en ces mots, ma pensée n'est pas la règle de la vérité des choses car si on veut dire que ma pensée ne doit pas être la règle des autres, pour les obliger à croire une chose à cause que je la pense vraie, j'en suis entièrement d'accord ; mais cela ne vient point ici à propos : car je n'ai jamais voulu obliger personne à suivre mon autorité, au contraire j'ai averti en divers lieux qu'on ne se devait laisser persuader que par la seule évidence des raisons.

La méditation est destinée aux objets clairs et évidents – par opposition aux notions communes qu'on n'a pas besoin de méditer pour connaître évidemment, comme le principe de non-contradiction[1544] –, mais qui se découvrent plus difficilement et seulement par elle. Bien menée, elle peut alors faire prétendre ses objets au même degré d'évidence que l'intuition :

> Même en s'arrêtant assez longtemps sur cette méditation [*sc.* il n'y a aucune chose matérielle de l'existence de laquelle on soit assuré, et par même moyen accoutumer le lecteur à détacher sa pensée des choses sensibles ; puis montrer que celui qui doute ainsi de tout ce qui est matériel, ne peut aucunement pour cela douter de sa propre existence ; d'où il suit que celui-là, c'est-à-dire l'âme, est un être, ou une substance qui n'est point du tout corporelle, et que sa nature n'est que de penser, et aussi qu'elle est la première chose qu'on puisse connaître certainement] on acquiert peu à peu une connaissance très claire, et si j'ose ainsi parler intuitive, de la nature intellectuelle en général, l'idée de laquelle, étant considérée sans limitation, est celle qui nous représente Dieu, et limitée, est celle d'un ange ou d'une âme humaine[1545].

Le lecteur peut ainsi devenir juge et passer du quatrième au cinquième degré qui mènent à la sagesse. Rappelons ce qui est entendu par ces deux notions de « degré » :

> À quoi on peut ajouter, pour le quatrième, la lecture, non de tous les livres, mais particulièrement de ceux qui ont été écrits par des personnes capables de nous donner de bonnes instructions, car c'est une espèce de conversation que nous avons avec leurs auteurs. Et il me semble que toute la sagesse qu'on a coutume d'avoir n'est acquise que par ces quatre moyens ; car je ne mets point ici en rang la révélation divine, parce qu'elle ne nous conduit pas par degrés, mais nous élève tout d'un coup à une créance infaillible. Or il y a eu de tout temps de grands hommes qui ont tâché de trouver un cinquième degré pour parvenir à la sagesse, incomparablement plus haut et plus assuré que les quatre autres : c'est de chercher les premières causes et les vrais principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir ; et ce sont particulièrement ceux qui ont travaillé à cela qu'on a nommés philosophes[1546].

[1543] Secondes Réponses, *Méditations métaphysiques*, AT IX-1, 107. Ce passage semble avoir été ajouté dans la traduction française, peut-être par Descartes pour prévenir son lectorat francophone, à priori moins habitué à l'étude et à la médiation, de la stérilité d'une lecture passive (« par force ») de sa métaphysique.

[1544] Cf. la Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie* : « Le premier [*sc.* degré de sagesse] ne contient que des notions qui sont si claires d'elles-mêmes qu'on les peut acquérir sans méditation », AT IX-2, 5.

[1545] Lettre à Silhon, mars 1637, AT I, 353.

[1546] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 5.

Ainsi, la fonction heuristique des *Meditationes* peut-elle conduire le lecteur à la connaissance des premiers objets de la métaphysique cartésienne. Il devient alors, lorsqu'il ferme le livre, un authentique sujet métaphysique, capable de juger du vrai et du faux qui lui a été « montré du doigt[1547] » par l'auteur. Et théoriquement (idéalement), une fois que les six méditations ont formé le jugement du lecteur – elles le rendent apte à juger de la faiblesse des objections à suivre dans le livre, c'est-à-dire d'arguments extrinsèques à la métaphysique cartésienne. Les réponses de Descartes réalisent cet idéal. Cette figure symbolique du lecteur idéal pourrait être Huygens : « […] j'admire *cum stupore* comme vous démêlez les plus subtiles matières du monde, d'une facilité d'expression si claire, si ronde et si candide, qu'il est difficile, en vous lisant, de ne devenir pas promptement aussi savant que vous ont rendu vos longues et profondes méditations[1548]. » En faisant du lecteur le sujet de la découverte de la vérité, Descartes en fait aussi un juge capable de discerner le vrai et le faux, un détenteur potentiel de cette *vera eruditio* dont nous aurons l'occasion de reparler. Apprendre par soi est beaucoup plus efficace qu'apprendre par les autres[1549]. Et beaucoup plus plaisant, puisque le plaisir que procure notre propre industrie, quand nous avons l'occasion de l'appliquer à une question quelconque et pourvu que nous puissions l'appliquer avec la jouissance que procure un succès bien conquis, est supérieur aux autres[1550]. À ce titre, les vérités métaphysiques se persuadent d'autant mieux qu'elles se trouvent *par soi et en soi*. Nous voulons dire : lorsqu'elles sont les objets de la recherche et du jugement d'un *sujet*. Car apprendre, c'est toujours trouver par soi-même. L'autorité des livres n'est d'ailleurs jamais aussi forte que lorsqu'elle situe l'origine de la vraie connaissance à l'extérieur d'elle-même : dans la raison. Le statut à part du livre des *Meditationes*, ce qui fait qu'il peut s'excepter de la liste de ceux qui ne conduisent qu'au quatrième degré de la sagesse, consiste en ce qu'il est le support possible de l'invention[1551]. La possibilité que les lecteurs puissent se réapproprier les vérités qui y sont énoncées, loin de l'affaiblir, confirme sa légitimité[1552]. Voire, c'est une condition *sine qua non* : d'une certaine façon, la vérité ne peut être que *ma* vérité (celle de l'*ego*) ; l'essence de la vérité serait la mienneté, le fruit de *mon* adhésion à ce qui est vrai, de l'exercice de *mon* entendement et de *ma* volonté : action interne, *moi*. La méditation philosophique cartésienne, tout comme la méditation spirituelle ignacienne par exemple, que Descartes a probablement pratiquée au collège de La Flèche[1553], relève de cette expérience de pensée volontaire qui doit compléter la lecture. La Préface des *Exercices spirituels* (1548) de Loyola précise : « […] ce n'est pas pour ceux qui doivent seulement lire les exercices, mais pour ceux qui doivent les faire, ou plutôt, qui doivent les donner à d'autres, qu'une telle peine et un tel soin ont été dépensés[1554]. »

[1547] Lettre à Mersenne, 21 janvier 1641, AT III, 283.

[1548] Lettre de Huygens, 17 juillet 1641, AT III, 412-413.

[1549] Cf. Regula X. Nous reviendrons dans notre troisième et dernier chapitre sur le lien entre la sagesse et la connaissance des principes et des autres choses *par* les principes.

[1550] Sur ce point, voir les réflexions de Descartes, par exemple dans les *Cogitationes privatae*, AT X, 214, 1-3, la préface du *Discours de la méthode*, AT VI, 3, 3-7 ou le livre III de *La Géométrie* AT VI, 485, 27.

[1551] « […] j'ai coutume de distinguer deux choses en mathématiques : l'histoire de cette science et cette science elle-même. J'entends par l'histoire tout ce qui a déjà été inventé, et qui se trouve dans les livres. Mais par la science j'entends l'habileté à résoudre toutes les questions et justement d'inventer par sa propre industrie tout ce qui peut l'être dans cette science par l'esprit humain ; et quand on possède cela, on n'a pas grande curiosité des pensées d'autrui, et on peut dire proprement qu'il est original. Sans doute on ne doit pas être tout à fait ignorants de ce qui est contenu dans les livres ; il suffit toutefois d'en avoir une connaissance générale, qu'on ne peut manquer d'acquérir en parcourant les principaux auteurs : on se fait des recueils, où l'on peut aller chercher ce qui est déjà inventé, pour s'en servir à l'occasion. Il y a beaucoup de choses, en effet, qui se conservent bien mieux dans les livres que dans la mémoire, comme les observations astronomiques, les tables, les règles, les théorèmes, bref, tout ce qui ne se fixe pas tout seul dans la mémoire dès la première connaissance qu'on en a : moins nous encombrons celle-ci, plus nous gardons notre esprit en état d'augmenter notre savoir », lettre à Hooghelande, 8 février 1640, AT III, 722-723, trad. AM II, 31-32. Voir aussi la Regula III, AT X, 366 *sq.* Passage repris (en français) dans l'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Lausanne–Berne, Société typographique, 1780, p. 181, *s. v.* « Livre ».

[1552] Voir Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, par exemple, p. 275-276.

[1553] Voir, par exemple, Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes*, chap. II, « Les Études ».

[1554] Ignace de Loyola, *Texte autographe des* Exercices spirituels, Paris, Desclée de Brouwer-Bellarmin, 1986, p. 259-260, rééd. Saint Ignace de Loyola, *Exercices spirituels. Texte définitif (1548)*, Paris, Seuil (Points Sagesses ; 29), 1982. Sur la question du rapport historique et théorique des *Meditationes* aux *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, on lira avec profit la synthèse de Giulia Belgioioso et Franco A. Meschini, « Philosopher, méditer : l'expérience philosophique chez Descartes », *Quaestio*, 4, 2004, *L'Esperienza*, p. 197-227.

Par le livre que le lecteur tient entre ses mains, Descartes lui lègue une partie de son identité de philosophe. Car Descartes est bien l'auteur d'une méthode pour découvrir et l'auteur de la découverte produite dans les *Meditationes*. Le lecteur des *Meditationes* n'est pas l'auteur de la méthode. Mais il devient philosophe en devenant le coauteur de la découverte des principes de la philosophie première.

D'autre part, on trouve, à l'intérieur de chaque Meditatio cette fois, ce qu'on pourrait appeler des changements de perspective du discours. Encore une fois : la difficulté tient au fait que les choses les plus évidentes en métaphysique ne sont pas les plus faciles à découvrir par l'esprit[1555]. Et pour maintenir l'attention des lecteurs, et par conséquent leur rendre possible l'invention des premiers principes métaphysiques, Descartes rompt la progression de l'argumentation de son discours de différentes manières.

Tentons de dégager quatre de ces changements de perspective qui ont pour but d'aider l'esprit à se déjouer de ses propres faiblesses et qui participent donc eux aussi du processus heuristique de l'ordre suivi par la raison ; d'où un ordre des raisons qui n'est pas réductible à une analyse pure. Il ne s'agit pas seulement de mettre, si l'on peut dire, la vérité en évidence, il faut aussi préparer l'esprit des lecteurs à recevoir les raisons enchaînées et le persuader de se défaire de ses préjugés. Signalons donc ces quatre types de changement de régime discursif :

– la réitération. Face à l'opiniâtreté des préjugés et au relâchement naturel de la raison (AT VII, 29, 19-30, 2), Descartes réitère une même vérité en concédant temporairement l'avantage à la force des préjugés afin d'y répondre à chaque reprise. C'est le cas de l'analyse du morceau de cire dans la *Meditatio II* qui n'a d'autre fonction que de répéter l'évidence du *cogito* ;

– la récapitulation qui vise à pallier la défaillance de la mémoire et à éviter à l'esprit des lecteurs de manquer un des maillons de la chaîne des vérités (ce qui reviendrait à échouer à découvrir par soi les certitudes métaphysiques découvertes par l'énonciateur des *Meditationes*). C'est le cas du début de la Meditatio IV par exemple, qui résume les acquis des *Meditationes* précédentes (AT VII, 52, 21-22, 53, 5) ;

– le repos/la contemplation. Pour préparer l'esprit à la réception de nouvelles vérités qui heurtent ses préjugés et pour les conserver en mémoire, Descartes insère des appels explicites à suspendre la lecture pour prendre le temps de faire siennes, c'est-à-dire de méditer, les nouvelles vérités acquises ; appels qui se superposent au processus rationnel de la démonstration visant à convaincre ; appels qui empruntent certaines formes de la méditation religieuse – parmi les principes partagés avec les *Exercitia spiritualia* d'un saint Ignace par exemple –, qui imposent l'arrêt de la lecture, c'est-à-dire l'interruption dans l'acquisition de nouvelles connaissances au profit de la méditation proprement dite. On citera deux exemples qui marquent explicitement ce genre de pause : 1/ la fin de la Meditatio II : « […] *placet hic consistere, ut altius haec nova cognitio memoriae meae diuturnitate meditationis infigatur »* ; 2/ et la fin de la Meditatio III, où Descartes invite ses lecteurs à contempler les attributs de Dieu : « *Sed priusquam hoc diligentius examinem, simulque in alias veritates quae inde colligi possunt inquiram, placet hic aliquandiu in ipsius Diu contemplatione immorari* […][1556]. *»*

[1555] L'insuffisance de l'esprit à disposer à un moment donné de toutes les raisons requises pour la preuve propre à l'*ordo inveniendi* en explique la difficulté. Voir la lettre à Mersenne, 24 décembre 1640, au sujet des *Meditationes* : « Et il est à remarquer, en tout ce que j'écris, que je ne suis pas l'ordre des matières, mais seulement celui des raisons : c'est-à-dire que je n'entreprends point de dire en un même lieu tout ce qui appartient à une matière, à cause qu'il me serait impossible de le bien prouver, y ayant des raisons qui doivent être tirées de bien plus loin les unes que les autres ; mais en raisonnant par ordre *a facilioribus ad difficiliora*, j'en déduis ce que je puis, tantôt pour une matière, tantôt pour une autre ; ce qui est, à mon avis, le vrai chemin pour bien trouver et expliquer la vérité. Et pour l'ordre des matières, il n'est bon que pour ceux dont toutes les raisons sont détachées, et qui peuvent dire autant d'une difficulté que d'une autre. Ainsi je ne juge pas qu'il soit aucunement à propos, ni même possible, d'insérer dans mes Méditations la réponse aux objections qu'on peut y faire ; car cela en interromprait toute la suite, et même ôterait la force de mes raisons, qui dépend principalement de ce qu'on doit se détourner la pensée des choses sensibles, desquelles la plupart des objections seraient tirées », AT III, 266-267 ; B, 1352. Sur la question de l'« *ordinem et rationem demonstrandi* », voir les Responsiones aux Secundae Objectiones, AT VII, 155-159. Voir aussi Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, 2 t. et Henri Gouhier, *La Pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 1962 [1999], chap. IV, p. 104-112.

[1556] Meditatio III, Elzevier, 49 ; AT VII, 52 ; B, Op, 748. Voir aussi la lettre à Chanut, 1er février 1647 : « Je ne fais aucun doute que nous ne puissions véritablement aimer Dieu par la seule force de notre nature. Je n'assure point que cet amour soit méritoire sans la grâce, je laisse démêler cela aux théologiens ; mais j'ose dire qu'au regard de cette vie, c'est la plus ravissante et la plus utile passion que nous puissions

Donc lire n'est pas méditer. En métaphysique du moins, lire n'est pas suffisant pour se persuader des démonstrations. La distinction des deux actions de l'esprit est expressement produite dans une lettre à Silhon :

> Et pour vous, Monsieur, et vos semblables, qui sont des plus intelligents, j'ai espéré que s'ils prennent la peine, *non pas seulement de lire, mais aussi de méditer* par ordre les mêmes choses que j'ai dit avoir méditées, en s'arrêtant assez longtemps sur chaque point, pour voir si j'ai failli ou non, ils en tireront les mêmes conclusions que j'ai fait[1557].

En effet, la lecture[1558] ne suffit pas à effacer les préjugés de l'esprit de ses lecteurs. Et lire ne suffit pas à être persuadé des objets qui y sont démontrés. La persistance, voire la résistance de certains préjugés de l'esprit du lecteur oblige Descartes à rompre, à certains endroits-clés, mais le moins possible[1559], le fil de son ordre des raisons (pour mieux le préserver) : il ménage des pauses de lecture pour que le lecteur puisse s'arrêter sur les évidences découvertes, récapitule et redouble la démonstration. (Le redoublement de la preuve de l'existence de Dieu par exemple ne montre-t-il pas la conscience de l'auteur de devoir convaincre des esprits corrompus par des préjugés de nature différente ?) Ce sont des tactiques contre l'imagination et la mémoire des préjugés qui embarrassent parfois la raison[1560]. Descartes aménage donc des pauses dans son livre – et d'abord, entre chaque méditation – pour laisser place à la méditation, c'est-à-dire à la mise en œuvre du jugement du lecteur par le lecteur. La raison de ce geste éditorial est philosophique : elle repose sur l'idée que montrer l'évidence (et la principialité qui en découle) des premières choses que l'esprit découvre, c'est démontrer l'évidence, en persuadant les lecteurs de la possibilité de découvrir les mêmes choses que lui, en même temps que lui ; et c'est la possibilité de leur laisser exercer leur jugement sur le contenu du livre lui-même. C'est du même coup faire accéder la métaphysique au rang de science. La séparation entre science et histoire se trouve au sein de chacun de ces domaines, philosophie comme mathématiques, en tant qu'on les pratique – telle est la science, qui requiert l'usage de la raison, l'application d'une méthode et la résolution des questions par sa propre industrie – ou qu'on les étudie – telle est l'histoire, qui ne considère que les résultats acquis par ceux qui, naguère, s'y sont appliqués et qu'il s'agit d'assimiler.

Le geste philosophique et éditorial constitué par la publication des *Meditationes* est donc parfaitement conforme à l'enseignement de la Regula III que nous citions déjà dans notre premier chapitre. Pour devenir savant, il s'agit de distinguer par soi le vrai du faux :

> […] jamais, en un mot, nous ne serons parvenus à être Mathématiciens, quand nous saurions de mémoire toutes les démonstrations de quelques autres, si notre esprit n'est pas propre à résoudre tous les problèmes qui se peuvent trouver ; ni Philosophes, si nous avons lu tous les arguments de Platon et d'Aristote, sans pourtant pouvoir porter un jugement ferme sur les choses <qui sont> proposées : car de la sorte, nous ne paraîtrions pas avoir appris des sciences, mais des histoires[1561].

Mais – c'est une nouvelle difficulté – l'objet même de la découverte est aussi, en partie, son sujet : l'*ego* qui découvre, l'*ego* qui est découvert, c'est-à-dire un existant se connaissant par la raison seule (et non pas avec l'aide des sens, comme en géométrie). La subjectivité est le lieu d'interrogation, ce qui complexifie la tâche et

---

avoir ; et même qu'elle peut être la plus forte, bien qu'on ait besoin, pour cela, d'une méditation fort attentive, à cause que nous sommes continuellement divertis par la présence des autres objets », AT IV, 607-608 ; B, 2388.

[1557] Lettre à Silhon, mars 1637, AT I, 354.

[1558] Du moins la lecture non active puisqu'on peut distinguer une lecture purement passive et une lecture active mettant la raison en marche. L'*exercic*e philosophique prend le pas sur la *lecture* de la philosophie.

[1559] La Meditatio III rappelle la nécessité de ne pas interrompre ce que la traduction française glose comme « l'ordre de méditer » (AT IX-1, 29, 3-4) : « Nunc autem ordo videtur exigere, ut prius omnes meas cogitationes in certa genera distribuam, et in quibusnam ex illis veritas aut falsitas proprie consistat, inquiram », AT VII, 36-37.

[1560] Nous reviendrons sur certaines d'entre elles dans notre paragraphe sur les alinéas, un peu plus bas. Une apparente rupture de l'ordre des raisons par des raisons qu'on ne peut déduire des précédentes peut aussi être mise en question : l'irruption de la *regula generalis*, AT VII, 35, au début de la Meditatio III et du principe de causalité au milieu de la même Meditatio, AT VII, 40-41.

[1561] Regula III, AT X, 367 = *Règles*, p. 7.

l'objectivité requises pour ériger la métaphysique en science[1562]. « Quand les principes sont des existants, la meilleure manière de démontrer, c'est de montrer ; et la meilleure manière de montrer, c'est de refaire le trajet qui conduit à leur découverte : la *scientia ex principiis*. À son sommet la nouvelle philosophie ne distingue plus recherche et enseignement »[1563].

Car c'est bien là le pari des *Meditationes* : la superposition de la découverte et de la démonstration doit convaincre le plus efficacement les lecteurs ; car à cette condition, c'est ultimement la pensée de l'auteur et du lecteur qui peuvent se superposer. Superposition dont l'*ordo edendi* doit rendre compte autant que possible : c'est la possibilité même pour le lecteur de s'approprier, de réinventer les vérités que Descartes a premièrement découvertes, qui doit être mise en page. À commencer par la volonté cartésienne de ne pas interrompre le fil des pages des six méditations retranscrivant la découverte des premiers principes par les objections qui leur furent adressées.

Il y a là peut-être, sinon une spécificité, du moins une originalité de la théorie de la connaissance cartésienne et de la fonction heuristique du livre lorsqu'il retranscrit l'*ordo inveniendi* requis pour s'approprier la (vraie) connaissance et qu'il fait place à la méditation[1564]. Lire ou méditer : ces deux gestes ne conduisent pas au même degré de persuasion, mais s'appellent l'un l'autre dans le livre de philosophie première de Descartes. Mais la vérité du livre se réduit-elle, en dernière instance, à la nécessité qui définit en celui-ci même son ordre ? Cet ordre n'est-il pas voué, par sa nature, à demeurer jusqu'au bout un ordre potentiel dont la réalisation indéfiniment suspendue au succès de l'exercice méditatif est, en conséquence, exposée en permanence, au risque de son impossibilité ? C'est, par exemple, le cas avec les sixièmes objecteurs (Mersenne), malgré leur application, ne sont toujours pas persuadés :

> Vous direz peut-être que vous ne pouvez pas nous mettre cette vérité dans l'esprit, si nous ne méditons avec vous ; mais nous avons à vous répondre que nous avons lu plus de sept fois vos Méditations avec une attention d'esprit presque semblable à celle des anges, et que néanmoins nous ne sommes pas encore persuadés. Nous ne pouvons pas toutefois nous persuader que vous veuillez dire que, tous tant que nous sommes, nous avons l'esprit stupide et grossier comme des bêtes, et du tout inhabile pour les choses métaphysiques, auxquelles il y a trente ans que nous nous exerçons, plutôt que de confesser que les raisons que vous avez tirées des idées de Dieu et de l'esprit, ne sont pas d'un si grand poids et d'une telle autorité, que les hommes savants, qui tâchent, autant qu'ils peuvent, d'élever leur esprit au-dessus de la matière, s'y puissent et s'y doivent entièrement soumettre. Au contraire, nous estimons que vous confesserez le même avec nous, si vous voulez vous donner la peine de relire vos Méditations avec le même esprit, et les passer par le même examen que vous feriez si elles vous avaient été proposées par une personne ennemie[1565].

La philosophie répond Descartes n'est pas une doctrine. Elle est une pratique. De sorte que ceux qui la lisent, même les savants hommes, doivent l'expérimenter, la mettre en pratique, c'est-à-dire s'approprier la vérité des principes et l'exercice de la méthode. Ce qui revient à s'affranchir de toute doctrine :

[1562] Si le *je* a une fonction transcendantale, puisqu'il est le fondement qui définit les conditions de possibilité de l'expérience, qu'il ouvre parce qu'il la précède, ne s'exclut-il pas de l'expérience, retenu en deçà de toutes les déterminations catégoriales de l'objet ? Le « moi » empirique dont il se redouble nécessairement est bien réel, mais second. Sur cette problématique, voir Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes II*, p. 3-6. N'est-ce pas cette forme de scission que peut déjà expérimenter le lecteur des *Meditationes*, en méditant sur ce *je* transcendantal capable de lui ouvrir toute la connaissance des choses, et en devant renoncer d'abord à son moi empirique, à ses connaissances passées, à ses préjugés, à sa mémoire, à ses sentiments, etc. ? N'est-ce pas à cette scission qu'invite déjà Descartes en s'adressant à son lecteur dans la préface, par la lecture attentive et la méditation sérieuse ? La lecture du *je* n'offre-t-elle pas précisément cette possibilité de mise à distance nécessaire, cette possibilité d'objectivisation de ce qu'il est ?

[1563] Henri Gouhier, *La Pensée métaphysique de Descartes*, p. 110.

[1564] D'après Malebranche, Descartes n'a lui-même pas assez médité : « C'est parce qu'il a préféré la retraite au commerce du monde et des livres que Descartes est un philosophe d'exception ; mais c'est parce qu'il n'a pas assez médité que sa métaphysique laisse encore à désirer », *Conversations chrétiennes*, VII, p. 163-164.

[1565] AT IX-1, 224-225.

> Et ainsi je pense que je n'aurai pas mauvaise raison de conclure, que les choses que j'ai écrites ne sont pas tant affaiblies par l'autorité de ces savants hommes qui, après les avoir lues attentivement plusieurs fois, ne se peuvent pas encore laisser persuader par elles, qu'elles sont fortifiées par leur autorité même, de ce qu'après un examen si exact et des revues si générales, ils n'ont pourtant remarqué aucunes erreurs ou paralogismes dans mes démonstrations[1566].

Car la pratique entraîne l'habitude. Il faut tourner, nous dit Descartes, avoir une fréquentation habituelle de la vérité, par le biais de la méditation. Non pas qu'il faille méditer toute notre vie – l'action nous en empêche – mais il faut « semel in vita » avoir longtemps médité pour substituer à l'habitude des préjugés, l'habitude du bon raisonnement :

> Au reste, j'ai dit ci-dessus qu'outre la connaissance de la vérité, l'habitude est aussi requise, pour être toujours disposé à bien juger. Car, d'autant que nous ne pouvons être continuellement attentifs à même chose, quelques claires et évidentes qu'aient été les raisons qui nous ont persuadé ci-devant quelque vérité, nous pouvons, par après, être détournés de la croire par de fausses apparences, si ce n'est que, par une longue et fréquente méditation, nous l'ayons tellement imprimée en notre esprit, qu'elle soit tournée en habitude. Et en ce sens on a raison, dans l'École, de dire que les vertus sont des habitudes ; car, en effet, on ne manque guère, faute d'avoir, en théorie, la connaissance de ce qu'on doit faire, mais seulement faute de l'avoir en pratique, c'est-à-dire faute d'avoir une ferme habitude de la croire[1567].

☙ *retranscrire l'*ordo inveniendi *(1641 et 1642) – 2 : la question de l'italique d'*ego sum, ego existo

Dans les *Meditationes*, le narrateur, l'auteur, assez semblable au début de la première méditation à celui de 1637, s'efface[1568]. « […] de sorte qu'« Ego sum, ego existo » ne soit plus seulement un énoncé en première personne valable pour un locuteur déterminé (en l'occurrence le narrateur), mais ne soit ce qu'il est, c'est-à-dire quelque chose de « nécessairement vrai, toutes les fois que je le prononce, ou que je le conçois mentalement » que pour autant que moi, je le prononce ou le conçoive effectivement mentalement ».

Dans le *Discours* de 1637, la vérité du premier principe est déjà connue de celui qui dit « je », à savoir le narrateur, et elle est en retrait du texte. Dans les *Meditationes*, la vérité du *pronunciatum* est constatée par celui qui dit « je » : c'est-à-dire, moi, actuellement, à l'occasion de la lecture. Ainsi donc, pour comprendre ce texte, il ne suffit pas d'en saisir le sens si cela veut dire « comprendre ce qui y est raconté », mais la bonne manière d'appréhender la signification du texte est plutôt de suivre le cheminement de pensée qu'il dégage et invite à suivre. L'avis du libraire au lecteur dans la traduction française le dit on ne peut mieux : il faut donner « à son auteur l'esprit d'Écolier »[1569], l'esprit de celui qui écoute et cherche à saisir de lui-même les pensées qui lui sont présentées de manière à les faire siennes.

Ainsi, la prononciation (« pronunciatum ») de la vérité n'est pas seulement, dans les *Meditationes*, le signe de cette vérité, au contraire du *je pense, donc je suis* du *Discours de la méthode*. Et, si l'auteur est pédagogue, le *pronunciatum* en jeu ne doit pas être présenté comme on écrit un signe qui doit être envisagé comme tel, ou comme une formule renvoyant à autre chose qu'elle-même. Il ne doit pas écrire « Ego sum, ego existo » de manière à laisser penser par ce « Ego sum, ego existo » qu'il ne s'agit que d'un signe ou d'un renvoi, quelque chose situé en retrait du texte, comme on le fait quand on cite une autre voix que celle de la pensée en acte, celle d'un tiers ou d'un autre auteur : il ne doit pas l'écrire en italique (→ ITALIQUE).

Or, lorsque l'on observe le texte de l'édition d'Adam et Tannery, le *pronunciatum* figure en italique. Mais c'est qu'Adam et Tannery ont ajouté à leur texte quelque chose qui n'est pas de Descartes, ni en 1641, ni en 1642, et

---

[1566] AT IX-1, 244.

[1567] AT IV, 296.

[1568] Si l'on passe sur la question du nom de l'auteur, anonyme en 1637 et sur l'identité assumée en 1641.

[1569] *Méditations métaphysiques*, AT IX-1, 3.

qui, en soulignant l'expression, en fait un objet textuel de nature particulière, qui n'est pas celle que lui attribue Descartes : une proposition ou une citation, apte à être isolée comme une proposition de l'École, hors de son contexte.

Vérification faite par Xavier Kieft[1570] dans la grande majorité des éditions (→ ÉDITION) du XVII^e siècle des *Meditationes*, « Ego sum, ego existo » n'est pas écrit en italique, au contraire de ce que l'on trouve dans la plupart des éditions modernes qui suivent Adam et Tannery, c'est-à-dire pour les éditions françaises (sauf omission) toutes les éditions – à l'exception de celles de Michelle et Jean-Marie Beyssade en Garnier-Flammarion ou en livre de poche[1571] – qui laissent ainsi penser qu'un élément du texte de la deuxième méditation peut légitimement être arraché de son cadre textuel.

Ni chez Soly en 1641, p. 18 et 21, ni chez Elzevier en 1642, p. 16 et 18 (comme l'indique l'édition du « texte des *Meditationes* » par Tokoro Takefumi[1572]), ni chez Blaeu en 1644 (pour l'édition qui fait suite à celle des *Instances* de Gassendi), p. 11 et 13, ni dans les éditions séparées ou intégrées aux *Opera Philosophica Omnia* publiées par Louis Elzevier et/ou Daniel Elzevier en 1650, 1654, 1670, 1678, p. 9 et 10, ni dans leur reprint chez Blaeu en 1685, on ne trouve d'italique.

☙ *retranscrire l'*ordo inveniendi *(1641 et 1642) – 3 : la question des alinéas (1641, 1642)*

Nous avons coutume de lire les *Meditationes de prima philosophia*… de Descartes d'après le découpage en paragraphes qu'en a donné Charles Adam au début du XX^e siècle[1573]. Or, les alinéas (→ ALINÉA)[1574] qui jalonnent le texte de l'édition Adam-Tannery ne correspondent ni à l'édition de 1641 parue à Paris chez Michel Soly, ni à celle de 1642, parue à Amsterdam, chez Louis Elzevier (ni même à ceux de la traduction française du duc de Luynes, de 1647, parue à Paris chez Jean Camusat et Pierre Le Petit).

Comment faut-il donc éditer (→ ÉDITER) le texte courant des *Meditationes de prima philosophia :* avec ou sans alinéas ? Cette question éditoriale singulière appelle en fait une réponse de portée générale : car en matière d'édition, la fidélité à la pensée d'un auteur peut être compromise sans la (re)connaissance de certains principes typographiques (→ TYPOGRAPHIE). Elle constitue un cas de non-recouvrement entre la « mise en texte » et la « mise en livre » : la distinction entre mise en texte et mise en livre – qu'on a déjà mobilisée dans notre premier chapitre – établie par Roger Chartier, met en valeur, rappelons-le, l'écart qui sépare la production d'un énoncé linguistique – conçu comme un tout le plus souvent cohérent et achevé – et sa transmission à un lectorat, sous forme de livre, selon un ensemble de codes et conventions en mutation. Les recherches entreprises par les historiens du livre et les historiens de la lecture ont montré la nécessité de considérer l'objet-livre en prenant en compte les paramètres matériels et culturels qui président à sa constitution et qui, dans une certaine mesure, influent sur sa réception. Du manuscrit à l'imprimé, l'appareil éditorial, tel qu'il se développe au XVI^e siècle, met en place de nouvelles machineries sémantiques, textuelles et paratextuelles, qui interrogent les potentialités du matériel typographique, de la mise en page (→ MISE EN PAGE) et de l'illustration (→ ILLUSTRATION). Le livre manifeste sa capacité sémiotique à produire un ensemble de signes non verbaux qui vient enrichir, modifier,

---

1570 Xavier Kieft, « La typographie de la pensée. Descartes et la constitution du *cogito* », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, n° 50, *Figures du cogito*, 2013, p. 22-44.

1571 R. *Descartes, Méditations métaphysiques* [1979], J.-M. Beyssade et M. Beyssade (éd.), Paris, Garnier-Flammarion, 1992, p. 72 et R. *Descartes*, *Méditations métaphysiques*, Paris, Livre de poche, 1990, p. 52. La suppression de toutes les italiques (→ ITALIQUE) dans le texte de l'édition Alquié (ALQ I, p. 177-235) rend l'abandon des italiques pour « Ego sum, ego existo » insignifiant. Xavier Kieft signale que Geneviève Rodis-Lewis atteste curieusement dans son édition des *Meditationes de prima philosophia. Méditations métaphyisques*, Paris, Vrin, 1967, p. 25, n. 2, que l'italique se trouve « dans le texte original ».

1572 Tokoro Takefumi, *Les textes des « Meditationes »*, Tokyo, Chuo University Press, 1994, p. 68-69 et p. 72-73.

1573 Au tome VII de l'édition des *Œuvres* de Descartes, Charles Adam et Paul Tannery (éd.), Paris, Léopold Cerf, 1904 ; rééd. Paris, Vrin, 1996 (désormais cité AT VII).

1574 L'alinéa (*a capite*) désigne à la fois le renfoncement de la première ligne d'un paragraphe (→ PARAGRAPHE) dans un texte et le paragraphe lui-même, autrement dit, le passage compris entre deux de ces lignes en retrait.

voire contredire le texte qui lui sert de support. Dès lors, à ceux pour qui le texte constitue l'objet d'étude privilégié se pose la question de savoir comment les approches de la bibliographie matérielle (→ BIBLIOGRAPHIE MATÉRIELLE) peuvent s'articuler avec des problématiques littéraires : dans quelle mesure la prise en compte de l'espace matériel du livre peut-elle, ou doit-elle, jouer un rôle dans une étude de la textualité, entendue ici comme l'analyse des normes interprétatives qui conditionnent un parcours de lecture et favorisent l'émergence d'un sens ? En quoi le processus interprétatif du lecteur est-il conditionné et soutenu par des normes aussi bien textuelles (genre, discours, style) que matérielles (présentation du livre, appareil typographique, illustrations) ?

En introduction de son article consacré à la genèse des *Meditationes*, Giovanni Crapulli suggère ce même conditionnement de la pensée par sa mise en livre : « L'œuvre est par ailleurs conditionnée par la réalisation concrète de l'édition, soit par transcription manuscrite [la mise en texte], soit plus encore par l'impression [la mise en livre]. […] Appelés à réaliser l'intention éditoriale de l'auteur, en transposant ou « traduisant » la forme manuscrite en forme typographique, selon les règles courantes d'une technique professionnelle et avec la marge de liberté qui y est inhérente, les intermédiaires qui se répartissent les divers moments de la réalisation éditoriale, tout en se limitant à la « traduction » typographique, peuvent interférer sur le contenu même de l'œuvre ; […]. La « bibliographie matérielle » qui s'est développée depuis le début du siècle, surtout dans l'aire de recherche anglo-saxonne, a mis en évidence l'importance qu'aurait, pour la critique textuelle, la connaissance de l'histoire du livre comme produit édité »[1575].

Rappelons encore que l'un des caractères principaux du livre isolé par Henri-Jean Martin est qu'il inscrit une parole figée porteuse d'une pensée arrêtée en l'absence du locuteur, excluant le dialogue quasi physique qui s'établit entre deux interlocuteurs qui se trouvent face à face ». Cette détermination induit donc, du côté de la réception, que le « lecteur isolé reste libre de son interprétation »[1576]. Pour canaliser cette liberté vers la vérité, c'est-à-dire pour exprimer le libre-arbitre du lecteur, le livre – l'auteur et l'imprimeur (→ IMPRIMEUR) – mettent en place des stratégies dont relèvent, selon nous, directement, les alinéas ici étudiés ainsi que le dispositif des objections-réponses. Dans le cas emblématique des *Meditationes*, ces contraintes matérielles, en réalité, sont donc moins des entraves à l'exercice du jugement du lecteur qu'un cadre dans lequel ce jugement ne peut que bien s'exercer. Henri-Jean Martin poursuit : « Le livre impose également sa logique propre. Non seulement il cherche à déterminer des formes fixes de compréhension du texte grâce aux multiples aménagements apportés à la page et offre en même temps au lecteur la possibilité de revenir sur un passage pour en approfondir le sens, voire le critiquer sans lui faire subir cette pression que représente l'émotion de la parole prononcée « de vive voix » […] – et en cela c'est un médium froid par excellence. […] Dense et sans espace blanc, il confère alors à chaque phrase une signification précise et prive le lecteur de toute liberté d'interprétation. Constitué de courts chapitres précédés d'un titre résumant l'action, les romans du Moyen-Âge invitent au contraire à la rêverie. […] D'où une nouvelle mise en ordre de la pensée et de nouvelles façons de raisonner »[1577].

- *la question de droit : pourquoi insérer des alinéas ?*

Quelles sont les raisons qui ont conduit Charles Adam à diviser les *Meditationes* avec des alinéas que ne comportait pas l'édition originale ? Reprenons les arguments avancés dans son « Avertissement[1578] ».

On peut, en principe, procéder à ce séquençage – et c'est essentiel pour Charles Adam – parce que le discours cartésien s'y prête : « […] le raisonnement de Descartes a bien aussi quelque souplesse et comme des

---

[1575] Giovanni Crapulli, « La rédaction et les projets d'édition des *Meditationes*… », p. 425. En matière d'édition matérielle, l'auteur renvoie notamment à Wallace Kirsop, *Bibliographie matérielle et critique textuelle : vers une collaboration*, Paris, Lettres modernes Minard, 1970.

[1576] *S. v.* Livre, *Dictionnaire encyclopédique du livre*, Pascal Fouché, Daniel Péchoin et Philippe Schuwer (dir.), Paris, Éditions du Cercle de la librairie, 2005, t. II, p. 789.

[1577] *Ibid.*

[1578] AT VII, XV-XVIII.

articulations : il ressemble à un organisme qui se développe, ou bien à un corps de troupe en marche, avec ses compagnies et ses escouades qui se succèdent à des intervalles réguliers[1579]. »

Pour prouver son argument, il en appelle à la tradition éditoriale des *Meditationes* : les premiers éditeurs du texte latin ont introduit des alinéas dans les Meditatio V et VI : « N'est-ce pas là un exemple à suivre pour imprimer de même le texte des Méditations I, II, III et IV, bien que, ni en 1641 ni en 1642, il ne soit pas une seule fois mis à la ligne[1580] ? » De même, les anciens éditeurs de la traduction française ont divisé le texte en alinéas : « C'est pourquoi les anciens éditeurs, au moins pour la traduction française, n'ont pas craint de mettre à la ligne aussi souvent que la chose leur a paru possible[1581]. » C'est bien en effet cette histoire éditoriale qui autoriserait le séquençage du texte : « Nous avons fait de même [sc. c'est-à-dire nous avons divisé le texte en alinéas], avec d'autant moins de scrupules qu'une étude attentive du texte de Descartes fournit, ce me semble, quelques indications à ce sujet, et qu'en découpant par tranches, autant que possible en habile cuisinier, comme disait Platon, la pensée du philosophe, nous n'avons point cru trahir ses intentions, mais, au contraire, les respecter et les suivre plus fidèlement »[1582].

Une fois posée en droit la légitimité de la division du texte, la question est de savoir à quels endroits précis on doit insérer les alinéas en question.

- *la question de fait : pourquoi insérer ces alinéas ?*

Il s'agit donc de trouver un modèle. Pour ce faire, Charles Adam enregistre les résultats dans l'ordre suivant :
1 – les alinéas des éditions anciennes sont indus. Premier échec de modélisation ;
2 – ce sont les petits intervalles typographiques en blanc (→ BLANC) qui valent en fait pour des alinéas ;
3 –la négligence du typographe ne permet cependant pas de les considérer tous comme équivalents à des alinéas ;
4 – au titre de cette négligence – et d'une négligence plus globale à l'égard de la typographie à l'époque de Descartes –, on doit s'écarter des éditions anciennes ;
5 – en revanche, on peut inférer de la netteté des articulations du discours métaphysique de Descartes les « changements d'ordre d'idées » avec lesquels doivent coïncider des alinéas.
Revenons sur chacun de ces points.

1 – Charles Adam rejette d'abord le modèle produit par les éditions antérieures. En particulier, celui de l'édition de 1642 dans laquelle les trois premières méditations s'y présentent d'une manière monolithique, sans alinéa ; la quatrième en a un[1583], la cinquième en compte quatre[1584] et la sixième, vingt[1585]. Ce découpage, selon Charles Adam, trop inégal, n'est, pour cette raison même, probablement pas conforme au raisonnement de Descartes. En effet, il y a – selon Charles Adam toujours – une difformité typographique injustifiée entre les quatre premières Meditationes, sans alinéa ou presque, et les deux dernières. De plus, dans les cinquième et sixième, la proportion des alinéas semble peu respectueuse de la structure de la pensée : « Le texte de la sixième

[1579] AT VII, XV.
[1580] AT VII, XVI.
[1581] *Ibid.* Charles Adam ne précise pas à quelles[s] traduction[s] il fait référence : la première, du duc de Luynes (et de Claude Clerselier pour les Objections et les Réponses), parue à Paris, chez J. Camusat et p. Le Petit, en 1647 ; la deuxième de Clerselier parue à Paris, chez Henri Le Gras, en 1661, ou encore la troisième, due à René Fédé, parue en 1673, chez M. Bobin et N. Le Gras, « Nouvellement divisées par articles avec des sommaires à côté, et avec des renvois des articles aux objections et des objections aux réponses, pour en faciliter la lecture et l'intelligence ».
[1582] *Ibid.*
[1583] Après « *deveniatur* » (Elzevier, 50).
[1584] Le premier alinéa que l'on trouve dans la cinquième méditation vient après « *nec mutari* » (Conte 68), la fin comporte quatre alinéas.
[1585] Sur le décompte des alinéas de 1642, voir aussi l'édition de Takefumi Tokoro, *Les Textes des «* Meditationes *».* L'auteur s'emploie à faire un relevé exhaustif des variantes des alinéas entre E1 (1641), E2 (1642) !

Méditation est mis jusqu'à *dix-neuf* fois à la ligne (2e édition)[1586], et même *vingt-neuf* fois (1re édition), ce qui est peut-être excessif ; et le texte de la cinquième, quatre fois déjà, ce qui n'est pas assez[1587]. »

Il ne faut pas davantage suivre les alinéas de la traduction française[1588]. Si la convocation de leur existence a permis à Adam de justifier en droit un découpage du même texte, en fait, il n'en reprend pas les modalités.

2 – Après avoir disqualifié les vrais alinéas des deux premières éditions, Charles Adam tente de rendre raison de ceux qu'il a introduits. À ce titre, il mobilise ce qu'il appelle « les petits intervalles en blanc » de l'édition de 1642 : « […] de temps en temps, après un point, la phrase suivante, au lieu de reprendre immédiatement, laisse un petit intervalle en blanc, très distinct[1589]. » La portée sémantique de ce « petit intervalle en blanc » lui confère la valeur du modèle recherché : qu'il soit présent sur une page manuscrite[1590] ou imprimée, il correspond à ce qu'Adam appelle – sans plus de précision – un passage à « un autre ordre d'idées » : « [Ce petit intervalle en blanc] ne se retrouve pas devant toutes les phrases, mais devant celles qui passent à un autre ordre d'idées[1591]. » Il faudrait s'interroger sur ce qui constituerait pour Descartes un ordre d'idées, et peut-être surtout un changement d'ordre d'idées ; changement qui, par définition, impliquerait plusieurs ordres, autrement dit, la

---

1586 Charles Adam oublie un alinéa : la Meditatio VI est mise vingt fois à la ligne.

1587 AT VII, XVI.

1588 Alinéas introduits par Luynes et Clerselier en 1647 et desquels Descartes ne s'est apparemment pas fâché. Sans doute n'accordait-il pas la même importance à la mise en forme de la traduction de son traité de métaphysique, bien qu'il y fit des corrections de fond non négligeables, sur les règles des chocs, par exemple. Dans le reprint de l'édition Clerselier des *Lettres de Mr Descartes* établi sous la direction de G. Belgioioso et de J.-R. Armogathe, une main (ou deux ? Baillet ou Legrand), à coup sûr une main du XVIIe siècle, fait référence à certains « articles » des *Méditations*. Que sont précisément ces « articles » ? Peuvent-ils être des alinéas numérotés ? Dans quelle édition sont-ils présents ? Une latine ? Une française ? Ainsi, dans la lettre d'Arnauld à Descartes (15 juillet 1648), une main a noté, en marge, les « articles » des *Méditations* correspondant aux thèmes qu'Arnauld y développe. Le renvoi à la pagination (→ PAGINATION) produit par Arnauld à l'intention de Descartes est alors barré dans la lettre au profit d'un renvoi à des « articles ». Par exemple, dans : « Je trouve seulement de la difficulté, en ce que dans vos réponses aux cinquièmes Objections page 549 de l'Edition Françoise, vous dites que l'Ame pense touiours, à cause qu'elle est une substance qui pense », la main a barré « page 549 de l'Edition françoise » et a ajouté une note marginale numérotée « 2 » : « 2. Cf. l'art. 7. des rep. aux 5es objections » (Clerselier Institut, Conte II, 15-16). La main renvoie à une édition française, peut-être à celle 1673, qui présentait la première le texte avec des divisions en « articles », comme l'indique la page de titre (→ TITRE) : « Les | Meditations | Metaphysiques | de René Des-Cartes, | touchant la premiere philosophie. | Dediées A Messieurs | De Sorbone. | Nouvellement Divisées Par Articles | avec des Sommaires à costé, et avec des Renvois des Ar- | ticles aux Objections, et des Objections aux Responses. | Pour en faciliter la lecture et l'intelligence. » La main fait aussi allusion à des « articles » pour le *Discours de la méthode*. Par exemple, dans la lettre LII de Clerselier à Fermat (6 mai 1662), est barré « la vingt-troisième page », dans : « il en rend raison Physique dans la vingt-troisième page de sa Dioptrique, à laquelle on peut avoir recours », qui est remplacé par cette mention : « le 9e article du 2 discours » (Clerselier Institut, Conte III, 282). Or, quand on ouvre l'édition originale de la « Dioptrique » à la page 23, on tombe bien sur le « Discours second » ; il y est question de la réfraction dans des milieux différents, mais on ne trouve évidemment pas de paragraphe (→ PARAGRAPHE) numéroté 9. De plus, si on compte les alinéas depuis le début du « Discours second », on ne tombe pas sur le neuvième alinéa à cette page, mais seulement sur le septième. Enfin, dans cette même lettre, la main renvoie aux « art. 3 et 4. de cette lettre » dans la note « 1 », en marge ; on retrouve en effet des paragraphes numérotés 3 et 4 quelques pages auparavant, puisque la démonstration de Clerselier est constituée de huit points (chaque point renvoyant à un alinéa numéroté de 1 à 8). La main entend donc bien par « article » la même chose que nous, ou que les *Principia*, à savoir : un paragraphe numéroté pour faciliter les références croisées de la correspondance (Clerselier) ou le commentaire (Clauberg). Un autre exemple se trouve dans la lettre LXVI à Mersenne (27 juillet 1638), sur laquelle la main a barré, dans la lettre, la mention : « la page 258 », et propose de lui substituer la mention « l'art. 6e du 8e discours » afin qu'on lise : « Pour vos difficultés touchant l'art. 6e du 8e discours de mes Météores […] » (Clerselier Institut, Conte III, 372). Or, lorsqu'on se reporte à l'édition de 1637, on tombe bien sur le « Discours huitième », mais on n'y trouve pas d'alinéa. La main fait donc référence à une édition du *Discours* qui n'est pas celle de 1637. S'agit-il des *Opera* de 1663-1664 ? En l'état actuel de nos recherches, nous ne pouvons formuler qu'une hypothèse. De même pour une édition latine des *Méditations* avec des alinéas dont nous n'excluons pas l'existence. En l'état actuel de nos recherches, *Renati Des Cartes Meditationes de prima philosophia, in usum academicum… editae*, Herbornae Nassoviorum, typis J. N. Andreae, 1705, in-8°, 93 p. préfacée par Abraham Pungeler, constitue la seule édition latine depuis 1642 à présenter un découpage en alinéas numérotés que nous avons pu trouver à la BNF (R-13450), confirmant ainsi le propos de Vincent Carraud : « Nihil esse certi, point à la ligne ? », *Les Études philosophiques*, 2011, 1, p. 61, n. 4 et son relevé des alinéas présents dans les six méditations, respectivement 10, 10, 14, 13, 10 et 14).

1589 *Ibid.*

1590 Pour justifier la portée logique de ces blancs imprimés, l'« Avertissement » en appelle en effet aux autographes des lettres de Descartes : « Dans les autographes que nous avons de lui, [Descartes] ne met pas souvent à la ligne, il est vrai ; […] et remarquons-le, [le petit intervalle en blanc] ne se retrouve pas devant toutes les phrases, mais devant celles qui passent à un autre ordre d'idées », *ibid.*, XVI. Cet argument analogique nous étonne : peut-on donner à une propriété manuscrite – et plutôt rare – un sens transposable à l'imprimé ? En admettant que le « petit intervalle en blanc » des autographes vaille pour l'alinéa des *Méditations* latines, comment expliquer que l'imprimé aille de temps en temps vraiment à la ligne ?

1591 *Ibid.*, XVI.

rupture de l'ordre des raisons. Or, n'est-ce pas justement à la continuité de cet ordre que Descartes demande d'être attentif : « Quantum autem ad illos, qui rationum mearum seriem et nexum comprehendere non curantes, in singulas tantum clausulas, ut multis in more est, argutari studebunt, non magnum ex hujus scripti lectione fructum sunt percepturi » ? N'est-ce pas cette continuité même qui conditionne la découverte des premiers principes en métaphysique ? Et n'est-ce pas l'assiduité de la lecture qui permet de soutenir l'attention de l'esprit à cette continuité ? Nous sommes déjà revenue sur ce point, qui conditionne en grande partie la mise en forme et la mise en page (→ MISE EN PAGE) des six méditations et nous y reviendrons.

Il est vrai qu'il y a des changements dans les *Meditationes*. Mais des changements qui les concernent, en tant qu'elles sont un *discours*, et qui tiennent au fait qu'elles s'adressent à un public qu'il s'agit de convaincre et de persuader. Il n'en reste pas moins que c'est au nom de la nécessité de cette attention portée à l'enchaînement unique des raisons lui-même, que ces changements sont opérés par Descartes, en position d'auteur. Nous y reviendrons plus bas.

Venons-en à présent à la vraie nature de ces blancs (→ BLANC), à propos desquels Charles Adam se trompe : les blancs n'équivalent pas des alinéas. Et ils ne manifestent pas un changement d'ordre d'idées. Leur finalité est purement typographique (→ TYPOGRAPHIE). Les espaces plus grandes derrière les points sont en effet issues de la tradition typographique, comme nous le rappelle Jan Tschichold, l'un des typographes et maquettistes les plus importants du XX^e^ siècle : « […] les règles anciennes imposant un espacement agrandi (souvent jusqu'à former un trou) après la fin d'une phrase […][1592]. » Et comme nous le rappelle Bertrand-Quinquet, un peu plus près de Descartes, dans son *Traité de l'Imprimerie* de la fin du XVIII^e^ siècle : l'usage, pour le point (ou pause) est de le placer « immédiatement après la lettre, sans espaces, et de le faire suivre d'espaces plus fortes que celles qui se trouvent entre les mots, afin de mieux désigner la terminaison complète de la phrase[1593] ».

L'objectif du compositeur lorsqu'il mettait en page était de respecter les règles typographiques et l'usage des signes de ponctuation tout en produisant un gris typographique (→ GRIS [TYPOGRAPHIQUE]) homogène. À cet effet, il pouvait jouer sur les blancs autour des mots (intermot) et autour des lettres (interlettrage) pour les titres[1594]. Bien entendu, plus la ligne est courte, plus l'exercice est difficile. Sur une justification aussi étroite que celle des *Meditationes* de 1642 (petit in-12), le compositeur est parfois obligé de faire des compromis : il ne peut à la fois éviter un nombre trop important de césures consécutives en fin de ligne, maintenir un intermot harmonieux et respecter systématiquement les espaces autour des signes de ponctuation. Les règles qui régissent l'intermot et les césures sont aujourd'hui à peu près les mêmes (quoique le nombre de césures consécutives soit de nos jours plus faible depuis que les ordinateurs ont remplacé la composition [→ COMPOSITION] manuelle). En revanche, les usages de composition ont changé : on ne met plus une espace avant la virgule et une grande espace derrière le point comme on en trouve dans les *Meditationes*. Ces espaces derrière les points sont matérialisées dans les *Méditations* par des grandes espaces ou espaces fortes, plus larges que les demi-cadratins qu'on trouve entre les mots. Il s'agit très certainement de cadratins (ou quadratins) (→ CADRATIN), c'est-à-dire d'un type de « cadrats » (ou quadrats[1595]) (→ CADRAT). Franck Jalleau, typographe de l'Imprimerie nationale et

---

[1592] Jan Tschichold, *Livre et typographie : essais choisis*, N. Casanova (trad.), Paris, Éditions Allia, 1994, p. 125. L'« espace » est du genre féminin dans son acception typographique.

[1593] Bertrand-Quinquet, *Traité de l'Imprimerie*, Paris, Bertrand-Quinquet, 1799, p. 128. Les premiers spécimens de ces espaces sont visibles sur la première page de la Meditatio I (p. 7 de l'édition originale [1642] entre « *superextruxi* » et la virgule (ligne 5) et entre le point final après « *sequeretur* » et « *Quare* » (ligne 12).

[1594] Mais rarement sur la chasse (→ CHASSE). Cf. aussi l'article VI : « Espaces ; leur usage », *ibid.*, p. 43-44, l'article VII : « Quadratins ; Demi-Quadratins ; Quadrats ; Interlignes ; leur usage », p. 45-47 et surtout « Ponctuation, signes de ponctuation : manière de les placer dans la composition », p. 126-127.

[1595] Pierre-Simon Fournier (dit Fournier le Jeune), un des grands typographes du XVIII^e^ siècle, distingue les espaces et les cadrats : « […] les espaces sont de petites parties de même force de corps qu'un caractère, mais minces, et cela suivant quatre ou cinq degrés différents : elles servent à espacer les mots et à justifier les lignes. Les cadrats sont aussi des espaces, mais plus larges, destinées à achever les lignes à la fin des alinéa, ou à faire des lignes entièrement blanches. Les cadrats doivent être divisés en largeur par parties égales, savoir ; le demi-cadratin, qui est la moitié juste de la force de corps ; le cadratin, qui est carré, c'est-à-dire, aussi large sur la frotterie que sur le corps : les autres sont d'un corps

Didier Barrière, bibliothécaire de l'Imprimerie nationale[1596], après avoir examiné le reprint de Conte que nous leur avons apporté, ont confirmé notre hypothèse : la présence de ces espaces trouve bien sa raison d'être dans l'histoire (matérielle) de la typographie.

Ouvrons à nouveau l'édition des *Meditationes* de 1642. On constate en effet que le typographe équilibre de préférence ses blancs autour des points, mais aussi autour des virgules. Pour éviter de provoquer trop de césures, il compose parfois des lignes qu'on dit « creuses » (selon une extension de la définition qui désigne une ligne qui n'occupe pas toute la justification de la ligne), en augmentant le nombre d'espaces autour de ces signes de ponctuation ; ou bien, il fait des lignes dites « tassées », en introduisant des quarts de cadratins par exemple. Cette pratique de la composition (→ COMPOSITION) est courante ; on la retrouve dans de multiples ouvrages du XVII[e] siècle et, en toute logique, dans les ouvrages de même format (→ FORMAT) édités chez le même imprimeur-libraire (→ IMPRIMEUR). C'est le cas par exemple de l'*Histoire du Roy Henry Le Grand* d'Hardouin de Perefixe, paru en 1661 (à Amsterdam, chez Louis Elzevier).

De sorte que l'argument qui consiste à voir un changement d'idée lorsqu'il y a une espace forte ne nous paraît pas recevable : c'est précisément là qu'on se tromperait d'ordre. Il ne saurait en tout cas valoir comme une règle d'interprétation et de scansion du raisonnement cartésien. À l'inverse, on trouve des espaces fortes devant et derrière certaines virgules, et cela ne signifie pas, bien sûr, que Descartes change d'idée au cours de la même phrase, mais que le compositeur, prisonnier d'une ligne courte, insère une espace forte permettant que la fin de la ligne coïncide avec la fin du mot précédent plutôt que de couper un mot en fin de ligne. Il faut donc, nous semble-t-il, qualifier de « cadratins », d'espaces typographiques, ce que Charles Adam et d'autres commentateurs ont appelé d'une façon assez vague des « intervalles en blanc[1597] », afin de ne pas y voir autre chose qu'une nécessité technique de la typographie[1598].

Revenons à l'« Avertissement » où un nouveau paradoxe apparaît. Car ce second modèle, une fois adopté, est aussitôt rejeté. Non pas en connaissance de cause – Adam ne fait pas subitement l'hypothèse que leur raison d'être est purement matérielle –, mais au motif qu'ils « correspondent bien quelquefois, mais non pas toujours [et pour cause !], à des changements d'idées[1599] ». Ce propos est la stricte antithèse de l'idée qui vient d'être énoncée. La raison invoquée par Charles Adam pour expliquer cette incohérence est (à nouveau !) le manque de professionnalisme du compositeur : « […] ce sont peut-être des négligences du typographe[1600]. » Puisque le « petit intervalle en blanc » ne marque pas systématiquement une articulation dans la démonstration (et pour cause !), il ne peut prétendre fournir le modèle d'une nouvelle édition.

On sait maintenant qu'il ne s'agit pas d'une négligence, mais d'un usage de composition. S'il y a coquille (→ COQUILLE) de la part du typographe, c'est plutôt dans un sens opposé à celui que remarque Charles Adam : à savoir, lorsqu'il omet des espaces supérieures après les points ou qu'il césure un mot alors qu'il aurait pu l'éviter. Rappelons que la manipulation d'un composteur (→ COMPOSTEUR) et l'appréhension globale du nombre de césures minimal pour une phrase qui s'étend sur plusieurs lignes étaient particulièrement ardues ; qui plus est en

---

et demi, de deux, de trois corps, et ainsi de suite, tant que la longueur de moule peut fournir », *Manuel typographique, utile aux gens de lettres, et à ceux qui exercent les différentes parties de l'Art de l'Imprimerie*, Par Fournier, le Jeune, À Paris, 1764, t. I.

1596 Rencontrés pour l'occasion dans les locaux de l'Imprimerie nationale à Ivry-sur-Seine, le mercredi 3 mai 2006. Qu'ils soient ici remerciés pour les réponses précises qu'ils ont bien voulu nous donner au sujet de ces espaces typographiques dans les *Meditationes* de 1642.

1597 Voir, entre autres, l'édition de Geneviève Rodis-Lewis (Paris, Vrin, [1951] 1967 [Bibliothèque des textes philosophiques], p. 18, n. 3), de Ferdinand Alquié (*Œuvres philosophiques de Descartes*, Paris, Garnier [Classiques Garnier], 1999, t. II, p. 175, n. 2).

1598 On remarquera que Charles Adam n'a pas été aussi frappé par ce phénomène dans le *Discours de la méthode* ou dans *Les Passions de l'âme* et qu'il n'a pas été décidé de mettre à la ligne après des blancs tout aussi importants que ceux qu'on trouve dans les *Meditationes*. Quand il conclut que « [c]e petit intervalle en blanc correspond donc bien à une mise à la ligne, et c'est être fidèle à Descartes, semble-t-il, que de l'interpréter ainsi typographiquement, comme nous avons fait à maintes reprises dans les cinq volumes de la *Correspondance* » (AT VII, XVI), de sorte qu'il prend en compte ces « blancs » à la faveur d'une œuvre et au détriment des autres, sa fidélité à l'intention de l'auteur paraît, à tout le moins, discutable.

1599 *Ibid.*, XVI.

1600 *Ibid.*, XVII. Il faut donc comprendre que Charles Adam imagine que le typographe a fait un usage abusif du petit intervalle en blanc.

situation d'urgence de composition. Et, bien souvent, une fois que la page matricielle était produite, le compositeur, payé aux pièces, ne la recomposait pas.

3/ Cette négligence supposée ajoutée au découpage incohérent des *Meditationes* jette le discrédit sur l'ensemble de la typographie de l'édition de 1642 :

> Alors le doute même peut s'interpréter en notre faveur, et nous ne voyons pas pourquoi nous aurions le respect superstitieux d'une disposition typographique, dont on ne peut même pas dire que les éditeurs eux-mêmes ont gardé l'observance (au moins dans les Meditatio V et VI), et qu'on n'a d'ailleurs point de raison d'attribuer à Descartes, mais plutôt le contraire[1601].

Et le fait que l'impression ait été réalisée près de Descartes ne constitue pas une objection pour Charles Adam : Descartes a bien pu vouloir ajouter des alinéas sans pouvoir le faire pour des raisons matérielles : les conditions de l'édition du livre – en particulier l'établissement de la copie (→ COPIE)[1602] et la relecture des épreuves (→ ÉPREUVE) par Descartes – sont trop incertaines pour que l'on puisse savoir si la mise en forme de l'édition originale est conforme à l'intention de celui-ci. D'autant que la reprise probable d'un exemplaire de 1641 pour établir l'édition de 1642 aurait empêché la correction par Descartes des alinéas :

> On pourra cependant objecter que, si Descartes avait voulu qu'on mît davantage à la ligne, il aurait corrigé en ce sens l'édition de 1642, imprimée si près de lui, à Amsterdam. Mais d'abord il est possible, il est même probable, que cette édition ait été faite, non pas sur un nouveau manuscrit, qu'on n'aura pas pris la peine de recopier pour cela, mais sur l'édition de 1641, dont on aura sacrifié un exemplaire : on en aura donc suivi le plus souvent les divisions[1603].

4/ Il faut donc se sentir libre à l'égard de l'édition originale, c'est-à-dire ne pas s'obliger à la reproduire servilement. Sans compter que Descartes – et c'est le dernier coup porté par Adam à la typographie –, était probablement indifférent à la mise en forme de ce texte ; indifférence toute conforme à son temps[1604]. Si les alinéas sont une « pure question de forme, après tout assez indifférente à qui est principalement attentif au fond[1605] » sans importance pour Descartes, on a, à nouveau, peine à bien comprendre pourquoi Charles Adam insiste à ce point pour nous convaincre que les siens ont une signification de fond. Une fois qu'il a disqualifié la candidature des intervalles blancs au rang d'alinéas, il nous propose un nouveau découpage, commandé par son interprétation de la structure de la pensée qui se déploie dans les *Meditationes*. La question de droit autorise la question de fait puisque la pensée cartésienne se laisse tronçonner sans risque d'erreurs : « Or le raisonnement de Descartes est tellement net, que bien peu de chances d'erreur en cela sont laissées à une interprétation attentive : c'est presque à coup sûr qu'on peut mettre le doigt où une argumentation finit, où commence une autre argumentation[1606]. » Ainsi la lecture des articulations de la métaphysique cartésienne faite par Charles

---

1601 *Ibid.*

1602 Dans la logique d'Adam, la disparition de la copie (→ COPIE) laissait indécidée l'origine des « petits intervalles en blanc » présents dans l'édition de 1642 : « Que le manuscrit des *Meditationes* ait présenté cette particularité, on n'en peut rien savoir, et on doit même en douter, puisque ce n'était pas un autographe de Descartes, mais une copie *ab exemplari, non ab eius manuscripto* ; à moins que la copie n'ait reproduit, comme au décalque, les moindres particularités de l'original. Toutefois, au moins dans l'édition de 1642, on remarque assez souvent, à la fin des phrases, de petits intervalles en blanc. On n'oserait dire que c'est par conformité avec le manuscrit, surtout si l'on n'est pas sûr que celui-ci donnât de telles indications », *ibid.*, XVI.

1603 *Ibid.*, XVII. Mais Charles Adam a sans doute raison en ceci que c'est probablement un exemplaire de l'édition de 1641 qui a servi à la composition (→ COMPOSITION) de 1642.

1604 Pour un démenti, voir, par exemple, la lettre à Mersenne, 24 décembre 1640 : « […] il faudra aussi, s'il vous plaît, avertir l'imprimeur de changer les chiffres de ses objections, où les pages des Méditations sont citées, pour les faire accorder avec les pages imprimées », AT III, 265.

1605 *Ibid.*, XVII.

1606 *Ibid.*

Adam est-elle à l'origine de la mise en forme des *Meditationes de prima philosophia*… telles que nous les lisons, citons et commentons nous-mêmes ; et ce, depuis un siècle[1607].

- *distinguer les raisons : le rôle des alinéas*

Rappelons pour commencer que, contrairement à ce que pensait Charles Adam, Descartes est plutôt attentif à l'édition de ses textes, et des *Meditationes* en particulier. Ainsi, dans la lettre à Mersenne du 23 juin 1641, en supervisant la première édition, Descartes insiste-t-il pour que le nombre d'alinéas (quatre) qu'il a indiqués sur sa copie soient respectés, du moins pour les cahiers (→ CAHIER) qui n'ont pas encore été imprimés :

> 4. Pour les *a capite* dans l'impression, je trouve qu'on en a mis plusieurs où ils ne sont pas nécessaires, et qu'on en a omis où il eût été meilleur d'en mettre : comme, au commencement de la 209 page, il n'en fallait point ; mais il en fallait un 3 lignes après, au mot *Superest*. Et enfin je crois avoir observé tous ceux qui y devaient être, en ma copie ; c'est pourquoi je voudrais que vous l'eussiez donnée à l'imprimeur pour être suivie, et je vous prie de le faire pour ce qui reste, excepté que je puis avoir omis plusieurs points et virgules, que je serais bien aise qu'on y ajoute ; mais les imprimeurs ont des gens qui sont accoutumés à les mettre, sans qu'il soit besoin que vous en preniez la peine […][1608].

On sait que Descartes formule d'autres exigences éditoriales dans sa correspondance propres à ce que le lecteur puisse opérer dans son esprit les *distinctions* nécessaires : « Je vous prie aussi de faire ajouter les chiffres que j'ai mis dans les objections de Mr Gassendi, pour servir de distinctions, afin qu'on puisse voir à quel endroit de son écrit se rapporte chaque endroit de ma réponse. Et il n'y faut point d'autres a capite que ceux qui sont marqués par ces chiffres I, 2, 3[1609]. » Tout ceci montre assez, nous semble-t-il, combien il est soucieux qu'on respecte ses alinéas, conscient de leur importance pour la compréhension de son texte[1610].

Pour l'édition de 1642, Van Otegem rappelle que la première partie de l'impression s'est déroulée à Leyde, lieu de résidence de Descartes, et que la seconde partie (*Objectiones et Responsiones septimae*, Epistola ad P. Dinet) s'est faite à Amsterdam. Le retard de l'impression (quatre mois environ : mai au lieu de janvier) s'explique peut-être par le fait que Descartes se faisait envoyer d'Amsterdam les épreuves (→ ÉPREUVE) des *Meditationes* pour les corriger (sauf pour l'Epistola ad P. Dinet dont on ne pense pas que Descartes l'ait relue[1611]). Il est donc probable que l'ordonnancement éditorial des *Meditationes* de 1642 soit bien davantage conforme à l'intention de Descartes (d'autant que l'édition a été réalisée près de lui, à Amsterdam). À défaut d'en avoir la certitude, nous préférons nous fier à un état du texte le plus proche de celui de cette dernière édition que possible. État conforme à une lecture à la fois ininterrompue, mais ordonnée en temps méditatifs précis.

Descartes, en effet, a ménagé des pauses à ses lecteurs, on l'a vu ; pauses de transition que le discours, comme le livre, matérialisent de différentes manières, et qui sont autant de suspensions de la lecture aussi nécessaires que la lecture elle-même dans le processus de la découverte à l'œuvre dans les *Meditationes*. On l'a vu plus haut, l'espace de la transition est interméditative[1612], mais aussi interne à chaque *Meditatio* avec ce qu'on a appelé des changements de perspective du discours.

[1607] Notre contribution, jusqu'ici, reprend l'essentiel du liminaire paru dans le *Bulletin cartésien*, XXXV, 2007, intitulé : « Éditer Descartes : le problème des alinéas. Remarque sur une aberration typographique dans l'édition Adam-Tannery des *Meditationes*. »

[1608] Lettre à Mersenne, 23 juin 1641, AT III, 386. Au sujet de ses alinéas, AT précise : « l'édition de 1641, p. 209, faisait commencer l'alinéa à Cumque iam ipse…, et non à Superest. Rectification a été faite dans l'édition de 1642, p. 170 », AT III 386, n. b.

[1609] *Ibid.* L'édition Bompiani précise qu'il s'agit d'une demande formulée en marge, sur l'autographe, voir la n. 13. Sur l'insuffisance de ce type de distinctions dans le *Discours de la méthode*, voir l'Errata (→ ERRATA) de 1637.

[1610] C'est la raison pour laquelle on ne peut pas davantage faire droit à l'édition des *Meditationes* par Jean-Marie Beyssade qui écrit dans son Introduction : « Nous avons également retouché, pour le texte latin des Méditations, la répartition en alinéas, incertaine dans les éditions originales (dont Descartes a lui-même dénoncé de ce point de vue les insuffisances) et refaite arbitrairement dans l'edition AT) », *Descartes, Méditations métaphysiques* [1979], Paris, GF-Flammarion, 1992, p. 32.

[1611] Cf. Matthijs Van Otegem, *A Bibliography of the Works of Descartes (1637-1704)*, t. I, p. 180-181 et lettre à Huygens, 26 avril 1642, AT III, 784.

[1612] Voir *supra*…

Ajoutons que Descartes a aussi ménagé par des alinéas quelques pauses internes, principalement dans la Meditatio VI. À titre d'hypothèse, on peut tenter d'avancer une explication de leur existence et de leur fréquence dans cette dernière du fait de son statut propre. Ce statut sera, certes, problématique pour l'histoire de la philosophie (Malebranche, Kant) pour laquelle la preuve de l'existence des corps n'est pas rigoureusement établie. Mais il l'est aussi, et avant tout, à l'égard du projet cartésien lui-même – étendre le type de certitude rencontrée dans les mathématiques à toutes les sciences, en particulier à la physique – que la Meditatio VI va modifier par les moyens mis en œuvre pour le réaliser. Car Descartes souhaite s'assurer, outre de l'essence géométrique des objets physiques, de leur existence. Or, c'est le témoignage des sens, rappelons-le, qui va rendre possible l'affirmation de l'existence des choses matérielles, de même qu'il va pouvoir donner l'intime conviction de ne faire qu'un avec son corps et de le connaître de l'intérieur. Or, cette intime conviction ne semble pas avoir sa place dans le projet d'une science certaine, mathématique. Elle peut même sembler s'opposer à ce qui en conditionne le projet, à savoir la claire distinction entre l'âme – qui n'est rien d'autre que pensée – et le corps, dont l'essence se réduit à l'étendue.

Par conséquent, l'enjeu de la Meditatio VI est de réaliser ces deux dernières étapes pour clore la recherche métaphysique tout en les intégrant à son projet général : la première doit établir la certitude de l'existence des choses matérielles – ce qui permettra la constitution d'une physique ; la seconde doit établir la certitude de l'union de l'âme et du corps, et donc fixer le rapport entre cette certitude et la certitude de leur distinction, en rendant compte des erreurs qui semblent inévitablement accabler le domaine de l'affectivité : d'autant que ces connaissances seront nécessaires pour constituer une médecine et une morale. Cet enjeu particulièrement complexe explique, nous semble-t-il, à la fois la nécessité de la lire en plusieurs temps – ce qui se traduit par le fait qu'elle ne réponde pas à un schéma de lecture « facile », au contraire des cinq premières – et sa décomposition en paragraphes (→ PARAGRAPHE) distincts.

L'envergure problématique de la Meditatio VI – elle se tient à la fin de l'ordre des raisons qui va du plus facile au plus difficile, qui s'affaiblit – pourrait ainsi rendre compte tant de sa division en alinéas que du fait qu'elle ne fasse pas l'objet des recommandations de lecture continue énoncées pour les cinq premières par Descartes. Rappelons en effet l'aveu de l'effort requis pour lire les *Meditationes* fait à Huygens : « […] si ce n'est qu'on emploie des jours et des semaines entières à méditer sur les mêmes matières que j'ai traitées[1613]. » Devant la difficulté de la tâche, Descartes préconisait un plan de lecture *a minima :* « […] je dirai : si ce n'est qu'on prenne au moins la peine de lire tout d'une haleine les cinq premières Méditations, avec ma réponse à la lettre qui est à la fin, et qu'on fasse un abrégé des principales conclusions, afin qu'on en puisse mieux remarquer la suite[1614]. »

En effet, les paragraphes de la Meditatio VI – la Meditatio la plus longue, et peut-être la plus dense, tant elle réexamine les résultats précédemment enregistrés à la lumière de la *regula generalis* et condense des thèmes décisifs qui devront être développés par Descartes (principalement l'union de l'âme et du corps) – rendent compte de l'intrication des questions traitées, et donc de la difficulté plus grande pour l'esprit de distinguer et d'ordonner la réelle distinction entre l'âme et le corps et la certitude de la preuve de l'existence des choses matérielles. Cette intrication, elle-même plutôt complexe – la certitude de l'existence des corps (le mien d'abord, les autres ensuite) s'obtient par la preuve de la distinction, puis de l'union, de l'âme et du corps et passe par des motifs du discours : récapitulations, preuves par l'exemple et distinctions nécessaires pour maintenir la trace de l'évidence des vérités acquises les jours précédents. Intrication qui présuppose, en outre, le souvenir de ce qui la précède, c'est-à-dire le parcours, dans l'ordre, des raisons énoncées de la Meditatio I à la Meditatio VI.

Prenons un exemple de récapitulation, au quatrième alinéa. Il s'agit de rappeler ce que mes sens me faisaient tenir pour vrai : « […] Et primo quidem apud me hic repetam quaenam illa sint quae antehac […] » ; puis les raisons qui m'en ont fait douter : « […] deinde etiam causas expendam propter quas eadem postea in dubium

[1613] Lettre à Huygens, 12 novembre 1640, AT III, 373 ; B, 1330.
[1614] *Ibid.*

revocavi » ; enfin, ce que je puis aujourd'hui en comprendre : « […] ac denique considerabo quid mihi nunc de iisdem sit credendum[1615]. » Ces trois étapes du raisonnement, distinguées par trois alinéas, se subdivisent encore en paragraphes. Et l'on comprend pourquoi : l'élucidation des sens permet de répondre à la question de l'existence des choses matérielles et de l'union de l'âme et du corps. Elle permet de comprendre que c'est l'union de l'âme et du corps qui autorise la preuve des choses matérielles, ou plus exactement encore, 1/ de prouver l'existence des choses matérielles (les corps, en particulier le mien, dont l'imagination n'avait pu donner que l'existence probable) – la passivité des sensations démontre que leurs contenus proviennent d'une substance qui n'est ni ma pensée ni Dieu, car je la distingue de ma pensée et de Dieu et qu'au titre de la véracité divine, ce que je conçois distinctement est distinct ; 2/ de comprendre que les sensations ne me donnent pas, comme les idées claires et distinctes, une connaissance adéquate des corps qu'elles représentent (quoique les différences sensibles correspondent à une variété dans les corps), mais fonctionnent comme un code institué par la nature qui nous incline à affirmer une correspondance réglée, terme à terme, entre les sensations et certaines modifications des choses matérielles ; 3/ les sensations m'enseignent aussi que je suis confondu et mêlé avec mon corps au point de former une unité. De ce point de vue, la sensation n'est pas seulement un indicateur d'existence, mais un guide de vie, comme on l'a dit plus haut[1616] : l'utilité vitale des sensations est une forme minimale de vérité que la véracité divine garantit.

La difficulté ultime de la Meditatio VI, introduite par un nouvel alinéa (« *Atqui jam ante satis perspexi qua ratione* », Elzevier 106, AT VII, 83*)*, consiste encore à rendre ces erreurs (exemple de l'hydropique) compatibles avec le principe de la véracité divine. Il n'est pas utile d'envisager tous les alinéas de la Meditatio VI. Les exemples traités suffisent à montrer – c'est du moins notre hypothèse – que leur fréquence est particulièrement adaptée à la difficulté de l'objet de la démonstration, étant donné la complexité et l'étendue du détour de la preuve de l'existence des corps par l'union de l'âme et du corps. Difficulté reposant également sur la nature de l'exercice méditatif lui-même : car si la distinction de l'âme et du corps se conçoit bien par la méditation – « *abducere mentem a sensibus* » –, la connaissance de leur union ne se fait clairement que par les sens[1617].

- *lire l'*ego *entre les lignes*

Cette continuité entre les conclusions tirées de l'histoire matérielle du texte et de son argumentation philosophique peut se prévaloir d'autres exemples. Nous renvoyons à ce sujet à l'étude du passage situé en AT VII, 24, 19-25, 13 donnée par Vincent Carraud[1618].

Un autre exemple nous permettra de clore, du moins dans ce travail, cette question des alinéas : c'est celui du passage qui suit immédiatement AT VII, 24, 19-25, 13, et qui se trouve à l'articulation de la formulation de l'*ego sum* et de la phrase qui commence par : « Nondum vero satis intelligo […] », sans alinéa dans l'édition originale (Elzevier, 16) ; et avec alinéa dans l'édition Adam-Tannery (AT VII, 25, 14).

Rappelons l'enjeu de la séquence. À ce stade de la Meditatio II, Descartes tient donc une première vérité dont il érigera la forme (certaine) en règle. Il est parvenu à sortir la tête hors de l'eau en prenant appui dans les profondeurs, pour filer la comparaison des premières lignes de la Meditatio II. Reste à dégager le corps

---

[1615] Elzevier, 91-92 ; AT VII.

[1616] Voir *supra*, notre présentation de la Meditatio VI.

[1617] Voir la lettre à Élisabeth, 28 juin 1643 : « Et les pensées métaphysiques, qui exercent l'entendement pur, servent à nous rendre la notion de l'âme familière ; et l'étude des mathématiques, qui exerce principalement l'imagination en la considération des figures et des mouvements, nous accoutume à former des notions du corps bien distinctes ; et enfin, c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps […]. Mais j'ai jugé que c'était ces méditations, plutôt que les pensées qui requièrent moins d'attention, qui lui [à Votre Altesse] ont fait trouver de l'obscurité en la notion que nous avons de leur union ; ne me semblant pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement, et en même temps, la distinction d'entre l'âme et le corps, et leur union ; à cause qu'il faut, pour cela, les concevoir comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie », AT III, 692, 693.

[1618] Vincent Carraud, « Nihil esse certi, point à la ligne ? », *Les Études philosophiques*, 2011, 1, p. 61-69.

entier. Car la thèse énoncée par le titre de la Meditatio n'est pas encore parvenue à son entier établissement : 1/ je ne sais pas qui je suis et 2/ je ne sais pas que mon esprit est plus facile à connaître que mon corps : ne fût-ce que parce que je n'ai pas encore de corps. Il s'agit maintenant de confronter « les choses qui sont données dans le monde » (*Recherche de la vérité*, AT X, 515 8-10) à l'aune de l'expérience de pensée que consigne l'*ego sum*. Le terme, tout provisoire, de l'enquête constitué par l'*ego sum* cède immédiatement sa place à la recherche de mon identité. Comment donc rendre raison de cet alinéa ?

essence *versus* existence

Commençons par rappeler la position de Michelle Beyssade[1619] qui s'est exprimée sur la présence de l'alinéa de la séquence qui nous occupe (AT 25, 14). Elle estime qu'il est problématique, mais pour des raisons qui ne nous semblent pas exactes. D'après Michelle Beyssade en effet, cet alinéa n'aurait pas sa place, car il scinderait plus que de raison la question de l'existence et la question de l'essence, comme s'il s'agissait de répondre à la question *an sit* avant de se pencher sur la question *quid sit*. Or, la lecture qu'elle en propose va implicitement interdire en ce lieu la répétition de la distinction dont fait mention la lettre à Mersenne du 31 décembre 1640. Rappelons cette distinction : « Je vous prie, à l'endroit où j'ai mis iuxta leges Logicae meae, de mettre au lieu iuxta leges verae Logicae ; c'est environ le milieu de mes réponses ad Caterum, où il m'objecte que j'ai emprunté mon argument de Saint Thomas. Et ce qui me fait ajouter meae ou verae au mot Logicae, est que j'ai lu des théologiens qui, suivant la logique ordinaire, *quaerunt prius de Deo quid sit, quam quaesiverint an sit*[1620]. »

Mais l'absence d'alinéa serait, elle aussi, problématique. Selon Michelle Beyssade, la vérité du *cogito* serait aussitôt « menacée par une crainte d'erreur et d'égarement (ne aberrem in ea cognitione), affaiblie, inquiète[1621] », c'est-à-dire par l'incertitude concernant « la connaissance de l'essence » : « *Je suis, j'existe* n'apparaît plus aussi sûrement comme le point fixe que nous recherchions[1622]. » Mais elle permettrait l'accord avec la vraie logique qui commence par la question *quid sit*, comme le rappelle Descartes dans les Primae Responsiones.

On a rappelé plus haut le dossier portant sur la distinction *an sit/quid sit*[1623]. Voyons maintenant comment – du moins à la ligne 14 de la page 25 – ce qui se joue, à savoir moins un conflit d'antériorité entre l'existence et l'essence que l'invention d'une « nouvelle logique[1624] ». Revenons maintenant à notre alinéa à la lumière des remarques qui précèdent. S'agit-il vraiment de répondre à la question *an sit* avant de se pencher sur la question *quid sit* ? Nous ne sommes pas sûre que Descartes ait voulu décomposer sa recherche en deux temps : chercher l'essence d'une chose après s'être assuré de l'existence de cette chose. Précisément, il ne cherche pas à définir l'essence de la chose dont il aurait posé l'existence, à la manière de la logique ordinaire (Aristote, Thomas). Et il ne suppose pas une existence avant de se mettre à la démontrer (après tout, la première vérité aurait pu ne pas porter sur une existence).

À l'abord de la Meditatio II, la nature du point fixe à trouver n'est pas déterminée autrement qu'en termes de certitude ou de résistance au doute (« *aliquid certi* » 24, 7) : de quoi relèvera-t-il ? De l'essence, de l'existence ? Précisément, c'est ce qu'il reste à déterminer et qui demeure jusque-là totalement indécis. Et ce qui dessine la direction de la recherche n'est pas la visée d'une existence particulière, mais l'origine particulière d'où elle provient : le sujet qui donnera la priorité à ce qui ne fera aucun doute. On ne saurait avoir oublié cela en lisant « *ego sum, ego existo* » à quelques lignes d'intervalle. Il se trouve qu'en cherchant quelque chose de certain, on

[1619] Michelle Beyssade, « Les alinéas dans la traduction des *Méditations* de Descartes », in *Traduire les philosophes*, Jacques Moutaux et Olivier Bloch (éd.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, p. 21-29.
[1620] AT III, 272.
[1621] Michelle Beyssade, « Les alinéas dans la traduction des *Méditations* de Descartes », p. 24.
[1622] *Ibid.*, p. 25.
[1623] Voir B, 1, d.
[1624] Nous nous appuyons sur les derniers travaux de Vincent Carraud sur « le moi » : « Qui est le moi », *Les Études philosophiques*, 2009-1, p. 63-84 et *L'Invention du moi*, Paris, PUF (Collection de métaphysique – Chaire Étienne Gilson), 2010.

rencontre la seule chose qui résiste au doute radical : la primauté de la connaissance de l'existence de l'esprit. On l'a dit, l'existence est trouvée sans avoir été visée pour elle-même – sans avoir été cherchée en tant que telle. S'il faut remettre en question cet alinéa, ça n'est donc pas, d'après nous, parce qu'il serait source de confusion ou d'affaiblissement (laissant croire que Descartes cherche prioritairement l'existence avant que de chercher l'essence), mais parce que la recherche, ici conçue dans sa continuité, ne saurait décider par avance de ce qu'elle va trouver dans la prédétermination de son résultat : qu'est-ce qui sera potentiellement découvert par le doute ? Nous n'en savons d'avance rien, si ce n'est, incontestablement, quelque chose de certain.

S'il était besoin d'en trouver un indice syntaxique, « nondum […] » dans « nondum vero satis intelligo » (l. 14)/« mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis » (AT IX, 19), indique bien que Descartes ne procède pas en deux temps : il ne recherche pas s'il est, puis ce qu'il est. La démarche cartésienne est unique : la découverte de l'existence a eu lieu au sein d'une recherche plus large (la connaissance du certain) qui doit se poursuivre (« nondum ») au-delà de ce moi (« ego ille ») basculé du côté de l'incertain, c'est-à-dire de l'absence d'essence, tenu à distance (« ille ») de ce qui vient d'être réduit à l'évidence, « ego » tout court, comme ce qui subsiste : « […] Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille » (AT VII, 27-14).

Concernant maintenant l'argument invoqué de la menace de contamination de l'incertitude de l'essence en direction de l'existence que matérialiserait l'absence de retour à la ligne, il semble aussi difficile de souscrire à ce point de vue ; et ce, tant il est clair que rien ne peut ébranler le fondement « ego sum, ego existo » qui vient de surgir avec la force de l'irréfutabilité. « Ego sum, ego existo » est justement la formule de ce qui ne peut être remis en doute, dans l'adversité la plus forte. Plus exactement, on l'a dit en présentant l'enjeu de la Meditatio II : « […] l'*ego* sum fait exception non comme un obstacle contre lequel le doute viendrait buter, alors que tout le reste succombe à ses coups, mais comme la condition du doute. Ce n'est pas malgré l'entreprise supposée du Malin Génie que j'affirme mon existence, mais bien parce qu'il me trompe, au plus fort de cette supposition »[1625]. Il est d'ailleurs répété dans la suite de la Meditatio II : « Ego sum, ego existo ; certum est » (p. 18, AT VII, 27). Et l'*ego* reste en position hégémonique, car aucune certitude plus forte qui en montrerait aussitôt l'insuffisance ne vient le remettre en question dans la suite de la méditation. Bien plutôt, c'est lui qui vient menacer (« potuit infirmari », 25) les pensées douteuses qui le précédaient.

C'est pourquoi on peut avancer que le recours à l'opposition *quid sit/an sit* et la question de savoir quelle serait la bonne logique cartésienne nous paraissent peu éclairants ici : l'introduction de l'alinéa qui semble scinder *an sit/quid sit* est donc inutile, voire fautive : c'est là un effet de sens qui n'a pas lieu d'être, du moins pas à cet endroit[1626]. S'il s'agit bien de trouver le moi, la réponse « Ego sum, ego existo » est un préalable indispensable, mais il faut poursuivre la méditation[1627], ne pas clore le chapitre (→ CHAPITRE), ni même aller à la ligne.

De même, l'emploi d'un vocabulaire de l'indétermination (de la *res* – et non de l'*ens* –, de l'*ego ille*, quasi-subtantivé pour mieux montrer l'infrasubstantialité dans laquelle il est suspendu dans la Meditatio II), permet à Descartes de tenir l'*ego* à l'écart de toute présupposition métaphysique, dans l'indifférence de l'essence *ou* de l'existence, indifférence de la question qui correspond à une indistinction réelle entre l'existence ou l'essence, au nom du principe de causalité.

[1625] Daniel Pimbé, *Descartes*, Paris, Hatier (Profil d'un auteur ; 776), 1996, p. 25.

[1626] Ni, d'une certaine façon dans toute la philosophie première au sens cartésien du terme : « […] sumus tam assueti […] existentiam ab essentia distinguere […] », Primae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 116. Voir Vincent Carraud, *L'Invention du moi*, p. 262-265. Voir aussi Jean-Luc Marion, *Sur le prisme*…, chap. 1. Pour des raisons qu'on ne développe pas ici, Descartes s'emploie plutôt à diluer la différence entre l'essence et l'existence : être ou exister, c'est la même chose (pour les créatures). La synonymie est bien sûr posée pour l'*ego* dans la Meditatio II : « e*go sum, ego existo* » – ce qui est vrai est ou ce qui est vrai existe.

[1627] Contrairement à l'abrégé métaphysique du *Discours de la méthode* (la quatrième partie de la préface), dans lequel la substantialité de l'âme semble procéder immédiatement du *cogito* (AT VI, 32, 18-33, 5).

En outre, le recours au concept d'essence peut paraître inapproprié. Voyons pour quelles raisons. Depuis le début de la Meditatio, je sais que je suis (un *aliquid* au sens le plus indéterminé du terme), en l'occurrence un moi, sans savoir pour autant quel est ce moi, « ego ille » (l. 14). Pour l'instant, l'*ego* ne s'est pas reconnu comme une substance pensante, ni même nommée comme la « res cogitans » d'AT VII, 28, 20. Descartes, d'abord, n'appréhende ce moi que négativement, au titre de ce qu'il n'est pas. Si je dois être désormais attentif au *quid*, et le méditer de nouveau, c'est donc pour en retrancher (« subducam ») les réponses anticipées : « Quidnam igitur antehac me esse putavi ? » (25, 25.) Si on cherchait à répondre maintenant à la question, on commettrait l'erreur des philosophes d'utiliser des catégories qui ne résisteraient pas au doute – « homo, animal rationale » (25, 26-27), « corpus » (26, 5), avec toutes ses parties, corps objectivé tel une machine ou un cadavre (26, 2-5), puis une étendue figurée (26, 11-23), puis *anima*. Ce qui reviendrait à penser trop tôt le moi comme une substance. Or, rien de tout cela ne me fournit la moindre connaissance de ce que je suis, « notitiam de me » (28, 16-17). D'où l'impertinence de la question *que suis-je ?* au sens positif du terme, à ce stade des *Meditationes* puisqu'ici l'*ego* n'a pas encore les assurances pour s'attribuer d'autres qualités : « nondum vero satis intelligo » (l. 14). La question de l'essence – ou du *quid* ? – n'est donc pas seulement posée trop tôt : induisant de simples opinions (*putavi*), elle est impropre à questionner l'identité de l'*ego* : Descartes ne la pose pas[1628].

C'est pourquoi aussi la question de l'identité peut se substituer à la question de l'essence. Ce moi, résiduel, c'est le premier résultat (et pour l'instant l'unique) du doute. En finir avec un questionnement quidditatif adressé à l'*ego*, c'est ce que, selon Vincent Carraud, Descartes demande et même impose sous peine de manquer l'identité du moi découverte quelques lignes plus loin : « Qui je suis, voilà ce que disent, du moins provisoirement, c'est-à-dire formellement, les modi cogitandi, en tant que j'y suis le même…, au sens de l'identité (idem qui) dans la diversité une de la *cogitatio* : "atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare" (29, 17-18). Voilà ce que j'appellerais la position cartésienne de l'identité, qui diffracte pour ainsi dire, l'*ego* pur, sans être cependant une réponse empirique »[1629].

Aussi, les positions qui consistent à valider ou à infirmer l'alinéa sur des arguments philosophiques comme le couple essence/existence (ou le changement d'ordre d'idées) ne nous paraissent pas justifiées. Au contraire, la prise en compte de l'absence originelle d'alinéa doit-elle nous rendre plus attentif à la progression propre de sa méditation et nous permettre de voir que c'est la question *qui* qui intéresse Descartes.

Contrairement au *Discours de la méthode*[1630], les *Meditationes* dégagent le circuit long d'une pensée à produire au présent. Le texte des *Meditationes* est un continuum en exercice dont il convient de ne pas fausser l'intention. À

[1628] Sur ce point, voir encore Vincent Carraud, *L'Invention du moi*, p. 260 *sq*.

[1629] *Ibid*., p. 267.

[1630] Dans *Questions cartésiennes II*, Jean-Luc Marion a montré en quoi le privilège accordé par les commentateurs à la formulation « je pense, donc je suis »/« *ego cogito ergo sum* » sur l'« ego sum, ego existo » des *Meditationes* n'épuisait pas le concept cartésien de *cogito*. Ainsi Hegel qui fixe la thèse par excellence de l'interprétation commune reposant sur sa lecture des *Specimina* (non des *Meditationes* !). Dès 1807, il pose en effet qu'il « revient au concept de métaphysique cartésienne, que l'être et la pensée soient en soi le même » ou dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie moderne* que : « La détermination de l'être est immédiatement liée au Je ; le Je pur, ce cogito, ergo sum ; pensée et être y sont inséparablement liés. » L'ignorance de la variété des formulations cartésiennes a fait manquer que la *cogitatio* était plus qu'une représentation quand « […] l'original latin ignore donc tout d'une représentation, et, *a fortiori*, d'une représentation réflexive de soi à soi », nous dit Jean-Luc Marion. La formule du *cogito* privilégiée par les commentateurs induit une interprétation en faveur de la réflexivité pouvant aboutir à la reconnaissance d'un solipsisme. Au contraire du *Discours de la méthode*, AT VI, 32, 19, des Secundae Responsiones, AT VII, 140, 20-21, des *Principia philosophiae*, AT VIII-a, 7, 7-8, de l'*Entretien avec Burman*, AT V, 147, 9 et 15 par exemple, la Meditatio II dit autre chose : « […] denique statuendum sit hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum », AT VII, 25, 11-13. En réalité, elle agit (comme performatif) là où les autres énoncés ne font que dire, raisonner. La formulation propre des *Meditationes* aboutit à ce que Jean-Luc Marion a appelé « l'altérité originaire de l'ego », c'est-à-dire à l'inverse d'un solipsisme. Revenons sur les conclusions principales de cette thèse un instant puisqu'elles viennent, nous semble-t-il, à l'appui de l'idée que la métaphysique est à lire dans les *Meditationes* (en l'occurrence l'ensemble formé par les six méditations) comme le lieu du parcours long de la métaphysique, parcours d'autant plus nécessaire qu'il est la seule voie vers la découverte des principes. L'impression légitime du solipsisme du *Discours de la méthode* et des autres énoncés provient du « circuit court » de l'*ordo demonstrandi* du texte de 1637 qui 1/ ne pose pas un autrui qui me trompe avant

ce titre, la bonne manière de typographier cette pensée de l'*ego* en train de se constituer est de conserver le séquençage original en paragraphes ; plus exactement de respecter leur absence dans les cinq premières méditations. Voyons dans cette absence une réponse à l'exigence cartésienne formulée dès les *Regulae* (Règle III, VII et XI, AT X, 369, 388 et 408) : accorder la continuité de la disposition (ou du discours) au principe d'une déduction qui doit être effectuée et vérifiée par un mouvement continu et nulle part interrompu de la pensée.

Ces retours à la ligne (ou alinéas), on vient de le voir avec les deux exemples de la Meditatio II, font partie de ces « fautes de l'impression » qui non seulement « déguise[nt] le style », mais encore en « corrompent le sens[1631] », comme l'écrit Descartes dans une lettre à Huygens, au sujet des *Meditationes* mêmes. L'auteur Descartes n'est pas le seul à accorder un pouvoir sémantique à ces alinéas qui se généralisent au début du XVII[e] siècle : Guez de Balzac considère pour sa part que les alinéas, du moins ceux qu'il a lui-même autorisés, clarifient la pensée : ils « […] aide[nt] extrêmement celui qui lit et démêle[nt] bien la confusion des espèces[1632] ». C'est sans aucun doute l'opinion de Charles Adam, et évidemment la nôtre. Mais c'est pour cette raison même que Descartes n'en a pas voulu aux lieux mêmes que nous venons d'évoquer, refusant des distinctions et des séparations factices dans la continuité et la linéarité de l'exercice de sa méditation.

☙ *publier en latin : viser les esprits forts*

Le choix du latin comme langue de publication rend compte d'un double enjeu : d'une part de la complexité de la métaphysique qui ne peut pas être comprise de tout le monde et, d'autre part, de l'intention cartésienne d'en faire une *scientia* (au contraire du *Discours de la méthode*, on l'a vu, qui présentait une métaphysique détechnicisée et qui ne prétendait pas, énoncée comme telle, au rang de science).

On se souvient que dans la lettre à Mersenne du 27 juillet 1638, Descartes faisait part de son souhait de répondre aux objections – la plupart écrites en latin – de la quatrième partie de la préface en latin. Car l'éclaircissement des raisons du premier livre requiert des esprits plus forts :

---

même l'*ego* et 2/ qui fait par conséquent porter sur le *je*, autoréférentiel et confinant donc au solipsisme, tout le poids de l'argumentation sans remettre en doute la certitude que je pense. Or, les *Meditationes* ne font pas droit à cette interprétation : je suis parce que je suis trompée par un autre qui, bien qu'incertain, me précède pourtant. L'*ego* (l'existence certaine) est l'effet d'une cause qui n'est pas moi (d'abord sous la figure du Malin Génie puis du *« nescio quis »*, absentes du *Discours de la méthode*). « Sans doute, le raisonnement va immédiatement se renverser : si autrui m'envoie ces pensées, pourquoi ne pas envisager que ce soit directement moi qui les produise (*ipsemet author*, 24, 24) ; mais cette substitution ne modifie rien à l'espace d'interlocution, puisque l'*ego*, en devenant la cause éventuelle des idées qui lui arrivent, prétend seulement assurer, en sus de son rôle propre, celui d'autrui ; il s'agit du premier usage d'une hypothèse dont Descartes ne craindra jamais la contradiction – être la cause en moi, mais inconnue de moi, de l'idée d'un autre que moi ; ici je serai et l'*ego* et son autrui ». La Meditatio II est le lieu approprié (et unique) de cette dialogie par laquelle l'*ego* s'assure de son existence par son inscription originaire dans un dialogue avec un autre (encore indéterminé). Donc un *je* est postulé qui 1/ doute (Meditatio I), 2/ est trompé par un autrui premier qui l'assigne à être. L'*ego* se découvre être en tant que parlé par ou devant un autre. En tant que remis en doute, en tant qu'il est trompé, c'est-à-dire pensé avant que d'être pensant (Meditatio II). « **Res cogitans cogitata* », nous dit Jean-Luc Marion. La dernière hypothèse de ce dernier est que la situation originairement illocutoire de l'*ego* propre à la Meditatio II permette de surmonter la scission classique entre un *je* transcendantal et un *moi* empirique des autres textes. L'*ego* n'accède au rang de premier pensant, donc de « premier principe », que dans la stricte mesure où il se découvre comme premier pensé, interpellé, interloqué. Il ne s'agit pas d'une primauté de second rang, conditionnelle ou déléguée, mais d'une primauté instituée par l'événement même de s'éprouver originairement pensé. La distinction entre *je* et *moi* perdrait ainsi toute pertinence, puisqu'en un sens, le *je* tient sa possibilité de ce qu'on (qui ou quoi que ce soit) me pense, *moi*. Le *moi* ne consigne plus, après coup, l'empiricité que poserait le *je*, mais le *je* surgit dans la facticité originaire où il s'éprouve comme un *moi* pensé. On pourrait se demander, pour conclure, si le dialogue créé entre l'auteur d'un discours destiné à être lu par un autre – le locuteur des *Meditationes* et son lecteur, le destinataire – ne vient pas soutenir matériellement cette dialogie originaire dont le rôle, d'après Jean-Luc Marion, est décisif dans la découverte du premier fondement. Car si le principe textuel des *Meditationes*, comme discours, c'est que la parole de l'auteur puisse devenir celle du lecteur, que la passivité du lecteur se mue en l'action d'un *sujet* qui pense, la condition initiale de cette transformation, n'est-ce pas la présence originaire d'un auteur qui guide celui qui va devenir *ego* : l'auteur du doute, l'auteur du Malin Génie, bref, l'auteur de la pensée qui va mettre le lecteur sur la voie de la découverte de son existence comme pensée puis de l'infini par ses sollicitations et ses demandes ? C'est parce que Descartes n'invente rien mais découvre et fait découvrir ce qui autorise la raison que la superposition de ses pensées et de celles de celui qui lit attentivement et qui médite est possible.

[1631] Lettre à Huygens, 29 juillet 1641, AT III, 771.

[1632] Jean-Louis Guez de Balzac, Lettre LXI, *Lettres de Monsieur Jean-Louis Guez de Balzac*, Ph. Tamizey de Larroque (éd.), Paris, Imprimerie nationale, 1873, p. 186.

> 2. Ce qui n'empêche pas que je ne veuille tâcher d'éclaircir les raisons que j'ai données de l'existence de Dieu, mais j'en écrirai en latin.
> 3. Et parce que la plupart des objections qu'on m'a envoyées, et que j'ai dessein de faire imprimer, lorsque j'en aurai un assez bon nombre, sont aussi latines, je serais bien aise que ceux qui m'en voudront faire à l'avenir, les écrivissent en même langue.
> 4. Et parce que j'ai quasi opinion que les Jésuites de La Flèche m'en enverront, et que si cela est ils aimeront mieux les mettre en latin qu'en français, je vous prie de les en faire avertir, mais comme sans dessein et par occasion, à cause que peut-être ils ne pensent point à m'en envoyer[1633].

Pourquoi publier en latin après avoir publié en français ? Cet ordre est assez peu banal dans l'histoire littéraire. Émettons quelques hypothèses. D'abord parce que le latin est la langue des doctes, de ceux qui ont étudié à l'École – et ce sont bien ces doctes, ces gens d'étude que visent d'abord les *Meditationes*. C'est aussi ce que dira le « libraire » dans son avertissement à la traduction de 1647 (point 1 et 2) : si Descartes a primitivement publié ses *Meditationes* en latin, c'est pour soumettre sa vérité à l'épreuve de tous les doctes, et à cette fin, de s'adresser à eux dans leur « langue » et dans leur « mode », « et renferma toutes ses pensées dans le Latin, et les termes de l'École »[1634]. Ultimement, l'objectif cartésien est de persuader les nouveaux doctes contre eux-mêmes en faisant un usage innovant d'un vocabulaire commun. Le latin permet en outre à Descartes de s'adresser à tout le pays de la chrétienté.

Peut-être aussi parce que, contrairement aux langues vernaculaires, le latin est une langue peu susceptible de nouvelles transformations ; ainsi confère-t-il un caractère encore plus *définitif* à la matière qu'il renferme. Est-ce à dire que Descartes a choisi le latin pour ancrer son discours dans l'histoire de la métaphysique ? En tout cas, il est conscient que la qualité du public auquel s'adresse un livre détermine un certain nombre de choix éditoriaux, au premier rang desquels celui de la langue de publication. Les doctes sont accoutumés à un vocabulaire traditionnel et autorisé, et donc latin, et sont à priori plutôt défavorables aux innovations d'une langue comme le français qui n'est pas scolastique. Au contraire, les curieux ne seraient pas préoccupés d'accorder les termes d'un savoir qu'ils n'ont pas avec un nouveau vocabulaire. C'est dans ces termes que Descartes conseille Desargues quant à la publication d'un traité de géométrie dont Mersenne lui a envoyé le « projet », en juin 1639, un peu avant la rédaction de ses *Meditationes*. Cette recommandation semble valable, quelle que soit la discipline publiée ; une chose est la science, l'autre est l'étude :

> Vous pouvez avoir deux desseins, qui sont fort bons et fort louables, mais qui ne requièrent pas tous deux mêmes façons de procéder. L'un est d'écrire pour les doctes, et de leur enseigner quelques nouvelles propriétés de ces sections, qui ne leur soient pas encore connues ; et l'autre est d'écrire pour les curieux qui ne sont pas doctes, et de faire que cette matière qui n'a pu jusqu'ici être entendue que de fort peu de personnes, et qui est néanmoins fort utile pour la Perspective, la Peinture, l'Architecture, etc., devienne vulgaire et facile à tous ceux qui la voudront étudier dans votre livre. Si vous avez le premier, il ne me semble pas qu'il soit nécessaire d'y employer aucun nouveau terme : car les doctes, étant déjà accoutumés à ceux d'Apollonius, ne les changeront pas aisément pour d'autres, quoique meilleurs, et ainsi les vôtres ne serviraient qu'à leur rendre vos démonstrations plus difficiles, et à les détourner de les lire. Si vous avez le second, il est certain que vos termes qui sont français, et dans l'invention desquels on remarque de l'esprit et de la grâce, seront bien mieux reçus, par des personnes non préoccupées, que ceux des anciens ; et même ils pourront servir d'attrait à plusieurs, pour leur faire lire vos écrits, ainsi qu'ils lisent ceux qui traitent des armoiries, de la chasse, de l'architecture, etc., sans vouloir être ni chasseurs, ni architectes, seulement pour en savoir parler en mots propres[1635].

[1633] AT II, 267.
[1634] Le Libraire au Lecteur, *Méditations métaphysiques*, AT IX-1, 1.
[1635] Lettre à Desargues, 19 juin 1639, AT II, 554-555.

En publiant le *Discours de la méthode* en français, nous avons vu que Descartes visait aussi la catégorie de lecteurs que sont les esprits forts : s'il visait les femmes, il s'adressait aussi aux « plus subtils[1636] » qu'il souhaitait pour ses « juges ». Des difficultés sont impliquées par cette duplicité : on se souvient des incompréhensions suscitées par l'autocensure de la quatrième partie de la préface du *Discours de la méthode*, trop elliptique, expurgée des raisons des sceptiques, pour un public peu versé dans la philosophie ; et par sa volonté de conserver ses principes inédits afin de ne pas scandaliser les Docteurs – au risque de passer pour un philosophe ignorant de la philosophie de l'École[1637] !

L'inverse n'est pas vrai : publier en latin ne permet pas de viser aussi les curieux ou les esprits faibles. De sorte que si la langue française élargit le lectorat, le latin le restreint sciemment.

La Praefatio ad lectorem des *Meditationes* éclaire explicitement les raisons du passage au latin : la métaphysique, en raison de sa difficulté même, requiert des précautions éditoriales particulières, dont l'abandon du français au profit du latin. La langue latine est explicitement choisie pour opérer une ségrégation entre les esprits faibles et les esprits forts et en interdire l'accès aux premiers que Descartes juge par avance incapables de sortir du doute demandé par la Meditatio I : « […] viamque sequor ad eas explicandas tam parum tritam atque ab usu communi tam remotam, ut non utile putarim ipsam in gallico et passim ab omnibus legendo scripto fusius docere, ne debiliora etiam ingenia credere possent eam sibi esse ingrediendam[1638]. »

Le lien entre un élément philosophique, le recours méthodologique au doute, et un élément de l'*ordo edendi*, la langue de publication, est donc clairement fait ici par Descartes : le français exclut le doute. Le latin l'autorise.

Si Descartes, parfaitement bilingue, comme le montrent notamment les textes de jeunesse inédits et certaines lettres écrites en latin, a bien souhaité publier son traité de philosophie première dès le début en latin, a-t-il pensé métaphysiquement en latin ? A-t-il du moins rédigé en latin ou s'est-il traduit après avoir écrit en français ? La question est difficile à trancher. La lettre à Mersenne du 24 décembre 1640 (?) nous apporte peut-être un élément de compréhension : « Pour le style, je serais fort aise qu'il fût meilleur qu'il n'est ; mais, réservé les fautes de grammaire, s'il y en a, *ou ce qui peut sentir la phrase française*, comme in dubium ponere pour revocare […][1639]. » Cela peut vouloir dire que le latin dans lequel il pense et il écrit est teinté de certaines tournures grammaticales et expressions françaises. Cela peut aussi signifier qu'il a pensé et écrit en français puis traduit en latin. Toujours est-il que sa grande maîtrise du latin ne l'empêche probablement pas de commettre certains gallicismes. C'est aussi pour pister ce genre d'expressions impropres, ainsi que des fautes de grammaire, que Descartes sollicitait la relecture attentive de Mersenne, nous l'avons vu plus haut.

c – le dispositif des Objectiones-Responsiones : le lieu du déploiement des raisons

Si l'ensemble constitué par les six méditations prétend faire toutes les démonstrations nécessaires pour prouver les prinicpes métaphysiques (« […] touchant mon traité de Métaphysique, où je crois n'avoir guère *rien omis* de ce qui est nécessaire pour démontrer la vérité ; laquelle étant une fois bien conçue, toutes les objections particulières qu'on peut faire n'auront plus de force[1640] »), quel est alors le rôle du dispositif des objections-réponses ? Que dire qui n'ait pas déjà été dit dans le cœur spéculatif du texte, dans le lieu adéquat de la

[1636] Lettre à Vatier, 22 février 1638, AT I, 560.

[1637] Voir la lettre de Mersenne, 1er août 1638, AT II, 287 et la réponse de Descartes à Morin : « Et bien que je ne me sois guère servi en mes essais des termes qui ne sont connus que par les doctes, ce n'est pas à dire que je les désapprouve [!], mais seulement que j'ai désiré de me faire entendre aussi par les autres », AT II, 201-202.

[1638] AT VII, 7/« […] et le chemin que je tiens pour les expliquer est si peu battu et si éloigné de la route ordinaire, que je n'ai pas cru qu'il fût utile de le montrer en français et dans un discours qui pût être lu de tout le monde, de peur que les faibles esprits ne crussent qu'il leur fût permis de tenter cette voie » (éd. 1647).

[1639] Lettre à Mersenne, 24 décembre 1640, AT III, 267.

[1640] Lettre à Mersenne, 15 septembre 1640, AT III, 175. Rappelons qu'à cette date, le traité ne comprend pas d'objections.

méditation et de l'exposition soignée de l'enchaînement des raisons ? Ajouter des arguments hors méditations, n'est-ce pas faire l'aveu d'une incomplétude des méditations elles-mêmes ? Synthétiser une démonstration sur un point précis, sur un mode non-méditatif, n'est-ce pas contrevenir à l'esprit même de l'enseignement cartésien de la métaphysique ? N'est-ce pas enfin renoncer à la connaissance de Dieu ? Descartes au contraire ne peut-il faire autrement, dans ses Réponses, que de renvoyer ses lecteurs à la lecture attentive de ce cœur spéculatif ? N'est-ce pas ce qu'il fait à plusieurs reprises, comme ici, au début de ses Réponses aux Secondes objections (nous citons la traduction française) :

> Et lorsque vous demandez *que j'ajoute quelque chose qui nous élève jusqu'à la connaissance de l'être immateriel, ou spirituel*, je ne puis mieux faire que de vous renvoyer à ma seconde Méditation, afin qu'au moins vous connaissiez qu'elle n'est pas tout à fait inutile ; Car que pourrais-je faire ici par une ou deux périodes, si je n'ai pu rien avancer par un long discours préparé seulement pour ce sujet, et auquel il me semble n'avoir pas moins apporté d'industrie, qu'en aucun écrit que j'aie publié[1641] ?

Mais alors, les réponses ne risquent-elles pas de répéter les méditations ? Et pour quelles raisons publier des objections ? Descartes ne juge-t-il pas les objections qu'il a reçues jusqu'à maintenant décevantes ? Ne sont-elles pas à chaque fois le fruit de raisonnements fallacieux, dictés par de mauvaises intentions ou par des préjugés qu'il est indigne de rendre publics ? Souvenons-nous du jugement sévère de la sixième partie de la préface du *Discours de la méthode* :

> Et j'aurais sans doute plusieurs occasions de le [*sc.* le temps] perdre, si je publiais les fondements de ma physique. Car, encore qu'ils soient presque tous si évidents, qu'il ne faut que les entendre pour les croire, et qu'il n'y en ait aucun, dont je ne pense pouvoir donner des démonstrations, toutefois, à cause qu'il est impossible qu'ils soient accordants avec toutes les diverses opinions des autres hommes, je prévois que je serais souvent diverti par les oppositions qu'ils feraient naître.
>
> On peut dire que ces oppositions seraient utiles, tant afin de me faire connaître mes fautes, qu'afin que, si j'avais quelque chose de bon, les autres en eussent par ce moyen plus d'intelligence, et, comme plusieurs peuvent voir qu'un homme seul, que commençant dès maintenant à s'en servir, ils m'aidassent aussi de leurs inventions. Mais encore que je me reconnaisse extrêmement sujet à faillir, et que je ne me fie quasi jamais aux premières pensées qui me viennent, toute fois l'expérience que j'ai des objections qu'on me peut faire m'empêche d'en espérer aucun profit : car j'ai déjà souvent éprouvé les jugements, tant de ceux que j'ai tenus pour mes amis, que de quelques autres à qui je pensais être indifférent, et même aussi de quelques-uns dont je savais que la malignité et l'envie tâcheraient assez à découvrir ce que l'affection cacherait à mes amis ; mais il est rarement arrivé qu'on m'ait objecté quelque chose que je n'eusse point du tout prévue, si ce n'est qu'elle fût fort éloignée de mon sujet ; en sorte que je n'ai quasi jamais rencontré aucun censeur de mes opinions, qui ne me semblât ou moins rigoureux, ou moins équitable que moi-même[1642].

Écartons d'emblée une raison à ce dispositif suggéré par certains commentateurs : le goût de Descartes pour la polémique. Sa correspondance, nous semble-t-il, fait assez voir à quel point il détestait polémiquer. Il ne nous semble donc pas juste de parler, avec Masashi Miwa par exemple, d'un « goût [de Descartes] pour la polémique » : « À vrai dire, Descartes semble avoir eu du goût pour la controverse, et ce goût, bien qu'écarté comme un obstacle à la recherche scientifique, semble se trahir [?] dans sa pensée métaphysique ou morale. […] On pourrait même dire que Descartes est dialecticien de nature [?][1643]. » N'a-t-il pas à l'inverse une horreur des polémiques et du temps qu'elles lui font perdre ?

En admettant que les objections donnent à Descartes l'occasion de s'exprimer sur des points que les six méditations n'ont pas abordés, comment ces dernières peuvent-elles prétendre avoir épuisé leur sujet ? La

---

1641 *Méditations métaphysiques*, AT IX, 107-108.

1642 *Discours de la méthode*, AT VI, 68-69.

1643 Masashi Miwa, « Rhétorique et dialectique dans le *Discours de la méthode* », *Problématique et réception du* Discours de la méthode *et des* Essais, H. Méchoulan (éd.), Paris, Vrin, 1988, p. 50. Nous soulignons.

cohérence du complexe Meditationes/Responsiones, telle que Descartes lui-même l'a conceptualisée, n'est-elle pas mise à mal à l'examen attentif des Responsiones ? On sait que c'est pourtant l'avis de certains commentateurs. Ainsi, un des présupposés d'Igor Agostini est que le statut des Responsiones est tout à fait particulier : selon lui, il ne convient pas d'en sous-estimer les arguments en les rabattant sur une fonction responsoriale conjoncturelle ; au contraire, il se pourrait que les Responsiones fassent partie des Meditationes au point de devoir être considérées comme un texte à part entière, comparable aux Meditationes proprement dites[1644].

Prenons un exemple précis de sujet traité exclusivement dans les Objections-Réponses : le concept de *causa sui*. Si la *causa sui* désigne bien le cœur de la métaphysique cartésienne – en ce qu'il inscrit pour la première fois complètement Dieu dans l'objet de la métaphysique (par une connaissance à priori de son existence et donc de son essence, connaissance à priori qu'interdisaient les médiévaux, Dieu étant soumis à un principe métaphysique qui le précède : la causalité) et non comme le principe qui garantirait de l'extérieur la métaphysique elle-même – , pourquoi ce concept capital n'apparaît-il jamais dans le corps des six méditations[1645] ? Cette spécificté de la mise en texte ne nous aide-t-il pas, au contraire, à concevoir la part singulière du dispositif d'objections-réponses dans la réception de la philosophie première cartésienne ? Pour comprendre le rôle des réponses (et des objections) dans l'appareil des *Meditationes*, revenons d'abord sur leur genèse et présentons rapidement l'identité des objecteurs.

☙ *la genèse du projet d'édition des Objections-Réponses*

Descartes, on l'a vu en analysant ses stratégies prépublicatoires (→ PRÉPUBLICATION) abandonnées[1646], envisage dès l'hiver 1640 l'impression des objections de Caterus avec sa réponse et, le cas échéant, celle des éventuelles objections des Docteurs de la Sorbonne dont l'identité n'est pas connue à l'époque. Le modèle de ce dialogue interposé avec Caterus étant transposable, Descartes espère d'autant plus obtenir leur approbation et pouvoir l'imprimer en tête d'ouvrage qu'il leur donne la possibilité d'une critique ouverte et imprimée :

> […] et s'ils [les Docteurs de la Sorbonne] trouvent quelque chose à objecter, qu'ils me l'envoient, afin que j'y réponde ; ce qu'on pourra faire imprimer à la fin du livre. Et après cela il me semble qu'ils ne pourront refuser de donner leur jugement, lequel pourra être imprimé au commencement du livre, avec la lettre que je leur écris. Mais les choses iront peut-être tout autrement que je ne pense […][1647].

Ce sera peine perdue, comme on l'a déjà dit – si l'approbation est obtenue, elle n'est pas imprimée. Mais, en l'absence des objections particulières visées – celles des théologiens de la Sorbonne –, Descartes n'en conserve pas moins le modèle du dispositif objections/réponses, puisque leur seront substituées *in fine* les objections d'autres théologiens et philosophes.

C'est Mersenne – dont le rôle est central – qui collecte les objections et les réponses. Il active son « Académie de papier[1648] ». Après sa mort, Descartes écrira à Carcavy : « J'avais cet avantage, pendant la vie du bon Père Mersenne, que, bien que je ne m'enquisse jamais d'aucune chose, je ne laissais pas d'être averti soigneusement de tout ce qui se passait entre les doctes ; en sorte que, s'il me faisait quelquefois des questions, il m'en payait fort libéralement les réponses, en me donnant avis de toutes les expériences que lui ou d'autres avaient faites, de toutes les rares inventions qu'on avait trouvées ou cherchées, de tous les livres nouveaux qui étaient en quelque estime, et enfin de toutes les controverses qui étaient entre les savants[1649]. »

[1644] Igor Agostini, *L'idea di Dio in Descartes. Dalle* Meditationes *alle* Responsiones, Florence, Le Monnier, 2010.

[1645] Ni bien sûr antérieurement, dans la quatrième partie du *Discours de la méthode*, ni postérieurement dans les *Principia philosophiae*.

[1646] En B, 1, b et c.

[1647] Lettre à Mersenne, 11 novembre 1640, AT III, 239.

[1648] L'expression est de Jean-Robert Armogathe dans « Le groupe de Mersenne et la vie académique parisienne », *XVII^e siècle*, n° 175, avril-juin 1992 – 44^e année, n° 2, p. 138.

[1649] Lettre à Carcavy, 17 juin 1649, AT V, 365.

Ce sont les objections de catholiques que Descartes recherche en priorité pour obtenir l'approbation des Docteurs de la Sorbonne. À ce titre, lui-même ne donnera pas suite à la proposition de Huygens de faire examiner son texte par Barlaeus, théologien protestant et beau-frère de Huygens dont il édita plus tard les *Momenta desultoria : Poematum libri XI* (Lugdunum Batavorum, Elzevir, 1644[1650]). Un mois avant la parution, il s'en défend dans ces termes : « Mais je ne suis point pour cela si partial que je ne fusse très aise d'avoir aussi des objections des docteurs de votre religion, et je vous ai obligation de l'ouverture qu'il vous a plu en faire. En quelle saison qu'elles me viennent je les recevrai de très bon cœur, et si elles n'arrivent qu'après que l'impression sera achevée, j'en composerai un second volume plutôt que de les laisser sans réponse[1651]. »

Chaque nouvel objecteur qui se déclare doit tenir compte des échanges précédents et ne pas répéter des objections qui auraient déjà été faites : « Parce que ces réponses se font pour être imprimées, et ainsi que je dois considérer l'intérêt du lecteur, lequel s'ennuierait de voir ces redites, etc.[1652]. »

Tous les objecteurs dont les objections sont publiées sont reconnus dans leur domaine de spécialité et ont eux-mêmes déjà publié : qu'il s'agisse de Mersenne, de Hobbes, de Gassendi ou encore d'Arnauld qui s'apprête à devenir Docteur de la Sorbonne…

Dans le livre, les objections suivent donc les six méditations – pour ne pas en interrompre l'ordre des raisons – avec les réponses du philosophe. Pour les Troisièmes Objections, les réponses de Descartes entrecoupent les objections. Nous avons donc :

– Premières Objections, d'un Théologien, p. 117-131, et Réponses, p. 132-160 ;

– Secondes Objections, de Théologiens et de Philosophes, p. 161-172, et Réponses, suivies d'un Abrégé à la façon des Géomètres, p. 172-282 ;

– Troisièmes Objections, d'un Philosophe, avec Réponses intercalées, p. 233-271 ;

– Quatrièmes Objections, d'un Théologien très subtil, subtilissimi Theologi, p. 272-304, et Réponses, p. 305-354 ;

– Cinquièmes Objections, de Pierre Gassendi, le seul qui soit nommé, p. 355-492, et Réponses, p. 493-551 ;

– Sixièmes ou dernières Objections, p. 552-566, et Réponses, p. 566-602.

Pour un total de 485 pages sur 602 (dont 20 pages préliminaires environ, non numérotées).

☙ *La représentativité des objections*

Les Primae objectiones sont d'un prêtre hollandais, Caterus, archiprêtre d'Alkmaar et chanoine du chapitre de Harlem, dont les membres avaient au moins le grade de licencié en théologie : « […] celui qui a fait les objections qui sont à la fin […]. C'est un prêtre d'Alkmaar […][1653]. » Les *Meditationes* furent portées à sa connaissance par deux amis de Descartes. Caterus représente la pensée scolastique (hollandais) : « L'abbé Caterus, d'Alkmaar, avait, par l'intermédiaire de ses confrères Bannius et Bloemaert, présenté des objections, publiées comme les premières ». Comme le rappelle Jean-Robert Armogathe, l'essentiel de son intervention critique est contenu dans une question : « "quam enim, quaeso, causam idea requirit ? Aut fare quid idea sit" (AT VII, 92). Il ne nie pas l'existence d'idées dans notre entendement ; mais l'idée ne peut pas avoir de cause, puisqu'elle n'a pas d'existence actuelle : "cogitari, aut objective esse in intellectu, est mentis cogitationem in se sistere et terminare" (*ibid.*). » On a rappelé que ces objections – et elles seules – circulèrent avec les premières copies (→ COPIE) des *Meditationes*[1654], c'est-à-dire comme une partie du corpus, escortées des réponses de

[1650] Proposition faite dans sa lettre du 17 juillet 1641, AT III, 414.

[1651] Lettre à Huygens, 29 juillet 1641, AT III, 772.

[1652] Lettre à Mersenne, 22 juillet 1641, AT, III, 417, 6-12.

[1653] Lettre à Mersenne, 24 décembre 1640, AT III, 265. Sur des éléments biographiques de Caterus, on lira avec profit la contribution de Theo Verbeek, « The First Objections », in *Descartes and his contemporaries*, R. Ariew et M. Grene (éd.), Chicago – Londres, The University of Chicago Press, 1995, p. 21-33, en particulier p. 21-25.

[1654] Voir la lettre à Mersenne, 24 décembre 1640, AT III, 267.

Descartes, soumis au jugement des premiers lecteurs. Dans l'ordre du livre, ce sont les Premières Objections (Primae Objectiones, Soly, p. 117-131 ; Elzevier, p. 96-107). Elles sont aussitôt suivies des réponses de Descartes (Responsio Authoris ad primas Objectiones, Soly, p. 132-160 ; Elzevier, p. 108-131). Les Primae Objectiones ne sont pas adressées à Descartes directement, comme celles d'Arnauld, mais à ceux qui lui ont demandé d'examiner le texte, Bloemaert et Bannius. Elles sont rédigées sous la forme d'une lettre. Le style épistolaire lui permet, peut-être, de sélectionner certains points de la métaphysique cartésienne et d'en éluder certains autres. Caterus résume avec ses mots la Meditatio III avant d'en réfuter certains acquis, selon le procédé habituel de la *disputatio*.

Les Secundae Objectiones sont anonymes. Elles sont en réalité de Mersenne, comme il le déclarera plus tard. Elles donnent le point de vue du savant et du théologien. Elles sont reçues par Descartes le 13 janvier 1641, qui semble alors ignorer qu'elles sont principalement l'œuvre de Mersenne lui-même : « J'ai été bien aise d'avoir les objections que vous m'avez envoyées […][1655]. » La hâte dans laquelle sont conçues ces Secondes Objections, incompatible avec l'exercice méditatif, déçoit Descartes : « […] ceux qui les ont faites semblent n'avoir rien du tout compris de ce que j'ai écrit, et ne l'avoir lu qu'en courant la poste, en sorte qu'ils ne me donnent que l'occasion de répéter ce que j'y ai déjà mis ; et cela me fait plus de peine que s'ils m'avaient proposé des difficultés qui donnassent plus d'exercice à mon esprit[1656]. » Comme l'écrit encore Jean-Robert Armogathe, « Bien qu'il explique à Huygens ne pas vouloir souligner dans sa réponse la précipitation des auteurs, il ne manque pas de le faire, surtout pour le point deux, sur l'idée de Dieu. C'est au nom de la clarté et de l'évidence, dans une lecture méditative de son texte, qu'il impose la nécessaire conclusion de la présence de l'idée à l'existence de Dieu : "clarum fiet iis qui satis attendent et diu mecum meditabuntur" (VII, 135). » La lettre du 27 mai 1641 fait état du refus de Descartes d'une correction « proposée justement par Mersenne, consistant à ajouter *posse* à *a se esse*. » Cette demande semble typique de Mersenne, qui se souciera en effet, dans les Secundae Objectiones, de la question de la possibilité de l'idée de Dieu. Descartes refuse d'entrer dans ce débat, tenant la non-contradiction de l'*idea Dei* pour allant de soi. Cette correction, ou plutôt cette non-correction, est respectée dans le texte final. Mais il n'en va pas de même des autres corrections demandées par Descartes à Mersenne, dont, assez étrangement, aucune ne se retrouve dans le texte final. D'abord, pour mieux souligner que l'idée de Dieu, comme infini, est bien positive et non pas une simple négation (comme l'idée du froid pourrait n'être que la négation de celle de la chaleur), Descartes demandait qu'on remplaçât « nullum dubium » par « nulla est difficultas ». Il en va de même pour la correction concernant l'hypothèse d'un corps infini, l'hypothèse en fait intenable. Reste une allusion à une réponse sur le problème, un peu surprenant, de « la pesanteur de l'Eucharistie ». Comment expliquer ce qui ne peut pas ne pas apparaître comme, au mieux, une négligence, sinon une malhonnêteté ? Descartes semble soupçonner que les objections que les Secundae Objectiones, dont il est ici exclusivement question, censément écrites par des « […] amis de Paris, ab amicis Parisiensibus », proviennent en fait de la plume du seul Mersenne ; Descartes le lui fait comprendre en soulignant, quelques lignes plus bas, que ce dernier ne lui a encore jamais révélé leurs identités (« Ces messieurs dont vous ne m'avez encore jamais mandé les noms… »). « On peut ainsi deviner que les deux amis n'en gardent pas moins quelque méfiance ou réserve quant il s'agit de franchir la frontière entre la cordialité des relations humaines et la netteté des désaccords théoriques : l'ami fidèle n'en reste pas moins un objecteur tenace[1657]. »

Avec Mersenne, le cercle des interlocuteurs s'élargit : ce dernier ne sollicite pas seulement la lecture des théologiens, mais aussi celle de savants[1658] et philosophes illustres, tels Hobbes, auteur des Tertia Objectiones, qui publie un an après la parution des *Meditationes* son *De cive*, ce que Descartes n'aurait peut-être pas fait. La

[1655] Lettre à Mersenne, 21 janvier 1641, AT III, 282.

[1656] Lettre à Mersenne, 28 janvier 1641, AT III, 293.

[1657] Jean-Luc Marion, « Une lettre inédite de Descartes retrouvée à Haverford College (Pennsylvanie, USA) par E. J. Bos (Université d'Utrecht) », liminaire, *Bulletin cartésien*, XL.

[1658] Y compris à Fermat, malgré les recommandations contraires de Descartes, lettre à Mersenne, 4 mars 1641, AT III, 328.

représentativité des troisièmes objections s'étend donc à la philosophie. Descartes les reçoit, anonymement, le 22 janvier 1641. Il en est également déçu[1659]. Comme les secondes, les troisièmes, de Hobbes, sont anonymes. Descartes y répond tout de même et explique la brièveté de sa réponse par la médiocrité des objections dont il découvre un peu plus tard qu'elles viennent de Hobbes : « Je n'ai pas cru me devoir étendre plus que j'ai fait en mes réponses à l'Anglais, à cause que ses objections m'ont semblé si peu vraisemblables, que c'eût été les faire trop valoir, que d'y répondre plus au long[1660]. » De fait, les troisièmes objections – et surtout les réponses de Descartes, qui consistent parfois seulement en un refus de répondre à une objection qu'il déconsidère[1661] – sont les moins longues du volume.

Les Quartae Objectiones sont d'Antoine Arnauld, docteur en Sorbonne et porte-parole de la théologie augustinienne et de la philosophie : « Quanquam vero totum hoc opus Philosophia sibi vindicare possit, quia tamen vir modestissimus ultro se Theologorum tribunali sistit, duplicem hic agam personam, proponamque primum quae circa praecipuas de natura Mentis nostrae et de Deo quaestiones a Philosophis opponi posse mihi videbuntur, tum vero scrupulos aperiam quos in opere universo Theologus posset offendere[1662]. » Avec elles, Descartes obtient la caution qu'il avait attendu des théologiens : « [Mr Arnauld] m'a extrêmement obligé par ses objections ; et je les estime les meilleures de toutes : non qu'elles pressent davantage, mais à cause qu'il est entré plus avant qu'aucun autre dans le sens de ce que j'ai écrit, lequel j'avais bien prévu que peu de gens atteindraient, à cause qu'il y en a peu qui veuillent ou qui puissent s'arrêter à méditer[1663]. » Les égards de Descartes pour les objections d'Arnauld se manifestent matériellement parlant par la publication par Descartes d'une lettre à Mersenne, en préambule des Quartae responsiones. Cette lettre (Elzevier, p. 252) et reprise dans l'édition de la traduction française en 1647 (Paris, Camusat – Le Petit, p. 289). Dans celle-ci, Descartes fait d'Arnauld la figure de l'objecteur idéal, mu par le seul désir de rechercher la vérité : « Non potuissem optare magis perspicacem, nec simul magis officiosum scripti mei examinatorem, quam illum esse experior cujus animadversiones ad me misisti ; tam humaniter enim mecum agit, ut ipsum et mihi et causae favere facile percipiam, et nihilominus tam accurate illa quae oppugnat circumspexit, tamque intime pervidit, ut sperem etiam in reliquis nihil ejus aciem effugisse ; ac praeterea tam acute illa urget quae judicavit esse minus probanda, ut non verear ne quis existimet illum quicquam gratiae causa dissimulasse ; ideoque non tam moveor iis quae objecit, quam gaudeo quod in pluribus non adversetur »[1664]. Descartes répond à ses objections en deux temps, le 4 et le 18 mars 1641. Seul Arnauld l'amène à introduire dans son texte quelques changements explicites. D'ailleurs, après ses objections et

---

[1659] Sur l'opinion totalement négative de Descartes à l'égard de Hobbes, voir, par exemple, la lettre à Mersenne, 4 mars 1641, AT III, 320 dans laquelle Descartes entrevoit de ne pas poursuivre les échanges épistolaires avec lui.

[1660] Lettre à Mersenne, 21 avril 1641, AT III, 360.

[1661] Par exemple, la réponse de Descartes à la sixième objection de Hobbes : « Per se notum est aliud esse videre leonem et simul illum timere, quam tantum illum videre ; item aliud esse videre hominem currentem, quam sibi ipsi affirmare se illum videre, quod fit sine voce. Nihilque hic animadverto quod egeat responsione », AT VII, 182-183/« Il est de soi très évident, que c'est autre chose de voir un lion, et ensemble de le craindre, que de le voir seulement ; et tout de même, que c'est autre chose de voir un homme qui court, que d'assurer qu'on le voit. Et je ne remarque rien ici qui ait besoin de réponse ou d'explication », AT IX-1, 142.

[1662] Quartae Objectiones, *Meditationes*, AT VII, 197/« Or, quoique la philosophie se puisse vanter d'avoir seule enfanté cet ouvrage, néanmoins parce que notre auteur, en cela très modeste, se vient lui-même présenter au tribunal de la théologie, je jouerai ici deux personnages : dans le premier, paraissant en philosophe, je représenterai les principales difficultés que je jugerai pouvoir être proposées par ceux de cette profession touchant les deux questions de la nature de l'esprit humain et de l'existence de Dieu ; et après cela, prenant l'habit d'un théologien, je mettrai en avant les scrupules qu'un homme de cette robe pourrait rencontrer en tout cet ouvrage », AT IX-1, 153-154.

[1663] Lettre à Mersenne, 4 mars 1641, AT III, 331.

[1664] Quartae Objectiones, *Meditationes*, AT VII, AT VII, 218-219/ « Mon R. Père,¶ Il m'eût été difficile de souhaiter un plus clairvoyant et plus officieux examinateur de mes écrits, que celui dont vous m'avez envoyé les remarques ; car il me traite avec tant de douceur et de civilité, que je vois bien que son dessein n'a pas été de rien dire contre moi ni contre le sujet que j'ai traité ; et néanmoins c'est avec tant de soin qu'il a examiné ce qu'il a combattu, que j'ai raison de croire que rien ne lui a échappé. Et outre cela il insiste si vivement contre les choses qui n'ont pu obtenir de lui son approbation, que je n'ai pas sujet de craindre qu'on estime que la complaisance lui ait rien fait dissimuler ; c'est pourquoi je ne me mets pas tant en peine des objections qu'il m'a faites, que je me réjouis de ce qu'il n'y a point plus de choses en mon écrit auxquelles il contredise », AT IX-1, 170.

ses propres réponses, Descartes envisage de passer à l'impression en espérant un examen positif des Docteurs de la Sorbonne :

> Je ne vous envoie pas encore ma réponse à Mr Arnauld, partie à cause que j'ai eu d'autres occupations, et partie aussi à cause que je ne me veux point hâter ; mais je crois pourtant vous les envoyer dans 8 jours. Et sitôt que vous les aurez reçues, je crois qu'il sera temps de faire voir le tout à Messieurs de la Sorbonne, pour en savoir leur jugement et ensuite le faire imprimer, au moins s'ils le trouvent bon, comme j'espère qu'ils feront. Car je crois que davantage d'objections ne serviraient qu'à grossir le livre et le gâter, si ce n'est qu'elles soient fort bonnes[1665].

Arnauld fait figure d'adversaire après qui les discussions peuvent être closes et le manuscrit envoyé aux Docteurs de la Sorbonne et à l'impression[1666]. On notera en passant la coquille (→ COQUILLE) de la page 305 de l'édition de 1641, dans le titre qui annonce la réponse de Descartes aux objections d'Arnauld : « Responsio ad quintas (sic) Oiectiones », puisqu'il ne s'agit pas de la réponse aux cinquièmes, mais aux quatrièmes objections[1667]. La correction est rétablie dans l'édition de 1642, p. 252 : « *Responsio ad quartas Obiectiones.* »

Descartes prend finalement en compte deux autres objecteurs après Arnauld, dont Gassendi qui rédige les Quintae Objectiones : « Pour les objections qui pourront encore venir contre ma Métaphysique, je tâcherai d'y répondre ainsi qu'aux précédentes, et je crois que le meilleur sera de les faire imprimer telles qu'elles seront […][1668]. » Gassendi, qui n'avait pas pris part aux objections de *La Dioptrique*, s'engage également dans la querelle. Il a les *Meditationes* en main dès le mois de mars 1641, semble-t-il. Nous en avons un résumé, dont il est l'auteur, dans la lettre du 3 mai ; et le 15 du même mois, il remet à Mersenne ses objections, qui partent pour la Hollande le 18 ou le 19[1669]. C'est alors que sont échangées les épithètes de « mens » à l'adresse de Descartes qui riposta avec l'épithète « caro » (à l'adresse de Gassendi). La réponse de Descartes se fait sans doute en deux fois : le 16 et le 23 juin 1641. L'ensemble fournit le tiers du volume. Descartes insiste pour que les objections et sa réponse y soient publiées telles quelles – les objections avant que Gassendi ne voie sa réponse –, que la publication soit conforme à l'original, demandant à Mersenne de donner au libraire la « même copie [qu'il a vue], pour être imprimée, afin qu'il n'y ait rien de changé[1670] ».

> Touchant quoi, je vous prie de faire imprimer, s'il est possible, les dites objections, avant que l'auteur voie la réponse que j'y ai faite ; car, entre nous, je trouve qu'elles contiennent si peu de raison, que j'appréhende qu'il ne veuille pas permettre qu'elles soient imprimées, lorsqu'il aura vu ma réponse ; et moi, je le désire entièrement, car, outre que je serais marri que le temps que j'ai pris à les faire fût perdu, je ne doute point que ceux qui ont cru que je n'y pourrais répondre, ne pensassent que ce serait moi qui n'aurais pas voulu qu'elles fussent imprimées, à cause que je n'aurais pu y satisfaire[1671].

Descartes souhaite aussi que le nom de Gassendi paraisse, puisqu'à l'inverse des autres objecteurs, il a indiqué son nom sur sa copie (→ COPIE) :

> Je serai bien aise aussi que son nom y soit en tête, ainsi qu'il l'a mis. Il est vrai que, pour ce dernier, s'il ne le veut pas permettre, il a droit de l'empêcher, à cause que les autres n'ont point mis leurs noms ; mais il ne peut pas empêcher qu'elles ne soient imprimées. Et je vous prie aussi de donner au libraire la même copie que j'ai vue, pour être imprimée, afin qu'il n'y ait rien de changé[1672].

[1665] Lettre à Mersenne, 4 mars 1641, AT III, 328-329.
[1666] Cf. la lettre à Mersenne, 31 mars 1641, AT III, 349-350.
[1667] http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86002964/f337.image.r=Meditationes+de+prima+philosophia.langFR
[1668] Voir la lettre à Mersenne, 21 avril 1641, AT III, 363.
[1669] Sur la date précise, cf. AT III, 365 *contra* Baillet.
[1670] Lettre à Mersenne, 23 juin 1641, AT III, 384.
[1671] *Ibid.*
[1672] *Ibid.*

De fait, le nom de Gassendi ne figure pas seulement dans l'Index de la première édition, mais en tête du texte des cinquièmes objections : « Obiectiones Quintae. Eximio viro Renato Cartesio. p. Gassendvs S.[1673]. »

Les Sextae Objectiones sont officiellement d'un groupe de géomètres et de théologiens où la part de chacun est difficile à démêler. Le rôle de Mersenne dans la rédaction de ces objections est sans doute important. Descartes y répond le 22 juillet 1641 : « […] je vous renvoie les sixièmes Objections avec mes Réponses[1674]. » Il a retranscrit ces Objections et en a réorganisé le plan, conformément à la demande de Mersenne « d'ajouter deux articles, dont l'un commence par *Quod enim*, etc., et l'autre par *Quod autem sapiens*, etc. [1675] » : « […] et parce que ces Objections sont de plusieurs pièces, que vous m'avez envoyées à diverses fois, je les ai transcrites de ma main, en la façon qu'il m'a semblé qu'elles pouvaient le plus commodément être jointes ensemble. À savoir, vous m'aviez envoyé deux nouveaux articles en l'une de vos lettres, l'un desquels j'ai ajouté à la fin du cinquième point, après les mots *non poterit reperire* [voir p. 557, 1641, où on trouve recipere, au lieu de reperire ou p. 459 (1642], ainsi que vous m'aviez mandé. Et pour l'autre, à cause que vous n'aviez point marqué le lieu où il devait être, j'ai trouvé à propos de le diviser en deux parties, et de faire le septième point de la première [p. 559, 1641 ou p. 460-461, 1642], et de mettre la seconde à la fin du troisième [p. 555, 1641 ou p. 456-457, 1642]. Puis enfin j'ai trouvé une nouvelle objection dans la seconde copie que vous m'aviez envoyée, de laquelle j'ai composé le huitième point [p. 561, 1641 ou p. 461, 1642][1676]. »

Descartes pense alors pouvoir présenter le tout aux Docteurs de la Sorbonne et le faire imprimer. En fait, il accueille encore deux séries d'objections auxquelles il répond, en juin et juillet, quand l'impression est déjà commencée.

☙ *la fonction des Responsiones*

Le rôle capital du dispositif est d'emblée exprimé par Descartes qui demande à ses lecteurs qu'ils attendent d'avoir lu les objections et ses réponses pour porter un jugement global sur son livre ; c'est l'ultime recommandation de la Praefatio ad lectorem : « Ideoque rogo etiam atque etiam Lectores ut non prius de Meditationibus judicium ferant, quam objectiones istas earumque solutiones omnes perlegere dignati sint[1677]. » Si du point de vue matériel, les six méditations sont typographiquement séparées des objections et des réponses par un cul-de-lampe (→ CUL-DE-LAMPE et → ORENEMENTS TYPOGRAPHIQUES) et une frise en 1641, la pagination (→ PAGINATION), elle, est bien continue entre le premier ensemble et le second (p. 117, 1641 ; p. 96, 1642) et en marque la continuité théorique.

L'intention de Descartes expliquant le maintien de ce dispositif (malgré l'échec de l'obtention de l'approbation des Docteurs de la Sorbonne pour lequel il était initialement prévu) est, selon nous, double. Il s'agit, d'une part, de développer les raisons qui constituent les six méditations jusque dans des conclusions plus particulières – on pourrait dire que c'est une forme d'extension (et donc aussi de radicalisation) des acquis des six méditations au sens propre et au sens figuré. Il s'agit, d'autre part, de contourner la surdité propre à l'écrit – à l'objet-livre – en préfigurant l'ensemble des débats contradictoires issus de la publication par l'intégration d'objections particulièrement représentatives. Cette dernière intention a, tout comme la première, des motifs proprement philosophiques que nous allons maintenant tenter d'identifier. Nous rappellerons au cours de notre étude les deux grandes innovations conceptuelles qu'elles portent.

[1673] Quintae Objectiones, *Meditationes*, Elzevier, p. 355, AT VII, 256.

[1674] Lettre à Mersenne, 22 juillet 1641, AT III, 415.

[1675] Lettre à Mersenne, 23 juin 1641, AT III, 387.

[1676] Lettre à Mersenne, 22 juillet 1641, AT III, 415.

[1677] Praefatio ad lectorem, *Meditationes*, AT VII, 10/« C'est pourquoi je supplie ceux qui désireront lire ces Méditations, de n'en former aucun jugement que premièrement ils ne se soient donné la peine de lire toutes ces objections et les réponses que j'y ai faites », *Méditations métaphysiques* (1647).

- *étendre les raisons*

On émet donc premièrement l'hypothèse que les Responsiones sont le lieu privilégié de l'extension des raisons formulées par l'unité des six méditations, en particulier de la mobilisation de la *causa* annoncée dans le milieu de la Meditatio III, au moment où l'*ego* (*cogito*) lui-même se met en quête du fondement de sa propre existence cogitative dans les Responsiones I, II et IV (respectivement AT VII, 108, 18-22 ; AT VII, 164-165, 28-3 ; AT VII, 238, 11-18[1678]).

La requête de la cause, bien que située dans les Responsiones, dans la mesure où elle est un dictat de la raison, n'en demeure pas moins nécessaire à l'accomplissement de la métaphysique cartésienne, c'est-à-dire au redoublement de l'onto-théo-logie. C'est dire le rôle important du dispositif des Responsiones (et des Objectiones qui les appellent) dans l'économie du discours cartésien : « […] la seconde figure de l'onto-théo-logie, qui se déploie à partir du causare, dans le jeu conjugué d'ens ut causatum et de l'ens par excellence ut causa sui, ne coïncide pas avec l'aire des *Meditationes*. Elle n'atteint expressément son étant par excellence qu'avec les Responsiones I et IV, et ne détermine l'étant comme causatum qu'à partir de la Meditatio III[1679]. »

Les Objections, matérialisant en quelque sorte l'histoire de la philosophie, ne seraient donc pas seulement le terrain d'expression de la controverse *pour la controverse*. Incluses dans un cadre argumentatif (*meditationes – responsiones*) qui, redoublant la supériorité de la métaphysique cartésienne, serait destiné à disqualifier les assauts des préjugés métaphysiques des anciens modèles de pensée, elles pousseraient Descartes à emmener plus loin les déductions de ses principes (*meditationes*). Quand bien même le cartésianisme, dans son inspiration initiale, est textuellement indifférent aux doctrines qu'il contredit, du moins doit-il se défendre contre les objections levées par les tenants de ces doctrines. L'histoire de la philosophie donnerait ainsi à Descartes l'occasion de s'expliquer totalement en étendant ses raisons jusque dans l'explication d'objets (ou de vérités) plus particuliers et plus difficiles à connaître[1680] qu'on peut en déduire.

Ainsi, même si les six méditations ignorent la *causa sui* par exemple, elles n'en obéissent pas moins que les Responsiones au même principe à priori de causalité. Mais elles restreignent sciemment son application aux idées (application déjà inédite, rappelons-le). Les Responsiones étendent l'application de la causalité à *toute* existence, en répondant à l'exigence métaphysique de la démonstration de l'existence de toutes les choses, avec la *causa* ou la *ratio* (pour Dieu).

Revenons un peu en arrière pour justifier ce point. L'unicité de la cause (par réduction de son identité à la seule efficience) a pour conséquence son univocité : c'est bien, dans son principe, la même causalité que Dieu et les créatures exercent. C'est à ce titre que la Meditatio III l'a qualifiée de cause totale, *causa efficente et totali*. Du moins, est-ce bien par le même modèle, l'efficience, qu'on peut penser *toutes* les choses : Dieu et les créatures, car du point de vue ontologique, l'univocité de la cause commande le rejet de l'équivocité de l'étant.

L'originalité cartésienne, c'est le champ d'application de la cause efficiente. La cause efficiente produit (seule, c'est en cela qu'elle est *totale*) l'être de son effet. La première nouveauté cartésienne ne réside pas dans l'énoncé de l'axiome de la cause (efficiente), mais dans son application inédite aux idées, en tant que réalités objectives, ainsi considérées comme des effets, et pour cela comme existantes, dans la Meditatio III. Les idées et les existants ont le même statut ontique à l'égard de la causalité : ce sont des effets. Ce par quoi la philosophie première de Descartes rompt avec la métaphysique scolastique, c'est donc bien d'abord avec l'application de l'axiome même aux idées. Les *Meditationes* accomplissent donc un double geste décisif qui, rappelons-le, consiste en :

[1678] Voir Jean-Luc Marion, *Sur le prisme*…, p. 112 *sq*. La requête d'une *causa* (toute chose qui existe a une cause) relève du « dictat de la raison » appelé en AT VII, 40, 20-25, c'est-à-dire d'une chose qui est « lumine naturali manifestum est » (AT VII, 40, 21).

[1679] Jean-Luc Marion, *Sur le prisme*…, p. 131.

[1680] Conformément à la troisième règle de la méthode : « […] 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 », *Discours de la méthode*, AT VI, 18-19.

– la réduction de la totalité des étants (existants) aux seules idées, puisque rien d'autre n'existe au monde hormis l'*ego sum, ego existo* ; c'est l'acquis de la Meditatio II : la priorité transcendantale a en effet été donnée à la subjectivité de l'*ego* comme fondement, le fondement ne pouvant s'exercer comme tel qu'à titre de principe. C'est-à-dire comme ce à partir de quoi s'ensuit le reste (ontiquement ou épistémologiquement) et qui le rend donc possible. Une innovation majeure concomitante consiste donc en la prétention de la subjectivité à s'ériger en un premier principe (et en fondement) ;
– et l'extension de l'empire de la causalité sur ce qui, avant Descartes, *n'*existait *pas*.

Désormais, l'étantité – celle des existants comme celle des possibles – est pensée à partir de l'existence, et l'existence est effectuée par l'efficience. En philosophie première cartésienne, les essences (les vérités ou les réalités objectives), créées, relèvent comme telles de l'axiome de la cause. La causalité, pour nous inintelligible, produit de l'intelligibilité. Or, quand la causalité est intelligible – comme *ratio* –, c'est pour autant que la *potentia infinita* se laisse penser par analogie comme *causa sui*.

C'est l'application de l'axiome de la cause à l'idée singulière d'infini qui permet la démonstration de l'existence de Dieu : c'est là la première conséquence du premier principe qu'est l'*ego sum, ego existo* de la Meditatio II acquise au moyen de l'axiome de la cause. Dieu est la première cause (efficiente et totale) autre que l'*ego*, à laquelle l'ordre des *Meditationes* fasse accéder (dans la Meditatio III). L'idée d'infini, comme effet, conduit en effet au concept de cause, c'est-à-dire, en l'occurrence, à l'existence de l'infini qu'est Dieu. L'axiome permet de découvrir Dieu comme *causa efficiens et totalis* dans la Meditatio III.

Mais l'axiome permet-il de découvrir ce qui légitimement peut soumettre Dieu à cet axiome ? Pour Vincent Carraud, la vraie objection faite aux *Meditationes* eût pu être : « Peut-on en effet [sans contradiction] prétendre soumettre tout étant, chose et idée unies dans la même détermination ontique d'être causé, à la causalité que Dieu exerce comme une cause efficiente et totale, et, au nom du même axiome de la cause, et sous peine d'universalité, y inclure celui-là même qui l'exerce ? »[1681]. Et c'est ce terrain de l'extension de la demande de cause à Dieu que vont constituer les Responsiones. Localisons la progression de l'argumentation cartésienne de façon plus précise.

Toute l'histoire de la philosophie (saint Thomas…) a déjà réputé impertinent que Dieu soit un effet (par aséité négative, Dieu n'a pas de cause ou, ce qui revient au même, il est la cause première) et qu'on puisse donc le soumettre au principe de causalité. Dans ce contexte, la seconde innovation cartésienne consiste à soumettre Dieu non à l'axiome de la cause efficiente, mais à celui de la *demande* de cause. Et c'est dans les Responsiones qu'elle va se produire : « Nulla res existit de qua non possit quaeri quaenam sit causa cur existat », Rationes… more geometrico dispositae des Secundae Responsiones, Axiome I, AT VII, 164, 28-29.

Avec ce postulat, l'universalité de l'axiome de la cause restreinte aux étants finis est incluse dans une universalité plus large, absolument universelle, pouvant valoir pour tous les existants, y compris pour Dieu. Cette universalité se comprend d'abord comme disjonction : *causa (efficiens) aut ratio*, avant que l'immensité (ou la toute-puissance) de Dieu se laisse interpréter comme raison, selon l'analogie de la cause efficiente, formulée dans le premier axiome des Rationes… more geometrico dispositae des Secundae Responsiones et répétée dans les Quartae Responsiones : *causa sive ratio*[1682]. C'est là la tâche du concept de *causa sui* : penser, au moyen de la cause efficiente, c'est-à-dire grâce à la fonction heuristique de l'analogie qu'elle permet (Dieu fait en quelque façon la même chose envers lui-même que la cause efficiente envers son effet), l'aséité positive de Dieu, c'est-à-dire son immensité même. La causalité est une seule fois intelligible – comme *ratio*, quand c'est Dieu qui fait l'objet de la *demande* – pour autant que la *potentia infinita* se laisse penser, par analogie, comme *causa sui* (la *potentia infinita* de Dieu qui assure la *ratio* n'est pas elle-même intelligible). L'immensité de sa nature est la raison pour

[1681] Vincent Carraud, *Causa sive ratio*, p. 224.

[1682] On se souviendra que l'équivalence *causa sive ratio* ne s'égale pour autant jamais à un principe de raison, parce que sitôt posée, cette équivalence se disjoint : si pour Descartes l'efficience produit de l'intelligibilité, rend raison (des essences, des vérités), cette production elle-même reste inintelligible.

laquelle Dieu n'a pas besoin de cause. Cette réponse (ce principe de raison, pour Dieu uniquement où raison n'en reste pas moins une cause, cause de l'absence de cause) provient de la demande de cause, *de ipso Deo*.

L'analogie (entre l'opération de la causalité efficiente et celle de la causalité formelle) est posée dans les Primae Responsiones et théorisée dans les Quartae Responsiones. C'est un modèle qui permet à l'esprit humain fini (et dans des termes scolastiques requis par l'inscription de la pensée cartésienne dans l'histoire) de concevoir Dieu sous deux rapports nécessaires (et non monstrueux) : comme cause efficiente et totale de toutes les choses et, *quodammodo*, dans le rapport qu'il entretient avec lui-même. La causalité n'en devient pas pour autant l'essence de Dieu, mais ce par quoi l'entendement humain, en tant que fini, ne peut pas ne pas penser (de cette façon) la puissance divine, *causa sui*. Cela suffit à notre intelligibilité. Et suffit à la garantir (sur un mode pré-kantien, notre finitude garantit cette façon de connaître).

De sorte que les réponses que Descartes fait aux objections peuvent être vues non pas comme une explication des raisons avancées dans les méditations – ce qui est évident n'a pas besoin d'être expliqué ou éclairci[1683] –, mais plutôt comme un développement de cette explication même à d'autres objets, singulièrement le concept de causalité étendu à tous les existants, y compris Dieu.

Ainsi, les récapitulations des Responsiones font parfois plus que répondre à certaines objections ou reformuler des choses déjà dites dans les méditations. Elles constituent des occasions de mesurer les implications de la puissance spéculative des six méditations. Ce que Vincent Carraud appelle « l'excès de la réponse » :

> Les récapitulations que [les *Meditationes* ou] les *Responsiones* font de passages antérieurs en disent souvent plus que ces passages ne semblaient contenir initialement. Elles révèlent un enrichissement propre à l'auto-développement de la pensée cartésienne dont les *Responsiones* généralisent le procédé – ce que nous appelons *l'excès* des réponses. Autrement dit, ces récapitulations ou, pour employer un terme cartésien, ces abrégés ne sont pas des résumés. Loin que Descartes « ajoute » quoi que ce soit à ses *Meditationes*, leur puissance spéculative est telle qu'elles appellent d'elles-mêmes, en réponse aux objections, ces thèses apparemment nouvelles. Pour plusieurs thèses, au premier titre, celle qui soumet Dieu à la causalité, ces développements, suscités par l'examen rigoureux de ses raisons appelé par Descartes lui-même – de ses raisons plus que de ses conclusions (voir la *Praefatio ad lectorem*, 8, 30-31 puis 9, 29) –, constitueront plus des *interprétations* que des éclaircissements (ce que Malebranche désignera par là ne convient nullement à Descartes)[1684].

Prenons quelques exemples de ce que les réponses de Descartes récapitulent ou prolongent.

Les Primae Responsiones – en récapitulant ce que la Meditatio III n'a pas dit[1685], pour mettre fin au contresens avec Thomas et Aristote – en arrivent à dire délibérément beaucoup plus que l'énoncé de la Meditatio III, à savoir à établir la possibilité que quelque chose soit la cause efficiente de soi-même ou, pour le dire autrement, à affirmer ce qui était tenu jusqu'ici pour *impensable*[1686].

[1683] C'est la raison pour laquelle il nous semble que la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie* doit être prise avec une précaution toute rhétorique lorsqu'elle affirme : « […] j'ai tâché d'en expliquer les principaux points dans un livre de Méditations qui n'est pas bien grand, mais dont le volume a été grossi, *et la matière beaucoup éclaircie*, par les objections que plusieurs personnes très doctes m'ont envoyées à leur sujet, et par les réponses que je leur ai faites », Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 16. Nous soulignons. Les *Meditationes* sont bien le plus « gros » volume que Descartes ait jamais commis : 645 pages. Rien n'est plus clair en soi que les premières choses qu'a découvertes l'*ordo inveniendi* des six méditations. Mais le dispositif objections-réponses a pu éclaircir pour les autres ce que des préjugés tenaces et invaincus par les *ordo inveniendi* et *edendi* des *Meditationes* leur avaient fait croire obscur. À l'occasion, ce sont les méditations qui peuvent « éclaircir » certaines obscurités de la métaphysique de 1637 issues, en particulier, de son nouvel usage de la causalité à la réalité objective des idées. En matière d'éclaircissement, il faudra attendre la Meditatio III, ou considérer que la note marginale ajoutée à la traduction latine du *Discours* (« Nota hoc in loco et ubique in sequentibus, nomen Ideae generaliter sumi pro omni re cogitatâ, quatenus habet tantum esse quoddam objectivum in intellectu », AT VI, 559) en tient lieu. Sur cette note marginale, voir notre chap. I, n. 337.

[1684] Vincent Carraud, *Causa sive ratio*, p. 249, n. 1.

[1685] Entre autres, qu'il n'a pas emprunté (« *non desumpsi* ») à la *Summa theologiae* de saint Thomas pour sa preuve de la démonstration de l'existence de Dieu : « Primo itaque, non desumpsi meum argumentum ex eo quod viderem in sensibilibus esse ordinem sive successionem quandam causarum efficientium […] », AT VII, 106, 14-15.

[1686] Pour l'analyse complète du passage en question, voir Vincent Carraud, *Causa sive ratio*, p. 249-258.

Les Secundae Responsiones (AT VII, 135, 11-18) quant à elles, poursuivent l'explication du rapport entre le *cogito* et la démonstration de l'existence de Dieu. Elles construisent explicitement la déduction de la double conséquence (déjà évoquée dans le *Discours de la méthode*[1687]) – le néant ne saurait produire aucune chose (1), ce qui est plus parfait ne peut être une dépendance du moins parfait (2) – de l'axiome de la cause[1688].

Les Quintae Responsiones reprennent l'argument de la Meditatio IV d'après lequel notre imperfection nous interdit l'accès aux causes finales[1689], mais en conservant à la considération des fins une certaine pertinence limitée à la morale (en tant qu'elle est le lieu de la conjecture).

Enfin, dans les Sextae Responsiones, Descartes explicite le rapport entre la liberté humaine et la liberté divine ainsi que la doctrine des vérités éternelles. En outre, l'exposé explicite des conséquences de l'accès à Dieu comme la cause efficiente et totale de l'idée d'infini (puisqu'il a toujours exercé en créant la causalité par laquelle les essences valent comme des existences, c'est-à-dire sont des effets) énoncée dans la Meditatio III ; ce qui « constitue bien la plus radicale nouveauté cartésienne », à savoir « penser sous un concept absolument univoque la causalité d'*objets* jusque-là considérés comme aussi hétérogènes que les choses, les vérités – et, parmi elles, jusqu'aux transcendantaux (*ratio veri et boni*, AT VII, 436, 25-26) [1690] ».

Parfois, le fil de la pensée cartésienne est indépendant des Objectiones. Dans ce cas, les Responsiones sont de simples prétextes à la poursuite de l'interprétation du contenu des Responsiones précédentes.

Par exemple, les Primae Responsiones révèlent que l'axiome I des Secundae Responsiones, dans sa formulation paradoxale de demande, a pour fonction de rendre pensable une cause efficiente de soi. La formule *causa sive ratio* s'avère être ce par quoi la *sui causa* acquiert son sens.

Ou encore, les Quartae Responsiones auto-interprètent l'axiome I des Secundae Responsiones, c'est-à-dire la nécessité de demander une cause pour toute chose. Les Secundae Responsiones étaient déjà une formalisation du travail de la Meditatio III. Les Quartae Responsiones, commentant cette formalisation, excèdent l'acquis de la Meditatio III en soumettant Dieu lui-même à la pertinence de la demande de cause.

« Mais il y a plus, les *Quartae Responsiones* rendent à leur tour raison moins directement de la *Meditatio III* que des *Primae Responsiones*. Nous avons donc affaire à une explication d'explication, ou plus exactement à l'explicitation d'une auto-interprétation[1691]. » L'objectif est alors de fixer et de répéter une formule absente des six méditations : *causa sive ratio*, mais estampillée par les Responsiones pour nommer précisément l'immensité ou la puissance de Dieu comme ce par quoi la première notion commune, selon l'ordre géométrique, s'entend de *ipso Deo*, la cause ou la raison pour laquelle il n'a pas besoin de cause (AT VII, 165 ; 236, 10-13). Signalons que la *causa sui* n'apparaît que dans les première et quatrième réponses ; d'autre part, les Quartae Responsiones approfondissent l'analogie posée dans les Primae Responsiones en comparant la cause efficiente avec la cause formelle (AT VII, 241, 26-27 et 239, 16-17)[1692]. Cette comparaison est-elle tenable ? Est-ce seulement une façon de parler (« modum loquendi Scholasticum ») ? Ou, si c'est une façon de raisonner, n'est-ce pas un renoncement à la théorie de l'unicité de la cause efficiente ?

[1687] *Discours de la méthode* : « Mais ce ne pouvait être le même de l'idée d'un être plus parfait que le mien : car, de la tenir du néant, c'était chose manifestement impossible ; et parce qu'il n'y a pas moins de répugnance que le plus parfait soit une suite et une dépendance du moins parfait, qu'il y en a que de rien procède quelque chose, je ne la pouvais tenir non plus de moi-même », AT VI, 34.

[1688] Voir Vincent Carraud, *Causa sive ratio*, p. 194.

[1689] Meditatio IV, *Meditationes*, AT VII, 55, 19-26 : « Cum enim jam sciam naturam meam esse valde infirmam et limitatem »/ « Car sachant déjà que ma nature est extrêmement faible et limitée », AT IX-1, 44.

[1690] Vincent Carraud, *Causa sive ratio*, p. 222

[1691] *Ibid.*, p. 258.

[1692] *Ibid.*, p. 268-269.

- *dialogie* versus *surdité du livre : anticiper, contenir, faire tomber les objections et défendre la science cartésienne*

L'absence d'une approbation *imprimée* des Docteurs de la Sorbonne conçue par Descartes comme le premier pan du dyptique dont les objections-réponses sont le second, n'a pas empêché ce dernier élément de subsister seul. Notre hypothèse expliquant le maintien de la publication de ce dispositif, outre l'intention de Descartes de pousser des raisons strictement philosophiques plus avant, consiste, deuxièmement, à y voir un moyen de contourner la surdité propre à l'écrit publié[1693] en y intégrant les débats contradictoires. C'est-à-dire de pousser la maîtrise de la réception des six méditations le plus loin possible en suscitant les objections et en y répondant *dans* le *même* livre – *avant* la publication et non après.

On a déjà étudié deux gestes éditoriaux qui nous semblent manifester cette volonté cartésienne de contourner autant que possible le « mutisme » et la « surdité » du livre dont la communication est par essence toujours à sens unique, pour persuader au mieux ses lecteurs de la supériorité de sa métaphysique. Lecteurs dont le point commun, rappelons-le, est d'avoir des préjugés par leurs sens qui précèdent nécessairement la méditation métaphysique et qui peuvent l'empêcher. La vivacité des préjugés est ainsi ce qui caractérise tout lecteur de métaphysique. Caractérisation du lectorat par une catégorie épistémologique. Elle est au-delà ce qui interdit d'entrer en métaphysique sans le doute qu'il convient d'exercer. En un sens que ce soit la quatrième partie du *Discours de la méthode* ou les *Principia philosophiae*, qui ne peuvent pas ne pas instaurer le doute (articles I à VI) avant le *cogito* (art. VII à XII) et qui renvoient à la lecture des *Meditationes*, tout renvoie à la nécessité de méditer pour connaître la métaphysique.

Deux gestes complémentaires ; le premier, avant la fabrication du livre (avant le livre) : la circulation du texte avant la publication (probablement jusqu'au 22 juillet 1641[1694], date d'envoi de la copie (→ COPIE) autographe à Mersenne), précédant la publication princeps pour recevoir des objections (métaphysique blanche, août 1641). Et le second, capital, opéré dans le livre lui-même : la position isolée des six méditations permettant un dialogue intime entre le *je* auteur-narrateur du récit et le *je* du lecteur, puis une superposition de ces deux *je* dans l'*ego* commun à l'auteur et au lecteur : le sujet capable d'inventer des premières choses connues et de juger de la vérité de celles qui peuvent en être déduites.

Ajoutons un troisième geste : l'intégration des objections et des réponses dans l'œuvre. On peut voir dans ces trois gestes l'intention de Descartes de restituer une fonction dialogique au livre, en créant un pseudo-dialogue interposé entre sa philosophie première et l'histoire de la métaphysique (selon un ordre et une voie démonstratifs différents de ceux des six méditations elles-mêmes) dans un espace réservé, à part des six méditations. Cette fonction dialogique, ou de dialogue (écrit !), serait également dialectique, puisque la philosophie première cartésienne se mettrait à l'épreuve de la tradition au sein d'un débat contradictoire dont l'*ordo edendi*, ici la succession des objections, manifeste les différents points de vue. En restituant (au moins en partie) la chaleur d'un échange oral à ce médium « froid » qu'est le livre (l'expression est d'Henri-Jean Martin[1695]), Descartes serait ainsi pleinement conscient des limites *de la réception* d'une métaphysique exclusivement couchée sur le papier, sans place pour la question ou la critique, que « l'ordre du pli » érigerait en dogme. La mise en livre par Descartes de sa métaphysique, objections et réponses comprises, n'est-elle pas une des meilleurs illustrations de la définition qu'Henri-Jean Martin fait du livre de philosophie moderne, en conclusion du texte qui constitue l'entrée (« livre) du *Dictionnaire encyclopédique du livre* :

1693 Théorisée par Platon, dans le *Phèdre*, avec le mythe de Theuth (Thôt), 274d- 275c. La critique de Platon, contrairement à Descates, concerne toutes les formezs de l'écrit.

1694 Date d'envoi par Descartes des Sextae Responsiones à Mersenne, lettre à Mersenne, 22 juillet 1641, AT III, 415.

1695 *S. v.* Livre, *Dictionnaire encyclopédique du livre*, Pascal Fouché, Daniel Péchoin et Philippe Schuwer (dir.), Paris, Éditions du Cercle de la librairie, 2005, t. II, p. 789.

> Au total, donc, le livre apparaît comme la manière la plus achevée de transmettre la pensée humaine et d'affirmer la valeur et la portée de celle-ci. Il a continué aussi à conférer au texte son unité. Par exemple, tandis que les anciens philosophes grecs, soucieux avant tout de proposer à leurs disciples un idéal de vie, fixaient sur le papyrus un enseignement oral volontiers dispensé en un dialogue où ils étaient prêts à se reprendre et à se contredire, les textes des philosophes modernes, conçus pour l'écriture, sont construits de manière à expliquer et à démontrer avec un maximum de rigueur logique ce qu'ils croient être la vérité. Ainsi sont-ils à la fois plus directifs, mais aussi plus ouverts par leur directivité même à cette forme de critique de l'auteur absent qui incite tant de lecteurs inassouvis à remplir les exemplaires des bibliothèques de notes reflétant leurs préoccupations et leurs opinions personnelles[1696].

Descartes n'avait jusqu'alors pas dialogué explicitement avec les tenants de l'ancienne philosophie dans ses textes : absentes du *Discours de la méthode*, les références expresses aux doctrines philosophiques sont bien entendu absentes des six méditations, terrain de la seule autorité de la raison en situation de monologue à l'égard de toute autre doctrine métaphysique. Pour la première fois, dans les Responsiones, Descartes mobilise « l'histoire de la philosophie ». Le texte des Responsiones, certes conditionné par celui des Objectiones, est en effet saturé de références implicites ou explicites à des sources externes (philosophiques et théologiques[1697]). On peut penser qu'un tel usage s'enracine dans la conscience qu'a Descartes du besoin d'une stratégie pour persuader de la supériorité de la nouvelle philosophie et dont la confrontation à l'existant est un passage obligé, à tout le moins nécessaire. Est-ce à dire que les Responsiones ont pour but de situer la philosophie première énoncée dans les six méditations relativement à un contexte historique, pour mieux la disqualifier ? On voit souvent Descartes ne pas relever les références à d'autres philosophies faites par ses objecteurs. Par exemple, lorsque Hobbes lui reproche de ne pas faire figure de nouveauté en arguant la tromperie potentielle des sens (Meditatio I) et en lui opposant la tradition (explicitement Platon), Descartes répond sans mener une comparaison détaillée entre sa théorie des sens et celle de Platon[1698]. Relisons cette première objection (extrait) des Troisièmes objections : « Mais d'autant que Platon a parlé de cette incertitude des choses sensibles, et plusieurs autres anciens Philosophes avant et après lui, et qu'il est aisé de remarquer la difficulté qu'il y a de discerner la veille du sommeil, j'eusse voulu que cet excellent auteur de nouvelles spéculations se fût abstenu de publier des choses si vieilles[1699]. » Et la réponse de Descartes : « Les raisons de douter qui sont ici reçues pour vraies par ce Philosophe, n'ont été proposées par moi que comme vraisemblables : Et je m'en suis servi, non pour les débiter comme nouvelles, mais en partie pour préparer les esprits des Lecteurs à considérer les choses intellectuelles, et les distinguer des corporelles, à quoi elles m'ont toujours semblé très nécessaires ; en partie pour y répondre dans les Meditations suivantes, et en partie aussi pour faire voir combien les vérités que je propose en suite sont fermes et assurées, puis qu'elles ne peuvent être ébranlées par des doutes si généraux, et si extraordinaires. Et ce n'a point été pour acquérir de la gloire que je les ai rapportées ; mais je pense n'avoir pas été moins obligé de les expliquer, qu'un médecin de décrire la maladie dont il a entrepris d'enseigner la cure[1700]. »

Du moins les objections appellent-elles Descartes à répondre de ses innovations, et dans certains cas de son originalité, à l'égard d'une histoire de la philosophie qu'il ne peut feindre d'ignorer et dont il doit pédagogiquement user des codes démonstratifs et terminologiques – formalisation et qualification, nous allons y revenir.

[1696] *Ibid.*

[1697] Dans les Quartae Responsiones par exemple, Descartes montre sa connaissance de la patristique (AT VII 237-238/ IX 184 et VII 242 /IX 187). Répondant aux réserves d'Arnauld sur la *causa sui* par une genèse du refus par l'Église du concept de cause appliquée à la Trinité, Descartes fournit une explicitation du choix par les théologiens latins du mot de « principe » et non de « cause » pour traduire le grec *« aition »* ou *« arkhèn »*. Il explique avec beaucoup de technicité que les théologiens ont refusé, pour parler de la procession des personnes de la Trinité, les concepts grecs pour éviter l'infériorité de l'effet par rapport à la cause – infériorité analytiquement associée au concept de cause ; c'est pourquoi ils ont préféré le concept de principe. Or, ajoute Descartes, il faut distinguer le refus de la causalité pour décrire la procession (« les personnes de la trinité ») et la nécessité du concept pour décrire « l'unique essence de Dieu » : « nec agitur de Deo ut trino, sed tantum ut uno », AT VII 238/IX 184.

[1698] On sait en outre le peu de considération de Descartes pour Hobbes métaphysicien (cf. lettre à Mersenne, 1643, AT IV, 67).

[1699] *Méditations métaphysiques*, AT IX, 133.

[1700] *Ibid.*

Parfois, Descartes retourne les arguments de ceux qui lui reprochent d'emprunter certaines démonstrations à des philosophes qui le précèdent – à saint Augustin par exemple. Ainsi, à Colvius qui lui dit qu'il emprunte « son ego sum, ego existo » à saint Augustin, Descartes répond : « Vous m'avez obligé de m'avertir du passage de saint Augustin [*De civitate Dei*, XI, 26], auquel mon *Je pense, donc je suis* a quelque rapport ; j'ai été le lire aujourd'hui en la bibliothèque de cette ville, et je trouve véritablement qu'il s'en sert pour prouver la certitude de notre être, et ensuite pour faire voir qu'il y a en nous quelque image de la Trinité, en ce que nous sommes, nous savons que nous sommes, et nous aimons cet être et cette science qui est en nous ; alors que je m'en sers pour faire connaître que ce moi, qui pense, est une substance immatérielle, et qui n'a rien de corporel ; qui sont deux choses fort différentes. Et c'est une chose qui de soi est si simple et si naturelle à inférer, qu'on est, de ce qu'on doute, qu'elle aurait pu tomber sous la plume de qui que ce soit ; mais je ne laisse pas d'être bien aise d'avoir rencontré avec saint Augustin, quand ce ne serait que pour fermer la bouche aux petits esprits qui ont tâché de regabeler sur ce principe[1701]. »

Dans sa réponse publiée à Arnauld, Descartes s'attache à démontrer en quoi la fonction de la preuve de l'existence de l'*ego* diffère de celle de saint Augustin. Ce qui ne l'empêche pas de commencer par le remercier stratégiquement qu'il l'autorise de saint Augustin : « Non hic morabor in gratiis Viro Clarissimo agendis, quod me divi Augustini authoritate adjuvarit, rationesque meas ita proposuerit, ut timere videretur ne non satis fortes aliis apparerent[1702]. » Les Responsiones sont riches en pareille stratégie, que ce soit dans les Primae Responsiones – dans lesquelles Descartes reprend l'attribution par Caterus de l'argument d'Anselme à Thomas[1703] – ou dans l'ensemble des Quartae Responsiones, de loin les plus savantes de tout le corpus cartésien. Descartes ayant besoin d'être à la hauteur de l'objecteur dont il connaît la grande érudition, sont convoqués Suárez et ses *Disputationes Metaphysicae*, Aristote et ses interprètes au sujet des *Analytiques post.* II, 16[1704] ou, au sujet du toucher, un commentaire au *De anima* III 13[1705], ou encore Archimède[1706]. C'est au sujet de la question des idées matériellement fausses que Descartes convoque Suárez à la table des débats, lequel attribue une certaine fausseté matérielle à la pure compréhension (« *apprehensio* ») de certains énoncés qui précèdent le jugement (« *judicio* ») : « Vereor autem ne forte, quia in legendis Philosophorum libris nunquam valde multum temporis impendi, non satis ipsorum loquendi modum sequutus sim, cum dixi ideas, quae judicio materiam praebent erroris, materialiter falsas esse, nisi apud primum authorem qui mihi jam incidit in manus, vocem materialiter in eadem significatione aumptam invenirem : nempe apud Fr. Suarem, Metaphysicae disput. 9, sectione 2, numero 4[1707]. »

On notera que lorsque Descartes mobilise Suárez, le plus classique de tous les auteurs de l'École, c'est avant tout pour renvoyer à une « façon de parler *[*loquendi modum*]* ». D'ailleurs, au moment même où il fait usage de cette protection contre Arnauld, c'est avec une négligence apparente, car l'appel à la tradition des *auctoritas* est contraire à la méthode cartésienne : « […] quia in legendis Philosophorum libris nunquam valde multum temporis

---

[1701] Lettre à Colvius, 14 novembre 1640, AT III, 247-248.

[1702] Quartae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 219.

[1703] Primae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 115/AT IX-1, 91.

[1704] Sur le *« aitian to ti èn einai »*, Quartae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 242/AT IX-1, 187.

[1705] Pour appuyer sa théorie de l'Eucharistie, Quartae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 251 : « Ut enim jam dictum est, in hac sola superficie fit contactus ; et, fatente ipso Aristotele, non modo sensus ille qui specialiter tactus vocatur, se et alii sensus tactu sentiunt, lib. 3 De Anima, cap. 13 : καὶ τὰ ἄλλα αἰσθητήρια ἀφῇ αἰσθάνεται »/« Car, comme il a déjà été dit, le contact se fait en cette seule superficie ; et Aristote même confesse que, non seulement ce sens que par privilège spécial on nomme l'attouchement, mais aussi tous les autres ne sentent que par le moyen de l'attouchement. C'est dans le livre 3 *De l'Âme*, chap. 13, où sont ces mots : καὶ τὰ ἄλλα αἰσθήτηρια ἀφῇ αἰσθάνεται », AT IX-1, 194.

[1706] Quartae Responsiones, *Meditationes*, AT VII 245/AT IX-1, 189.

[1707] *Ibid.*, 235/« Mais ce que j'aurais le plus à craindre, serait que, ne m'étant jamais beaucoup arrêté à lire les livres des philosophes, je n'aurais peut-être pas suivi assez exactement leur façon de parler, lorsque j'ai dit que ces idées, qui donnent au jugement matière ou occasion d'erreur, étaient matériellement fausses, si je ne trouvais que ce mot matériellement est pris en la même signification par le premier auteur qui m'est tombé par hasard entre les mains pour m'en éclaircir : c'est Suárez, en la Dispute 9, section 2, n. 4 », AT IX-1, 182.

impendi ; […] primum authorem qui mihi jam incidit in manus[1708] ». Si la philosophie première cartésienne n'a pas philosophiquement besoin de se soutenir des *auctoritates*, la référence cartésienne à l'histoire de la philosophie des Responsiones peut-elle donc être interprétée d'un point de vue strictement rhétorique ?

Une telle perspective semble loin de fournir la seule explication à la dialogie du texte cartésien : certains passages ont un statut plus ambigu, balançant entre une fonction rhétorique et une fonction proprement philosophique. Par exemple, dans les Secundae Responsiones, l'idée de Dieu est d'autant plus inattaquable qu'elle fait l'objet d'un consensus : « Necque etiam tam constanter ab omnibus eodem modo conciperetur. Est enim notatu valde dignum, quod omnes Metaphysici in Dei attributis (iis scilicet quae per solam humanam rationem cognosci possunt) describendis unanimiter consentiant, adeo ut nulla sit res physica, nulla sensibilis, nulla cujus ideam quammaxime crassam et palpabilem habeamus, de cujus natura non major opinionum diversitas apud Philosophos reperiatur[1709]. »

Cet argument pose deux problèmes. Premièrement, Descartes prend appui sur l'accord entre tous les métaphysiciens. Deuxièmement, dire que tous les attributs de Dieu connus par la lumière naturelle font consensus, c'est omettre les divergences qui ont opposé les théologiens sur les attributs divins : pour ne citer qu'un exemple, la « puissance incompréhensible » des lettres de 1630 ne heurte-t-elle pas les tenants d'un Dieu soumis « au Styx et aux destinées » ? Mieux que personne, Descartes était conscient de l'opposition entre les païens et les chrétiens, et des débats qui agitaient les chrétiens entre eux. Suggérons deux lectures possibles de cet argument : 1/ une *lectio facilior*, ici la lecture rhétorique : le geste consiste à prendre appui sur l'accord constaté pour en tirer l'innéité de l'idée. Il y a là un argument manifestement faux, mais seul compte l'appui des grands Anciens. 2/ une *lectio difficilior*, lecture proprement philosophique, qui suppose que l'on prenne l'argument à rebours : si l'idée de Dieu est innée et donnée en partage à tous les hommes, alors tous les hommes ont en effet cette idée et les métaphysiciens s'accordent sur elle. Les exemples comparables affluent, qui permettent d'avancer que l'histoire de la philosophie ne fait pas l'objet d'un traitement exclusivement polémique dans les Objections-Réponses. Les renvois à l'histoire de la philosophie, chez un penseur qui dit accorder plus à sa raison qu'à Aristote (III 432, 15-17), opèrent comme les faire-valoir de la supériorité de la philosophie première cartésienne.

L'organisation matérielle du livre des *Meditationes* répond, on a commencé à le voir, à une volonté de ne pas mélanger les ordres : les six méditations, en tête, respectent l'ordre le plus convaincant, l'*ordo inveniendi ;* les Objections-Réponses ensuite, dans l'ordre de leur réception. L'enseignement des six méditations – la découverte des premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre – doit permettre au lecteur de bien juger, c'est-à-dire de faire les déductions qui s'imposent entre les faux arguments matérialisés par les objections et le déploiement des vraies raisons matérialisé par les réponses de Descartes qui suivent le cœur spéculatif constitué par les six méditations. Ce modèle est proche de celui qui avait initialement été envisagé pour ses *Principia*, modèle consistant à intégrer *à leur suite* une somme (→ SOMME) scolastique de philosophie puis à la commenter : « La vérité a besoin quelquefois de contradiction pour être mieux reconnue[1710]. » Les erreurs de jugement à l'œuvre dans les Objections ont pour fonction de répéter, en suscitant les Réponses de Descartes, la puissance de la philosophie première cartésienne. Théoriquement, le lecteur, à l'issue de la Meditatio IV, est apte à reconnaître les erreurs des objections que les « réponses » vont explicitement dénoncer. L'intitulé des réponses

[1708] Quartae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 235/« […] ne m'étant jamais beaucoup arrêté à lire les philosophes ; […] le premier auteur qui m'est tombé par hasard entre les mains. »

[1709] Secundae Responsiones, *Meditationes*, AT VII 138/« C'est une chose très remarquable que tous les métaphysiciens s'accordent uniquement dans la description qu'ils font des attributs de Dieu, au moins de ceux qui peuvent être connus par la seule raison humaine, en telle sorte qu'il n'y a aucune chose physique ni sensible, aucune chose dont nous ayons une idée si expresse et si palpable, touchant la nature de laquelle il ne se rencontre chez les philosophes une plus grande diversité d'opinions qu'il ne s'en rencontre touchant celle de Dieu », AT IX-1, 108-109.

[1710] Lettre à Mersenne, 1er mars 1638, AT II, 24. Cette phrase de Descartes concerne les objections – malveillantes – faites au *Discours de la méthode.*

en *« responsiones »* plutôt qu'en *« solutiones »* ne relèverait donc pas seulement d'une tactique visant à ne pas forcer l'adhésion des lecteurs aux vérités qu'il est tout à fait assuré d'avoir solidement établies. Car cette adhésion doit rester libre :

> Je vous laisse le soin de tous les titres de ma *Métaphysique* ; car vous en serez, s'il vous plaît, le parrain. Et pour les objections, il est fort bon de les nommer *Il objectiones, IIae objectiones, etc.,* et après, de mettre *Responsio ad objectiones,* plutôt que *Solutiones objectionum*, afin de laisser juger au lecteur si mes réponses en contiennent les solutions ou non. Car il faut laisser mettre *Solutiones* à ceux qui n'en donnent que de fausses ; ainsi que ce sont ordinairement ceux qui ne sont pas nobles, qui se vantent le plus de l'être[1711].

L'évidence ne craint pas l'épreuve d'un jugement libre, d'autant que les lecteurs les plus exigeants, les théologiens, ont dû soulever toutes les objections possibles. Publier la vraie philosophie première, puis les fausses opinions de métaphysique dans le même livre, a pour effet d'engager directement l'adhésion du lecteur. Tel est l'idéal poursuivi par Descartes. Pour autant, celui-ci sait bien que l'effort demandé au lecteur en terme d'attention et de mémoire est grand : pour s'auto-persuader, le lecteur doit digérer l'ordre des raisons qui s'enchainent au cours des six méditations. Aussi court soit-il, le cœur spéculatif formé par les six méditations est dense. Descartes en convient qui rappelle la fonction de récapitulation de ses réponses : celle-ci ne disent rien *de nouveau* par rapport aux six méditations mais le disent *à nouveau*, ce qui n'est pas la moindre de leurs qualités. À la difficulté, propre à la métaphysique, qui consiste pour le lecteur (et l'athée) à se débarrasser de ses préjugés et à suivre l'ordre des raisons dans les pas de l'auteur, correspond le soin de Descartes de faire en sorte que le lecteur retrouve le chemin de la vérité dans le dispositif des objections-réponses. Car, même le bon lecteur, c'est-à-dire celui qui lit dans l'ordre les six méditations peut se trouver égaré au cours de sa méditation, faute de ne pas avoir le *souvenir* de l'essence de la vérité et de la fausseté assez vif. Or, le souvenir de la conception claire du vrai nous donne l'assurance de la véracité de cette chose dans le temps (en vertu de la véracité divine) et nous permet de ne pas remettre en doute à chaque instant ce dont nous nous sommes une fois assurés par le passé. Le rôle du souvenir est donc capitale en métaphysique – c'est avec lui que Descartes contourne l'objection du « cercle ». L'édition du dispositif conçu comme un aide-mémoire (le vrai est à nouveau *présentifié* à l'esprit du lecteur), est d'autant plus utile. C'est ce qu'expliquent les Secundae Responsiones :

> Superest jam ut vobis gratias agam, quod tam officiose et tam candide, non modo eorum quæ ipsi sensistis, sed etiam eorum quæ ab obtrectatoribus aut Atheis dici possent, monere me dignati sitis. Etsi enim nulla videam, ex iis quæ proposuistis, quæ non jam ante in Meditationibus vel solvissem, vel exclusissem (nam, quantum ad ea quæ *de muscis a sole productis, de Canadensibus, de Ninivitis, de Turcis et similibus* attulistis, non possunt venire in mentem iis qui, viam a me monstratam sequuti, omnia quæ a sensibus accepere aliquandiu seponent, ut quid pura et incorrupta ratio dictet advertant, ideoque ipsa putabam jam satis a me fuisse exclusa), etsi, inquam, ita sit, judico tamen has vestras objectiones valde ad meum institutum profuturas. Vix enim ullos lectores expecto, qui tam accurate ad omnia quæ scripsi velint attendere, ut cum ad finem pervenient, omnium praecedentium recordentur ; et quicumque hoc non agent, facile in aliquas dubitationes incurrent, quibus postea vel videbunt in hac mea responsione esse satisfactum, vel saltem ex ea occasionem sument veritatem ulterius examinandi[1712].

[1711] Lettre à Mersenne, 18 mars 1641, AT III, 340.

[1712] Secundae Responsiones, *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, 154-155/ « Car encore que je ne voie rien, entre les choses que vous m'avez proposées, que je n'eusse auparavant rejeté ou expliqué dans mes Méditations (comme, par exemple, ce que vous avez allégué des mouches qui sont produites par le soleil, des Canadiens, des Ninivites, des Turcs, et autres choses semblables, ne peut venir en l'esprit à ceux qui, suivant l'ordre de ces Méditations, mettront à part pour quelque temps toutes les choses qu'ils ont apprises des sens, pour prendre garde à ce que dicte la plus pure et plus saine raison, c'est pourquoi je pensais avoir déjà rejeté toutes ces choses), encore, dis-je, que cela soit, je juge néanmoins que ces objections seront fort utiles à mon dessein, d'autant que je ne me promets pas d'avoir beaucoup de lecteurs qui veuillent apporter tant d'attention aux choses que j'ai écrites, qu'étant parvenus à la fin, ils se ressouviennent de tout ce qu'ils auront lu auparavant ; et ceux qui ne le seront pas, tomberont aisément en des difficultés, auxquelles ils verront, puis après, que j'aurai satisfait par cette réponse, ou du moins ils prendront de là occasion d'examiner plus soigneusement la vérité », AT IX-1, 120-121.

On peut aussi comparer le schéma éditorial des *Meditationes* avec celui, inversé, envisagé à l'égard d'un « méchant livre » dans la lettre à Mersenne du 6 mai 1630. L'idée de Descartes était de désabuser aussitôt les lecteurs en publiant les raisons qui prouvent la fausseté des doctrines ou questions de métaphysique – parfois antérieurement formulées par rapport à la métaphysique cartésienne (dans le temps historique) contenue dans ce livre – en les insérant dans le livre à leur suite, « après chaque période » ou « chaque chapitre » (→ CHAPITRE) :

> C'est que je pensais qu'encore qu'il n'y eût que trente-cinq exemplaires de ce livre [*sc.* « le méchant livre »], toutefois s'il était bien fait, qu'on en ferait une seconde impression, et qu'il aurait grand cours entre les curieux, quelques défenses qui en pussent être faites. Or je m'étais imaginé un remède pour empêcher cela, qui me semblait plus fort que toutes les défenses de la justice ; qui était, avant qu'il se fît une autre impression de ce livre en cachette, d'en faire faire une avec permission, et ajouter après chaque période, ou chaque chapitre, des raisons qui prouvassent tout le contraire des siennes, et qui en découvrissent les faussetés.
>
> Car je pensais que s'il se vendait ainsi tout entier publiquement avec sa réponse, on ne daignerait pas le vendre en cachette sans réponse, et ainsi que personne n'en apprendrait la fausse doctrine, qui n'en fût désabusé au même temps ; au lieu que les réponses séparées qu'on fait à semblables livres sont d'ordinaire de peu de fruit, parce que chacun ne lisant que les livres qui plaisent à son humeur, ce ne sont pas les mêmes qui ont lu les mauvais livres, qui s'amusent à examiner les réponses[1713].

Le schéma retenu pour les *Meditationes* n'est pas tout à fait celui-là, encore que par ses réponses Descartes souhaite désabuser aussitôt les lecteurs des opinons fausses qui auraient pu suivre la publication des *Meditationes* seules dans des livres séparés, en son absence, sans qu'il puisse s'en défendre : en centralisant la voix de l'objection et celle de la réponse, c'est-à-dire en intégrant le débat issu des six méditations au sein du même lieu-livre mais en préservant le sanctuaire de vérité des six méditations, Descartes pense pouvoir maîtriser au mieux la réception de son texte. Publier des objections est une façon d'anticiper et de *contenir* le débat, au sens propre et au sens figuré.

En ce qui concerne les objections, Descartes tient 1/ à ce qu'elles soient imprimées, 2/ à ce qu'elles respectent l'ordre chronologique dans lequel il les a reçues. Et non l'ordre des raisons des six méditations qui va des choses les plus faciles aux plus difficiles. De sorte que l'ordre du débat est moins fixé par une nécessité philosophique que retranscrit par Descartes dans un souci de véridicité historique 3/Descartes tient à ce qu'elles soient imprimées telles qu'on les lui a adressées, c'est-à-dire non retouchées par lui, au style direct ; tout cela pour « […] pour conserver la vérité de l'histoire, laquelle agréera plus au lecteur que ne ferait un discours continu, où je dirais toutes les mêmes choses[1714]. »

Dans une certaine mesure, une dialogie précède la retranscription du dialogue explicite du dispositif objections-réponses : le lecteur des six méditations est le premier interlocuteur (muet) tandis que dans le dispositif, Descartes parle à deux destinataires dans les Réponses : le lecteur auquel il parle toujours et à l'objecteur.

La valeur de modèle, ou la représentativité, des objections est aussi importante que leur restitution éditoriale. En effet, Descartes publie aussi des objections afin de ne pas perdre son temps à répondre aux mêmes objections qui viendraient après la publication, qui parfois seraient semblables et auxquelles Descartes devrait répondre, au cas par cas, dans sa correspondance. Il donne donc une tribune à celles qu'il reçoit avant le dépôt de la copie au libraire-imprimeur (→ IMPRIMEUR). Pour autant, si elle modélise les objections possibles, Descartes ne les a pas sélectionnées : il a accepté de publier celles que Mersenne lui a envoyées, parfois en les trouvant mauvaises[1715]. Mais son idée est de présenter aux lecteurs des objections potentiellement

---

[1713] Lettre à Mersenne, 6 mai 1630, AT I, 148-149. Pour Henri-Jean Martin, il s'agit peut-être des *Dialogues d'Orasius Tubero* que La Mothe Le Vayer fit paraître en 1630, vraisemblablement à Paris, sous l'adresse de Sarius à Francfort et sous des dates fantaisistes (*Livre, pouvoirs et société*, t. I, p. 178-179).

[1714] Lettre à Mersenne, 21 avril 1641, AT III, 363.

[1715] À condition toutefois que les objecteurs acceptent d'emblée que leurs objections soient publiées, et qu'ils ne formulent pas d'objections qui n'ont pas encore été faites. Nous reviendrons sur ce point.

représentatives des leurs. Des objections fortes, comme celles d'Arnauld, lui donnent néanmoins l'occasion d'étendre ses raisons. Les objections imprimées représentent donc un panel d'objections *possibles*, c'est-à-dire d'objections qui pourraient surgir après la publication : de part leur nombre et leur diversité, elles sont censées représenter un maximum d'oppositions et d'incompréhensions possibles[1716].

Ainsi, il y a peu de chances qu'ayant obtenu un jugement favorable des Docteurs de la Sorbonne et ayant répondu aux objections qu'il a reçues (celles d'Arnauld ont une importance privilégiée pour lui), Descartes ne parvienne pas à convaincre une grande majorité de lecteurs. À ce titre, les objections ne doivent pas se répéter, mais illustrer des points différents :

> Je serai bien aise de recevoir encore d'autres objections des docteurs, des philosophes et des géomètres, comme vous me faites espérer ; mais il sera bon que les derniers voient celles des premiers, et aussi celles qui m'ont déjà été envoyées, afin qu'ils ne répètent point les mêmes choses. Et c'est, ce me semble, la meilleure invention qu'il est possible, pour faire que tout ce en quoi le lecteur pourrait trouver de la difficulté, se trouve éclairci par mes réponses ; car j'espère qu'il n'y aura rien en quoi je ne satisfasse entièrement, avec l'aide de Dieu. Et j'ai plus de peur que les objections que l'on me fera soient trop faibles, que non pas elles soient trop fortes[1717].

Et pour que les derniers objecteurs connaissent les objections antérieures ainsi que les réponses que Descartes leur a données, et pour que ce dernier ne perde pas de temps à redonner les réponses qu'il a déjà faites, il les encourage à prendre connaissance des questions et des réponses déjà débattues. Le non-respect de cette règle par l'objecteur anonyme des *Meditationes*, Hyperaspistes[1718] (peut-être un proche de Gassendi[1719] ou Mersenne lui-même[1720]), expliquera en partie que ses objections soient restées inédites en 1641. Descartes invoque aussi le confort du lecteur :

> […] j'ai lu votre Hyperaspistes, auquel je répondrai très volontiers ; mais parce que ces réponses se font pour être imprimées, et ainsi que je dois considérer l'intérêt du lecteur, lequel s'ennuierait de voir des redites, ou des choses qui sont hors de sujet, obligez-moi, s'il vous plaît, de le prier auparavant, de ma part, de revoir ses objections, pour en retrancher ce à quoi j'ai déjà répondu ailleurs, et ce où il a pris tout le contraire de mon sens, comme en son huitième article, et ailleurs[1721].

Le dispositif des objections-réponses, c'est-à-dire l'appel à l'objection *avant* la publication, on l'a vu, était un moyen de tester en avant-première la force de persuasion de son discours :

> En effet je souhaite que plusieurs m'attaquent de cette façon, et je ne plaindrai pas le temps que j'emploierai à leur répondre jusqu'à ce que j'aie de quoi en remplir un volume entier, car je me persuade que c'est un assez bon moyen pour faire voir si les choses que j'ai écrites peuvent être réfutées ou non[1722].

Deuxièmement, ce même dispositif devait permettre de lever les objections issues de la publication – objections parfois identiques auxquelles il faudrait répondre, qui lui feraient perdre son temps, d'autant que son objectif principal est de « […] continuer à chercher ce qu'[il] ignore[1723] ». Le thème du livre comme divertissement, comme perte de temps – redire ce qu'on a déjà dit, parfois moins bien, hors contexte – sous-tend la mise en

---

[1716] Cette idée de publier les objections les plus représentatives, potentiellement les plus fréquentes (nous dirions en anglais the Frequently Asked Questions), avait sans doute inspiré le premier projet de publication d'un recueil d'objections-réponses au *Discours de la méthode*… Voir, par exemple, la lettre à Huygens, 6 mai 1639, AT II, 677.

[1717] *Ibid.*, AT III 285.

[1718] Igor Agostini, « 2. "Un homme qui se faisait appeler l'Hyperaspistes" », *Bulletin cartésien*, XXXIV.

[1719] « Sans doute un ami de Gassendi » (AT III, 397). Voir aussi Geneviève Rodis-Lewis, *Introduction à R. Descartes, Correspondance avec Arnauld et Morus*, Paris, Vrin, 1953, p. 5-11 : « Peut-être avancées par un familier de Gassendi », p. 6. Et non par Porlier, comme le pensait Baillet d'après Igor Agostini, *ibid.*, et déjà AT, voir AT IV, 320 par exemple.

[1720] Hypothèse de Sergio Landucci, « Contributi di filologia cartesiana », *Rivista di storia della filosofia*, 56, 2001, 1, p. 5-23.

[1721] Lettre à Mersenne, 22 juillet 1641, AT III, 417. Descartes envoie sa réponse à l'Hyperaspistes en août 1641, voir AT III, 421-435.

[1722] Lettre à Huygens, 9 mars 1638, AT II, 661.

[1723] Lettre à Huygens, 29 juillet 1641, AT III, 773.

place de ce dispositif. Or, le contexte méditatif est primordial : tout ce qui peut se dire sur sa métaphysique doit être dit dans ce livre. Qui dit égarement, divertissement, dit, par opposition, source essentielle de laquelle il ne faut pas se divertir. Apprendre. Or, publier (Descartes le savait avant même d'avoir commencé), c'était s'engager à se réexpliquer et non à apprendre. Mais la conséquence de la publication d'un livre n'aboutit-elle pas nécessairement à un geste répétitif consistant à publier pour se justifier d'avoir publié, etc. ? Rappelons l'hésitation de la préface du *Discours de la méthode* : « Mais je crois être d'autant plus obligé à ménager le temps qui me reste, que j'ai plus d'espérance de le pouvoir bien employer ; Et j'aurais sans doute plusieurs occasions de le perdre, si je publiais les fondements de ma Physique. Car encore qu'ils soient presque tous si évidents qu'il ne faut que les entendre pour les croire, et qu'il n'y en ait aucun dont je ne pense pouvoir donner des démonstrations ; toutefois à cause qu'il est impossible qu'ils soient accordants avec toutes les diverses opinions des autres hommes, je prévois que je serais souvent diverti par les oppositions qu'ils feraient naître[1724]. »

Cependant, les objections reçues lui donnent bon espoir de maintenir ces opinions et de pouvoir préparer la publication de toute sa philosophie : « L'épreuve que j'ai fait jusqu'ici des jugements et des objections qu'on me peut faire, me donne espoir que je n'aurai pas beaucoup de peine à maintenir mes opinions lorsque je les aurai publiées, et que cela ne me détournera point du dessein que j'ai de continuer à chercher ce que j'ignore[1725]. »

Solliciter les objections avant publication lui permet de faire une réponse publique, une bonne fois pour toutes[1726]. Contenir les futures objections. C'est-à-dire limiter la prolifération des objections post-publication en exposant au public dans l'ouvrage celles, exemplaires, qui ont été faites avant la publication. (et ne pas perdre son temps à faire un contre-livre, *id est*, un livre de réponses uniquement.) C'est bien ce que dit Descartes dans la Praefatio ad lectorem, lorsqu'il présente ces objections :

> Satis enim multa et varia ab illis fuerunt objecta, ut ausim sperare non facile quicquam aliis, saltem alicujus momenti, venturum in mentem, quod ii nondum attigerint. Ideoque rogo etiam atque etiam Lectores ut non prius de Meditationibus judicium ferant, quam objectiones istas earumque solutiones omnes perlegere dignati sint[1727].

D'où la nécessité de chercher les objections les plus fortes (qui feront tomber les plus faibles) : inclure les objections les plus fortes revient ainsi à anticiper toutes les objections possibles. Descartes souhaite « qu'on prenne du temps » pour les faire, « car il importe peu que ce Traité soit encore deux ou trois ans sans être divulgué[1728] ». On voit assez ici quelle est la priorité de Descartes : non de publier un traité avec des objections faibles, c'est-à-dire faciles à lever, mais au contraire, d'y intégrer les objections les plus fortes possible, mûries par plusieurs relectures. La longueur du retour des objections est le signe de la qualité de l'objection, elle-même signe que les *Meditationes* ont bien été comprises. Au contraire, des objections formulées rapidement inquiètent Descartes : « Mais je m'étonne que vous me promettiez les objections de divers Théologiens dans huit jours, à cause que je me suis persuadé qu'il fallait plus de temps pour y remarquer tout ce qui y est […][1729]. »

Dans la même perspective de sélection, Descartes faisait déjà de la *publiabilité* un prérequis dans l'hypothèse de publier des objections et réponses au *Discours de la méthode* – condition qui prévaudra pour son

---

[1724] *Discours de la méthode*, AT VI, 68.

[1725] Lettre à Huygens, 29 juillet 1641, AT III, 773.

[1726] Cela n'empêche pas Descartes de répondre à certaines objections grises et à « éclaircir » des points théoriques auprès de certains correspondants. C'est ce que fait par exemple, la lettre du 27 mai 1641 au sujet de l'idée de libre arbitre avancée dans la Meditatio IV (AT VII, 58) : « […] pour le libre arbitre, je suis entièrement d'accord avec le R. p. Et pour expliquer encore plus nettement mon opinion, je désire, premièrement, que l'on remarque que l'Indifférence me semble signifier proprement cet état… », AT III, 378-382. Prenons un autre exemple. La tripartition de la définition de l'idée est quant à elle précisée dans la lettre du 16 juin 1641 : « […] par le mot Idea, j'entends tout ce qui peut être en notre pensée, et que j'en ai distingué de trois sortes… », AT III, 383.

[1727] Praefatio ad lectorem, *Meditationes*, AT VII, 10.

[1728] Lettre à Mersenne, 24 décembre 1640, AT III, 267.

[1729] *Ibid.*, 265.

deuxième livre – parfois jusqu'à en inventer lui-même[1730] ! Il s'agissait de dissuader la malhonnêteté intellectuelle de ceux qui renonceraient à porter leurs critiques à la connaissance de tous et de décourager les mauvaises intentions de ceux qui voudraient « […] faire des objections sans avoir eu toutefois aucune chose à objecter[1731] ». Descartes décide de ne répondre qu'à ceux qui accepteront que leurs objections soient *publiées*. Voici plusieurs extraits de sa correspondance qui montrent son attachement à cette « précaution » :

> j'ai reçu une lettre que Mr de Fermat a envoyée au R. p. Mersenne, pour réponse à ce que j'ai ci-devant écrit sur les objections qu'il avait faites contre le 2ème discours de ma Dioptrique ; et parce que j'ai vu par les premières lignes, qu'il ne désire pas que son écrit soit publié, j'ai cru ne devoir pas achever de le lire : toutefois je n'ai pu m'en empêcher ; et pour réponse j'assure que je n'y ai pas trouvé un seul mot qui excuse les fautes que j'avais remarquées en cette objection précédente, ni qui ait aucune force contre moi ; mais en chaque article de ce qu'il objecte de nouveau, il fait un nouveau paralogisme, ou bien corrompt le sens de mes raisons, et montre ne les pas entendre. Ce que je m'oblige de faire voir aussi clair que le jour, pourvu qu'il trouve bon que le public et la postérité en soient juges, suivant ce que j'ai mis en la page 75 du *Discours de la Méthode*. Car je n'ai pas résolu d'abuser tant de mon loisir, que de l'employer à répondre aux objections des particuliers, ni même à les lire, sinon en tant que les publiant avec mes réponses, elles serviront pour tous ceux qui pourraient avoir les mêmes doutes, et pour faire mieux connaître la vérité. […]
>
> Pour ses [de Beaugrand] discours et ceux de ses semblables, je vous prie de les mépriser, et de leur témoigner que je les méprise entièrement. Je vous supplie aussi très expressément de ne recevoir aucun écrit, ni de lui, ni de personne, pour me l'envoyer, si ceux qui vous en présenteront n'écrivent au bas qu'ils consentent que je le fasse imprimer avec ma réponse ; à quoi s'ils font de la difficulté, vous leur direz, s'il vous plaît, qu'ils peuvent donc, si bon leur semble, adresser leur écrit à mon libraire, comme j'ai mis au *Discours* de ma *Méthode*, page 75, mais qu'après avoir vu la dernière lettre de M. de Fermat, où il dit qu'il ne désire pas qu'elle soit imprimée, je vous ai prié très expressément de ne m'en plus envoyer de telle sorte. Ce n'est pas à dire pour cela que si les PP. Jésuites, ou ceux de l'Oratoire, ou autres personnes qui fussent sans contredit honnêtes gens et non passionnés, me voulaient proposer quelque chose, il fût besoin d'user d'une telle précaution ; car je m'accommoderai entièrement à leur volonté, mais non point à celle des esprits malicieux, qui ne cherchent rien moins que la vérité[1732].

Puis :

> Et ce qui m'a fait vous écrire que je ne désirais point qu'on m'envoyât rien que je ne pusse faire imprimer, a été seulement pour obliger ceux qui me voudraient envoyer quelque chose, à le rendre meilleur, et m'exempter autant que je pourrais de lire des sottises. Mais pour ceux qui, nonobstant cela, n'ont pas laissé de m'en envoyer, quelque permission qu'ils me donnent de les publier, ce n'est pas à dire que je le fasse. Et si je fais imprimer quelques objections qu'on m'aura faites, ce seront seulement celles qui pourront être de quelque utilité, et avoir quelque force, et qui me pourraient ci-après être faites par d'autres [1733].

L'écriture – pas forcément la publiabilité – joue ainsi le rôle de garde-fou. Ce sera aussi le dispositif que Descartes imposera par le biais de Mersenne à la réception des objections des jésuites – de Bourdin, en particulier – après la publication de la première édition des *Meditationes*. Écrire, c'est ne pas se dédire : « s'ils [*sc.* les pères jésuites] vous prient derechef de me faire savoir quelque chose de leur part, vous le refusassiez, si ce n'est qu'ils le missent eux-mêmes par écrit, à cause qu'ils peuvent mieux désavouer leur parole que leur

[1730] Voir l'objection Cause/principe dans ses Réponses aux quatrièmes objections.

[1731] Au sujet des objections de Petit à la quatrième partie du *Discours de la méthode*, AT II, 144 : « Car il n'a fait que se jeter en quelques mauvais lieux communs, empruntés des athées pour la plupart, et qu'il entasse sans jugement, s'arrêtant principalement à ce que j'ai écrit de Dieu et de l'âme, dont il n'a pas compris un seul mot. » Descartes poursuit en comparant les objections de Petit à celles de Morin : « Je juge tout autrement de Monsieur Morin, auquel je crois avoir de l'obligation de ses objections, comme généralement je croirai en avoir à tous ceux qui m'en proposeront à dessein de faire que la vérité se découvre. »

[1732] Lettre à Mersenne, 1er mars 1638, AT II, 12 puis 25-26.

[1733] Lettre à Mersenne, 27 mai 1638, AT II, 147.

écriture[1734]. » Dans le même sens, la publiabilité est toujours pour Descartes un gage d'objectivité et de qualité *a minima*, et même, la condition pour qu'il réponde à l'objection :

> Et enfin je vous ai envoyé cet écrit, pour en avoir le jugement de Messieurs de la Sorbonne, et non pour m'arrêter à disputer contre tous les petits esprits qui se voudront mêler de me faire des objections. Toutefois si quelque fier-à-bras s'en veut mêler, à la bonne heure ; je ne refuserai pas de lui répondre, si on juge que ce qu'il proposera vaille la peine d'être imprimé[1735].

L'objection ainsi modélisée par ses soins lui permet d'envisager d'y faire une réponse définitive. Rappelons la Praefatio ad lectorem :

> Postea vero respondebo ad objectiones virorum aliquot ingenio et doctrina excellentium, ad quos hae Meditationes, antequam typis mandarentur, examinandae missae sunt. Satis enim multa et varia ab illis fuerunt objecta, ut ausim sperare non facile quicquam aliis, saltem alicujus momenti, venturum in mentem, quod ii nondum attigerint[1736].

On rappellera néanmoins que c'est seulement au cours de la première moitié de 1641 que le corps rédactionnel actuel de la première édition s'accroît notablement – par rapport au projet initial ne comprenant que les objections de Caterus. À ces dernières objections, s'ajouteront celles de Mersenne, Hobbes, Arnauld, Gassendi… qui occuperont la place de celles des Docteurs de la Sorbonne prévues dans le second projet éditorial.

Autant Descartes se soucie de prévoir toutes les objections possibles avant la publication à grand tirage[1737], autant il passe à autre chose dès la publication faite. Pour les *Meditationes* – et contrairement au *Discours de la méthode* –, la publication n'entame pas une période de discussion. Elle est censée la clore définitivement. À cet égard, la lettre à Mersenne de septembre 1641, qui suit donc de peu la publication de sa métaphysique, corrobore cette hypothèse. La date de la publication des *Meditationes* doit marquer dans l'esprit du public la fin du temps des objections :

> Et pour ma *Métaphysique*, je cessai entièrement d'y penser, dès le jour que je vous envoyai ma réponse *ad Hyperaspisten* ; en sorte que même je ne l'ai pas eue depuis ce temps-là entre mes mains ; et ainsi je ne puis répondre à aucune chose de tout ce que vous m'en écriviez, il y a huit jours, sinon que je vous supplie de n'y penser non plus que moi. J'ai fait, en la publiant, ce à quoi je pensais être obligé pour la gloire de Dieu et la décharge de ma conscience. Que si mon dessein n'a pas réussi, et qu'il y ait trop peu de gens au monde qui soient capables d'entendre mes raisons, ce n'est pas ma faute, et elles n'en sont pas moins vraies pour cela ; mais il y aurait de ma faute, si je m'en fâchais, ou que j'employasse davantage de temps à répondre aux impertinentes objections de vos gens […] Je vous prie derechef de ne m'envoyer plus ni aucune objection contre ma Métaphysique, ni touchant la Géométrie, ni choses semblables, ou du moins de n'attendre plus que j'y fasse aucune réponse[1738].

Descartes a souhaité rendre publique une philosophie première ayant un temps et un lieu proprement définitifs et uniques : gris puis blanc, mais non pas blanc puis gris, en mettant en place le dispositif des objections et réponses comme instances de validation, du moins comme accord de la philosophie première cartésienne avec la métaphysique. Des raisons matérielles (contextuelles) viendront s'ajouter à l'intention cartésienne de clore les discussions en métaphysique avec la publication du livre des *Meditationes* :

[1734] Lettre à Mersenne, 22 décembre 1641, AT III, 469.

[1735] Lettre à Mersenne, 4 mars 1638, AT III, 328.

[1736] Praefatio ad lectorem, *Meditationes*, AT VII, 10/« Et après cela je répondrai aux objections qui m'ont été faites par des personnes d'esprit et de doctrine, à qui j'avais envoyé mes Méditations pour être examinées avant que de les mettre sous la presse ; car ils m'en ont fait un si grand nombre et de si différentes, que j'ose bien me promettre qu'il sera difficile à un autre d'en proposer aucunes qui soient de conséquence qui n'aient point été touchées », éd. 1647.

[1737] Nous n'avons pas trouvé d'informations sur le tirage parisien des *Meditationes*.

[1738] Lettre à Mersenne, septembre 1641, AT III, 436-437.

– a) à l'exception de quelques lettres, c'est la polémique avec Voet, la querelle avec Bourdin (exemple : lettre à Mersenne, 22 décembre 1641) et l'affaire Regius (exemple : lettre à Regius, janvier 1642) qui vont alimenter la correspondance cartésienne ;
– b) Descartes travaille à sa future Summa philosophiae (exemple : lettre du 22 janvier 1642) ;
– c) il travaille aussi à la seconde édition des *Meditationes* (exemple : lettre à Mersenne, 17 novembre 1641, ALQ 2, 897).

Les réponses de Descartes interviendront juste après les objections, parfois, elles en entrecouperont certaines. Point matériel : Objectiones et Responsiones forment un ensemble dans les titres courants (→ TITRE COURANT) de 1642.

Ici le « dialogue » entre les objections et les réponses interposées est selon toute vraisemblance jugé par Descartes plus vivant qu'un discours indirect dans lequel il les aurait lui-même rapportées : le lecteur hésitant peut sans doute ainsi plus facilement trouver son porte-voix parmi la multiplicité des objections, de leur style et de leur contenu.

L'introduction de voix extérieures est néanmoins cantonnée dans un espace clos et encerclé par la voix de Descartes (les méditations figurant avant les réponses). À ce sujet, recitons la lettre à Mersenne, capitale pour notre objet : « Ainsi[1739] je ne juge pas qu'il soit aucunement à propos, ni même possible, d'insérer dans mes *Méditations* la réponse aux objections qu'on peut y faire ; car cela en interromprait toute la suite, et même ôterait la force de mes raisons, qui dépend principalement de ce qu'on doit se détourner la pensée des choses sensibles, desquelles la plupart des objections seraient tirées. Mais j'ai mis celles de Caterus à la fin pour montrer le lieu où pourront aussi être les autres, s'il en vient[1740]. »

Il importe donc, premièrement, que les lecteurs aient d'abord lu (et médité) les raisons des six méditations pour être armés à reconnaître la fausseté des opinions ramassées dans les objections qui les suivent – de lecteurs, ils deviennent sujets d'un jugement ; et, deuxièmement, que les objections et leurs réponses soient réunies dans un même lieu, afin que Descartes les désamorce avant même qu'elles aient eu le temps de se propager ailleurs et sans qu'un livre privé de droit de réponse ait pu leur répondre, « bien incapable de se porter à lui-même secours et défense[1741] ». Le mutisme et la surdité de l'écrit dénoncés par Platon[1742] sont ainsi contournés : en réintroduisant la dynamique de l'oralité dans la littéralité, les *Meditationes*, bien que figées, laissent prise à la variation de l'interprétation, anticipent les interprétations possibles. Bref, qu'elles soient remises en question et qu'elles répondent aux interrogations de ses lecteurs. Nous souscrivons donc tout à fait au commentaire des Beyssade : « […] l'auteur a peu à peu renoncé à corriger son texte jusqu'à obtenir le texte parfait qui, en emportant l'accord des doctes, pourrait acquérir l'autorité du dogme. Il a préféré laisser chacun des objectants objecter, librement, et chaque lecteur juger, librement. Il a ainsi transformé l'antique forme des dialogues (où l'auteur omniprésent fait parler à l'adversaire supposé un langage toujours un peu suspect) et la forme traditionnelle des sommes scolastiques (où l'auteur sélectionne à son gré les objections et s'accorde le droit de

---

[1739] Le début de la citation, déjà rapportée, est : « Et il est à remarquer, en tout ce que j'écris, que je ne suis pas l'ordre des matières, mais seulement celui des raisons : c'est-à-dire que je n'entreprends point de dire en un même lieu tout ce qui appartient à une matière, à cause qu'il me serait impossible de le bien prouver, y ayant des raisons qui doivent être tirées de bien plus loin les unes que les autres ; mais en raisonnant par ordre *a facilioribus ad difficiliora*, j'en déduis ce que je puis, tantôt pour une matière, tantôt pour une autre ; ce qui est, à mon avis, le vrai chemin pour bien trouver et expliquer la vérité. Et pour l'ordre des matières, il n'est bon que pour ceux dont toutes les raisons sont détachées, et qui peuvent dire autant d'une difficulté que d'une autre. »

[1740] Lettre à Mersenne, 24 décembre 1640 (?), AT III, 266-267.

[1741] Platon, *Phèdre*, 275e. C'est un des défauts de l'écrit. La remise en question, principe rhétorique socratique par excellence, n'est évidemment possible et constructive que dans le dialogue où l'argument d'autorité ne vaut pas. Le texte écrit n'est qu'un présomptueux monologue, ce qui ne l'empêche pas de « rouler partout », y compris là où il est susceptible d'être mal interprété. Par opposition, le dialogue peut éviter cet écueil, mettre en lumière et corriger une mauvaise interprétation. De plus, l'écrit, pédagogiquement parlant, est décevant : « […] si on lui pose une question pour en savoir davantage sur ce qu'il dit, il ne signifie jamais qu'une seule chose toujours la même. »

[1742] « Il y a quelque chose de redoutable dans l'écriture, et de vraiment semblable à la peinture, dont les produits se dressent comme s'ils vivaient. Mais qu'on leur pose une question, ils gardent le plus vénérable silence », Platon, *Phèdre*, 270 a. Voir aussi *Théétète*, 195 bc.

conclure). L'œuvre n'a tout son sens que par ce jeu ouvert, où l'hétérogénéité des locuteurs a su trouver, à travers la rudesse d'échanges sans complaisance, sa libre harmonie[1743]. »

S'agit-il du fantasme de l'autoréférentialité que le livre partage avec la philosophie ou Descartes a-t-il bien évité l'écueil platonicien du livre[1744] ? Cette question peut nous renvoyer au second indice fourni par la fiction *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius* de Borges[1745], qui met en avant le fait qu'un livre répondant aux exigences définissant son être authentique de livre doit avoir rompu toute relation avec ce qui pourrait constituer son contre-livre, donc avec ce qui viendrait ouvrir au-dedans de lui un abîme infini de contestation dans lequel sa substance, en s'y engouffrant, finirait par s'anéantir. De ceci résulte la représentation du livre comme un tout dont la nécessité tient à son caractère autoréférentiel : en vertu de cette nécessité, le livre semble comme un monde tenir debout tout seul, n'ayant besoin pour assurer cette tenue, cette bonne tenue qui lui est propre, que d'assurer une parfaite cohésion entre ses éléments, qui se répondent rigoureusement les uns aux autres, sans laisser place à aucune lacune ou défaut qui ferait de l'ouvrage un livre manqué, un faux livre, quelque chose du genre de ce que les Anglais appellent *no-book*. Les *Meditationes* sont-elles un monde, avec ses arguments et ses contre-arguments, ses objections et leurs réponses, l'ordre pour découvrir les premières choses dont on peut tout déduire, les principes (*ego*, Dieu) et les règles (méthode, *regula generalis*) qui permettent au lecteur de le rejoindre et d'en juger ?

- *formaliser et qualifier le nouvel objet de la métaphysique*

Si la citation de l'histoire de la philosophie se révèle tout à la fois tactique et philosophique, les Responsiones sont aussi le lieu de la transposition de la nouvelle philosophie en terrain scolastique. Il s'agit toujours pour Descartes, dans le cadre de communication et de persuasion de son livre, de donner à son discours une forme et une terminologie traditionnelles susceptibles de mieux convenir à son lectorat. On peut relever deux opérations qui témoignent de cette adaptation pédagogique du discours : la formalisation et la qualification rétrospectives des actes pratiqués dans les six méditations.

Une première opération pourrait consister à transposer la nouvelle philosophie en terrain scolastique en lui donnant la forme théorique requise (*quaestio*, *responsio*, etc.). Cette opération n'aurait pas été possible dans le cœur spéculatif des *Meditationes* : elle aurait rompu l'*ordo inveniendi*. Une seconde opération passerait par la qualification rétrospective des découvertes de l'esprit effectuées dans les six méditations. Celle-ci aurait été tout aussi impossible à l'égard du cheminent de la pensée suivi dans les six méditations – en philosophie première cartésienne, l'acte intellectuel précédant la qualification de l'acte[1746].

Prenons un exemple de formalisation. Le plus flagrant est peut-être l'ensemble constitué par les Rationes… des Secundae Responsiones qui traduisent l'application de l'axiome de la causalité à la réalité objective des idées énoncée (généralement) dans la Meditatio III (AT VII, 40, 21-23[1747]), en une pluralité de definitiones, de postulata, d'axiomata et de communes notiones, ainsi que de propositiones. En particulier, l'axiome 5 qui

---

[1743] Jean-Marie et Michelle Beyssade, « Introduction », *Descartes, Méditations métaphysiques*, p. 8.

[1744] Pour Platon, la vérité n'est jamais dans les livres, puisqu'il n'y a de vérités que celles que nous trouvons par nous-mêmes dans l'épreuve, en nous-mêmes ; et seul le maître peut guider cette réflexion au sein de la forme dialogue (*dia-logia*).

[1745] Jorge Luis Borges, *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, in *Fictions*, Jean-Yves Pouilloux (éd.), Paris, Gallimard (Folio), 1992.

[1746] Dans les six méditations, ce sont toujours les autres (philosophes) qui « qualifient ». Par exemple, dans la Meditatio II : « credidique me illam ipso sensu externo, vel saltem sensu communi, ut vocant, id est potentia imaginatrice, cognoscere », AT VII, 32/« […] j'ai cru la connaître par le moyen des sens extérieurs, ou à tout le moins du sens commun, ainsi qu'ils appellent, c'est-à-dire de la puissance imaginative, […] », AT IX-1, 25 ; Meditatio III *:* « Et cette vérité n'est pas seulement claire et évidente dans les effets qui ont cette réalité que les philosophes appellent actuelle ou formelle », AT IX-1, 32 (glose de la traduction française ; le latin dit : « Atque hoc non modo perspicue verum est de iis effectibus, quorum realitas est actualis sive formalis », AT VII, 41) ; Meditatio V : « Nempe distincte imaginor quantitatem, quam vulgo Philosophi appellant continuam, sive ejus quantitatis aut potius *rei quantae extensionem in longum, latum et profundum* », AT VII, 63/« En premier lieu, j'imagine distinctement cette quantité que les philosophes appellent vulgairement la quantité continue, ou bien l'extension en longueur, largeur et profondeur », AT IX-1, 50 ; Meditatio VI : « […] cette faculté qu'ils appellent le sens commun », AT IX-1, 69 (glose de la traduction française ; le latin emploie une forme passive : « […] dicitur esse sensus communis », AT VII, 86).

[1747] Voir encore *Causa sive ratio*, p. 198 et p. 212.

formalise la décision exceptionnelle de la Meditatio III en revenant au double emploi traditionnel de *realitas* : « V. Unde etiam sequitur, realitatem objectivam idearum nostrarum requirere causam, in qua eadem ipsa realitas, non tantum objective, sed formaliter vel eminenter, contineatur[1748]. » Cet axiome témoigne du passage du sens strictement noétique de la réalité à son sens « existentiel » moderne : « Nec ob hanc ideam possumus judicare coelum existere nisi quia omnis idea causam suae realitatis objectivae habere debet realiter existentem ; quam causam judicamus esse ipsum caelum, et sic de caeteris[1749]. »

Prenons un exemple de qualification : celle de l'axiome de la cause découvert par la lumière naturelle dans la Meditatio III au titre de son évidence *:* « Jam vero lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in ejusdem causae effectu[1750] », que les Secundae Responsiones qualifient de « prima notio [est], qua nulla clarior habetur[1751] » et que les Rationes… formalisent, comme quatrième axiome, de la façon suivante : « Quidquid est realitatis sive perfectionis in aliqua re, est formaliter vel eminenter in prima et adaequata ejus causa[1752]. » La première formulation de l'axiome dans la Meditatio III ne comporte ni « perfectio » ni « realitas ». On notera en passant que l'axiomatisation de l'axiome de la cause signifie *de facto* une extension des raisons de la Meditatio III : appliquée aux seules idées dans la Meditatio III, elle est généralisée à tous les effets dans les Responsiones (elle vaut comme principe de la connaissance, même si Descartes en réserve le mot, dans un sens métaphysique, à l'*ego*) : de son axiomaticité suit nécessairement son universalité : tout effet admet une cause, et il est nécessaire que dans toute cause (efficiente et totale) il y ait autant de perfection et de réalité que dans son effet. Cela vaut évidemment pour tous les objets qui relèvent du tableau des Axiomata dans les Rationes… y compris Dieu.

La seconde innovation cartésienne consiste donc à soumettre Dieu, non à l'axiome de la cause efficiente, mais à celui de la *demande* de cause[1753]. On notera que cette demande est introduite par une demande… d'attention : Descartes sollicite à ce point précis toute l'attention possible qu'il avait déjà demandée dans sa préface à ses lecteurs. Dans ces Postulata, le premier point (« primo ») consiste en effet à demander (« peto ») cette attention eu égard à la possibilité pour toute chose d'être soumise à la question de la cause. Pourquoi cette demande d'attention est-elle produite à cet endroit précis du livre, puisque les idées qui relèvent des notions communes sont théoriquement connues de tous sans effort, par la lumière naturelle ?

L'enjeu, rappelons-le, c'est de prétendre soumettre tout étant, chose et idée unis dans la même détermination ontique d'être causé (d'être objet de la *cogitatio* de l'*ego*), à la causalité que Dieu exerce comme une cause efficiente et totale. Et, au nom du même axiome de la cause, et sous peine d'universalité, d'y inclure celui-là même qui l'exerce. Le contexte de l'exposé de la seconde innovation est potentiellement hostile : 1/ toute

---

[1748] Secundae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 165/« D'où il suit aussi que la réalité objective de nos idées requiert une cause, dans laquelle cette même réalité soit contenue, non seulement objectivement, mais même formellement, ou éminemment », AT IX-1, 128.

[1749] *Ibid.*/« Et, à l'occasion de cette idée, nous ne pouvons pas juger que le ciel existe, si ce n'est que nous supposions que toute idée doit avoir une cause de sa *réalité* objective, qui soit *réellement* existante ; laquelle cause nous jugeons que c'est le ciel même, et ainsi des autres », AT IX-1, 128.

[1750] Meditatio III, *Meditationes*, AT VII, 40, 21-23/« Maintenant, c'est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet », AT IX-1, 32. On notera l'importance de *« efficiente et totali »* qui sont deux mots que Descartes a « […] ajoutés expressément […] », lettre à Mersenne, 31 décembre 1640, AT III, 274. Seul Dieu est cause efficiente et totale.

[1751] Secundae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 135/« […] c'est une *première notion*, et si évidente qu'il n'y en a point de plus claire », AT IX-1, 106. Nous soulignons.

[1752] AT VII, 165, 10-12 : « IV. Toute la réalité ou perfection qui est dans une chose se rencontre formellement, ou éminemment, dans sa cause première et totale »/AT IX-1, 128. (« IV. Toute la réalité ou perfection qui est dans une chose se rencontre formellement, ou éminemment, dans sa cause première et adéquate », trad. *Causa sive ratio*, p. 187.)

[1753] Voir déjà les Primae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 108, 18-21 : « Dictat autem profecto lumen naturae nullam rem existere, de qua non liceat petere cur existat, sive in ejus causam efficientem inquirere, aut, si non habet, cur illa non indigeat, postulare »/« Mais certes la lumière naturelle nous dicte qu'il n'y a aucune chose de laquelle il ne soit loisible de demander pourquoi elle existe, ou dont on ne puisse rechercher la cause efficiente, ou bien, si elle n'en a point, demander pourquoi elle n'en a point besoin », *Causa sive ratio*, p. 232, n. 1. Sur la mise en évidence de la nécessité de la demande de la cause, voir aussi les analyses sans précédent de Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche*, p. 427-444 ; Sur le prisme…, p. 111-116 ou encore *Questions cartésiennes* II, p. 154-160.

l'histoire de la philosophie a déjà réputé impertinent que Dieu soit un effet (aséité négative) et, 2/ l'échec possible du soutien de l'attention pourrait menacer gravement la découverte de ce qui doit se révéler comme une évidence pour les lecteurs. L'enjeu des Secundae Responsiones est majeur, bien qu'elles soient faibles : elles fournissent, en fait, à Descartes un prétexte à une formulation décisive : demander une cause pour toutes les choses/toutes les choses sont des effets. Ce qui devient nécessaire – et donc, universel, c'est de chercher la cause de toute chose (puisque toute chose a une cause, en vertu de l'axiome de la cause). La reconnaissance (persuasion) de cette vérité requiert au préalable de *méditer* la faiblesse des jugements fondés sur l'exercice des sens. Dans cette demande – en réalité, un rappel de la Praefatio ad lectorem et de la Meditatio I en particulier –, est intégré l'axiome capital des Axiomata sive Communes Notiones :

> Peto, PRIMO, ut lectores advertant, quam debiles sint rationes, ob quas sensibus suis hactenus crediderunt, et quam incerta sint omnia judicia quae illis superstruxerunt ; idque tam diu et tam saepe apud se revolvant, ut tandem consuetudinem acquirant non amplius ipsis nimium fidendi. Hoc enim necesse judico ad certitudinem rerum Metaphysicarum percipiendam[1754].

Concluons sur la question de la formalisation et de la qualification des avancées des *Meditationes* – et des Responsiones, puisque les réponses étendent le fruit des raisons des six méditations à des objets de pensée supplémentaires. Vincent Carraud explique : « Les *Meditationes* ne font jamais de méta-théorie, elles se développent sans imposer le vocabulaire réflexif qui sera le propre des *Responsiones*, en particulier quand Descartes aura à s'expliquer dans des termes scolastiques. Descartes n'y tient jamais un discours sur la cause, sur le principe (le mot même n'y apparaît qu'en deux occurrences, au pluriel, pour les anciennes opinions (18, 13) puis à propos de la géométrie, en 69, 28, omis par la traduction), etc., sauf pour accéder à la règle d'évidence comme règle générale. En ce sens, il ne qualifie pas d'avantage ce qu'il est en train d'opérer : l'emploi de *prononciatum* (AT VII, 25, 11-12), qui qualifie l'*ego sum, ego existo* qu'il introduit, constitue peut-être l'unique exception à notre remarque[1755]. »

Les Responsiones peuvent donc être vues comme le terrain de la qualification rétrospective des découvertes qui se font jour dans les *Meditationes*. Découvertes que leur degré d'évidence et leur mise en ordre font entrer dans une théorie métaphysique qualifiée postérieurement dans les Responsiones. Cependant, la formalisation et la terminologie scolastiques ont cessé de correspondre conceptuellement à la philosophie première cartésienne. En en maintenant l'usage, les *Meditationes* encourent donc le risque d'en affaiblir la spécificité.

Prenons deux exemples. Dans les Quartae Responsiones où Descartes essaie de couler la *causa sui* dans le concept de cause formelle intradivine[1756]. En fait, ce geste est strictement contextuel : le réemploi du concept de cause formelle est motivé par les seuls besoins pédagogiques de la discussion avec Arnauld, au cours de laquelle il n'entend déjà plus pour Dieu rien de causal, mais que la *ratio* qui doit équivaloir, par analogie, avec la cause (efficiente), précisément parce qu'elle n'est plus une cause[1757] ; reprise du concept d'ancienne efficience pour qualifier la *ratio causandi* conceptuellement méconnaissable par les Grecs, à condition que l'on comprenne, au nom de la *causa efficiens et totalis* de 1630, que l'unicité de la causalité cartésienne découle directement de l'unicité de l'acte créateur. Il importe de comprendre l'efficience comme une conséquence de la théorie des vérités éternelles (conséquence qui ne se manifestait apparemment pas dans les *Regulae*).

Un autre exemple peut être pris dans les Primae Responsiones, au moment où Descartes se défend d'avoir emprunté sa démonstration de la preuve de l'existence de Dieu à Aristote et à saint Thomas. Il « n'en accepte

---

[1754] Secundae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 162/« Je demande, premièrement, que les lecteurs considèrent combien faibles sont les raisons qui leur ont fait jusqu'ici ajouter foi à leurs sens, et combien sont incertains tous les jugements qu'ils ont depuis appuyés sur eux ; et qu'ils repassent si longtemps et si souvent cette considération en leur esprit, qu'enfin ils acquièrent l'habitude de ne se plus confier si fort en leurs sens ; car j'estime que cela est nécessaire pour se rendre capable de connaître la vérité des choses métaphysiques, lesquelles ne dépendent point des sens », AT IX-1, 125-126.

[1755] *Ibid.*, p. 196, n. 2.

[1756] Voir Vincent Carraud, *Causa sive ratio*, p. 281-282.

pas moins l'opérateur conceptuel, la « causa efficiens » (106, 16), telle qu'elle permettait la voie dite « a causalitate causae efficientis » (94, 16-17). Il l'accepte ici dans sa définition scolaire, sans indiquer en rien les caractères propres de l'efficience, à commencer par son exclusivité : « il aura donc à justifier sa propre nouveauté doctrinale dans les termes mêmes de ses objecteurs, c'est-à-dire en recourant à des concepts devenus inadéquats et, partant, sources de malentendus permanents[1758]. »

User du « loquendi modum » scolastique, c'est-à-dire maintenir des catégories lexicales traditionnelles de la métaphysique tout en y opérant un détournement conceptuel, était initié dès le titre de l'ouvrage, avec la notion de « *prima philosophia* » et, évidemment, par le choix de la langue de publication, nous l'avons dit. Ces fausses reprises de la terminologie scolastique seront également à l'œuvre dans les *Principia* – par exemple, celle du couple (suárézien) substance/attribut dans les articles 51 à 54 de la première partie) – quand Descartes s'estimera obligé à une présentation scolaire de ses « principes de la connaissance humaine ». Nous y reviendrons.

- *la typographie de la dialogie – distinguer les voies : italique, parenthèses et crochets*

On a dit plus haut, au sujet de la portée universelle des six méditations que, si cela avait encore eu un sens en 1641, ces dernières eurent pu tolérer l'anonymat, au sens où l'autorité qui s'y dévoile n'est pas celle d'un auteur de livre en particulier – Descartes –, mais celle de la raison méditante selon l'ordre prescrit par la méthode se reconnaissant comme *ego*, puis reconnaissant l'existence de Dieu et jusqu'à celle des corps. L'espace d'intertextualité des Objections-Réponses est, à l'inverse, celui où l'expression de l'autorité des énonciateurs reprend ses droits. Celui où le discours cartésien poursuit son élaboration en référence au contexte historique qui l'entoure. À l'*ordo inveniendi* du cœur spéculatif des *Meditationes* succède l'ordre de la réfutation des opinions contraires.

Dans les Objections, par exemple les premières, les propos de Descartes sont rapportés en italique (→ ITALIQUE). De même, Descartes cite ses objecteurs en italique (dans l'édition de 1641, à partir de la page 173). Le rôle de l'italique pour citer l'adversaire remplace les guillemets qui n'existent pas encore, car la coutume n'est pas de citer littéralement. Plus généralement, l'inexactitude de certaines citations n'est pas le fait d'une malhonnêteté des objecteurs, mais le fruit d'une pratique de l'époque, conforme, là encore, à la *disputatio*, consistant à citer la parole de l'adversaire, mais pas nécessairement au mot près. La réappropriation du discours par l'objecteur est alors intéressante à étudier. Remarquons que l'édition AT – et l'édition Alquié – inverse la typographie (→ TYPOGRAPHIE) de la dialogie : en réservant, d'une façon plutôt inhabituelle, l'italique à l'objecteur et le romain à Descartes, elle offre un texte peu lisible[1759]. On notera un contre-exemple de citation qui n'est pas en italique : la reprise de la formule du *cogito* par Caterus. Une formule, d'une part, traduite en ces termes et, d'autre part, empruntée non aux *Meditationes* mais au *Discours de la méthode* (!) : « Cogito, inquit, ergo sum ; imo ipsa cogitatio, aut mens sum. Ita[1760]. » Or, Descartes n'a jamais écrit : « cogitatio sum », mais toujours « res cogitans sum ». Caterus poursuit : « Atqui, cogitando, ideas rerum in me habeo, ac imprimis ideam entis perfectissimi et infiniti[1761]. » Ces reprises lui permettent de faire un parallèle entre la définition cartésienne de Dieu et le Pseudo-Denys l'Aéropagyte, en particulier le chapitre VIII sur « Les noms divins[1762] ».

[1757] Voir Gilles Olivo, « L'efficience en cause : Suárez, Descartes et la question de la causalité », p. 105.

[1758] Vincent Carraud, *Causa sive ratio*, p. 251.

[1759] De plus, en conservant le romain pour les variantes de l'édition de 1641 dans l'apparat – comme cela se pratique habituellement en édition critique –, le choix de l'italique (→ ITALIQUE) pour le texte de base, 1642, ne semble pas très cohérent.

[1760] Primae Objectiones, *Meditationes*, AT VII, 91.

[1761] *Ibid.*, AT VII, 91-92.

[1762] La référence n'est pas exacte : il ne s'agit pas du chapitre VIII, mais du chapitre V, § 4. La correction sera faite dans la traduction française. Sur ce point, et sur les Primae Objectiones en général, voir Jean-Robert Armogathe, « Caterus' Objections to God », in *Descartes and his contemporaries*, R. Ariew et M. Grene (éd.), Chicago – Londres, The University of Chicago Press, 1995, p. 34-43, en particulier p. 37 : « This reference was changed, and the text modified, in the French translation of 1647, which refers more accurately to the fifth chapter of Denys'treatise. No literal reference can be found, however, although the description of God as a very perfect and infinite being is a commonplace of Aeropagitism. »

En B, 1, d, « ajouter », on a déjà évoqué les ajouts faits à la suite des objections et matérialisés par des crochets. Le 18 mars 1641, Descartes envoie à Mersenne sa réponse aux objections d'Arnauld et lui demande de matérialiser les corrections suscitées par les objections d'Arnauld par des signes distinctifs, afin que le lecteur puisse constater qu'il s'agit d'ajouts, produits grâce à l'objection.

Dans le texte de l'édition Clerselier, il s'agit explicitement de parenthèses : « […] et de les enfermer dans une parenthese, afin qu'on voye qu'ils ont esté adjoûtez. (Clerselier III, 596). Mais, dans AT, ces signes distinctifs sont des crochets « […] et de les enfermer entre ces signes [ ], afin qu'on voie qu'ils ont été ajoutés. » (AT III, 335 et, entre autres, par JRA, *Correspondance 1*, 454). La reproduction des crochets dans la correspondance de Jean-Robert Armogathe, nous fait penser que Descartes a bien dessiné des crochets sur sa lettres et non des parenthèses. En outre, les crochets sont probablement plus conformes à l'intention cartésienne de matérialiser par un signe propre ces ajouts et de les différencier des propos qui sont entre parenthèses dans les *Meditationes* (déjà une dizaine pour les seules six méditations). C'est le choix qui sera fait par Soly et Elzevier.

Historiquement, on sait que les parenthèses ont une origine double : elles sont à la fois une figure de style et un marqueur typographique[1763]. Les premières parenthèses (1399) sont assez proches des chevrons : <>. On les doit à l'humaniste florentin Coluccio Salutati (le premier aussi à utiliser le point d'exclamation). Nicolas Jenson, imprimeur champenois installé à Venise, inventeur d'un des premiers (et des plus beaux) jeux de caractères romains, donne aux parenthèses leur forme arrondie dès 1470. Érasme les baptise en 1530 « lunulae » (petites lunes). On tente pendant le XVI^e^ siècle de leur faire jouer également un rôle proche des guillemets mais elles s'installent tôt, plus tôt que le point-virgule ou le point d'exclamation, à la fois dans leur forme et leur valeur modernes, pour introduire un niveau souterrain de conversation.

L'usage des crochets est également ancien. Une planche du *Manuel typographique* de Fournier le Jeune (p. 240), en reproduit le dessin, à côté de celui de la parenthèse, parmi les signes de ponctuation traditionnels.

Et *Le Traité de l'Imprimerie* de Bertrand-Quinquet (1799) les fait figurer dans la liste des principaux signe de ponctuation en usage (4^e^ partie, article III). Leur fonction est définie comme suit : « Les crochets [ont à-peu-près la même destination que les parenthèses, mais sont infiniment moins usités. On n'en trouve plus guère que dans les livres à l'usage des cultes ; ils enferment les mots ajoutés dans le texte pour son intelligence » (p. 137).

Cette matérialisation de la dialogie permet deux choses à Descartes : indiquer que ces ajouts ne sont pas de lui (et donc n'étaient pas nécessaires ?) mais aussi, peut-être, manifester sa docilité à l'égard de l'objecteur qu'il estime le plus. Il écrit à Mersenne en ce sens : « […] afin qu'on puisse connaître par là que j'ai déféré à son jugement […][1764]. »

La première correction figure dans la synopsis (→ SYNOPSIS), après « *quam ad reliqua intelligenda* », où Descartes souhaite ajouter les mots suivants entre crochets (ou parenthèses) pour qu'on voie bien qu'ils ont été ajoutés : « [*Sed ibi interim est advertendum nullo modo agi de peccato vel errore qui committitur in persecutione boni et mali, sed de eo tantum qui contingit in dijudicatione veri et falsi. Nec ea spectari quae ad fidem pertinent vel ad vitam agendam, sed speculatiuas tantum et folius luminis naturalis ope cognitas veritates.*] » La correction sera bien reportée. La seconde correction concerne la Meditatio VI, p. 96 : après « *cum authorem meae originis adhuc ignorarem* », il souhaite ajouter « [*vel faltem ignorare me fingerem*] » ; mais les crochets seront oubliés.

Concernant l'ajout à sa réponse aux premières objections[1765], on notera qu'il a bien été reporté mais non en marge, comme le souhaitait Descartes. Des raisons techniques, l'étroitesse du format retenu par l'imprimeur, ne

---

[1763] Sur l'histoire des parenthèses, voir, par exemple, Malcolm B. Parkes dans *Pause and Effect : Punctuation in the West*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1993.

[1764] Lettre à Mersenne, 18 mars 1641, AT III, 334-340.

[1765] « 3. Puis en ma réponse aux premières objections, où il est question *an Deus dici possit esse a se ut a causa*, en l'endroit où sont ces mots : *Adeo ut si putarem nullam rem idem quodammodo esse posse erga se ipsam*, etc., je vous prie de mettre à la marge : *Notandum est per haec verba nihil aliud intelligi, quam quod alicujus rei essentia talis esse possit ut nulla causa efficiente indigeat ad existendum* » (AT III, 335).

permettant pas d'insérer du texte sur les marges latérales. Cette demande de Descartes confirme qu'il espérait pour la publication de sa philosophie première un livre à grandes marges. La lettre du 27 mai témoigne de sa déception à cet égard. Et le format de la seconde édition, plus petit encore (in-12), invite à penser que Descartes a préférer une impression rapide, conforme aux standards elzevieriens et qu'il a définitivement renoncé à un grand format.

Descartes, attentif à la mise en page (→ MISE EN PAGE) de son livre, en particulier à la portée sémiotique de certains éléments matériels qui permettent de soutenir l'attention de ses lecteurs, demande à Mersenne, qui supervise l'édition auprès de l'imprimeur (→ IMPRIMEUR) parisien, d'être particulièrement vigilant à tout ce qui pourrait perturber la clarté des renvois entre certains passages des méditations et des objections. Dans cette perspective, il lui demande de surveiller que les folios (→ FOLIO) de la copie (→ COPIE) des méditations mentionnés dans les objections de Caterus renvoient bien aux folios de l'imprimé, ou qu'ils soient corrigés, le cas échéant : « Il faudra aussi, s'il vous plaît, avertir l'imprimeur de changer les chiffres de ses [*sc.* Caterus] objections, où les pages des *Méditations* sont citées, pour les faire accorder avec les pages imprimées[1766]. » Aucun folio ne sera finalement mentionné dans les Primae Objectiones. Le propos des méditations y est rapporté en italique, sans mention précise de folios.

On se souvient aussi que Descartes est attentif aux informations matérielles qui permettent au lecteur de bien distinguer les raisons, à fortiori lorsque ses raisons reprennent la trame de ses objecteurs. Il fait ainsi insérer des numéros au début de certains paragraphes (→ PARAGRAPHE) qui constituent les longues objections de Gassendi réparties par Meditatio. Il y fait correspondre la numérotation de ses réponses :

> Je vous prie aussi de faire ajouter les chiffres que j'ai mis dans les objections de Mr Gassendi, pour servir de distinctions, afin qu'on puisse voir à quel endroit de son écrit se rapporte chaque endroit de ma réponse. Et il n'y faut point d'autres a capite que ceux qui sont marqués par ces chiffres I, 2, 3[1767].

Il reprend ce procédé dans ses Réponses aux Sixièmes Objections, bien que les auteurs des Sextae Objectiones n'aient pas, semble-t-il, numéroté leurs paragraphes.

L'inclusion du dispositif des Objections-réponses aux six méditations offrent *in fine* au lecteur la possibilité d'avoir sous les yeux, c'est-à-dire dans le même lieu, à la fois le texte de Descartes (Meditatio I à VI) mais aussi éventuellement sa déformation par les objecteurs en présence ainsi que le cas échéant, dans les Réponses, l'affirmation de cette déformation et le renvoi du lecteur à l'extrait d'origine (Meditatio I à VI). Par exemple, dans ses Quintae Responsiones, Descartes accuse Gassendi de retranscrire avec l'italique qui sied aux citations de l'époque, des propos qu'il n'a pas tenus sur l'imperfection de la création. Descartes cite à son tour ses propos déformés sous la plume de Gassendi (en italique) : « Et cum ais *me videre aliqua Dei opera non omnino absoluta*, plane affingis id quod nullibi scripsi nec censui, sed tantum, si quaedam spectarentur, non prout habent in mundo rationem partis, sed ut totum quid, tunc videri posse imperfecta »[1768].

En 1641, répondant implicitement aux objections faites au texte de 1637, Descartes radicalise donc la disposition « responsoriale » de son œuvre en incluant le dossier du débat, des « objections » et des « réponses », à ses *Meditationes*. On pourrait dire ainsi, avec Jean-Luc Marion, que la raison cartésienne est « communicationnelle » et se développe selon un « schéma responsorial »[1769]. Bien loin d'être un penseur solitaire, Descartes inscrirait donc dès l'abord sa pensée « dans l'espace originairement responsorial du dialogue »[1770] ; espace d'intertextualité dont certain éléments typographiques, tels qu'ici l'italique et les crochets donnent de l'oralité, la figure et le mouvement. Mais ceci, pour mieux clore la discussion. La nature en réalité

[1766] Lettre à Mersenne, 24 décembre 1640 (?), AT III, 265.

[1767] *Ibid.*

[1768] Quintae Responsiones, *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, 374.

[1769] *Descartes. Objecter et répondre*, J.-M. Beyssade et J.-L. Marion (dir.), Paris, PUF, 1994, p. 7.

[1770] *Ibid.*, p. 19.

péremptoire des Responsiones est d'autant plus claire que Descartes, une fois les *Meditationes* parues, ne veut plus se consacrer à la métaphysique.

Il faut conclure en disant que ce qui s'établit dans le cas de l'*ordo edendi* de Descartes reflète aussi une tendance de l'époque. Cette modalité d'argumentation, très fréquente à l'époque moderne, et qui reproduit dans l'écrit l'efficacité de la communication et du débat oraux, vaut aussi pour Malebranche : une partie des œuvres de l'oratorien est constituée par des *Réponses* à Antoine Arnauld, au père Lamy. De même, la querelle du quiétisme et du pur amour à la fin du XVIIe siècle se présente comme un ensemble de textes contradictoires : par exemple à la *Relation sur le quiétisme* de Bossuet (juin 1698) succède la *Réponse* à *[…] la Relation sur le quiétisme* par Fénelon (juillet 1698), à laquelle répond la *Remarque sur la Réponse à la Relation sur le quiétisme* par Bossuet (octobre 1698), à laquelle répond derechef la *Réponse […] aux Remarques […] sur la Réponse à la Relation sur le quiétisme* par Fénelon (novembre 1698).

Cet usage témoigne du fait que dans ce contexte, la vérité doit moins être exposée que défendue, moins être enseignée que justifiée[1771]. Il faut naturellement l'expliquer par le contexte de controverse confessionnelle anime la chrétienté depuis le XVIe siècle. Cette scission confessionnelle entre catholiques et protestants exprime implicitement la division de l'unique vérité elle-même. De sorte que, la définition ou l'approfondissement de la vérité devient fonction de cette controverse dont dépend de la victoire sur l'adversaire.

Dans la dynamique des objections et des réponses, mais aussi dans la circulation des lettres ou dans les articles de journaux écrits, s'institue un mode de rencontre d'individus à individus autant que de doctrine à doctrine. La constitution des académies, des sociétés savantes et des cercles érudits contribuera encore à institutionnaliser ce face-à-face. Certes la scolastique, avec la pratique de la *disputatio*, intégrait déjà cette fonction critique (par exemple les arguments *pro* et *contra* chez Thomas), mais elle le faisait à des fins explicatives internes de l'unique vérité et non pour la constitution de la vérité au détriment d'une autre.

Le but de la réponse est de convaincre le lecteur mais aussi de « fermer la bouche » au contradicteur : c'est une expression constamment employée en ce temps, par Bossuet par exemple, mais aussi par Descartes pour qui l'arrêt de la controverse est un impératif catégorique : car sans lui, Descartes ne peut continuer de s'instruire lui-même. Malheureusement, l'inclusion, par anticipation, des objections et des réponses dans son livre ne marquent pas l'arrêt de toutes les controverses qui découlent de la publication de sa métaphysique. Au contraire, l'existence des œuvres polémiques telles que l'*Epistola… ad… Voetium* ou les *Notae in programma quoddam* (1648) qui s'inscrivent dans le cadre des polémiques suscitées par la philosophie cartésienne aux Universités de Leyde et d'Utrecht vers la moitié du siècle[1772] fournissent la preuve inverse.

☙ *fabrication et format (→ FORMAT)*

Descartes envoie son manuscrit à Mersenne le 11 novembre 1640 : « Je vous envoie enfin mon écrit de Métaphysique […][1773]. » On se souvient qu'il a d'abord l'intention de faire publier son texte près de lui, en Hollande. Dans la même lettre, il déclare en effet : « Je ne ferai point imprimer mon Essai de métaphysique que je ne sois à Leyde, où je pense aller dans cinq ou six semaines ; […][1774]. » À Leyde, Descartes aurait-il eu d'abord l'intention de s'adresser à l'imprimeur (→ IMPRIMEUR) du *Discours de la méthode*, Jean Maire ? Nous n'avons aucune certitude sur cette possibilité. Quelques mois plus tard, le projet éditorial de Descartes a changé, pour les raisons qu'on a précédemment évoquées. Des objections et des réponses sont venues gonfler le volume. L'impression se fera finalement en France, à Paris, sous la responsabilité de Mersenne à qui il délègue le soin de

[1771] Paul, II Tim. 3, 16 dit que l'Écriture est « utile pour enseigner, réfuter, redresser, former à la justice », « ad docendum, ad arguendum (προς ἐλεγχον), ad corripiendum, ad erudiendum in justitia ».

[1772] Sur l'histoire des *Notae* voir Theo Verbeek, « Le contexte historique des *Notae in programma quoddam* », in *Descartes et Regius. Autour de l'Explication de l'esprit humain*, T. Verbeek (éd.), Amsterdam – Atlanta, Rodopi, 1993, p. 1-33.

[1773] Lettre à Mersenne, 21 avril 1641, AT III, 238.

« l'approbation et [de] l'impression de [s]a métaphysique ; […][1775] ». « Car je sais, déclare-t-il, que vous en avez plus de soin que je n'en pourrais avoir moi-même, et vous pouvez mieux juger ce qui est expédient, étant sur les lieux [à Paris], que je ne puis faire d'ici[1776]. »

La première édition (→ ÉDITION) se fait chez le libraire Michel Soly – facteur (→ FACTEUR) de Jean Maire à Paris, le 28 août 1641[1777], probablement choisi par Mersenne pour des raisons qui sont difficiles à reconstituer : Soly n'est pas l'imprimeur de Mersenne[1778], mais c'est un des grands libraires catholiques de Paris[1779], réputé pour son catalogue d'œuvres théologiques et religieuses maîtresses. C'est Soly (et Guillemot) qui réimprime l'*Augustinus*[1780] de Jansenius la même année que les *Meditationes*. La crise sur la grâce qui se déroulait à Louvain et à Rome commence à couver à Paris avec cette réimpression. Elle éclate en 1643, peu après la mort de Richelieu lorsqu'Arnauld et ses amis ripostent à la publication de la bulle pontificale condamnant cet ouvrage par une attaque en règle contre la morale relâchée de leurs adversaires de la compagnie de Jésus. Soutenus par une partie du clergé de France, ils confient tout naturellement à l'imprimeur officiel de celui-ci, Antoine Vitré, le soin d'imprimer, par exemple, le *Traité de la fréquente communion*, tandis que les jésuites se tournent vers Sébastien Cramoisy, chargé de publier notamment les trois volumes de la *Théologie dogmatique* du père Petau[1781].

Soly, en 1641, est établi, comme ces grands confrères, rue Saint-Jacques (viâ Iacobeâ), comme l'indique le frontispice (→ FRONTISPICE) de l'édition de 1641. Dans la notice bibliographique qui lui est consacrée, Edmond Werdet donne les précisions suivantes :

> 1619. Michel Soly fut reçu libraire en 1619 ; il fit imprimer *Exercices Spirituels propres à dépouiller les Religieux de toutes vaines affections*, par D. Saus. de Sainte-Catherine, in-8°, 1619 ; *Histoire de saint Denys* par Jacques Doublet, in-4°, 1625 ; *La Théologie de Maraudé*, in-4°, 3 vol., 1641, et in-fol. ; *Antonii Augustini Epitome Juris Pontificii*, in-folio, 1641 ; *Jansenius Augustinus de Gratiâ*, in-folio, 1641 ; et en compagnie, *Biblia magna cura p.* de la Haye, in-fol., 5 vol., en 1641, et plusieurs autres livres qui l'ont fait estimer parmi les autres libraires de son temps.
> Soly fut nommé adjoint en 1615, et marguillier de Saint-Deni, en 1641.
> La marque de M. Soly, qui mourut en 1661, était représentée par le phénix qui se brûle dans les flammes, avec ces mots ; *Soli aeternitati* pour faire allusion à son nom[1782].

Il est plus facile de répondre à la question du choix d'un libraire parisien. En dehors de la commodité pour Mersenne de faire imprimer près de lui, on sait que les « libraires parisiens […] installés sur place, peuvent assurer aux œuvres qu'ils publient une diffusion plus grande. En outre, on sait que le régime des privilèges (→ PRIVILÈGE) favorise les Parisiens, qui peuvent faire parvenir plus facilement leurs manuscrits à des censeurs

---

[1774] Lettre à Mersenne, 11 mars 1640, AT III, 35-36.

[1775] Lettre à Mersenne, 21 avril 1641, AT III, 359. Nous soulignons.

[1776] *Ibid.*

[1777] Lettre à Mersenne, 15 février 1637, AT I, 660.

[1778] Les Préludes de l'harmonie universelle, ou Questions curieuses utiles aux prédicateurs, aux théologiens, aux astrologues, aux médecins et aux philosophes, composés par le L. p. M. M. (1634), ont été publiés chez Henry Guénon ; L'Harmonie universelle, contenant la théorie et la pratique de la musique (1636) l'a été chez Sébastien Cramoisy ; Les Nouvelles Pensées de Galilée, […] où il est traité de la proportion des mouvements naturels, & violents […] traduit d'italien en françois (1639) l'ont été chez Henry Guénon ; Les Cogitata Physico Mathematica [1644], chez Antoine Bertier…

[1779] Classé par Henri-Jean Martin, « Renouvellements et concurrences », *Histoire de l'édition*, t. I, p. 476-488, aux côtés de Béchet, Pierre Billaine, la veuve Nicolas Buon, Charles Chastelain, les Cottereau, les Moreau, les Sonnius, Sébastien Cramoisy, l'imprimeur attitré des jésuites, de l'Archevêché de Paris, des cisterciens et des prémontrés.

[1780] Augustinus seu doctrina Sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicinâ adversùs Pelagianos et Massilienses, Paris, Michel Soly, 1641, in-folio.

[1781] Voir Henri-Jean Martin, « Renouvellements et concurrences », *Histoire de l'édition*, t. 1, p. 484-485.

[1782] Edmond Werdet, *Histoire du livre en France depuis les temps les plus reculés jusqu'en 1789*, Paris, E. Dentu, 1861, t. II, p. 170-171. À noter que d'après Henri-Jean Martin, Soly fut marguiller de Saint-Benoît et non marguiller de Saint-Denis de Paris, dans *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle, 1598-1701*, vol. 1, p. 344, n. 63.

d'ailleurs souvent connus d'eux personnellement. Les éditeurs les plus importants sont en rapport direct avec le chancelier qui leur accorde souvent […] des monopoles avantageux »[1783].

À Paris, Descartes confie le suivi de fabrication de son ouvrage à Mersenne :

> Pour la grandeur du volume et les caractères de l'impression, […] je m'en remets entièrement à vous, qui avez déjà pris tant de peine pour cet écrit, que la meilleure part vous en appartient[1784].

La lettre à Mersenne du 31 mars 1641 est accompagnée « d'un écrit pour le libraire » (AT III, 350) dont on ne sait rien mais dont on imagine qu'il contient des recommandations.

Le format de la première édition des *Meditationes* est un in-8. Ce format portatif est courant à l'époque. Le format d'un livre ancien est dépendant de l'usage qui en est prévu et des conditions économiques dans lesquelles il est publié. Il reflète aussi la valeur symbolique de l'ouvrage. Dès la fin du XV^e^ siècle, les Alde adoptent un format portatif pour les auteurs classiques, alors facilement transportables. Cet usage se généralise au XVI^e^ siècle. Les livres d'études et de travail restent au format in-folio – format des auteurs consacrés et des sommes (→ SOMME) –, tandis que les œuvres littéraires paraissent en petit format : grands formats pour les bibliothèques, petits formats pour un plus large public. Cet usage perdure au XVII^e^ siècle. Au XVIII^e^ siècle, le public s'élargit et les conditions économiques entraînent la réduction d'imposantes éditions pour se concentrer sur les dictionnaires et les encyclopédies.

Les in-8, les in-12 et les in-24 sont des volumes faciles à manier et à transporter. Normalement plus économiques, ces éditions sont aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles consacrées aux auteurs classiques (les textes ne sont pas annotés ou glosés). D'ailleurs, Descartes regrette que la marge extérieure ne soit pas plus grande pour apostiller : « […] la marge aurait pu être un peu plus grande[1785]. » Il aurait peut-être préféré un in-4°, comme pour le *Discours de la méthode*. Ajoutons que pour les libraires, ces formats, plus faciles à dissimuler lors du transport, constituent aussi un atout pour la contrefaçon (→ CONTREFAÇON)[1786].

En dépit du format et de la qualité du papier qui ne lui semble pas optimale (« et j'aurais pu avoir ici de meilleur papier[1787] »), Descartes semble satisfait de la fabrication de l'ouvrage – de l'impression et de la composition (→ COMPOSITION) – dont il reçoit une partie des épreuves (→ ÉPREUVE) en mai 1641. Il écrit en ce sens à Mersenne : « L'impression est fort belle, et la forme du livre fort convenable […][1788] » ; ce qui montre encore l'importance qu'il attachait à la qualité matérielle de son premier livre de métaphysique.

On notera aussi que Descartes est satisfait du respect par l'imprimeur des « distinctions » opérées sur la copie (→ COPIE) permettant de voir à quel endroit des objections (de Gassendi) renvoient précisément ses réponses ; réponses au sujet desquelles il avait alerté Mersenne : « […] mais je n'aurais jamais su faire que les distinctions y eussent pu être si bien mises[1789]. » Ces distinctions n'équivalent pas, d'après nous, les « titres courants » (JRA, *Correspondance I*, p. 966, n. 3) (→ TITRE COURANT) mais concernent plutôt les chiffres portées dans le texte courant, qui donnent les points précis du dialogue entre l'objection et la réponse et qui découpent le texte en autant de paragraphes, conformément à une demande explicite de Descartes lui-même formulée un mois après : « Je vous prie aussi de faire ajouter les chiffres que j'ai mis dans les objections de Mr Gassendi, pour

---

[1783] Henri-Jean Martin, « L'édition parisienne au XVII^e^ siècle : quelques aspects économiques », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n° 3, 1952, p. 315.

[1784] Lettre à Mersenne, 31 mars 1641, AT III, 350.

[1785] Lettre à Mersenne, 27 mai 1641, JRA, *Correspondance 1*, p. 462. Voir aussi Vincent Carraud, « Beaucoup de temps et d'attention : note sur les éditions récentes de la correspondance de Descartes », *Dix-septième siècle*, 2010/2 (n° 247), p. 355-362.

[1786] Voir « La présentation des textes et le format des livres », in *L'Apparition du livre*, Lucien Febvre et Henri-Jean Martin, Paris, Albin Michel (Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité), 1999, p. 128-138.

[1787] Lettre à Mersenne, 27 mai 1641, JRA I, p. 463.

[1788] *Ibid.*, p. 462.

[1789] *Ibid.*, p. 463.

servir de distinctions, afin qu'on puisse voir à quel endroit de son écrit se rapporte chaque endroit de ma réponse. Et il n'y faut point d'autres *a capite* que ceux qui sont marqués par ces chiffres 1, 2, 3[1790]. »

Cependant, au moment où il émet ce jugement favorable sur la composition, il n'a pas relu la totalité des épreuves (→ ÉPREUVE) et, par conséquent, n'a pas vu les nombreuses fautes d'impression qui les émaillent puisqu'à cette date, comme il le précise un peu plus loin dans la même lettre : « Il est vrai que je ne puis dire s'il n'y a point de fautes à l'impression à cause que je ne les ai pas toutes lues, n'ayant encore eu de temps depuis vos lettres reçues que pour parcourir les longues objections de Mr Gassendi[1791]. »

On sait que Descartes relira au moins une partie des épreuves de la première édition : « 1. Je viens de recevoir votre dernier paquet avec les feuilles O, P, Q […][1792] », ce qui correspond approximativement aux trois futurs cahiers (→ CAHIER) de 16 pages qui vont de la page 209 à la page 256 (foliotée 252 par erreur, comme bien d'autres pages de l'ouvrage dont la foliotation est erronée, ce qui du reste est assez fréquent dans les imprimés anciens : on notera cependant la différence avec le soin apporté de ce point de vue au *Discours de la méthode*, dont toute la foliotation est exacte), c'est-à-dire d'une partie de la réponse de Descartes aux Secundae Objectiones au début de la dixième objection des Tertiae Objectiones de Hobbes. Mais à cause de la distance entre Mersenne et Descartes, la relecture de ces pages est chaotique :

> Au reste, quelque soin que j'aie eu de m'enquérir du messager où était demeuré le paquet que je devais recevoir, il y a 15 jours, dans lequel étaient les deux feuilles G et H, avec certaines objections auxquelles vous me mandâtes, il y a 8 jours, qu'il fallait ajouter deux articles, dont l'un commence *Quod enim* etc., et l'autre *Quod autem sapiens* etc., je n'en ai su apprendre aucune nouvelle. C'est pourquoi je vous prie de m'envoyer derechef au plus tôt tant ces 2 feuilles G et H que ces objections, afin que j'y réponde, si ce n'est que vous appreniez à Paris ce qui a retardé ce paquet, et que je le reçoive encore ci-après ; […][1793].

Puis, dans la lettre de Huygens du 17 juillet 1641 : « Le Père Mersenne me commande de vous envoyer ces feuillets de votre œuvre, à cause que le paquet dans lequel ils vous venaient aurait été perdu. C'est, dit-il, pour y marquer les fautes d'impression[1794]. » Quelques jours plus tard, Descartes confirme à Huygens les nombreuses fautes d'impression des feuilles en question qui corrompent le sens :

> Et je vous dirai aussi que j'ai un peu honte que vous ayez vu ces feuilles avec toutes les fautes d'impression qui les défigurent. J'en ai marqué ici quelques-unes de celles qui corrompent le sens, mais il y en a outre cela quantité d'autres qui ne font que déguiser le style, et parce que je craindrais de paraître trop curieux si je m'arrêtais à les corriger, elles me déplaisent le plus. La cause de ce genre de fautes non accoutumé vient de la trop grande précaution du bon Père Mersenne, qui ne voulant pas fier mon manuscrit à l'imprimeur, ne lui en a donné qu'une copie en laquelle plusieurs mots ont été transposés par le caprice de l'écrivain[1795].

À Mersenne, Descartes cache son mécontentement :

> Pour les fautes de l'impression, je sais bien qu'elles ne sont pas de grande importance, et je vous assure que je ne vous suis pas moins obligé des soins que vous avez pris de les corriger, que s'il n'en était resté aucune : car, je sais que cela vous a donné beaucoup de peine, et qu'il est moralement impossible d'empêcher qu'il n'en demeure toujours quelques-unes, principalement dans les écrits d'un autre[1796].

Mais à la dernière page de la première édition des *Meditationes*, l'Errata (→ ERRATA) assez conséquent, complété sans doute en fin d'impression par un appendice intitulé « *Errata in Erratis, oblita sic emendanta* », qui signale

---

[1790] Lettre à Mersenne, 23 juin 1641, AT III, 386 ; B, 1478.
[1791] Lettre à Mersenne, 27 mai 1641, JRA I, p. 463.
[1792] Lettre à Mersenne, 23 juin 1641, AT III, 385 ; B ? ??.
[1793] Lettre de Huygens, 17 juillet 1641, AT III, 384-385.
[1794] *Ibid.*, AT III, 412-413.
[1795] Lettre à Huygens, 29 juillet 1641, AT III, 771-772.
[1796] Lettre à Mersenne, 22 juillet 1641, AT III, 415-416.

quelques coquilles (→ COQUILLE) juste avant la synopsis (→ SYNOPSIS), est précédé de cette note, conformément, certes, à une tradition consistant à dédouaner l'auteur qui remonte au XVI^e^ siècle, mais qui rappelle ici qu'il n'a pas supervisé le travail de composition (→ COMPOSITION) produit loin de lui, à Paris : « Quoniam haec absente Authore, atque ab exemplari, non ab eius manuscripto, typis mandata sunt, nulla diligentia potuit impedire, quin aliqui errores irrepserint, quorum praecipui sic corrigentur[1797]. »

Au bout de la chaîne éditoriale, Descartes laisse son texte lui échapper, en choisissant de le faire imprimer loin de lui. N'est-ce pas contradictoire avec l'attention qu'il a portée jusque-là à la mise en livre de sa métaphysique ? Non, si l'on se souvient que le choix d'un libraire parisien n'est pas un choix, mais une contrainte. Descartes n'a pas trouvé un libraire digne de sa confiance, capable de conserver l'impression de son texte dans le secret, jusqu'à la dernière minute. Rappelons ce qu'il écrit à Mersenne au moment où il envisage un tirage réduit des *Meditationes* – confirmant au passage sa volonté de confier la primeur de son texte à des théologiens : « […] car je l'aurais fait faire dès ici, sinon que je ne me suis pu me fier à aucun libraire, et que je ne voulais pas que les ministres de ce pays le vissent avant nos théologiens[1798]. »

☙ *diffusion*

Nous ne savons pas grand-chose de la diffusion (→ DIFFUSION) et de la circulation du livre des *Meditationes*, si ce n'est que les exemplaires tardent à arriver sur le marché hollandais. En l'état actuel de nos recherches, nous ignorons le chiffre de tirage de l'édition de 1641.

On sait par la lettre à Mersenne du 11 novembre 1640 que Descartes en voulait distribuer par lui-même une trentaine d'exemplaires reliés (→ RELIURE) et qu'il laissait le soin à Mersenne d'en distribuer autant d'ouvrages que nécessaire à Paris. Il en recevra en fait cent de Soly :

> il n'y aura pas de mal, avant que de la faire imprimer, de stipuler avec le libraire qu'il nous en donne autant d'exemplaires que nous en aurons de besoin, et même qu'il les donne tout reliés ; car il n'y a pas plaisir d'acheter ses propres écrits, et je m'assure que le libraire pourra bien faire cela sans y perdre. Je n'aurai besoin ici que d'environ trente exemplaires ; pour Paris, c'est à vous de juger combien il nous en faudra[1799].

C'est dans cette même lettre que Descartes demande à Mersenne d'en prévoir l'envoi d'un exemplaire au cardinal de Bagné : « Je suis bien aise de ce que M. le Cardinal de Bagné se souvient encore de moi ; il lui faudra envoyer ma métaphysique, lorsqu'elle sera imprimée[1800]. »

[1797] « […] puisque ces choses ont été confiées aux presses en l'absence de l'auteur et d'après une copie (pour exemplari), non à partir d'un de ses manuscrits, aucun zèle n'a pu empêcher que des fautes ne se glissent dont les principales seront corrigées ainsi », nous traduisons. Descartes se dédouane déjà des fautes de l'impression en 1637. Rappelons-le : « On trouuera aussy en plusieurs endroits des distinctions fort mal mises, & quantité d'autres fautes de peu d'importance : lesquelles on excusera facilement quand on sçaura que l'Autheur ne fait pas profession d'estre Grammairien, & que le Compositeur dont le Libraire s'est servi n'entend pas un mot de François. » On retrouve l'attention cartésienne portée aux « distinctions » précédemment évoquées.

[1798] Lettre à Mersenne, 24 décembre 1640, AT III, 267.

[1799] AT III, 235.

[1800] Lettre à Mersenne, 11 novembre 1640, AT III, 234. La correspondance ne donne pas de détails sur le prix auquel Descartes a obtenu ces cent exemplaires ni sur la répartition des ouvrages gratuits (les trente ouvrages d'auteur ici mentionnés ?) et des ouvrages payés par Descartes (les soixante-dix restants ?).

3 – après le livre : rééditer et traduire

a – rééditer : l'exemplarité de la réédition de l'œuvre métaphysique (1641-1642)

En mai 1642, à Amsterdam, paraît la seconde édition (→ ÉDITION) augmentée des *Meditationes de prima philosophiae*. Les *Meditationes* constituent la seule œuvre que Descartes réédite. Et réédite vite, puisque moins d'un an sépare la parution des deux livres. Cette réédition marque-t-elle un genre d'échec du premier livre ? Échec à tout dire ? Prétention à établir définitivement et sans discussion supplémentaire la nouvelle métaphysique présentée dans l'édition de 1641 ? D'autant que, Descartes ne souhaitait-il pas se consacrer au reste de la physique et tourner pour toujours la page de la métaphysique, précisément après la publication de 1641 ? En effet, après la publication, la discussion grise semble close pour lui : il ne veut plus répondre à de nouvelles objections. Le livre des *Meditationes* est le *recueil* de certitudes acquises pour toujours :

> Et pour ma *Métaphysique*, je cessai entièrement d'y penser, dès le jour que je vous envoyai ma réponse *ad Hyperaspisten* ; en sorte que même je ne l'ai pas eue depuis ce temps-là entre mes mains ; et ainsi je ne puis répondre à aucune chose de tout ce que vous m'en écriviez, il y a huit jours, sinon que je vous supplie de n'y penser non plus que moi. J'ai fait, en la publiant, ce à quoi je pensais être obligé pour la gloire de Dieu et la décharge de ma conscience. Que si mon dessein n'a pas réussi, et qu'il y ait trop peu de gens au monde qui soient capables d'entendre mes raisons, ce n'est pas ma faute, et elles n'en sont pas moins vraies pour cela ; […][1801].

Comment ne pas voir dans la réédition de 1642 autre chose qu'un éclaircissement de la première édition, au risque de remettre en question notre idée que Descartes ne fait pas de livres pour éclaircir les propos de livres antérieurs ? Et que l'acte de la publication, à la fois inaugural et final, consiste pour lui à être en mesure de maintenir ces opinions publiées de façon définitive, c'est-à-dire à passer à autre chose – ou, en termes cartésiens, à « continuer à chercher ce que j'ignore[1802] » ? De ce point de vue, on peut mettre en parallèle une réflexion de Descartes, un peu piqué sans doute, au sujet de la publication conjointe des *Principia* et des *Specimina*, mais qui semble de portée plus générale, à son ami Huygens : « Mais encore que, *lorsqu'on a publié quelque livre*, l'on soit toujours bien aise de savoir ce que les lecteurs en disent, je vous puis toutefois assurer que c'est une chose dont je me soucie fort peu[1803]. » Descartes préfère la satisfaction intérieure à la gloire[1804].

Le motif de la réimpression avancé par Descartes est matériel : il n'a toujours pas reçu de Soly – ni de Jean Maire (facteur [→ FACTEUR], on s'en souvient, de Michel Soly) – ses exemplaires d'auteur, comme en témoigne la lettre à Mersenne du 19 janvier 1642 : « Je n'ai reçu aucun exemplaire de Soly, et si vous lui parliez ou faisiez parler, je crois qu'on le pourrait avertir que je l'empêcherai de jouir de mon privilège, puisqu'il n'a pas satisfait aux conditions pour lesquelles je lui ai donné, et que j'ai, par écrit signé de sa main[1805]. »

[1801] Lettre à Mersenne, septembre 1641, AT III, 436-437. Sur la fonction exutoire de l'écriture, voir de nouveau Nietzsche : « *Mais pourquoi écris-tu ?* […] A : Oui, cher, pour te faire un aveu : jusqu'à présent je n'ai pas encore trouvé d'autre moyen pour me *débarrasser* de mes pensées », *Le Gai Savoir*, Paris, Gallimard (Folio Essais), 1982, II, § 93.

[1802] Lettre à Huygens, 29 juillet 1641, AT III, 773.

[1803] Lettre à Huygens (?), juin 1645 (?), AT IV, 223 ; AT IV, 778, n. : Roth pense que la lettre n'est pas destinée à Huygens.

[1804] Sur l'acception cartésienne de ces deux concepts, voir *Les Passions de l'âme*, article CCIV, AT XI, 482 : « Ce que j'appelle ici du nom de Gloire, est une espèce de Joie, fondée sur l'Amour qu'on a pour soi-même, et qui vient de l'opinion ou de l'espérance qu'on a d'être loué par quelques autres. Ainsi elle est différente de la Satisfaction intérieure, qui vient de l'opinion qu'on a d'avoir fait quelque bonne action. Car on est quelquefois loué pour des choses qu'on ne croit point être bonnes, et blâmé pour celles qu'on croit être meilleures. Mais elles sont l'une et l'autre des espèces de l'estime qu'on fait de soi-même, aussi bien que des espèces de Joie. Car c'est un sujet pour s'estimer, que de voir qu'on est estimé par les autres. »

[1805] AT III, 484-485.

Il craint qu'une contrefaçon (→ CONTREFAÇON) soit produite en Hollande[1806]. Et qui dit contrefaçon, dit concurrence, prix tiré vers le bas ; également mauvaise qualité d'édition et impossibilité, pour lui, de maîtriser la « mise en livre » de son texte. La lettre à Mersenne du 17 novembre 1641 est, à cet égard, particulièrement instructive :

> […] et qu'ayant été averti par un de mes amis que divers libraires en avaient envie [*sc.* de produire une contrefaçon], et que je ne le pourrais empêcher, d'autant que le privilège de Soly n'est que pour la France, et qu'ils usent ici de tant de liberté, que même un privilège des États ne les retiendrait pas, j'ai mieux aimé qu'il y en eût un qui le fit avec mon consentement et mes corrections, et qui, en faisant courir le bruit, empêchât le dessein des autres, que non pas qu'il s'en fit une impression sans mon su, laquelle ne pourrait manquer d'être pleine de fautes : ce qui m'a fait consentir qu'un des Elzeviers qui demeure à Amsterdam l'imprimât, à condition toutefois qu'il n'en enverrait aucun exemplaire en France, afin de ne point faire de tort à Soly. Et néanmoins je n'ai pas sujet d'être fort satisfait de lui, en ce qu'y ayant déjà 3 mois que le livre est achevé d'imprimer, il ne m'en a pas toutefois encore envoyé aucun exemplaire, et même il y a 5 ou 6 jours que le Maire m'a dit qu'il n'avait encore reçu aucun avis de Soly, qu'il y eût des exemplaires pour lui ou pour moi par les chemins, et qu'il lui avait seulement une fois écrit, il y a 2 ou 3 mois, qu'il imprimait le livre et qu'il lui en enverrait des exemplaires ; et même le Maire disait avoir envie de l'imprimer, et qu'il avait répondu à Soly que, s'il n'envoyait promptement ses exemplaires, on l'imprimerait ici. C'est pourquoi il ne doit pas trouver mauvais qu'on l'imprime ici, puisqu'il n'y en veut point envoyer[1807].

On voit que Descartes veut rester convenable à l'égard de Soly, bien qu'en janvier 1642, il n'ait toujours pas reçu d'exemplaires de sa part. Si les cent exemplaires de l'édition parisienne qui lui sont dus lui parviennent finalement, Descartes prévoit qu'il aura le temps de les écouler sans que cela soit préjudiciable à Soly ; et que, si ce dernier n'est pas de cet avis, il consent à ce qu'il les garde pour le marché français : « […] et si les 100 exemplaires que vous m'avez mandé que Soly enverrait ici sont par les chemins, ils pourront aisément être débités avant ce temps-là ; et s'ils n'y sont pas, il les peut retenir, si bon lui semble[1808]. »

En fait, le projet de réimpression se transforme d'entrée en réédition. Est-ce l'occasion d'une réimpression hollandaise qui donne à Descartes l'envie de remanier l'édition toute fraîche de 1641 dont on vient de voir – *contra* Alquié – que Descartes ne l'estimait pas formellement correcte ?

Une de nos hypothèses de travail est que cette réédition est, du moins en partie, la conséquence de la sensibilité de Descartes à l'écart entre la mise en texte et la mise en livre, autrement dit, au contexte de communication propre au livre – en l'occurrence, au contexte de communication des premières *Meditationes* (1641). En effet, la copie (→ COPIE) – rappelons-nous le « caprice de l'écrivain » – et la composition (→ COMPOSITION) induisent des états différents du texte depuis l'intention auctoriale, peuvent déguiser le style et, plus grave, corrompre le sens. Il y a, en effet, une distinction radicale entre l'œuvre transcendante, identique à l'intention de l'auteur et les multiples états matériels à travers lesquels elle se donne à lire, elle s'interprète. Rappelons à ce sujet la prééminence de la forme imprimée théorisée par Roger Chartier à travers les concepts de « mise en texte » et de « mise en livre » :

> […] la première [distinction] entend séparer deux ensembles de dispositifs, souvent confondus : les procédures de mise en texte d'une part, et celles de mise en livre d'autre part. On peut en effet définir comme relevant de la mise en texte les consignes, explicites ou implicites, qu'un auteur inscrit dans son œuvre afin d'en produire la lecture correcte, i. e. celle qui sera conforme à son intention. Ces instructions,

---

[1806] Pour Theo Verbeek, c'est même plus qu'une crainte : « Par ailleurs, plusieurs libraires néerlandais avaient tenté d'en faire une impression clandestine […] », *La Querelle d'Utrecht*, p. 127. Nous ne savons pas d'où M. Verbeek tire cette affirmation.

[1807] Lettre à Mersenne, 17 novembre 1641, AT III, 448-449. Descartes justifie la réédition de son texte pour les mêmes motifs dans sa lettre à Regius de novembre 1641. Il s'y plaint de n'avoir encore reçu encore aucun exemplaire de l'édition française : « Meditationum mearum impressio ante tres menses Parisiis absoluta est, necdum tamen ullum exemplar accepi, et idcirco secundam editionem hic fieri consensi », AT III, 445.

[1808] *Ibid.*, AT III, 449-450.

> adressées clairement ou imposées à son insu au lecteur, visent à définir ce que doit être la juste relation au texte et à constituer son sens. […] il y a donc là un premier ensemble de dispositifs, purement textuels, voulus par l'auteur, résultant de l'écriture, qui tendent à imposer un protocole de lecture, soit en ralliant le lecteur à une manière de lire qui lui est indiquée, soit en faisant agir sur lui une mécanique littéraire qui le place là où l'auteur veut le placer.
>
> Mais ces premières instructions sont croisées par d'autres, portées par les formes typographiques elles-mêmes : la disposition et le découpage du texte, sa typographie, son illustration. Ces procédures de mise en livre ne relèvent plus de l'écriture, mais de l'imprimerie, sont décidées non par l'auteur, mais par le libraire-éditeur, et peuvent suggérer des lectures différentes d'un même texte. Une seconde machinerie, purement typographique, surimpose ses propres effets, variables selon les époques, à ceux d'un texte qui, lui, conserve en sa lettre même le protocole de lecture voulu par l'auteur[1809].

Or, la mise en livre incontrôlée de 1641 n'a pas satisfait Descartes. Et l'occasion d'en refaire une édition corrigée, dont il pourrait suivre la fabrication, anticipant ainsi les éventuelles contrefaçons, intervient comme un des motifs explicites : « […] j'ai mieux aimé qu'il y en eût un qui le fît avec mon consentement et mes corrections, et qui, en faisant courir le bruit, empêchât le dessein des autres, que non pas qu'il s'en fît une impression sans mon su, laquelle ne pourrait manquer d'être pleine de fautes […][1810]. »

D'un point de vue plus général, on peut d'ailleurs rappeler qu'au XVII^e^ siècle, au moins dans le premier quart, c'est l'imprimé – la mise en livre, donc – qui constitue l'œuvre à proprement parler, plus que le manuscrit autographe. On trouve à cet état de fait – qui explique, en lien avec la théorie cartésienne de *l'attention* au vrai et au faux dont on a parlé, le soin apporté par Descartes à la confection de son ouvrage – plusieurs raisons de nature différente qu'il nous semble utile de rappeler ici.

Une raison technique d'abord : au XVII^e^ siècle, les manuscrits et les copies, malmenés pendant la composition et la relecture – souvent, le texte est barré au fur et à mesure de la composition –, sont détruits après la composition. C'est la raison pour laquelle très peu de copies ou de mises au net – d'éléments manuscrits, donc – des œuvres classiques du XVII^e^ siècle sont parvenues jusqu'à nous. Qu'on songe, en France, aux pièces de Corneille, de Molière ou de Racine, aux *Fables* de La Fontaine par exemple, dont aucune copie n'a survécu à la composition. Les copies qui ont subsisté précisément subsistèrent parce qu'elles ne se transmuèrent pas en imprimés : celles des futurs *Essais* de Montaigne au XVI^e^ siècle, les fragments des *Pensées* à venir de Pascal au XVII^e^ siècle ou encore les récits de voyage de Montesquieu au XVIII^e^ siècle.

Des raisons économiques et donc juridiques ensuite : la volonté institutionnelle de prendre en charge le commerce du livre – en particulier la volonté de lutter contre les contrefaçons et l'exercice de la censure d'État ou d'Église – et un contexte plus large de marchandisation des objets au XVIII^e^ siècle induisent une évolution conceptuelle de la notion de propriété. Il faut savoir à qui appartiennent les idées publiées (nécessité d'authentification). Cette tendance correspond à la mise en place du copyright, issu d'un paradoxe conceptuel : le texte est une chose immatérielle qui peut être démultipliée dans ses formes (exemplaires, éditions), mais qui reste identique à soi, quelles que soient ses formes de publication. On va donc rechercher des traces avant l'impression pour vérifier que l'imprimé correspond à la mise au net examinée par les censeurs, pour prouver la paternité de l'œuvre dans un contexte de contrefaçons où l'imprimé est dépersonnalisé. D'où l'importance acquise progressivement par les textes autographes : manuscrits, brouillons, mais aussi signatures.

En outre, des raisons philosophiques et morales s'entremêlent à ces motifs économiques et juridiques. Un glissement des notions d'autorité et de personne propres à la tradition classique et chrétienne (*auctoritas*) se fait jour. La notion d'œuvre évolue également. Au XVIII^e^ siècle, ce qui témoigne de la subjectivité – c'est-à-dire de la singularité et de l'individualité de celui qui écrit –, ce sont les traces du cœur, de l'âme, de l'intime (cf. lettre de Diderot, conception de l'écriture de Rousseau) qui prévalent pour représenter l'intention de l'auteur, son

[1809] Roger Chartier, « Du livre au lire », in *Pratiques de la lecture*, R. Chartier (dir.), Marseille, Rivages, 1985, p. 79-80.
[1810] Lettre à Mersenne, 17 novembre 1641, AT III, 448.

œuvre. On respecte, puis on fétichise la main des manuscrits autographes. Des politiques institutionnelles de conservation voient le jour avec l'émergence des notions d'archives et de collections (fin XVIII[e] siècle).

Bien sûr, si la réimpression peut être dite réédition, ce n'est pas simplement au titre d'un lustrage de la « machinerie typographique » de l'existant – quand bien même ce lustrage a, en soi, un impact sémantique (rappelons-le encore : le non-respect de certaines mises en forme du discours peut en « corrompre le sens »).

La réédition se traduit par un certain nombre d'ajouts par rapport à la première édition que nous allons détailler plus bas : en particulier, l'intégration de la parole jésuite, attendue depuis longtemps, dans le débat métaphysique public et dont Descartes connaît l'influence dans l'École – ce seront les septièmes objections (de Bourdin) et ses réponses ; et l'insertion d'une Epistola ad P. Dinet, supérieur du p. Bourdin, pour faire le point sur les querelles dont sa philosophie est l'objet. Le projet de joindre les objections d'Hyperaspistes – parvenues trop tard à l'imprimeur (→ IMPRIMEUR) de Paris – et sa réponse, est finalement abandonné par Descartes. En outre, il rétablit dans son texte ce dont Mersenne l'avait amputé : la partie sur l'Eucharistie. C'est d'ailleurs sur la conformité de la physique eucharistique avec la doctrine de l'Église que porteront les condamnations du Saint-Office et de l'Index romain, après la mort de Descartes. La réédition joue donc aussi comme l'*emendatio*, non pas d'un imprimé antérieur, mais, cette fois, de la copie initiale des réponses aux objections d'Arnauld. Texte libéré de la prudence mersennienne et de l'obligation de moduler son discours pour obtenir l'approbation de la censure ecclésiastique de la Sorbonne. Retour à la normale, donc, non éclaircissement conceptuel et encore moins révision d'un contenu préalable, ni dans les six méditations ni dans les réponses.

La réédition des *Meditationes* est-elle une autre façon – ultime – d'influencer autant que possible la réception de sa métaphysique ? C'est ce que nous pensons, et ce qui nous fait mettre la réédition de 1642 au rang du troisième geste éditorial cartésien témoignant du soin qu'il apporte au livre comme unique véhicule de sa métaphysique. Car Descartes, dans le contexte d'attaque dont sa métaphysique fait l'objet, éprouve le besoin de la justifier jusqu'au bout afin d'éviter une querelle qui ne manquera pourtant pas d'éclater.

Étudions quelques caractéristiques matérielles de cette seconde édition pour vérifier en quoi elles témoignent, elles aussi, de l'attention portée par Descartes à la « mise en livre » de sa philosophie première. La comparaison des volumes de 1641 et 1642 nous donnera l'occasion de revenir sur les modifications de fond qu'il a entreprises.

☙ *fabrication et format*

En préambule, indiquons d'abord que l'impression des *Meditationes* de 1642 a dû commencer en novembre 1641, comme en témoigne la lettre à Mersenne du 17 novembre 1641 : « […] j'ai à vous dire que mes Méditations s'impriment en ce pays […][1811]. » Et Descartes prévoit qu'elle ne sera pas achevée avant janvier : « Cette impression ne sera achevée de 2 mois[1812]. »

L'édition se fait chez Louis Elzevier, chez qui Descartes fera également imprimer son *Epistola… ad… Voetium* en 1643 ; il déclare, en effet, dans une lettre à Mersenne de cette époque : « C'est pourquoi je vous prie de les [*sc.* des lettres] adresser dorénavant à Mr Louis Elzevier, marchand libraire à Amsterdam[1813]. » Rappelons que Descartes vient de déménager de Leyde à Egmond du Hoef (en Nord-Hollande) pour l'année, sans doute

[1811] Lettre à Mersenne, novembre 1641, AT III, 448.
[1812] Lettre à Mersenne, 17 novembre 1641, AT III, 449.
[1813] Lettre à Mersenne, 30 mai 1643, AT III, 674.

afin de rédiger tranquillement « ses Principes de Physique[1814] ». Et qu'il n'avait pas voulu se faire éditer (→ ÉDITER) chez eux pour son premier livre[1815].

Le format (→ FORMAT) de la seconde édition des *Meditationes* est un petit in-12. Les in-12 (→ FORMAT) mesurent en moyenne 13,5 x 7,8 cm[1816].

Dans l'*ordo edendi* cartésien des œuvres théoriques, c'est un cas unique, placé entre les deux in-4° (→ FORMAT) du *Discours de la méthode* et des *Principia* (mis à part le classique in-8[(→ FORMAT] de l'édition parisienne). Dans l'histoire des publications de traités de métaphysique, l'usage du petit in-12 est aussi un cas assez original : édités ou réédités, les ouvrages de métaphysique de la philosophie scolastique (commentaires d'Aristote, textes de Suárez, de saint Thomas, etc.) sont principalement des in-folios, des in-quartos (ces derniers destinés à l'enseignement) ou des in-octavos.

Le libraire-imprimeur (→ IMPRIMEUR) appartient à la célèbre dynastie du même nom réputée pour ce format. La difficulté d'approvisionnement en papier et la volonté d'exporter en nombre à travers toute l'Europe amènent les Elzevier à diminuer les formats d'impression : in-12, in-16 (→ FORMAT) et in-24 (→ FORMAT). L'adoption des petits formats permet également une diminution importante du prix de vente des livres et contribue, par la diffusion auprès d'un public élargi (et d'un public d'étudiants ne pouvant s'offrir d'in-4°[1817] ?), à la vulgarisation du savoir[1818] : « Alors que les libraires parisiens, par exemple, concentrent une grande partie de leurs efforts sur l'impression de coûteuses éditions richement illustrées et à tirage réduit, les libraires hollandais poursuivent – les mêmes Elzevier en tête – une politique différente. Grâce à l'introduction et à la multiplication des petits formats sans fioritures et bon marché, ils atteignent un public plus large »[1819].

En outre, ce petit format, plus petit que notre format de poche actuel, pouvant également circuler facilement en contrebande, en feuilles, dans des tonneaux par exemple, les Elzevier impriment aussi des ouvrages en français, soit copies d'ouvrages régulièrement publiés en France avec privilège (→ PRIVILÈGE), soit éditions originales de textes considérés comme subversifs ou licencieux, ou dont leurs auteurs souhaitent tester la réception avant de les faire éditer (→ ÉDITER) en France. L'in-12 des *Meditationes* n'a pas pour origine le souhait de contrefaire, bien au contraire, on l'a vu. Mais rappelons que le livre a déjà été édité en France par Soly et que certains exemplaires sont censés gagner les Pays-Bas. Cet argument commercial est avancé par Matthijs Van Otegem pour expliquer le choix du petit in-12 pour la réédition des *Meditationes de prima philosophia* : « While printing the second edition, Elzevier ran the risk that Soly might send his copies to the Netherlands yet. This explains why Elzevier chose such a small size for the boo : by making it as cheap as possible he minimised not only the legibility but also his commercial risk[1820]. »

Ainsi, les Elzevier jouissent-ils d'une excellente réputation en Europe[1821] à cette époque ; maîtrisant la gravure de caractères (→ CARACTÈRE) de petit module, ils peuvent proposer des éditions de ce format, très lisibles pour l'époque. Les trois tomes de la *Naturalis historiae* de Pline l'Ancien (Lugduni Batavorum, Elzevier, 1635, in-12) sont souvent cités comme un modèle du genre (voir le frontispice et la page de titre en Annexes,

---

1814 Voir Adrien Baillet, *Vie*…, II, p. 191 et p. 198-199.

1815 Voir la lettre à Mersenne, mars 1636 : « Je serai bien aise aussi d'employer tout autre, plutôt que ceux qui ont correspondance avec Elzevier, qui sans doute les en aura avertis, car il sait que je vous en écris. », AT I, 340.

1816 Le format du reprint effectué par le Centro di studi su Descartes e il Seicento en 1992 sur lequel nous travaillons respecte ces dimensions.

1817 Sur ce point, voir notamment Matthijs Van Otegem : « Elzevier's Latin editions in quarto were meant for an academic readership, but not every student would have been able to afford these books », http://www.kuleuven.be/archief/studgen/nbr/2001_2/Onderzoek.htm#Van%20Otegem.

1818 Voir Alphonse Willems, *Les Elzévier. Histoire et Annales Typographiques*, Bruxelles – Paris – La Haye, G. A Van Trigt Éditeur – Adolphe Labitte – Martinus Nijhoff, 1880.

1819 Christiane Berkvens-Stevelinck, « L'édition française en Hollande », in *L'histoire de l'édition française*, t. 2, p. 405.

1820 Matthijs Van Otegem, *A Bibliography of the Works of Descartes*, t. I, p. 178.

1821 Henri-Jean Martin les présente comme des professionnels soucieux de la qualité et de la diffusion de leurs ouvrages. (Cf. « Renouvellements et concurrences », in *Histoire de l'édition*, H.-J. Martin et R. Chartier [éd.], Paris, Fayard [Cercle de la librairie], 1989, t. I, p. 490.)

annexe 5). Car les petits formats sont le fruit d'une invention commerciale autant que typographique. La petitesse du format implique en effet de soigner particulièrement la qualité de l'encre et de la typographie. Parce qu'ils visent un public savant et lettré, les Elzevier doivent convaincre de la pertinence de leurs formats grâce à une qualité typographique indiscutable. La création d'un jeu de poinçons à empattement triangulaire par Christophe Van Dyck, issue d'une contrainte de lisibilité des tout-petits formats, devient la marque des Elzevier et contribue grandement à leur renommée. D'après notre examen, c'est bien ce caractère (→ CARACTÈRE) qui est utilisé dans les *Meditationes*.

Historiquement, la hiérarchie des formats est assez codifiée : folio, in-4°, in-8°, in-12, in-16, in-24 correspondent à des usages spécifiques du livre. Tandis que les petits formats sont portables – les in-folios sont faits pour être lus sur une table ou un pupitre. Le folio est lié par cet usage, savant ou religieux, avec une hiérarchie et une dignité des genres[1822]. L'utilisation progressive du petit format – inventé par Aldo Manuce pour lire les classiques grecs et latins, non glosés et non annotés – pour l'édition de textes littéraires et savants contemporains constitue donc une révolution culturelle dans l'Europe du XVII[e] siècle, où l'on considère encore majoritairement que seul le grand format est assez noble pour l'impression de ce type d'ouvrages. Il se trouve que le format « portatif » comme on dit à l'époque, réservé aux auteurs classiques ainsi qu'aux petits livres de prières, bréviaires ou livres d'heures – « qui valent indulgence si on les porte sur soi » – est adapté au type de lecture qui convient à la métaphysique cartésienne. Le petit in-12 est en effet particulièrement approprié à une lecture quotidienne et intime que suggère l'acte méditatif, en ce qu'il est fait pour tenir pendant plusieurs heures dans la main – et non posé sur une table, comme pour les livres d'étude et même les in-4° – et peut être emporté avec soi (quoique l'exercice de la méditation cartésienne ne s'accommode pas nécessairement avec une lecture hors de chez soi). D'autre part, le support du livre de 1642 n'étant pas, encore moins que le premier, le lieu de l'*emendatio*, Descartes n'a plus besoin d'annoter son texte de façon marginale. Le livre est aussi en cela différent de l'in-8° de l'édition de 1641 qui avait pu lui donner l'opportunité d'apostiller son texte sur quelques exemplaires tirés avec de grandes marges : « 2. Je serai bien aise d'avoir quelques exemplaires à grande marge, puisque Soly en a fait imprimer ; et afin qu'il ne perde rien à cela, je le quitterai de la reliure de ceux qui seront à grande marge[1823]. »

Eu égard au petit in-12 de 1642, il n'est pas question pour le libraire de tirer à grandes marges, l'objectif étant d'économiser du papier. En outre, 1642 doit marquer la clôture de la métaphysique publiée de façon monographique et la transition vers la publication d'un autre volume qui contiendra cette fois la substance de toute la philosophie. Du côté du lecteur, on pourrait penser que le format de l'édition de 1642 est également plus conforme au geste éditorial cartésien : sans marge ou presque, il interdit la glose ou le commentaire du texte. Or, l'annotation, supposant la suspension de la lecture, peut engendrer une rupture fatale de l'ordre des raisons dont la lecture suivie (en continu) est une condition de l'auto-persuasion. Cette lecture d'une méditation sans arrêt doit primer sur des retours à certains passages, on l'a vu : il est capital que le lecteur lise tout d'abord, avant de revenir sur certains points de l'argumentation.

Est-ce aussi pour la possibilité d'être imprimé en in-12 que Descartes s'est tourné vers Louis Elzevier ? Nous ne pouvons l'affirmer. Du moins, Descartes ne pouvait ignorer qu'Elzevier était le spécialiste du format miniature, gage d'une large diffusion hors l'École. Il semble aussi assez probable que Descartes a choisi un grand libraire comme Elzevier car sa renommée et son assise sur le marché du livre hollandais pouvaient dissuader de plus petits imprimeurs de se lancer dans une contrefaçon (→ CONTREFAÇON)[1824].

[1822] Le premier folio dramatique à destination des théâtres londoniens, c'est-à-dire publié pour le théâtre public et non privé, concerne les œuvres (*Works*) de Shakespeare par Ben Jonson, en 1611. On voit donc qu'à l'époque des publications cartésiennes (du vivant de l'auteur), 1637-1649, la ligne de partage commence à bouger.

[1823] Lettre à Mersenne, 23 juin 1641, AT III, 385.

[1824] Alphonse Willems note que : « Le fils aîné de Josse Elzevier, qui se nommait Louis, comme son grand-père, fonda en 1638 l'officine elzévirienne d'Amsterdam. Simple libraire d'abord, il ne tarda pas longtemps à acquérir une imprimerie (fin de 1640). Quoique l'insuffisance de son matériel l'obligeât de recourir assez fréquemment aux presses de ses confrères, le public s'habitua de bonne heure à ne point faire de

Une variante remarquable (mais peut-être moins signifiante qu'elle en a l'air) entre les deux éditions concerne la page de titre (→ TITRE) de la seconde. Tandis que l'édition de 1641 annonçait : *Renati Des-Cartes, Meditationes de prima philosophia, in quae Dei existentia et animae immortalitas demonstratvr*, la publication de 1642 donne : *Renati Des-Cartes, Meditationes de prima philosophia, in qvibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio, demonstratur. Hic adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes ; Cum responsionibus Authoris. Secunda editio septimis objectionibus antehac non visis aucta* (*fig. 2*).

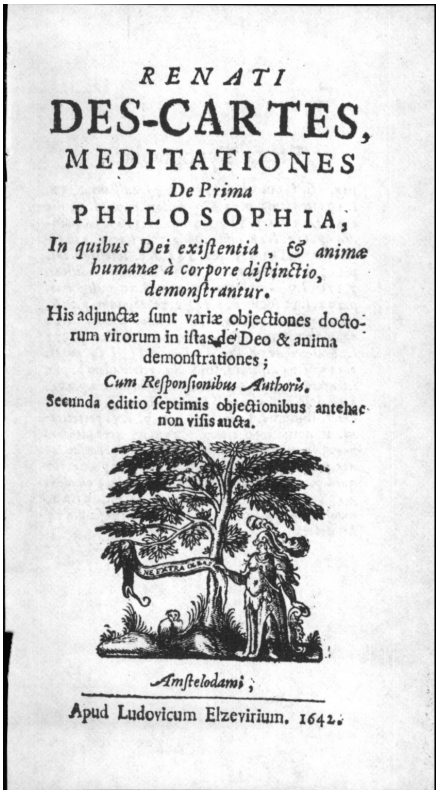

RENATI
DES-CARTES,
MEDITATIONES
De Prima
PHILOSOPHIA,
In quibus Dei exiſtentia, & animæ humanæ à corpore diſtinctio, demonſtrantur.
His adjunctæ ſunt variæ objectiones doctorum virorum in iſtas de Deo & anima demonſtrationes;
Cum Reſponſionibus Authoris.
Secunda editio ſeptimis objectionibus antehac non viſis aucta.
Amſtelodami,
Apud Ludovicum Elzevirium. 1642.

fig. 2 – Page de titre de la seconde édition des *Meditationes de Prima philosophia*…

Ajoutons que le projet de Descartes était d'ajouter au titre : « *Editio secunda, priori Parisiis facta emendatior et auctior*[1825]. » Pour une raison que nous ignorons, ce complément, qui insistait sur la meilleure facture, la complétude de la réédition et la part active de Descartes dans l'établissement du texte, n'a pas été donné.

À l'immortalité de l'âme annoncée en 1641, Descartes substitue donc, en 1642, la distinction de l'âme et du corps. En 1641, la Synopsis expliquait déjà pourquoi la preuve de l'immortalité était absente d'un ouvrage qui ne présente que des « démonstrations très exactes » (AT IX-1, 9) tout en indiquant que cette immortalité pouvait être en un sens espérée de la distinction des substances (AT IX-1, 10)[1826].

On se souvient que Mersenne, à la réception du premier manuscrit en novembre ou décembre 1640, avait remarqué que, des deux questions annoncées dans ce titre – l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, la seconde n'était pas traitée. Pour AT, « Descartes en convenait, mais comme il espérait encore se rendre la Sorbonne favorable, il maintint ce titre, quoique inexact, à la tête de la première édition[1827] ». Ainsi, Mersenne

différence entre les productions d'Amsterdam et celles de Leyde, et la réputation de Louis balança bientôt celle de ses parents », « L'officine d'Amsterdam », *Les Elzévier. Histoire et Annales Typographiques*, p. LXI- LXV.

[1825] Voir la lettre à Mersenne, 17 novembre 1641, AT III, 449.

[1826] Sur ce point, voir par exemple, Geneviève Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes*, p. 343-344.

[1827] AT XII, 304.

reprend-il publiquement : « SEPTIMO, nequidem verbulum de mentis humanae facis immortalitate, quam tamen maxime probare atque demonstrare debueras adversus illos homines immortalitate indignos, quippe qui eam pernegant et forte oderunt. Sed necdum videris satis probasse distinctionem illius ab omni corpore, uti jam prima animadversione diximus ; cui jam addimus, non ex illa distinctione a corpore sequi videri, illam esse incorruptibilem seu immortalem ; quid enim, si illius natura duratione vitae corporeae limitata sit, et Deus tantumdem ei virium et existentiae solummodo dederit, ut cum vita corporea desinat ? »

Mais dans sa correspondance, Descartes se défendait déjà en 1640 de cette omission, dans les termes suivants : « Pour ce que vous dites, que je n'ai pas mis un mot de l'immortalité de l'âme, vous ne vous en devez pas étonner ; car je ne saurais pas démontrer que Dieu ne la puisse annihiler, mais seulement qu'elle est d'une nature entièrement distincte de celle du corps, et par conséquent qu'elle n'est point naturellement sujette à mourir avec lui, ce qui est tout ce qui est requis pour établir la religion ; et c'est aussi tout ce que je me suis proposé de prouver[1828]. »

L'immortalité de l'âme se déduit, pour ainsi dire logiquement, de sa distinction d'avec le corps et cela suffit. Le passage de l'immortalité de l'âme (*immortalitas*) à sa distinction d'avec le corps traduit donc plutôt une concession diplomatique ou rhétorique qu'un revirement conceptuel[1829]. Il nous faut donc, semble-t-il, ignorer des critiques comme celles d'Hiram Caton qui déduisent de ce changement de titre une double faiblesse : l'échec de la démonstration et l'« impertinence » (!) de Descartes : « Il fit preuve d'une grande impertinence en affirmant, sur la page de garde (sic) de la première édition des *Meditationes*, que l'ouvrage était publié Cum Privilegio et Approbatione Doctorum […]. Voir également, sur la page de garde (sic) de la première éd., Descartes affirmant pouvoir démontrer l'immortalité de l'âme. Pourtant, dans le tableau synoptique, il avouait qu'il ne pouvait le démontrer et, dans l'œuvre elle-même, il entreprit seulement de prouver la « distinction réelle » entre le corps et l'âme. Cela donne à réfléchir si l'on considère les implications concernant l'intégrité d'un auteur d'un traité de métaphysique, capable de mentir deux fois rien que sur la page de garde »[1830].

Mais ce qui est peut-être plus remarquable en 1642, c'est le maintien du syntagme de « prima philosophia » dont on a tenté de montrer le sens propre en évoquant le titre de la première édition (en B, 2, a), tandis que « animae immortalis » cède à « animae humanae a corpore distinctio ».

☙ *corriger et augmenter le volume*

L'édition de 1642 est corrigée et augmentée, comme l'indique le projet de nouveau titre de cette édition suggéré par Descartes à Mersenne en novembre 1641 : « *Editio secunda, priori Parisiis facta emendatior et auctior*[1831]. »

• *corriger ou rétablir ?*

On note, pour les *Meditationes*, comme pour la plupart des projets de réédition, des corrections formelles (de rédaction/copie et/ou de composition[1832]).

En ce qui concerne les fautes de composition (→ COMPOSITION), rappelons que Descartes en avait relevé un certain nombre sur les épreuves (→ ÉPREUVE) de l'édition de 1641 et qu'il tenait à ce qu'elles soient corrigées dès le premier tirage, voire sur un éventuel second :

> 9. Pour les fautes de l'impression, elles importent peu, et j'en trouve beaucoup moins aux dernières feuilles qu'aux premières ; mais pour les 7 ou 8 principales, qui changent le sens des *Méditations*, il me

[1828] Lettre à Mersenne, 24 décembre 1640, AT III, 265-266.

[1829] Dans le même sens, voir Jean-Luc Marion, *Sur le prisme…*, p. 36, n. 37.

[1830] Hiram Caton, « Les écrits anonymes de Descartes », *Les Études philosophiques*, n° 4, octobre-décembre 1976, p. 408, n. 1.

[1831] Lettre à Mersenne, 17 novembre 1641, AT III, 449.

[1832] Du point de vue purement typographique, on remarquera en particulier le glissement du *v* vers le *u* et du *i* au *j* pour *« objectiones »* dû (strictement) à un usage de composition (→ COMPOSITION) elzévirienne.

> semble qu'on les pourrait faire corriger à la main en toutes les feuilles, avant qu'elles soient assemblées, et j'aimerais mieux en payer les frais. Et je serai bien aise de savoir combien on en tire d'exemplaires ; car si on en tire peu, et qu'il se fît ci-après une 2e impression, il serait aisé de la rendre beaucoup plus correcte[1833].

Dans la même lettre du 29 juillet 1641 à Huygens, relecteur de l'édition parisienne, Descartes dressait une liste de quelques-unes de ces coquilles (→ COQUILLE) qui « corrompent le sens » :

> Pag. 9, l. 8 : lege hos autem interdum ; Pag. 12, l. 14 : lege *atque utrum ;* Pag. 17, l. 23 : dele *et* Pag. 22, l. 21 : pro *non* lege *nam* ; Pag. 23, l. 20 : post pertineant adde sed quidni pertinerent ? Pag. 25, l. vlt. : pro *calor* lege *color ;* Pag. 26, l. 15 : pro comprehenditur lege comprehendebatur ; Pag. 27, l. 4 : post mutabile adde quid vero est hoc flexibile mutabile ? Pag. 28, l. 17 : pro *ipsam*, *etsi* lege *ipsammet, si* ; Pag. 36, l. 13 : lege *affectus* et l. 21 lege *affectibus* ; Pag. 39, l. 22 : lege *diversas Solis ideas ;* Pag. 60, l. 19 : lege *cognitionem ;* Pag. 73, l. 15 : lege *recorder ;* Pag. 82, l. 6 : lege *non est ;* Pag. 85, l. 16 : lege *ignorem ;* Pag. 88, l. 19 : dele *simul* et l. 20 lege *sed simul etiam ;* Pag. 98, l. 12 : dele *cum ;* Pag. 107, l. 17 : pro *existat, et* lege *existeret*[1834].

Toutes les erreurs – bourdons, additions, interversions ou substitutions – consignées par Descartes (excepté celles de la p. 9, 23, 27 et 28) ont été signalées dans l'Errata (→ ERRATA) de la première édition[1835]. Elles sont toutes corrigées dans la deuxième.

Outre quelques coquilles (→ COQUILLE) inhérentes au travail d'édition et signalées dans un Errata, la réédition de 1642 est donc formellement plus correcte que celle de 1641. C'est à ce titre par exemple qu'il préfère envoyer à son ami Huygens un exemplaire de l'édition de 1642 :

> Et je l'ai prié en échange de vous présenter un exemplaire de mes *Méditations* de l'impression d'Amsterdam, car bien qu'elles ne méritent pas que vous les lisiez plus d'une fois, et que je sache que vous les avez déjà vues, toutefois je ne me satisferais pas à moi-même si je manquais à vous les envoyer ; outre que cette impression est plus correcte que celle de Paris[1836].

Au sujet des « distinctions » et des alinéas par exemple, on se souvient qu'en 1641, il avait insisté pour que le nombre d'alinéas qu'il avait indiqué sur sa copie (→ COPIE) soit respecté, du moins pour les cahiers (→ CAHIER) qui n'avaient pas encore été composés[1837]. Après quoi, il ajoutait en marge de cet alinéa 4, la précision sur les distinctions déjà évoquée : « Je vous prie aussi de faire ajouter les chiffres que j'ai mis dans les objections de Mr Gassendi, pour servir de distinctions, afin qu'on puisse voir à quel endroit de son écrit se rapporte chaque endroit de ma réponse. Et il n'y faut point d'autres *a capite* que ceux qui sont marqués par ces chiffres I, 2, 3[1838]. »

Ces indications montrent que les copistes et les imprimeurs du XVIIe siècle pouvaient prendre certaines libertés avec les manuscrits des auteurs. Elles prouvent notamment que les uns ou les autres étaient susceptibles de ne pas respecter les mises en paragraphes (→ PARAGRAPHE) prévues par l'auteur et pouvaient ne pas tenir compte d'une numérotation d'alinéas mise en marge d'un texte.

L'hypothèse d'Henri-Jean Martin – qui conforte la nôtre – est que Descartes aurait commencé par envoyer un manuscrit autographe de son œuvre, signalant peut-être en marge par une numérotation ses paragraphes. Les copistes parisiens peu attentifs à ces détails auraient selon lui tout écrit à la suite sans y être attentifs :

[1833] Lettre à Mersenne, 23 juin 1641, AT III, 388.

[1834] Lettre à Huygens, 29 juillet 1641, AT III, p. 774.

[1835] Selon Ferdinand Alquié, ces fautes ne sont pas dans tous les exemplaires de l'édition de 1641. Voir son enquête dans son texte d'introduction aux *Méditationes* (ALQ II, 171 *sq.*).

[1836] Lettre à Huygens, 26 avril 1642, AT III, 785. Sur l'édition de la première édition des *Meditationes*, notamment sur les cartons que Mersenne dut faire faire à la suite des erreurs de composition (→ COMPOSITION) relevées par Descartes, voir la minutieuse étude de Giovanni Crapulli, « La prima edizione delle *Meditationes de prima philosophia* di Descartes e il suo "esemplare ideale" », *Studia cartesiana*, 1979, t. I, p. 37-90. En admettant que Descartes ait suivi de près l'édition de son texte en 1641 – c'est en partie l'hypothèse de G. Crapulli –, du moins n'est-il pas satisfait par la mise en livre parisienne.

[1837] Lettre à Mersenne, 23 juin 1641, AT III, 386. L'édition de 1641, p. 209, faisait commencer l'alinéa à « Cumque iam ipse… », et non à « Superest ».

> Cela, jusqu'à une observation de Descartes dans une lettre perdue, ce qui est souvent le cas. Dès lors, les imprimeurs vont peu à peu introduire des alinéas, vraisemblablement sous la direction de Mersenne. Cf. la lettre du 23 juin 1641. À moins bien entendu que le copiste qui avait reproduit le manuscrit original ait modifié ses pratiques d'écriture en cours de route[1839].

Concernant les alinéas, au moins une demande de mise à la ligne a été respectée en 1642, puisqu'un alinéa démarre bien avec « *Superest »*, p. 170 (AT III 386, n. b). On constate encore le retranchement des dix alinéas de la méditation 6 figurant dans l'édition de 1641[1840].

Descartes ne formulant par ailleurs pas de critiques à l'égard de l'impression dans sa correspondance comme il avait fait pour celle de 1641, il n'y a pas de raison de douter que les autres alinéas n'ont pas été corrigés selon sa volonté. L'hypothèse d'Adam et Tannery sur l'utilisation d'un exemplaire de 1641 pour la réédition, et l'argument selon lequel il aurait été plus délicat, pour Descartes ou le copiste qui aurait préparé la copie pour l'édition de 1642, de signaler des divisions sur un imprimé plutôt que sur un manuscrit, ne nous paraissent donc pas justifiés ; au contraire, il aura peut-être été plus facile à Descartes de porter des corrections sur un exemplaire, à l'aide des signes d'usage en marge, et au typographe de les lire au moment du report des corrections[1841].

Rappelons l'hypothèse que nous formulions plus haut, avec la question des alinéas. En 1642, Descartes aurait relu au moins les méditations proprement dites, c'est-à-dire les 4 cahiers (→ CAHIER) de 24 pages chacun, notés par les signatures (→ SIGNATURE) : À (p. 1), B (p. 25), C (p. 49), D (p. 73), soit 96 pages. Comme on l'a rappelé, Matthijs Van Otegem montre qu'une partie des *Meditationes* a été imprimée (sous le contrôle de Louis Elzevier) dans un atelier typographique (→ ATELIER TYPOGRAPHIQUE) de Leyde, auprès de Descartes, et non dans l'atelier d'Amsterdam, et qu'il est indéniable que ce dernier a relu les épreuves imprimées sur les lieux de sa résidence[1842].

Outre les corrections qu'on pourrait dire de forme, la réédition de 1642 donne lieu à un ajout de fond qui touche à l'argumentation. Ajout par rapport à la mise en livre de 1641, et non par rapport à la mise en texte de 1640. En effet, une correction consiste à *rétablir* un passage originel initialement prévu par Descartes, mais expurgé (sur proposition) par Mersenne, pour les raisons tactiques précédemment évoquées[1843] : la partie sur la transsubstantiation ajoutée à la fin des Quartae Responsiones.

En effet, Descartes rétablit le passage de la réponse à Arnauld que Mersenne avait préféré supprimer en 1641, on l'a évoqué plus haut, non sans lui avoir, auparavant, demandé son avis par convenance : « J'ai seulement à vous demander si vous ne jugez pas à propos que j'y fasse ajouter ce que vous aviez retranché de la fin de ma réponse à Mr. Arnauld touchant l'Eucharistie […][1844]. » En mars 1642, Descartes rétablit donc entièrement la version primitive des Quartae Responsiones, fort de la conviction que son explication est en parfaite adéquation avec les enseignements de l'Église, et malgré la probable nouvelle mise en garde de Mersenne[1845].

La seconde édition donne donc 4 pages – p. 290-294 –, qui viennent augmenter le volume de l'édition de 1642, depuis « Sed cum forte primi Theologi […] » jusqu'à « […] censurae libentissime submitto », là où la

---

[1838] *Ibid.*

[1839] Henri-Jean Martin, « Les formes de publication au milieu du XVII[e] siècle », in *Ordre et contestation au temps des classiques*, Roger Duchesne et Pierre Ronzeau (éd.), Paris – Seattle – Tübingen, Papers on French Seventeenth Century Literature (Biblio 17 ; 73), 1992, t. XXII, p. 222.

[1840] Mais Descartes ne semble pas avoir tout relu jusqu'au bout : « Je suis maintenant délivré de mon libraire, non pas qu'il ait encore achevé, mais parce que je me suis tellement ennuyé de ses longueurs, dont il rejetait la faute sur ce qu'il m'envoyait ici les épreuves, que *je le laisse maintenant achever sur sa foi* », lettre à Huygens, 4 mai 1642, AT III, 789, nous soulignons.

[1841] C'est aussi l'avis de Matthijs Van Otegem dans *A Bibliography of the Works of Descartes (1637-1704)*, Utrecht, Zeno, 2002, t. I, p. 178. Pour appuyer cette hypothèse, nous pouvons utiliser une remarque faite par Alquié (ALQ 2, 203) au sujet de la p. 46 de l'édition de 1642 (Meditatio III), qui imprime « *mel causa » pour « mei causa ». Or, dans l'édition de 1641, les caractères de « mei », écrasés, sont imprimés de telle sorte que l'on peut en effet lire « *mel ». La faute viendrait donc d'une mauvaise lecture de la première édition. Première édition qui aurait donc servi à la composition (→ COMPOSITION) de la seconde.

[1842] Voir Matthijs Van Otegem, *A Bibliography of the Works of Descartes (1637-1704)*, t. I, p. 180-181.

[1843] Voir notre B, 1, d, « retrancher ».

[1844] Lettre à Mersenne, 17 novembre 1641, AT III, 449.

[1845] Lettre à Mersenne, mars 1642, AT III, 545.

première se contentait de donner : « Omitto caetera, quae hic requiri possent, donec fusius in Summa Philosophiae, quam prae manibus habeo, ea omnia demonstrem, ex quibus, solutiones deducantur, quae singulis obiectionibus hac in materia fieri solitis satisfaciant » (p. 354 *sq.*).

Ce rétablissement est d'autant plus important qu'il permet à Descartes de démontrer une vérité théologiques par ses principes philosophiques : « Atque omnino profiteor nihil ad religionem pertinere, quod non aeque ac etiam magis facile explicetur per mea principia, quam per ea quae vulgo recepta sunt. Jamque hujus rei mihi videor specimen dedisse satis luculentum, in fine meae responsionis ad quartas Objectiones, circa quaestionem in qua omnium difficillime Philosophia cum Theologia solet conciliari »[1846]. Sur la question de l'Eucharistie, nous renvoyons aux développements de Jean-Robert Armogathe dans *Theologia Cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, La Haye, M. Nijhoff, 1977.

Le fait d'imprimer en Hollande – et d'avoir déjà reçu l'approbation – explique peut-être le rétablissement des pages sur l'Eucharistie.

- *augmenter*

Une des formes d'*emendatio* les plus notables de la réédition consiste dans l'augmentation du volume. Seul l'index, sans doute voulu par Mersenne dans la première édition, a disparu des pages préliminaires. On rappellera cependant que le projet initial de cette seconde édition était d'ajouter au texte publié de 1641 la partie supprimée des Quartae Responsiones, ainsi que les remarques de l'Hyperaspistes. Il n'était donc pas question, dans un premier temps, des Septimae Objectiones et de l'Epistola ad P. Dinet. Mais la réception des objections de Bourdin incite Descartes à écrire l'Epistola ad P. Dinet comme en témoigne sa lettre à Mersenne du 31 janvier 1642[1847]. De fait, le jugement qui condamnait la philosophie cartésienne ne fut rendu que le 16 mars 1642 et probablement communiqué à Descartes vers le 31 mars[1848]. On notera que la médiation d'autrui, sollicitée depuis le projet de prépublication (→ PRÉPUBLICATION), joue moins sur la *construction* de la pensée cartésienne en métaphysique (la requête de Descartes pour recueillir les avis des lecteurs avisés sur sa métaphysique avant la publication finale de 1641, mais aussi l'occasion de la réédition de 1642, n'ont pas donné lieu à une *emendatio* de fond des six méditations) que sur sa *justification* et sur l'*extension de ses raisons* dans le dispositif des objections-réponses. L'espace dialogique rendu possible *dans* le livre (par ce même dispositif) mais aussi *avant* par une mise en circulation grise des méditations devant susciter une réaction ante-éditoriale, puis *après* par la réédition de 1642, n'a finalement pas donné lieu à beaucoup de repentirs (→ REPENTIR) sémantiquement lourds dans le cœur spéculatif du texte.

Ces ajouts traduisent le prolongement du dialogue entre Descartes et ses contradicteurs, quoique sous une forme polémique spécifique, et donne au livre, du moins à la « manifestation[1849] » de l'œuvre que constitue sa réédition, cette dynamique que Platon réservait à la seule oralité.

D'un point de vue général au livre, le calibrage (→ CALIBRAGE) est le suivant :

[1846] Epistola ad P. Dinet, AT VII, 581/p. 141 : « De toute façon je prétends qu'avec mes principes il n'y a aucun point de religion qu'on ne pourrait expliquer aussi bien, ou même mieux, que par ceux qui sont communément reçus. Je crois d'ailleurs en avoir donné un bel exemple à la fin de ma Réponse aux Quatrièmes Objections, par rapport à une question où le plus souvent on a les plus grandes difficultés à concilier la philosophie et la théologie ».

[1847] AT III, 523. La tentative de Descartes pour retourner Dinet, et donc la Compagnie, contre un seul jésuite, Bourdin, échouera.

[1848] Voir Adrien Baillet, *Vie*…, II, p. 155-156. Voir déjà la lettre à Huygens, 26 avril 1642, AT III, 783-784 ; B, 1636-1638.

[1849] D'après la modélisation des Functional Requirements for Bibliographic Records (FRBR) qui distingue l'*œuvre* (*work*) en tant que création intellectuelle ou artistique déterminée – en l'occurrence les *Meditationes de prima philosophia* de Descartes –, l'expression de l'œuvre en tant que réalisation de cette création intellectuelle – par exemple, la traduction française des *Meditationes* par le duc de Luynes et Clerselier –, la manifestation de l'œuvre en tant que matérialisation d'une expression – par exemple, la traduction française des *Meditationes* publiée chez Camusat – Le Petit, en 1647 –, et son document en tant qu'exemplaire isolé d'une manifestation, par exemple, l'exemplaire des *Méditations métaphysiques* de 1647 conservé à la BNF, sous la cote RES-R-983.

	Édition de 1641	Édition de 1642
Pages préliminaires (sans pages de titre et faux-titre)	XX	XIX
Méditations I à VI (dont synopsis)	1-116	1-95
Objections et Réponses	487	400 + 212 (7ae obj. et rep. et Epistola ad P. Dinet)
Total (pages)	623	726

En 1642, on compte donc un peu plus d'une centaine de pages par rapport à la première édition. Et ce, d'autant que la densité de caractères (→ CARACTÈRE) à la page est plus importante en 1642 qu'en 1641[1850].

les Septimae Objectiones cum notis Authoris

Dans la réédition, les Sextae Objectiones et leurs réponses ne sont plus les dernières. Dans l'édition de 1642, elles sont suivies d'une série de nouvelles objections du père Bourdin (1595-1633), jésuite qui enseigne la grammaire et les humanités (1618-1623), puis la rhétorique (1633) et les mathématiques (1634) au Collège de La Flèche, mais aussi la physique et les mathématiques au collège de Clermont à Paris (1633). Ses objections constituent les septièmes et dernières de l'œuvre, entrecoupées par les réponses (« notae ») de Descartes.

Du point de vue matériel, on peut noter que cette addition de 138 pages forme comme un nouveau volume, à la suite du premier. En effet, même si le caractère reste d'abord le même que celui des objections et réponses et des méditations qui précèdent (un Elzevier), divers éléments typographiques propres à cet ensemble en marquent expressément le statut discursif particulier : une nouvelle page de titre (→ TITRE), la pagination (→ PAGINATION) et la mise en page (→ MISE EN PAGE). Cette seconde page de titre fait écho à la première du livre (page de titre et non de « faux-titre », AT VII, VII), avec la marque typographique (→ MARQUE TYPOGRAPHIQUE) de l'imprimeur (→ IMPRIMEUR) figurant Minerve – déesse romaine de la sagesse, des arts, de la guerre et des sciences – et ses attributs : le casque et l'égide, la chouette et l'olivier, et la devise « *Ne extra oleas*[1851] ». Elle annonce : « *Objectiones septimae in Meditationes de prima Philosophia cum notis Authoris* », faisant écho à la première page de titre qui annonçait pour sa part : « *Secunda editio septimis objectionibus antehac non visis aucta.* »

Cette page de titre précise après les mentions du lieu d'impression, du nom de l'imprimeur et de la date d'impression que cet ajout a bénéficié de la relecture de Descartes : *Authoris consensu*. De fait, dans sa correspondance, on voit Descartes particulièrement attentif au respect de la copie (→ COPIE) de Bourdin que ce dernier a transmise à Mersenne :

[1850] Sachant que le format (→ FORMAT) et la taille de la police (→ POLICE) sont différents entre les deux éditions, le calibrage (→ CALIBRAGE) donne les résultats suivants : pour 1641 : nombre de caractères moyen par page = 38 caractères par ligne, 27 lignes par page = 1026 caractères par page ; pour 1642 : nombre de caractères moyen par page = 42 caractères par ligne, 30 lignes par page = 1260 caractères par page.

[1851] D'après Alphonse Willems (*Les Elzevier : histoire et annales typographiques*, XCIII), elle provient du recueil des *Adages* d'Érasme. Ce dicton, étranger à la latinité, serait traduit d'un passage des *Grenouilles* d'Aristophane : « μὴ ἐχτὸς τῶυ ἐλαῶυ » (v. 993). Le scholiaste nous apprend à ce propos que le stade où avaient lieu les courses de chevaux avait pour limite une rangée d'oliviers qu'il ne fallait pas dépasser. « *Ne extra oleas* » signifie donc quelque chose comme : « Ne vous emportez pas au-delà des bornes », « Ne dépassez pas les limites ». La Minerve, qui fut employée pour la première fois par Louis Elzevier en 1642, a été également adoptée par Daniel son successeur, et est restée l'unique marque des Elzevier d'Amsterdam.

> Je vous envoie les trois premières feuilles des objections du Père Bourdin ; c'est la négligence du libraire qui est cause que je ne vous puis encore envoyer le tout. Je vous prie de garder la copie écrite à la main que vous en avez, afin qu'il ne puisse dire que j'ai fait changer quelque chose en sa copie, laquelle j'ai été soigneux de faire imprimer le plus correctement qu'il m'a été possible, et sans y changer une seule lettre[1852].

Soucieux de ne pas déformer les propos de ses contradicteurs (alors qu'il est lui-même la victime de ces déformations), Descartes veut en effet publier fidèlement ces objections et demande le même soin en retour à Bourdin, si celui-ci souhaite répondre aux réponses de Descartes : « Sed unum est quod te rogem, nempe ut, quemadmodum ego tuum scriptum, quale acceperam, nulla ejus syllaba omissa, simul cum meis notis edi curavi, sic etiam tu, si quid in istas notas velis scribere, ne mutilas et imperfectas, sed integras simul cum epistola quam iis subjunxi proponas[1853]. » Ce dernier est particulièrement attentif à la restitution de ses objections.

Les paragraphes (→ PARAGRAPHE) des objections de Bourdin et des réponses de Descartes qui les concernent sont introduits par la même lettre (de A à X, dans chaque « nota »), ce qui permet au lecteur de retrouver plus facilement la concordance entre l'objection et la réponse qui y renvoie. En outre, pour plus de clarté, la dialogie est matérialisée par l'italique (→ ITALIQUE). Signalons qu'un élément graphique fait son entrée dans les *Meditationes*. Il s'agit d'une table de division de la substance pensante selon Bourdin, de facture scolastique, p. 72, § Rr (AT VII, 506). Descartes en fait la critique, p. 88 (AT VII, 521[1854]). La tradition éditoriale ne reproduit pas toujours (ou pas complètement) cet ensemble (ni l'édition ALQ, ni l'édition des Beyssade qui donne les réponses de Descartes, mais non les objections du père Bourdin, par exemple).

L'insertion de ces nouvelles objections a vocation à justifier les innovations de la philosophie première à l'aune de la progression du débat sous-terrain qui suit la première édition : « […] ce qui me fait presser davantage pour les objections, c'est que peut-être je les voudrai joindre à mes Méditations que je fais réimprimer ici ; et parce que l'impression s'achève, j'en perdrais l'occasion si je ne les recevais promptement[1855]. » La réédition peut donc accueillir de nouvelles objections, témoins de la vivacité de la polémique universitaire autour de la nouvelle philosophie, mais aussi de la volonté de Descartes de les maîtriser en quelque sorte en les rendant publiques. L'Epistola ad P. Dinet fera écho au vice des critiques inédites produites à l'insu des publiants et cantonnées à de petits cercles d'esprits conquis d'avance.

D'autant qu'à travers les objections de Bourdin en particulier, c'est le dialogue entre la philosophie cartésienne et les doctrines et théories enseignées par les jésuites qui s'établit publiquement (aristotélisme et critique de l'aristotélisme). Rappelons ce que Descartes déclare à Mersenne après sa lecture de la Vélitation de Bourdin contre sa *Dioptrique* : « Ce mot n'est que pour vous remercier de l'affection que vous m'avez témoignée en la dispute contre les thèses des Jésuites. J'écris à leur Recteur pour les prier tous en général de s'adresser à moi, s'ils ont des objections à proposer contre ce que j'ai écrit : car je ne veux point avoir affaire à aucun d'eux en particulier, sinon en tant qu'il sera avoué de tout l'Ordre ; supposant que ceux qui n'en pourront être avoués, n'auront pas une bonne intention. Comme, en effet, il paraît, ce semble, par la Vélitation que vous m'avez envoyée, que celui qui l'a faite a plutôt dessein d'obscurcir que d'éclaircir la vérité[1856]. »

[1852] Lettre à Mersenne, mars 1642, AT III, 543.

[1853] Lettre au père Bourdin, 7 septembre 1642, AT III, 576. Pour la version française, voir CI III, 100-101.

[1854] Septimae Responsiones, *Meditationes* : « Falsum etiam est, aut saltem ab illo absque ulla vel minima ratione affirmatum, aliquam substantiam cogitantem esse partibilem, ut habet in illo abaco, in quo diversas substantiae cogitantis species, tanquam ab oraculo aliquo edoctus, proponit. Nullam enim possumus cogitationis extensionem aut partibilitatem intelligere, ac omnino est absurdum id verbo affirmare ut verum, quod nec a Deo est revelatum, nec assequimur intellectu. Atque hic tacere non possum opinionem istam, de partibilitate substantiae cogitantis, periculosissimam ac religioni Christianae quam maxime adversantem mihi videri : quia, quamdiu quis illam admittet, realem humanae animae a corpore distinctionem nunquam vi rationis agnoscet », AT VII, 521.

[1855] Lettre à Huygens, 22 janvier 1642, AT III, 776.

[1856] Lettre à Mersenne, 22 juillet 1640, AT III, 94. On se souvient aussi de la lettre à Huygens, de juillet 1640 : « Au reste, je crois que je m'en vais entrer en guerre avec les Jésuites ; car leur Mathématicien de Paris a réfuté publiquement ma Dioptrique en ses Thèses ; sur quoi j'ai écrit à son Supérieur, afin d'engager tout leur Corps en cette querelle. Car, bien que je sache assez, il y a longtemps, qu'il ne fait pas bon s'attirer

Bourdin revendique en effet de désapprouver au nom de son ordre – ce que Descartes conteste. Ce dernier s'emploie à désolidariser les thèses de Bourdin des thèses jésuites tout en prenant les jésuites à témoin : « J'espère toutefois séparer tellement sa cause de celle de ses confrères, qu'ils ne m'en pourront vouloir mal, si ce n'est qu'ils veuillent ouvertement se déclarer ennemis de la vérité et fauteurs de la calomnie[1857]. » Dans le même sens, on lira ce qu'il écrit au père Vatier : « Je vous supplie très humblement de croire que ce n'a été qu'avec une très grande répugnance que j'ai répondu à ces septièmes objections qui précèdent ma lettre au R. p. Dinet, laquelle vous avez vue ; et il m'y a fallu employer la même résolution qu'à me faire couper un bras ou une jambe, si j'y avais quelque mal auquel je ne susse point de remède plus doux ; car j'ai toujours eu une grande vénération et affection pour votre Compagnie[1858]. »

Le débat avec les jésuites qui enseignent la philosophie dans les collèges, on le sait, est incontournable. Descartes l'avait déjà sollicité pour son *Discours de la méthode*, en particulier pour ses *Météores*[1859]. Baillet écrit, au sujet de Descartes et des jésuites : « Il n'a point fait de livres, dont il n'ait eu soin de leur présenter des exemplaires en grand nombre[1860]. »

l'Epistola ad P. Dinet : clôturer et avertir II

Le débat avec Bourdin se poursuit de façon indirecte dans une lettre ouverte adressée au père Dinet qui clôt le livre des *Meditationes*. La seconde édition fait, en effet, suivre les Septimae Objectiones et leurs Notae d'une autre pièce : une lettre ouverte* de 73 pages (p. 139 à 212) – premier cas d'espèce dans l'*ordo edendi* cartésien, pages préliminaires mises à part – à son ancien préfet des études au Collège de La Flèche, le père Dinet. Elle est intitulée : « Admodum Reverendo Patri, Patri Dinet, Societatis Jesu Praeposito provinciali per Franciam, Renatus Des Cartes S. D. »

Cette lettre est imprimée dans un caractère (→ CARACTÈRE) plus gros (« plus aisément lisible ? » pour ALQ 2, p. 945) que le reste de l'ouvrage, peut-être un Cicero (12 points typographiques) ou un Saint-Augustin (14 points typographiques)[1861]. Elle poursuit donc la pagination des Septièmes Objections avec lesquelles elle forme, à ce titre, une unité matérielle.

Si éventuellement, comme le rappelle Charles Adam (AT VII, VII), pour une partie au moins, l'Epistola ad P. Dinet « complète » l'ensemble des Septièmes Objections et Réponses, à quel titre les complète-t-elle ? Forme-t-elle aussi avec ces Septièmes Objections une unité sémantique ? N'y a-t-il pas un sens à ce que ces deux éléments aient été composés sous la même pagination (→ PAGINATION) ? Pour le dire autrement, ce regroupement pourrait-il être le fruit d'une décision cartésienne, c'est-à-dire l'indice d'une unité philosophique, et ce, malgré la nature hétérogène des deux discours[1862] ? Une question corollaire pourrait être la suivante : le changement de genre de l'Epistola (qui relève en partie du récit) à l'égard de l'appareil exclusivement argumentatif des objections/réponses suppose-t-il en elle une désertion de la substance philosophique ? Et plus généralement, quel est son statut à l'égard de la philosophie première qui fait l'objet de la publication ? Quel rapport y a-t-il entre un

---

des adversaires, je crois pourtant que, puisqu'ils s'irritent d'eux-mêmes et que je ne le puis éviter, il vaut mieux une bonne fois que je les rencontre tous ensemble, que de les attendre l'un après l'autre, en quoi je n'aurais jamais de fin », AT III, 103.

[1857] Lettre à Mersenne, mars 1642, AT III, 543.

[1858] Lettre au père Vatier, 17 novembre 1642, AT III, 595-596.

[1859] À ce sujet, voir, par exemple, la lettre (déjà citée dans notre premier chapitre) à Fournet, 3 octobre 1637, ALQ I, 797-798.

[1860] Adrien Baillet, *Vie*…, I, 7, p. 33.

[1861] Et en caractères plus lisibles. Nous n'avons pas trouvé d'éléments qui expliquent ce choix. La nature du texte, une lettre ouverte, contrastant avec la structure du livre jusqu'ici organisé en méditations puis en objections-réponses explique potentiellement son traitement typographique.

[1862] « Je [*sc.* Huygens] suis très satisfait du récit que vous avez fait au Provincial des Jésuites de ce qui s'est passé entre vos adversaires et vous, tant de ça que de là. Ce joli livret, qui de tout côté porte des marques de votre solidité incomparable, m'a diverti délicieusement au dernier voyage », lettre de Huygens, juin 1642, AT III, 565.

texte de circonstance et un écrit théorique comme les *Meditationes* ? Ces questions nous donnent l'occasion de revenir sur certains points de l'« Epistola », par ailleurs bien connus des commentateurs[1863].

L'Epistola ad P. Dinet est traditionnellement considérée comme la pièce inaugurale de ce qu'on appelle « La Querelle d'Utrecht[1864] » et qui connaîtra ses derniers tourments dans la *Lettre apologétique aux Magistrats d'Utrecht*. Elle fait le récit des attaques de Bourdin (p. 139-174) et de Voet (p. 174-205), lequel a suivi avec inquiétude le développement de la philosophie cartésienne et de son supposé scepticisme inhérent depuis la parution du *Discours de la méthode* (et contre Regius)[1865]. Bien que le nom de Bourdin soit anonymé par des astéronymes (→ ASTÉRONYME) (voir par exemple, p. 139) et que celui de Voet ne soit pas explicitement mentionné par Descartes, l'identité des deux hommes est aisément reconnaissable par les lecteurs des *Meditationes*.

Ces attaques, très mal reçues par Voet, et par les autres professeurs de l'Académie d'Utrecht, susciteront *La Méthode admirable de la nouvelle philosophie cartésienne* (1643) de Schoock qui met sa plume au service de Voet. Laquelle *Méthode*… entraînera la réponse de Descartes dans la future *Epistola… ad… Voetium* (mai 1643), puis celle de ce dernier sous la forme d'une *Narration historique* (octobre 1643). La querelle se poursuivra avec l'arrêt pris par les magistrats d'Utrecht contre Descartes (le 13 septembre 1643) qui leur adressera sa *Lettre apologétique aux Magistrats d'Utrecht* (juin 1645) qu'il publiera en 1648. Toute cette polémique – blanche, mais aussi grise – détourne donc durablement Descartes de la rédaction de ses œuvres théoriques, en l'occurrence des *Principia philosophiae* annoncés ici même dans l'Epistola ad P. Dinet.

Qu'est-ce qui a pu pousser Descartes à rentrer contre son gré dans le conflit ouvert qu'amorce l'Epistola, conflit dont il mesure dès avant la réception du texte les futures conséquences :

> Il y a longtemps que j'ai espéré de vous envoyer ma réponse au Jésuite, mais le libraire est fort lent ; et ce retardement me donnera occasion d'y insérer un mot en faveur de Voetius qui a condamné ma philosophie par un jugement imprimé sous le nom de l'Académie d'Utrecht, qui mérite que vous le voyez, si vous ne l'avez encore vu, afin que vous puissiez admirer la force des raisons qu'il contient. J'espère qu'on jugera bien que mon dessein n'est pas de m'engager dans les controverses de la religion, lorsqu'on verra comment je joins le Ministre au Jésuite. En effet, je ne demande que la paix des uns et des autres, mais je vois bien que pour l'obtenir il me faut un peu faire la guerre[1866].

L'Epistola, saturée de la terminologie éditoriale, rend compte de ce qu'on pourrait appeler un nouvel usage de l'objet-livre[1867] : le livre, en l'occurrence ici les *Meditationes* de 1642, n'est plus seulement pour Descartes lui-même un espace d'inauguration théorique comme pouvaient l'être le *Discours de la méthode* et les *Meditationes* de 1641 et/ou d'anticipation théorique des objections (par intégration de leurs réponses), comme pouvaient l'être les *Meditationes* de 1641. Il est aussi un espace réservé pour répondre à la controverse.

1863 Publiée à part des *Meditationes* et traduite par exemple par Theo Verbeeck dans *La Querelle d'Utrecht*, p. 131-152. C'est cette traduction que nous utilisons ici.

1864 Ces textes font l'objet du recueil intitulé *La Querelle d'Utrecht*, Theo Verbeeck (éd.), préface de Jean-Luc Marion, Amsterdam, Les Impressions nouvelles, 1988.

1865 Voir Theo Verbeeck, « Introduction », *La Querelle d'Utrecht*, p. 30 *sq.*

1866 Lettre à Huygens, 26 avril 1642, AT III, 783-784. Descartes n'imaginait sans doute pas que sa Lettre serait considérée comme un libelle diffamatoire à l'égard de Voet par jugement de la commission désignée par la municipalité d'Utrecht, le 13 septembre 1643.

1867 Les livres de polémiques de l'*ordo edendi* cartésien auraient mérité un chapitre entier dans cette thèse. Faute de temps, nous n'avons pas produit ce travail dans le cadre de notre doctorat. Les livres polémiques n'en constituent pas moins pour nous l'objet d'une étude déjà commencée que nous aurons peut-être l'occasion de verser ultérieurement à notre réflexion globale sur les livres de Descartes. Précisons simplement que Jean-Luc Marion appelait déjà en 1988 à réévaluer l'apport de l'*Epistola… ad… Voetium*, ce texte considéré comme secondaire, mû par une circonstance historique plutôt que par une nécessité théorique, apparemment sans liens conceptuels manifestes avec l'œuvre capitale : le *Discours de la méthode* et les *Essais*, les *Meditationes*, les *Principia* ou *Les Passions de l'âme*, l'œuvre libre et initiatrice. Ces analyses sur les liens entre l'*Epistola… ad… Voetium* et des topiques présentes dans les textes antérieurs – mais que Voet contraint Descartes à réexpliquer ou à préciser – restent à produire : preuves de l'existence de Dieu, rapport entre philosophie, théologie et religion ou, encore, au cœur de notre sujet, rôle du livre comme objet dans l'acquisition de la connaissance. La publication de l'intégralité de l'*Epistola… ad… Voetium* dans l'édition Bompiani permettra peut-être que cette lettre de plus de 200 pages fasse l'objet d'études qui viendraient démontrer qu'elle est plus qu'un texte de réplique, un pré-texte à développer une pensée théologico-politique originale.

L'« Epistola » peut en effet être considérée comme un espace responsorial, mais cette fois à des critiques de nature différente des objections : dans leur forme : elles ne sont pas blanches, mais noires, elles ne sont pas formulées dans un livre ou dans le livre même des *Meditationes* (puisqu'à la critique blanche de la philosophie première constituée par les Septimae Objectiones précède une critique en partie inédite : celle de la physique des Essais relayée par Bourdin dans le cadre de ses cours). Descartes n'a pas d'argument philosophique à y opposer, car les propos de Bourdin ne relèvent pas selon lui de l'argumentation philosophique, mais de la calomnie. Dénoncer cette calomnie doit suffire à discréditer l'intention de Bourdin qui n'a pas pour but de rechercher la vérité et de dialoguer avec la philosophie première cartésienne. Au contraire, l'acte ou la pratique éditorial(e) manifeste, pour Descartes, l'intention d'établir ou de rétablir (de blanchir) la vérité en prenant les lecteurs autorisés à témoins. Ainsi dans l'« Epistola », il explique que, pour les *Principia*, le passage à l'acte éditorial a pour but de désamorcer l'entreprise consistant à discréditer d'emblée sa philosophie, avant même que celle-ci ne soit publiée. Œuvre blanche pour blanchir la philosophie :

> […] j'ai eu peur que leurs machinations [*sc.* ceux qui préfèrent la science apparente au savoir véritable] secrètes ne pussent avoir quelques effets et que mon repos n'en souffrît davantage si je restais sur ma décision de ne pas publier ma philosophie au lieu de leur résister ouvertement. […] Aussi me suis-je décidé à donner entièrement au public le peu de choses que j'ai trouvé en philosophie et à faire de mon mieux, à condition qu'elle soit vraie, pour la faire accepter par autant de personnes que possible[1868].

De même encore, la publication dans l'Epistola du jugement rendu au nom du Sénat académique d'Utrecht sert à Descartes à faire la transparence sur la vérité des accusations qui sont portées contre « le pamphlet » de Regius (La *Physiologie complète ?*). Là encore, l'opération consiste à blanchir une réputation et surtout des thèses calomniées, réputées fausses. Enfin, la prise en charge de la publication par Descartes lui-même des textes de ses adversaires peut empêcher qu'ils influencent par de mauvaises raisons (calomnies) l'esprit d'autres personnes. La publication simultanée des réponses de Descartes a pour but de rétablir la vérité (blanchir), sa vérité déformée par le prisme du discours de ses adversaires :

> […] ou que certains dont je publierais les écrits ne se croient injuriés de ce que j'y ai ajouté mes réponses, puisque de cette façon, comme l'a dit quelqu'un en parlant de lui-même, je leur ôte le moyen de cueillir les fruits d'une publication par eux-mêmes, à savoir que des mois durant ils aient l'occasion d'être lus et de s'imposer aux esprits de nombre de personnes avant que moi-même je puisse y répondre[1869].

L'Epistola, tout en révélant une nouvelle pratique cartésienne du livre, indique aussi pour la première fois dans l'œuvre blanche l'idée que le geste éditorial est conçu par Descartes comme une action signifiante par rapport à la vérité. L'Epistola dégage une règle.

D'après Descartes, la publication doit pouvoir discriminer l'intention de l'objection à l'égard de la vérité : elle est philosophique et non polémique. Car mise au jour, devant le tribunal de l'opinion publique, elle accepte, par principe, la critique d'un lectorat qui n'est pas nécessairement acquis à sa cause. Elle révèle donc par là qu'elle est faite au nom de la recherche de la vérité, et non pas pour des raisons polémiques. Le livre apparaît alors comme le moyen de reconstituer un dialogue, un débat contradictoire objectif. De sorte qu'en tant qu'auteur, Descartes considère la publication comme le moyen de communication ultime, moyen « d'éprouver la certitude de mes opinions si l'examen d'un grand homme n'y a découvert aucune erreur, ou d'être amené inversement à corriger les fautes qu'on m'aura indiquées[1870] ». Sauf dans le cas des écrits calomnieux[1871], publier préjuge donc de la loyauté de l'intention de l'auteur qui accepte de soumettre ses thèses ou les objections faites à

[1868] AT VII, 577/ p. 138.

[1869] Epistola ad P. Dinet, AT VII, 600/p. 149.

[1870] *Ibid.*, AT VII, 564/p. 132.

[1871] Ce que Descartes appellera les mauvais livres dans l'*Epistola… ad… Voetium* : à savoir les écrits calomnieux (ou pamphlets) qui sont des armes destinées à discréditer les tenants de la nouvelle philosophie. Par exemple, le *Prodromus* de Voet (le fils). Voir encore l'Epistola ad P. Dinet, AT VII, 599.

d'autres thèses à l'examen du public (publier, c'est rendre public). Public qui peut alors juger sur pièce : le livre constitue l'unique preuve du discours écrit. Il fait foi, certifie les propos et les protège de la calomnie, au discours direct, comme une signature. Il *est*, lui et lui seul, ce discours. Ce sont ces livres (forts) qui peuvent être victimes de la censure des adversaires de la vérité[1872].

Ne pas publier au contraire, mais critiquer dans l'ombre (littérature noire ou grise) les écrits d'un autre auteur, est le signe d'une mauvaise intention ou d'une faiblesse à l'égard de la vérité : cet auteur-là ne recherche pas la vérité ou ne parvient pas à la découvrir. Parfois même, il attribue de fausses pensées à l'auteur qu'il considère avec envie. La critique devient alors calomnie. Descartes voit dans le refus de publier de ses adversaires un indice de la faiblesse ou du vice de leurs critiques et de la déloyauté de leurs intentions. Pour mettre fin à la gangrène qu'est la polémique souterraine – et faire éclater la vérité au grand jour –, la publication s'avère être le geste le plus efficace. L'« Epistola » commence par rappeler que Descartes avait sollicité en ce sens la publication de la « Dissertatio » de Bourdin. Publier les objections et les calomnies pour mieux les combattre, telle est la stratégie cartésienne : […] mon désir que la dissertation écrite contre moi, à ce qu'on me disait, par le R. P.* soit, ou bien publiée par le R. P.* lui-même, ou du moins me soit envoyée, afin que, par mes soins, elle soit portée au jour avec les objections qui m'avaient été envoyées par d'autres […][1873]. »

Descartes considère que le fait de ne pas rendre public par la publication (littérature noire ou grise) un écrit qui critique les thèses d'un auteur et de cantonner la réception de cet écrit à un cercle proche et/ou influençable entretient la calomnie, voire jette le discrédit sur ces thèses. C'est un acte non seulement déloyal, mais gravement préjudiciable aux thèses discréditées qui n'ont alors pas la possibilité de se défendre. Il n'est rien de pire à cet égard qu'un professeur qui calomnie un auteur auprès de ses étudiants ou que le membre d'un ordre – les jésuites par exemple – qui entraîne l'opinion de tous les autres, avant qu'ils n'aient eu le temps de se faire leur propre opinion sur le contenu d'un livre. L'exemple de la « Dissertatio » de Bourdin offre à Descartes une nouvelle occasion de critiquer la force des préjugés :

> Car au lieu de s'essayer à une réfutation en règle de mes opinions, il en a pris d'autres, entièrement absurdes et stupides ; et en les énonçant à des termes à peu près pareils aux miens, il les a fait passer comme étant de moi et s'en est moqué en disant qu'elles ne méritaient pas d'être réfutées. Par cet artifice, il aura facilement détourné la lecture de mes écrits [à] ceux qui n'avaient jamais entendu parler ni de moi ni de mes ouvrages […]. Car, puisque la plupart d'entre vous sont le plus souvent très occupés par leurs études, et qu'il est impossible que chacun examine tous les nouveaux livres qu'on publie tous les jours en grand nombre, je suis amené à croire qu'on attend le jugement de celui qui avant les autres a eu l'idée de lire tel ou tel livre, et qu'à mesure qu'il le trouve bon ou mauvais, les autres aussi ou bien se mettent à le lire, ou bien y renoncent[1874].

De même, un peu plus loin dans l'« Epistola », Descartes revient sur sa stratégie pour éviter la calomnie : demander publiquement que les objections qui pourraient être faites aux opinions développées dans le *Discours de la méthode* lui soient envoyées :

> Car ils ont bien compris qu'à moins de s'attirer le soupçon de vouloir calomnier, ils ne pouvaient guère dire à d'autres ce qu'ils pouvaient me dire à moi-même. […] Certains l'ont fait avec tant de zèle qu'ils ont composé là-dessus des livres entiers, et cela non pas pour les publier, mais, ce qui à mes yeux est bien pire, pour les débiter en privé à des gens crédules ; livres, de surcroît qu'ils ont rempli tantôt d'arguments faux, mais dont la fausseté se soustrait au regard par une abondance de paroles, tantôt de choses vraies, mais qui furent mises en œuvre contre des opinions faussement attribuées à moi. Or j'insiste toujours pour que

[1872] Voir *ibid.*, AT VII, 588-589/p. 144-145.

[1873] AT VII, 563/ p. 131.

[1874] *Ibid.*, AT VII, 572/p. 136. Voir la Dissertatio elle-même et, sur la question de la déformation des propos de Descartes, la Nota.

> tous publient leurs écrits. C'est que l'expérience m'a appris que cela vaut mieux que de me les faire envoyer comme je l'avais demandé auparavant[1875].

Descartes explique par ce procédé de la calomnie disqualifiante le fait que la philosophie des *Météores* ne soit pas encore enseignée dans les Écoles jésuites : « […] je ne vois aucune raison pour quoi les philosophes qui, dans chacun de vos Collèges, enseignent toutes les années les météores, le [*sc.* le traité que j'ai publié sur les Météores] négligent, sinon peut-être parce que, égarés par les faux jugements du R. P.* sur moi, ils ne l'ont jamais lu[1876]. » Or, le jugement d'autrui ne devrait jamais se substituer à sa propre lecture (c'est-à-dire à l'exercice de sa propre raison dans le cas d'une lecture active).

L'Epistola permet encore à Descartes de développer, à la suite des Notae des Septimae Responsiones, certaines topiques[1877] comme la circonscription de la lumière naturelle, terrain de la liberté philosophique où la théologie ne peut intervenir : « Sed jam saepe testatus sum nolle me unquam ullis Theologiae controversiis immiscere ; cumque in Philosophia etiam non agam, nisi de iis quae naturali ratione clarissime cognoscuntur, non possunt pugnare cum ullius Theologia, nisi si quae lumini rationis manifeste adversetur, quod scio neminem de sua esse dicturum[1878] » ; la disqualification de la « magie » des syllogismes par la méthode : « Sed tantum interrogo an recte intelligat istam Philosophiam quam condemnat, homo usque adeo stolidus (aut, si mavult, malignus), ut eam in Magiae suspicionem voluerit adducere, qua figuras considerat » (AT VII, 596, 19). Elle ne fournit donc pas de commentaire de certains thèmes propres aux *Meditationes* – ce sont plutôt les Responsiones, on l'a vu, qui ont joué ce rôle –, mais ouvre la voie à l'exposition décomplexée de thèses originales, mais tout aussi originelles que celles des livres théoriques suscitées par la polémique. De sorte que : « […] la polémique elle-même pousse Descartes à préciser ses positions en des termes qu'ignoraient (ou n'osaient pas) ses ouvrages strictement théoriques. À moins qu'il ne convienne d'inverser le rapport des uns aux autres : même les textes strictement théoriques comportaient déjà une charge polémique, puisqu'ils innovaient, ou du moins à l'atténuer (ainsi dans la Lettre aux doyen et docteurs de la Sorbonne) ; dans la Querelle d'Utrecht au contraire, d'autres ayant pris l'initiative du combat, la même prudence n'est plus de mise ; ou plus exactement, la prudence exige de ne plus rester trop prudent[1879]. »

Ainsi, la nouveauté de la philosophie cartésienne dans l'histoire de la philosophie est tantôt assumée tantôt récusée comme dans l'« Epistola » : « […] meam Philosophiam esse omnium antiquissimam[1880]. » Plus exactement, ce qui est nouveau, c'est la reconduction de la nouveauté à l'antiquité au nom de la vérité, comme dans la future Lettre-préface aux *Principes de la philosophie*. Ce qui est nouveau, c'est de faire de la primauté (et de l'innéité) la vérité : les principes de la philosophie, au titre de leur primauté et de leur innéité, sont vrais. C'est cette redécouverte d'un fonds plus ancien que tout le reste qui peut être dite « nouvelle ».

Pour Charles Adam, l'« Epistola » est encore un espace de réponse aux attaques portées contre Descartes d'être tantôt huguenot tantôt jésuite[1881].

Attaques qui attendront leur comble avec la calomnie d'athéisme qui suscitera la Lettre ouverte suivante dans l'*ordo edendi* cartésien : l'*Epistola… ad… Voetium*, mais dont l'« Epistola » se fait déjà l'écho. Voet accuse Descartes d'être un athée et de n'apporter aucun argument en faveur de la preuve de la démonstration de Dieu :

1875 *Ibid.*, AT VII, 600/p. 149.

1876 AT VII, 573/p. 136.

1877 L'« Epistola » est cependant moins l'occasion que les Notae d'opposer à l'accusation de « doute excessif » le détail de la critique du scepticisme déjà produite dans les *Meditationes* (p. 136-137, AT VII, 573-574), en particulier dans sa réponse aux Troisièmes Objections à laquelle il renvoie explicitement.

1878 AT VII, 598, 5-11. Topique déjà fixée selon une distinction de la Regula III (AT X, 370) et du *Discours de la méthode* (AT VI, 28, 16). Voir la préface de Jean-Luc Marion à *La Querelle d'Utrecht*, p. 9.

1879 Jean-Luc Marion, « Préface », *La Querelle d'Utrecht*, p. 10.

1880 AT VII, 596, 13-14, voir aussi AT VII, 580, 16. Sur la cohérence de cette « double tactique », *ibid.*, p. 11-12.

1881 AT XII, 331. Sur l'opposition de Voet au cartésianisme pour des raisons religieuses – il est protestant, Descartes est catholique – voir Malebranche, *Recherche de la vérité*, IV, 1-4, G. Rodis-Lewis (éd.), Paris, Gallimard (Pléiade), p. I, p. 419-425.

« […] non rationibus, sed maledictis […][1882]. » D'une certaine façon, les accusations de Voet remettent en question son projet métaphysique depuis 1630 – démontrer rationnellement l'existence de Dieu – puisqu'elles dénoncent une désertion de l'argumentation métaphysique. Or, en philosophie, l'accusation d'absence de rationalité, c'est bien la calomnie à l'état pur : « […] rationibus victus erat, et quidem rationibus ex quibus videbat aperte sequi se esse calumniatorem[1883]. »

On sait que Descartes opposera à la subversion de la rationalité opérée par Voet plusieurs arguments théologiques – trois thèses sur la charité que suggère Jean-Luc Marion dans sa « Préface » à *La Querelle d'Utrecht*[1884].

L'Epistola représente enfin un espace d'annonce de la publication du corps entier de la philosophie. Alors qu'en 1641, ce projet est tu au public et, avec lui, la transgression métaphysique-physique, en 1642, notamment après les attaques de Bourdin, Descartes change de stratégie. Ici aussi, dans les dernières pages, une publication permet d'en annoncer une autre, de faire la transition entre deux textes : « C'est pourquoi je vous dirai quelque chose de la philosophie que je suis en train de composer, et que je me suis proposé de faire publier dans un ou deux ans[1885]. »

Descartes revient sur la raison qui l'a dissuadé de publier toute sa philosophie auparavant ni même de son vivant – éviter l'envie[1886]. Et sur ce qui le contraint à la donner en public prochainement : malgré toutes ses précautions (anonymat, partialité de la philosophie publiée), il n'a pas réussi à esquiver l'envie de certains – en l'occurrence de Bourdin (AT VII, 563-582) et de Voet (AT VII, 582-603) – qui ont jeté l'opprobre sur son œuvre et sa personne : « Et certes, j'en serais resté là si, comme je l'espérais et comme il était raisonnable de le croire, cela m'eût effectivement préservé de l'envie, ne fût-ce que partiellement. Il en fut tout autrement[1887]. » Il faut comprendre que ce qui a suscité l'envie de « ceux qui au savoir véritable préfèrent une science apparente » (p. 137-138), c'est leur crainte de la fortune des Essais parmi les lecteurs qui « font plus de cas de leur propre jugement que de la réputation imméritée de quelques théories : il s'agit en un mot de tous ceux qui aiment la vérité » (p. 137) ; fortune qui a motivé la demande faite par ces derniers à Descartes de « publier l'ensemble de [s]a philosophie » (*ibid.*). Ceux qui n'aiment pas la vérité calomnient 1/ Descartes en l'accusant d'avoir promis qu'il publierait sa philosophie et, secundo, 2/ sa philosophie : « Ceux par contre qui redoutaient ma philosophie ne se souvenaient de rien, à moins qu'ils ne voulussent tout simplement la prendre au sérieux, mais supposaient au contraire que j'avais promis de la publier : c'est pourquoi ils me nommaient "célèbre prometteur" ; c'est également pourquoi on me comparait à ceux qui, des années durant, ne cessent d'annoncer la publication des livres qu'ils se donnent l'air de composer […] » (p. 138) ; « Néanmoins, s'imaginant que je m'apprête toujours à publier cette philosophie anxieusement annoncée, voire qu'elle est déjà achevée, ces gens ont secrètement, mais aussi ouvertement et publiquement, persécuté de leur calomnie, non seulement les opinions qui sont expliquées dans les écrits que j'ai effectivement publiés, mais aussi cette philosophie même qu'ils ne connaissent toujours pas (*ibid.*).

La calomnie a, selon Descartes, pour but de le faire renoncer à publier sa philosophie : « […] soit qu'ils veuillent me détourner de la publier, soit qu'ils veuillent la ruiner dès avant sa publication, et l'étouffer pour ainsi

---

[1882] Epistola ad P. Dinet, *Meditationes*, AT VII, 573, 17.

[1883] *Ibid.*, AT VII, 588. « Alors que l'entreprise philosophique, et particulièrement celle du *Discours de la méthode*, vise à définir selon les limites de la raison le domaine légitime de la recherche et donc de la dispute, la calomnie, que G. Voet érige en principe théorique, prétend soustraire la dispute aux exigences de la raison. En affrontant G. Voet, Descartes affronte ce qu'il tente de surmonter depuis, à tout le moins, le *Discours de la méthode* dont, en quelque sorte, l'*Admiranda Methodus* constitue l'ombre symétrique », Jean-Luc Marion, « Préface », *La Querelle d'Utrecht*, p. 14.

[1884] *Ibid.* p. 14-16. Ces questions méritent, selon Jean-Luc Marion, des développements qu'il ne prétend pas donner dans le strict cadre de sa préface, mais qui relèvent d'une réévaluation de l'enjeu philosophique des textes de *La Querelle d'Utrecht*.

[1885] AT VII, 574/p. 137. Voir aussi AT XII, 332 : « D'ailleurs l'objet principal de la Lettre au p. Dinet était d'annoncer, dans les dernières pages, la publication prochaine de sa philosophie, c'est-à-dire enfin sa Physique, dont les Méditations, il l'avoue ici en propres termes, contenaient déjà tous les principes. »

[1886] À ce sujet, voir notre premier chapitre, A, 1, d. Écarter l'envie constitue ce que nous avons appelé par commodité la raison pratique de l'anonymat (p. 69).

dire au berceau » (*ibid.*). De sorte que la publication des *Principia* joue, elle aussi, comme l'instrument privilégié pour désamorcer la stratégie de calomnie disqualifiante noire, grise ou blanche de ses adversaires.

Annonçant la publication prochaine de toute la philosophie, l'Epistola pose explicitement la transgression de la métaphysique : « […] Car ce petit nombre de méditations que j'ai mises au jour contient tous les principes de cette philosophie que je prépare […][1888]. »

b – traduire

☙ *pourquoi traduire ?*

Une autre expression de l'œuvre métaphysique de Descartes est la traduction française des *Meditationes de prima philosophia* : *Les Méditations métaphysiques de René Des-Cartes touchant la première philosophie… traduites du latin de l'auteur par M. le D. D. L. N. S., et les objections faites contre ces méditations par diverses personnes très doctes, avec les réponses de l'auteur, traduites par M. C. L. R.*[1889]. Cette première traduction omet le texte des Septimae Objectiones et de leurs réponses ainsi que l'Epistola ad P. Dinet[1890].

La traduction est le fruit de deux traducteurs : le duc de Luynes pour les six méditations et Claude Clerselier pour les objections et les réponses. À Paris, dès leur parution en latin, le duc de Luynes a en effet commencé la traduction des *Meditationes*. En 1644, lors de son séjour à Paris chez l'abbé Picot qui traduit les *Principia philosophiae*, Descartes confie à Clerselier le soin de publier, avec la traduction des *Meditationes* par Luynes, sa traduction des objections et des réponses. Descartes lui délègue aussi la fabrication et la distribution (→ DISTRIBUTION) de l'ouvrage[1891]. D'après l'avertissement du libraire, le projet de faire publier la traduction des *Meditationes* en français reviendrait donc à Descartes lui-même : « L'Auteur […] a non seulement consenti, mais aussi désiré, et prié ces Messieurs de trouver bon que leurs versions fussent imprimées[1892]. »

Selon Adrien Baillet, c'est le succès des *Principia* qui incite Descartes à faire imprimer cette traduction en 1647, cinq années après la deuxième édition (→ ÉDITION) des *Meditationes*[1893] et la même année que la traduction des *Principia philosophiae* par l'abbé Picot.

☙ *comment traduire ?*

Le latin est, depuis les débuts de l'imprimé – et bien sûr avant –, la langue de publication des textes de théologie et de philosophie scolastiques. Néanmoins, on l'a vu, le français conquiert progressivement sa place sur le marché du livre en France aux côtés du latin. La traduction française d'une métaphysique latine native suppose des aménagements lexicaux qui ne sont pas sans poser de problèmes lexicographiques et donc sémantiques. Jean-Marie Beyssade prend ainsi un exemple : « La traduction masque en effet la spécificité de certains concepts. L'acte de connaissance désigné par le verbe *intueri* est difficile à identifier sous les verbes *connaître*, *concevoir*, ou *considérer*, qui le rendent, mais traduisent aussi, à l'occasion, d'autres termes. […] La distinction rigoureuse entre *intelligere* et *comprehendere* est affaiblie par les traducteurs, qui emploient souvent, pour rendre *intelligere*, le français *concevoir*, à l'inverse de l'étymologie et de la pratique dominante de Descartes »[1894].

[1887] AT VII, 575/p. 137.

[1888] *Méditations métaphysiques*, trad. ALQ II, 1095-1096.

[1889] http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86015099.image.r=Les+Méditations+métaphysiques.langFR.f11.pagination

[1890] Ces textes qui figurent, on l'a vu, parmi les ajouts principaux de l'édition latine de 1642 seront traduits et publiés par Clerselier dans l'édition de 1661.

[1891] Voir Adrien Baillet, *Vie*…, II, p. 324.

[1892] Le libraire au lecteur, *Méditations métaphysiques*, AT IX-1, 2.

[1893] Adrien Baillet, *Vie*…, II, p. 265, cité en AT IV, 176-177.

[1894] Jean-Marie Beyssade, « Introduction », Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 19.

C'est cette expérience que font Luynes et Clerselier, écartant d'autant plus, avec le français, le texte du latin originel *dont ils ne sont pas les auteurs*. Si traduire, c'est toujours trahir, la question de savoir si *Les Méditations métaphysiques* est toujours un texte cartésien persiste, dans une certaine mesure, à se poser. Du moins s'est-elle posée dès la publication. Le libraire insiste préalablement sur ce point qui fait l'objet d'une partie de son avis. Après avoir rappelé que le livre des *Meditationes* avait gagné et convaincu des esprits hors les murs de l'Université au point que deux d'entre eux, Luynes et Clerselier, aient proposé de le traduire, chacun partiellement, en français pour en permettre une diffusion encore plus large, Le Petit déclare d'abord que : « On trouvera partout cette version assez juste, et si religieuse, que jamais elle ne s'est écartée du sens de l'auteur[1895] », ajoutant : « […] ils ont (comme il était juste) réservé à l'auteur le droit de revue et de correction. Il en a usé, mais pour se corriger plutôt qu'eux […][1896]. » Puis il concède : « Ce qui a donné le plus de peine aux traducteurs dans tout cet ouvrage, a été la rencontre de quantité de mots de l'art, qui étant rudes et barbares dans le latin même, le sont beaucoup plus dans le français, qui est moins libre, moins hardi, et moins accoutumé à ces termes de l'École[1897]. »

L'avertissement de Clerselier, qui introduit à la lecture de sa traduction des Cinquièmes Objections, met aussi en exergue la difficulté de traduire en français le ton des Cinquièmes Objections-Réponses rédigées en latin :

> J'avoue néanmoins que c'est celle [sc. la partie du livre] qui m'a donné le plus de peine, parce que désirant adoucir beaucoup de choses qui pourront sembler rudes en notre langue, que la libre façon de parler des Philosophes admet sans scrupule dans le Latin, je me suis au commencement beaucoup travaillé[1898].

D'autant qu'avec le français des *Méditations*, c'est le français du *Discours de la méthode*… qui refait surface. Une continuité, au moins formelle, est ainsi procurée aux deux textes : « La traduction française des *Meditationes* reprend et prolonge, dans ses corrections au latin, le style du *Discours de la méthode*[1899]. » Par exemple, Descartes parle, en 1637, de « l'idée d'un être plus parfait que le mien » (AT VI, 34, 13). Ce qui suscite une objection du père Vatier dont Descartes a relevé l'intérêt, on l'a vu, dans la « Praefatio ad lectorem » de 1641. Dans la traduction des *Specimina* (1644), il s'agit de « de cogitatione, sive Idea naturae quae perfectior erat quam mea » (AT VI, 559) ; et une manchette (→ MANCHETTE) insiste : « […] nota hoc in loco et ubique in sequentibus, nomen Ideae generaliter sumi pro omni re cogitatâ, quatenus habet tantum esse quoddam objectivum in intellectu. » Et insiste doublement avec l'explicitation – inattendue dans une manchette – donnée par le *« quatenus »*, dont Jean-Robert Armogathe a montré le rôle dans l'écriture cartésienne afin de rendre le sens proprement cartésien, c'est-à-dire nouveau, des mots courants dans la scolastique[1900]. Ici, l'*idea* est une détermination de la *cogitatio*. Cette métamorphose de l'idée en pensée, totalement étrangère à la pensée médiévale, est accomplie. Postérieur au débat des *Meditationes*, l'éclaircissement prend en compte leur acquis théorique. On voit donc, avec ce seul exemple, que la traduction est l'occasion d'intégrer certaines corrections ou précisions qui indiquent que Descartes a tenu compte des objections faites aux textes antérieurement publiés, en l'occurrence le *Discours de la méthode* et les *Meditationes*.

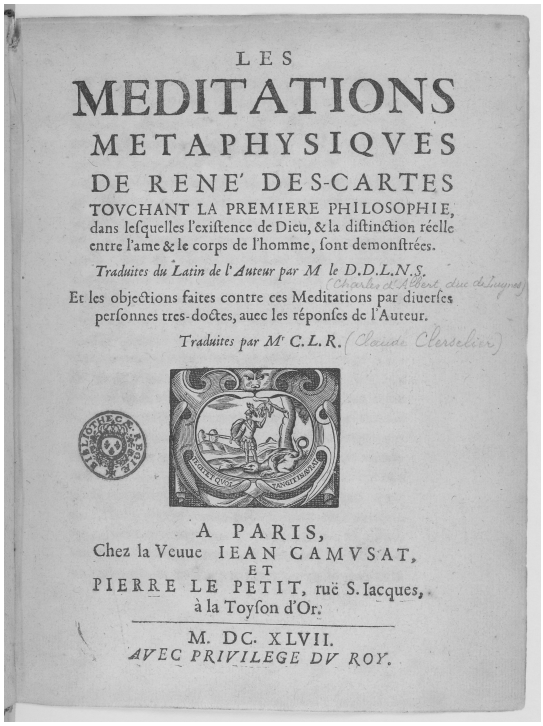
☙ *intituler*

Comme Jean-Luc Marion l'a déjà dit, ce qui était déjà remarquable au sujet des titres (→ TITRE) des deux éditions latines, c'était davantage le maintien de « *prima Philosophia* » que le remplacement de « *animae humanae a corpore distinctio* » par « *animae immortalitas* ». De sorte qu'« il s'agit […] d'une décision nette et constante, au

[1895] Le libraire au lecteur, *Méditations métaphysiques*, AT IX-1, 2.
[1896] *Ibid.*
[1897] *Ibid.*, 3.
[1898] *Méditations métaphysiques*, « Avertissement du traducteur touchant les cinquièmes objections faites par Monsieur Gassendi ».
[1899] Jean-Robert Armogathe, « L'approche lexicologique en histoire de la philosophie », in *Il vocabolario della République des Lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo* (Atti del Convegno internazionale in memoriam di Paul Dibon, Napoli, 17-18 maggio 1996), Marta Fattori (éd.), Florence, Leo S. Olschki Editore, 1997, p. 66.
[1900] *Ibid.*, p. 63-64.

détriment de *métaphysique/metaphysica*, et en faveur de la *philosophie première/prima philosophia*, au sens strict de la φιλοσοφία πρώτα et suivant la nomenclature d'Aristote[1901] ». La traduction française ajoute pourtant illégitimement « métaphysiques » et garde par là un écho de la *prima Philosophia*, en s'explicitant comme suit : *Les Méditations métaphysiques de René Descartes touchant la première philosophie* dans le titre de la première édition de 1647, mais aussi dans celle de 1661 et 1673 (*fig. 3*).

On notera aussi la mention des traducteurs en initiales, conformément à un usage du temps qui réserve les noms déployés aux auteurs et aux imprimeurs (→ IMPRIMEUR), et qui révèle le rôle secondaire de ce qu'on appellerait aujourd'hui les auteurs secondaires : traducteurs, éditeurs scientifiques, commentateurs, etc., du moins de leur identité. Il s'agit de D.D.L.N.S. pour le duc de Luynes et de C.L.R. pour Clerselier. En revanche, les éléments servant à identifier l'imprimeur-libraire, en l'occurrence Jean Camusat (veuve) et Pierre Le Petit, occupent un bon tiers de l'espace de la page de titre, vignette (→ VIGNETTE) et adresse comprises.



LES
MEDITATIONS
METAPHYSIQVES
DE RENE' DES-CARTES
TOVCHANT LA PREMIERE PHILOSOPHIE,
dans leſquelles l'exiſtence de Dieu, & la diſtinction réelle
entre l'ame & le corps de l'homme, ſont demonſtrées.
Traduites du Latin de l'Auteur par M^r le D.D.L.N.S.
Et les objections faites contre ces Meditations par diuerſes
perſonnes tres-doctes, auec les réponſes de l'Auteur.
Traduites par M^r C.L.R.
A PARIS,
Chez la Veuue IEAN CAMVSAT,
ET
PIERRE LE PETIT, ruë S. Iacques,
à la Toyſon d'Or.
M. DC. XLVII.
AVEC PRIVILEGE DV ROY.

fig. 3 – Page de titre de l'édition originale
des *Méditations métaphysiques*
(1647)

☙ *avertir : le libraire au lecteur*

Dans la traduction française de 1647 – texte de base de l'édition Adam-Tannery[1902] –, un avis du libraire au lecteur, non paginé, est proposé après l'Épître aux « Doyen et Docteurs » de la faculté de théologie de Paris, en lieu et place de la préface (→ PRÉFACE) latine présente en 1641 et en 1642[1903]. AT et Pierre Ehrmann[1904] en attribuent

[1901] Voir Jean-Luc Marion, *Sur le prisme*…, p. 35-36.

[1902] L'édition AT rejette la deuxième édition de Clerselier (1661), bien que celle-ci soit meilleure (fautes corrigées) et la troisième édition (1673) de René Fédé, au motif que ni l'une ni l'autre, posthumes, n'ont été revues par Descartes, et qu'en particulier les articles de la troisième, aussi pédagogiques soient-ils, sont « […] des additions, d'une autre main que celle de Descartes ou même de Clerselier, son traducteur ; et comme elles sont de 1673, elles n'ont pu être connues du philosophe », AT IX-1, VI. Mais l'édition AT ne donne pas, au contraire de l'édition de 1647, la traduction des Cinquièmes Objections et de leurs réponses, puisque Descartes n'en voulait pas, et substitue à cet ensemble un avertissement de Descartes, un avertissement de Clerselier, puis la réponse de Descartes aux Instances de Gassendi rédigée en français dans une lettre à Clerselier du 12 janvier 1646.

[1903] http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86015099/f22.image

logiquement la rédaction à Pierre Le Petit. Hiram Caton, quant à lui, discute cette attribution au motif qu'il n'y a pas de preuve, dans la correspondance, que Descartes a demandé à Pierre Le Petit de rédiger cette préface, ni même qu'il l'ait approuvée. Il émet plusieurs hypothèses assez peu convaincantes en faveur de l'idée que c'est Descartes lui-même qui en est l'auteur[1905]. Cette préface sera réintroduite dans la deuxième édition de la traduction française (1661). Qu'est-ce qui justifie cette substitution[1906] ? En appendice du tome IX de l'édition AT, Bernard Rochot s'appuie sur les analyses de Geneviève Rodis-Lewis pour fournir le motif suivant : « Madame Rodis-Lewis a rappelé avec raison que cette Préface, selon les propres termes de l'auteur, n'était pas destinée à être « lue de tout le monde », mais seulement à répondre aux objections élevées après le Discours et les Essais de 1637 […]. Mais il serait aisé de retrouver tous les points traités par cette Préface de l'Auteur au Lecteur (ainsi sera-t-elle désignée par Clerselier quand il la traduira en 1661) dans les Objections et Réponses bien plus développées qui vont être jointes à l'ouvrage complet. Dès lors ce texte de circonstance de 1641 n'a plus d'objet, et les éditeurs ont le droit d'appliquer le principe de ne reproduire que ce qui est admis par Descartes lors de sa publication[1907]. »

Bernard Rochot suggère encore que Descartes n'est pas l'auteur masqué de l'avertissement du libraire : « Certains détails répètent, sous forme abrégée, la *Préface* latine : et il est assuré que Descartes ne renonce en rien au contenu de ladite préface, n'ayant guère coutume d'annuler ce qu'il a publié comme sien. Mais il n'y a pas lieu de penser qu'il ait lui-même tenu la plume. Ainsi l'usage du mot « méthode » appliqué à une banalité aussi courante que celle qui recommande d'être Écolier avant de devenir Censeur interdit de croire qu'il ait ainsi voulu compléter *sa* méthode. On pourrait dire que telle est la clef de tous les livres, et non pas seulement de celui-ci[1908]. »

Le deuxième point de l'avis (« comment et pourquoi il paraît aujourd'hui traduit en français », AT IX, 1) tente de résoudre implicitement une difficulté : n'est-il pas contradictoire d'adresser à un public élargi un texte dont la technicité requiert, on l'a vu[1909], des dispositions d'esprit qui ne sont (à priori) pas les siennes ? Les *Meditationes* s'adressaient aux doctes, parce qu'elles étaient rédigées dans les termes latins de l'École, mais aussi parce que leur objet l'exigeait. Rappelons que la nouvelle conception de la philosophie première cartésienne implique l'abstraction (l'abstraction de l'esprit des sens et l'abstraction des objets de la métaphysique de la matière) ; opération intellectuelle technique qui commande l'exercice d'un doute généralisé ainsi qu'une attention à la notion d'ordre de la connaissance nécessaire pour bien philosopher, c'est-à-dire pour être capable de reconnaître les premières choses (l'*ego*) comme les premiers objets. On l'a dit, la mise en évidence suppose la mise en ordre (par la méthode). Car « l'*ego* n'est à son tour accessible, comme vérité première et absolument certaine, qu'à celui qui philosophe selon l'ordre – à savoir l'ordre même de la connaissance[1910] ». Avec cette traduction, Descartes offre en effet au grand public ce qu'il n'avait souhaité lui donner que de façon abrégée dans la quatrième partie de sa préface du *Discours de la méthode* : l'exposé de toute sa philosophie première.

En 1644, lorsqu'il confie à Clerselier la publication de ses *Meditationes* en français, Descartes a acquis une notoriété – et par ses *Principia*, dédiés à la princesse Élisabeth – qu'il n'avait ni en 1637 ni en 1641 et qui lui vaut la bienveillance de l'honnête homme. C'est aussi probablement le succès de ses *Meditationes* latines – parmi un public ouvert à la réception d'une philosophie non scolastique – qui a donc pu convaincre Descartes d'accepter la traduction de sa philosophie première :

1904 Pierre Ehrmann, « Descartes : complément à l'histoire d'une "Préface" inconnue », *Le Bouquiniste français*, 42, 1962, p. 104.

1905 Hiram Caton, « Les écrits anonymes de Descartes », *Les Études philosophiques*, n° 4, octobre-décembre 1976, p. 408-410.

1906 Le fait même de la substitution, à condition qu'il ait été sinon initié, du moins admis par Descartes, nous semble plaider en faveur de l'argument d'après lequel la préface *ne* constitue *pas* la « partie initiale du texte des méditations », selon l'hypothèse de Giovanni Crapulli. Voir *supra*.

1907 *Méditations métaphysiques*, AT IX, 249.

1908 *Ibid.*, AT IX-I, 249-250.

1909 Voir en particulier, *supra*, A, 2 « mais une science difficile à faire entendre » et B, 2, b « publier en latin : viser les esprits forts ». Voir, *a contrario*, les liens entre métaphysique détechnicisée, public élargi et usage du français dans notre premier chapitre consacré au *Discours de la méthode*.

1910 Jean-Luc Marion, *Sur le prisme*…, p. 76.

> […] parce qu'il avait remarqué que ses Méditations avaient été accueillies et reçues avec quelque satisfaction par un plus grand nombre de ceux qui ne s'appliquent point à la Philosophie de l'École, que de ceux qui s'y appliquent. Ainsi, comme il avait donné sa première impression Latine au désir de trouver des contredisants, il a cru devoir cette seconde Française au favorable accueil de tant de personnes qui, goûtant déjà ses nouvelles pensées, semblaient désirer qu'on leur ôtât la langue et le goût de l'École, pour les accommoder au leur[1911].

Mais de la bienveillance (qui reste un préjugé) à l'appropriation intellectuelle, le chemin reste long à parcourir. Pour ce faire, la qualité de la lecture pratiquée par ce public élargi grâce à la langue de la publication joue, là encore, un rôle de premier plan : le jugement doit être suspendu à une lecture attentive et complète et l'intention du lecteur doit être guidée par la seule recherche de la vérité, non par la controverse ou l'envie. À cet égard, le libraire donne les consignes de lecture suivantes, qui reposent en partie sur l'exercice des règles de la méthode cartésienne : la lecture méthodique, c'est-à-dire, au fond, la mise en pratique de la méthode elle-même, constitue cette « clé » sans laquelle l'appropriation des vérités énoncées dans le livre ne peut s'opérer. La lecture, mise en ordre méthodiquement, et l'architecture du livre, qui en est le pendant et la condition, peuvent aider à conduire la raison[1912]. Nous citons les dernières lignes de l'avis du libraire :

> J'ajouterais maintenant, s'il m'était permis, que ce Livre contenant des Méditations fort libres, et qui peuvent même sembler extravagantes à ceux qui ne sont pas accoutumés aux Spéculations de la Métaphysique, il ne sera ni utile, ni agréable aux Lecteurs qui ne pourront appliquer leur esprit avec beaucoup d'attention à ce qu'ils lisent, ni s'abstenir d'en juger avant que de l'avoir assez examiné. Mais j'ai peur qu'on ne me reproche que je passe les bornes de mon métier, ou plutôt que je ne le sais guère, de mettre un si grand obstacle au débit de mon Livre, par cette large exception de tant de personnes à qui je ne l'estime pas propre. Je me tais donc, et n'effarouche plus le monde. Mais auparavant, je me sens encore obligé d'avertir les Lecteurs d'apporter beaucoup d'équité et de docilité à la lecture de ce Livre ; car s'ils y viennent avec cette mauvaise humeur et cet esprit contrariant de quantité de personnes qui ne lisent que pour disputer, et qui, faisant profession de chercher la vérité, semblent avoir peur de la trouver, puisqu'au même moment qu'il leur en paraît quelque ombre, ils tâchent de la combattre et de la détruire ils n'en feront jamais ni profit, ni jugement raisonnable.
> Il le faut lire sans prévention, sans précipitation, et à dessein de s'instruire ; donnant d'abord à son Auteur l'esprit d'Écolier pour prendre par après celui de Censeur. Cette méthode est si nécessaire pour cette lecture, que je la puis nommer la clé du Livre, sans laquelle personne ne le saurait bien entendre[1913].

[1911] *Méditations métaphysiques*, Le libraire au lecteur, AT IX-1, 2.

[1912] Bien que cet avis ne soit pas de Descartes lui-même, on y retrouve la mise en exergue de l'intérêt pratique que constitue la lecture – et l'usage des mots, qu'on les lise ou qu'on les écrive – pour bien conduire la raison. Pour autant, le style cartésien ne cantonne pas la description des objets de l'esprit à des formules et des définitions qui en donneraient seules la connaissance : au contraire, plusieurs marqueurs syntaxiques de l'équivalence et du synonyme (ou, *vel*, etc.) indiquent assez que la découverte de la vérité, qui plus est en philosophie première, n'est pas rendue possible par la seule lecture de mots, aussi vraies soient les idées qu'ils décrivent . Cette découverte implique, par le biais de la méditation que doit prolonger la lecture, une appropriation par le lecteur de l'évidence et de la vérité des principes ou des idées que l'auteur décrit. C'est à ce titre qu'on peut voir une véritable fonction dialogique du livre : le lecteur, en quelque sorte, répond à l'auteur en devant faire lui-même l'expérience de la découverte des premiers principes. Découverte dont le récit cartésien et plus largement l'*ordo edendi* avec l'énoncé des règles de la méthode puis des premiers principes – met en place les conditions de possibilité. Pour la vérité – et pour d'autres notions simples, son « pouvoir transcendentalement clair » et universel se substitue à sa définition, laquelle échoue à faire connaître sa nature (cf. lettre à Mersenne, 16 octobre 1639, AT II, 597). Définir (ou qualifier), pour Descartes, ne fait pas connaître. Ce qui explique peut-être aussi qu'un exposé synthétique de la métaphysique ne convienne pas. Le problème est pratique, il s'agit de conduire méthodiquement cette lumière universelle qui n'est la propriété d'aucun livre ni d'aucun homme (non dogmatique), mais qui appartient à chacun : « Tous les hommes ayant une même lumière naturelle, ils semblent devoir tous avoir les mêmes notions ; mais il est très différent, en ce qu'il n'y a presque personne qui se serve bien de cette lumière, d'où vient que plusieurs (par exemple tous ceux que nous connaissons) peuvent consentir à une même erreur, et il y a quantité de choses qui peuvent être connues par la lumière naturelle, auxquelles jamais personne n'a encore fait de réflexion. »

[1913] *Ibid.*, AT IX-1, 3.

D'après Bernard Rochot, on sent dans cette dernière partie de l'avertissement la présence de Descartes à côté de celle du libraire. Voir, dans la préface latine : « debiliora ingenia » (AT VII, 7, 12) et l'idée que ce qui est en français n'est pas destiné pour cela à être lu par tout le monde (*ibid.*, 11).

☙ *l'intention éditoriale de l'auteur, l'intention auctoriale de l'éditeur : le cas des Cinquièmes Objections*

Après les Quatrièmes Objections et leurs réponses, on ne trouve pas les Cinquièmes Objections, mais un avertissement de l'auteur – « Avertissement de l'auteur touchant les cinquièmes objections » – de deux pages touchant ces dernières (p. 340-341). Descartes y explique pourquoi il a souhaité que Clerselier ne traduise pas ces objections de Gassendi : depuis 1642, Gassendi a écrit contre les réponses à ses objections une longue suite d'Instances qui paraît sous le titre de *Disquisitio metaphysica*, à Amsterdam en 1644, avec le rappel des objections et des réponses, et à la fin des *Meditationes* elles-mêmes. Gassendi s'y plaint que Descartes a publié ses objections contre son gré, de sorte que ce dernier souhaite décharger les *Méditations métaphysiques* des Cinquièmes Objections. Il faut que Clerselier lui envoie des extraits de ces Instances pour que Descartes enfin y réponde dans sa lettre du 12 janvier 1646. Clerselier joint cette lettre à sa traduction. Elle clôt le volume, p. 593-606. Bien qu'elle manifeste la grande lassitude de Descartes à l'égard des objections de Gassendi, il faut signaler la densité exceptionnelle de cette lettre sur les Instances de Gassendi incluse dans la traduction Clerselier, par ailleurs inédite, et qui fait fond sur les lettres à Élisabeth sur les deux substances.

Clerselier explique sa décision, contraire à l'intention de Descartes, de publier l'ensemble dans un Avertissement du traducteur de 4 pages (p. 393-396) : « Avertissement du traducteur touchant les cinquièmes objections faites par Monsieur Gassendi. » On a donc ici une contradiction entre l'intention éditoriale de Descartes et celle de Clerselier : « […] il me pria d'omettre les cinquièmes objections, que des raisons particulières l'obligeaient lors de détacher de l'édition nouvelle qu'il voulait faire de ses Méditations en français, ainsi que l'avertissement qu'il a fait mettre ici en leur place le peut témoigner. Mais depuis, ayant considéré que ces objections partaient de la plume d'un homme qui est en réputation d'un très grand savoir, j'ai pensé qu'il était à propos qu'elles fussent vues d'un chacun, et ai trouvé bon de les traduire, de peur qu'on ne pensât que ça été faute d'y avoir pu répondre que Monsieur Descartes a voulu qu'on les ait omises outre que c'eût été priver le Lecteur de la plus grande partie du livre, et ne lui présenter qu'une version imparfaite[1914]. » De plus, Descartes avait demandé que le nom de Gassendi ne soit pas cité pour ménager son objecteur. Mais : « M. Clerselier obtint encore depuis, que non seulement le nom de M. Gassendi paraîtrait partout par sa permission, mais qu'il adoucirait dans sa traduction certains termes de M. Descartes, qui, bien que tolérables en Latin, auraient été capables de choquer en notre langue M. Gassendi, qu'il voulait raccommoder pour une bonne fois avec M. Descartes, qui par une lettre du 23 de Février 1646 remercia M. de Clerselier de vouloir bien être tout à la fois son Traducteur, son Apologiste et son Médiateur[1915]. »

☙ *corriger/réviser*

Descartes a assurément profité de la traduction pour revoir son texte[1916]. On note des modifications par rapport à la première édition latine à deux niveaux : des changements de structure et des corrections ponctuelles dans le texte latin initial. L'attribution précise de chaque correction ponctuelle reste une difficulté dont témoignent de nombreux commentateurs et traducteurs de la pensée cartésienne : « La déférence réciproque dont ont

[1914] *Méditations métaphysiques*, « Avertissement du traducteur touchant les cinquièmes objections faites par Monsieur Gassendi », AT IX-1, 200-201.

[1915] D'après Adrien Baillet, *Vie*…, II, 7, p. 280 (lettre à Clerselier, 23 février 1646, AT IV, 362).

témoigné l'auteur et les traducteurs fait de ce texte un mixte, et nous laisse incapables de savoir exactement ce qui, dans la version française, a été voulu ou même expressément consenti par Descartes. Pour méditer sérieusement avec lui et refaire le chemin qu'il a ouvert, c'est le texte latin, seul totalement cartésien, qui doit être d'abord préféré[1917]. »

Mais ce privilège de l'original latin – d'après le même Jean-Marie Beyssade qui reconnaît, en effet, en certains endroits la main propre de Descartes, et donc la marque de l'évolution de certains points de la pensée cartésienne – n'annule pas l'intérêt de la traduction française qui « modifie et enrichit notre compréhension de la métaphysique cartésienne », en ce qu'elle déplace certains accents conceptuels entre le latin et le français : « L'addition, quand le début de la Méditation troisième (VII, 34 ; IX, 27) recense les modes de la pensée, de l'amour et de la haine avant la césure du "*aussi*" qui marque le passage aux pensées obscures nées de l'union entre l'âme et le corps, correspond à la reconnaissance, développée dans les ouvrages postérieurs, d'un amour et d'une haine purement intellectuels ou raisonnables. Dans la Méditation quatrième (VII, 57-58 ; IX, 46), l'introduction du terme *indifférent* là où le latin parlait du pouvoir des contraires manifeste quelque évolution dans la doctrine cartésienne de la liberté. Le texte latin, en effet, dissocie d'abord la liberté et le pouvoir des contraires, qui ne lui est pas essentiel, pour mettre ensuite à sa place, la plus basse, l'indétermination due à l'ignorance, cet état auquel Descartes réserve à l'époque le nom d'indifférence. Ses réflexions ultérieures, et en particulier ses réflexions avec les Jésuites, champions du pouvoir de choisir, l'ayant conduit à reconnaître qu'en tout acte libre nous avons le pouvoir du oui et du non, il préfère désormais dissocier la liberté de la seule indétermination due à notre ignorance. Le texte français fait silence sur le *pouvoir* des contraires, et anticipant sur le concept défini quelques lignes plus loin, parle seulement d'*indifférence* à choisir l'un ou l'autre des deux concepts. Mince différence peut-être, si le pouvoir de choisir et un minimum d'indifférence vont toujours ensemble. Mais les accents ont été, incontestablement, déplacés[1918]. »

Au niveau de la structure, on constate plusieurs suppressions majeures : outre que l'Index a disparu (il avait déjà été exclu de la seconde édition latine), la Praefatio ad lectorem[1919], ainsi que les Septièmes Objections-Réponses et l'Epistola ad P. Dinet sont absentes de la traduction. Ce dernier ensemble sera réintroduit dans la seconde édition française de 1661 et Fédé, en 1673, le reprendra dans son édition avec le découpage en « articles » et l'ajout de « sommaires », probablement inspiré de la mise en page des *Principia philosophiae* par Descartes, qui la faisait jugée la plus parfaite (!) et la plus utile par Baillet[1920].

Dans son avertissement au tome IX-1, Charles Adam émet une hypothèse sur cette omission : « En 1645, lorsqu'il se décida à laisser imprimer une traduction de ses *Méditations*, Descartes réconcilié avec le p. Bourdin, ne pouvait désirer ce complément[1921]. » De sorte que la traduction est davantage une version de l'édition de 1641 que de celle de 1642. La réponse de Descartes aux Instances de Gassendi, on vient de le voir, constitue l'ajout dû à Clerselier qui clôture l'ouvrage. Notons un déplacement : la publication des Cinquièmes Objections et

---

1916 Voir, par exemple, Jean-Marie Beyssade, « Introduction » à Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 17 : « […] il revoit et corrige, au cours des mois suivants, cette version française qui paraît en 1647 à Paris, la même année que la traduction des *Principia philosophiae.* »

1917 Jean-Marie Beyssade, « Introduction », à Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 18-19.

1918 *Ibid.*, p. 20.

1919 Voir *supra*, 3, b, « avertir : le libraire au lecteur ». D'après Pierre Ehrmann, cet avis sera omis dans toutes les éditions de 1673 à 1835, dans « Descartes : complément à l'histoire d'une "Préface" inconnue », *Le Bouquiniste français*, 42, 1962, p. 103-106.

1920 Adrien Baillet, *Vie…,* II, p. 324. La rétroprojection de la mise en page des *Principia philosophiae* sur les *Méditations métaphysiques* s'inscrit dans un mouvement des cartésiens (Poisson, Rohault) visant à tenter d'implanter la philosophie de Descartes comme philosophie officielle. Il s'agit de diviser le texte en un grand nombre d'alinéas et d'aider à la lecture et à l'étude de passages par un systèmes de renvois et par une Table reprenant l'ensemble des sommaires marginaux ajoutés, qui résument le contenu des paragraphes. Sur l'influence du contenu des *Principia philosophiae* sur celui des Méditations, par exemple l'intrusion de l'idée de « perfection objectice » absente dans les *Meditationes* mais présente en *Principia* I, XVII), voir Xavier Kieft, « Annexe. Table des *Méditations métaphysiques* (Édition de René Fédé, 1673) » dans son édition de *Descartes.* Principes de la philosophie. *Première partie, sélection d'articles des parties 2, 3 et 4 et Lettre-Préface*, Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 2009, p. 373-388.

1921 *Méditations métaphysiques*, AT IX-1, VI, n. a.

Réponses (malgré le désir de Descartes d'ôter l'ensemble de la traduction) rejetées à la fin du volume, après les Sixièmes.

Des corrections, probablement de Descartes lui-même, parcourent la traduction. Le libraire, qui vante à cet égard la nouveauté de l'ouvrage, indique dans son avis que les traducteurs ont laissé l'auteur user de son droit de revue et de correction : « […] trouvant quelques endroits où il lui a semblé qu'il ne les avait pas rendues assez claires dans le latin pour toutes sortes de personnes, il les a voulu ici éclaircir par quelque petit changement, que l'on reconnaîtra bientôt en conférant le français avec le latin[1922]. » Selon Baillet encore, Descartes a bien profité de l'occasion de la traduction « pour retoucher son original en notre langue[1923] ». Ce dernier revoit et corrige, au cours des mois suivants, cette version française qui paraît en 1647[1924], à Paris, la même année que la traduction française des *Principia philosophiae*.

Pour Ferdinand Alquié, aucune de ses reprises n'a un réel impact sémantique : « […] il n'a apporté à son texte aucun changement qui en modifierait, même légèrement le sens. Le texte de 1647 est la version fidèle du texte de 1641 » (*ibid.*). Il ne nous appartient pas de relever ces variantes ici[1925], mais on pourra consulter les éditions critiques de Geneviève Rodis-Lewis et de Ferdinand Alquié qui signalent les variantes entre le texte latin et sa traduction[1926]. Les traducteurs corrigent parfois les erreurs du latin. Un cas de correction de *lapsus calami* cartésien par « le duc de Luynes seul » est fourni par Jean-Luc Marion et Vincent Carraud[1927]. Il s'agit de la correction qui intervient dans la Meditatio V, à l'endroit où Descartes conclut en faveur d'un degré de certitude de l'idée de l'existence de Dieu au moins égal à celui des vérités mathématiques[1928]. Les deux éditions latines imprimaient : « […] sed tamen diligentius attendenti fit manifestum non magis posse existentiam ab essentia Dei separari, quàm ab essentia trianguli magnitudinem trium ejus angulorum aequalium duobus rectis, sive ab idea montis ideam vallis : adeo ut non magis repugnet Deum cogitare (hoc est ens summè perfectum) cui desit existentia (hoc est cui desit aliqua perfectio) quàm cogitare montem cui desit vallis[1929]. »

Comme l'ont montré Jean-Luc Marion et Vincent Carraud, l'argument impose de lire « minus » là où les deux éditions des Meditationes donnent successivement « magis ». La traduction française rétablit : « Mais

---

[1922] *Méditations métaphysiques*, Le libraire au lecteur, AT IX-1, 2-3. « Mais j'en ai encore une autre certitude plus authentique, qui est qu'ils ont (comme il était juste) réservé à l'Auteur le droit de revue et de correction. Il en a usé, mais pour se corriger plutôt qu'eux, et pour éclaircir seulement ses propres pensées », *ibid.*, AT IX-1, 2.

[1923] *Ibid.*, p. 172, cité par ALQ II, p. 379.

[1924] Voir l'introduction de Geneviève Rodis-Lewis, p. XI et XII, dans son édition des *Meditationes de prima philosophia* : c'est surtout Clerselier qui revoit la traduction des six méditations du duc de Luynes.
Voir Adrien Baillet, *Vie*…, II, p. 172-173, cité en AT IV, 194-195.

[1925] Le moteur de recherche du *Corpus Descartes* (ProDescartes, ANR 2009-2013, V. Carraud [dir.]) pourra sans doute aider à en faire le relevé exhaustif de façon semi-automatique.

[1926] Par des notes pour Alquié, par de l'italique (→ ITALIQUE) pour Geneviève Rodis-Lewis.

[1927] Coquille (→ COQUILLE) déjà avancée par Christoph Wittich, *Annotationes ad Renati Meditationes*, Dordrecht, 1688 : « Primo multo minus » (p. 119, note d).

[1928] « […] ac proinde, quamuis non omnia quæ superioribus hisce diebus meditatus sum vera essent, in eodem ad minimum certitidinis gradu esse deberet apud me Dei existentia, in quo fuerunt hactenus Mathematicae veritates », Meditatio V, *Meditationes*, Soly, 79 ; Elzevier, 65 ; AT VII, 65-66. Nous soulignons./« Et partant encore que tout ce que j'ai conclu dans les méditations précédentes, ne se trouvât point véritable, l'existence de Dieu doit passer en mon esprit au moins pour aussi certaine, que j'ai estimé jusqu'ici toutes les vérités des Mathématiques, qui ne regardent que les nombres, et les figures […] », Camusat – Le Petit, p. 79 ; AT IX-1, 52.

[1929] Meditatio V, *Meditationes*, Soly, 79-80 ; Elzevier, 66 ; AT VII, 66. Nous soulignons./« Mais néanmoins, lorsque j'y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits, ou bien de l'idée d'une montagne l'idée d'une vallée ; en sorte qu'il n'y a pas *moins* de répugnance de concevoir un Dieu (c'est-à-dire un être souverainement parfait) auquel manque l'existence (c'est-à-dire auquel manque quelque perfection), que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée », AT IX-1, 52. Nous soulignons. Et Clerselier rétablit également dans sa traduction des Premières Objections (« […] je dois être au moins aussi assuré de l'existence de Dieu, que je l'ai été jusqu'ici de la vérité des démonstrations mathématiques », Camusat – Le Petit, 124 ; AT VII, 78). Sur la compatibilité (ou l'incompatibilité) de la thèse des lettres de 1630 – d'après laquelle l'existence de Dieu se démontre d'une façon qui est *plus* évidente que les démonstrations mathématiques – et celle de la cinquième méditation – d'après laquelle l'existence de Dieu déduite de sa perfection se démontre avec *ni plus ni moins* de certitude que certaines vérités mathématiques –, on consultera Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique*, p. 279-281 (et la n. 91. Pour un rappel des différentes positions historiques).

néanmoins, lorsque j'y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits, ou bien de l'idée d'une montagne l'idée d'une vallée ; en sorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu (c'est-à-dire un être souverainement parfait) auquel manque l'existence (c'est-à-dire auquel manque quelque perfection), que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée[1930]. »

Luynes omet la traduction du « quoniam » initial (et inutile) de la Meditatio VI : « […] ergo superest [sc. la faculté active capable de produire et former les idées des choses sensibles] ut sit in aliqua substantia à me diversa, in qua quoniam omnis realitas vel formaliter vel eminenter inesse debet quae est objective in ideis ab ista facultate productis (ut jam supra animadverti) […][1931]. » Et contourne, comme suit : « […] il faut donc nécessairement qu'elle soit en quelque substance différente de moi, dans *laquelle* toute la réalité, qui est objectivement dans les idées qui en sont produites, soit contenue formellement ou éminemment (comme je l'ai remarqué ci-devant)[1932]. »

C – philosophie première et second livre. La place des *Meditationes* dans l'*ordo edendi* cartésien

Les *Meditationes* donnent à connaître les premiers principes de la connaissance en général. Ces premiers principes sont les objets propres de la philosophie première. Autrement dit, la philosophie première est la science des premiers principes, connaissance véritable d'eux-mêmes, par eux-mêmes.
Néanmoins, la réduction du périmètre de la science métaphysique cartésienne à la connaissance des premiers principes autorise, en droit, la connaissance des autres vérités qu'on peut en déduire méthodiquement et qui ne sont pas dans le livre. Car connaître, c'est aussi connaître par les principes. De sorte que, cette connaissance (de l'ordre) par l'ordre se soumet tous les objets possibles : *effectivement*, dans le livre, les principes métaphysiques et potentiellement, hors du livre, l'ensemble des vérités métaphysiques (et physiques) qui en découlent.

Dans une certaine mesure, l'ordre de la connaissance (in ordine ad meam perceptionem, AT VII, 8) donne au premier principe l'accès au second : c'est par la certitude que me donne l'*ego* comme premier principe que je peux connaître Dieu puis bâtir les autres sciences. Si la connaissance n'est véritable que si elle est connaissance par les principes ou premières causes – selon la définition de la connaissance commune à Aristote et à Descartes[1933] –, alors les *Meditationes* constitue le livre avec lequel la philosophie cartésienne peut commencer.

En philosophie première, cette connaissance *des* principes, cette connaissance *par* les principes, requiert des actions personnelles : il est nécessaire de douter, d'exercer la méthode et il faut méditer, notamment pour créer en nous l'habitude de nous méfier des sens. En métaphysique cartésienne, suivre l'ordre (du livre ou de la méthode, c'est le même) ne suffit pas. La méditation du lecteur doit ainsi suppléer aux insuffisances de la lecture pour transformer la connaissance des choses *lue*s en véritable science des choses *découvertes par soi*. Le respect de ces conditions permet l'auto-appropriation (ou l'action de l'esprit) impliquée dans la notion cartésienne de certitude. Faute de remplir ces conditions, l'esprit n'est pas en possession d'une véritable connaissance. Comme l'écrit Gilson, « C'est que suivre la pensée de Descartes ne consiste pas seulement à comprendre l'ordre des idées

[1930] Camusat – Le Petit, 79 ; AT IX-1, 52.
[1931] Meditatio VI, *Meditationes*, Soly, 99-100 ; Elzevier, 82 ; AT VII, 79, l. 14-22.
[1932] Camusat – Le Petit, 98 ; AT IX-1, 63.
[1933] C'est la vraie voie annoncée dans le *Discours de la méthode*, p. 64, mais Descartes n'y avait pas encore démontré ces causes.

qu'il propose, mais à faire effort sur sa propre pensée pour défaire de mauvaises habitudes de concevoir les choses qui sont invétérées en nous, et pouvoir en acquérir de nouvelles »[1934].

Le livre de Descartes retranscrivant l'ensemble de ces conditions donne au lecteur la possibilité d'acquérir la science des premiers principes ainsi que la possibilité d'en déduire, dans un autre lieu, toutes les autres vérités, c'est-à-dire d'achever cette science. Imposant l'exercice de la méthode (ou connaissance dans l'ordre) et la méditation, les *Meditationes* font donc plus que *dire* la science métaphysique à son lecteur, elles lui *enseignent* de facto. Non pas certes au sens scolastique. Ni même au sens cartésien des futurs *Principia*. Mais en un sens que la philosophie première requière en propre : un livre de méditations appelant à la substitution des savoirs acquis par le passé de façon désordonnée par la science de l'ordre qui définit les principes et les vérités métaphysiques qui en découlent.

D'autre part, les *Meditationes* épuisent leur sujet, donnant ainsi tous les tenants et les aboutissants de la philosophie première à son lecteur. Par les prescriptions que Descartes fait en pages préliminaires et par le synopsis lui-même qui prédisposent l'esprit des lecteurs. Par leur dispositio ensuite. Contrairement à la métaphysique du *Discours de la méthode*, le cœur spéculatif du livre retranscrit pour son lecteur, page à page, l'*ordo inveniendi* de celui qui s'applique avec méthode. Sans rupture dans la chaîne des raisons – sans ellipse, sans omissions, sans suppositions en cours d'exposé[1935] –, la mise en texte de Descartes donne toutes les chances au lecteur de pouvoir chercher et trouver les premiers principes métaphysiques et d'en déduire les principales vérités, jusqu'à l'existence des choses matérielles (Meditatio VI). Avec le dispositif des Objections-Réponses enfin, elles anticipent les doutes et incompréhensions du lecteur et éteignent aussi par avance les feux allumés par la controverse.

1 – après la quatrième partie de la préface du *Discours de la méthode*

Leur positionnement dans l'ordre éditorial cartésien ne rend pas compte de ce rôle fondateur. Le *Discours de la méthode* lui a pris sa place. Des raisons rhétoriques guidées par le souci de ne pas dévoiler d'emblée toute sa philosophie ainsi que des raisons matérielles (recherche de subsides), ont été avancées en première partie. Ces raisons, disons stratégiques, pourraient toutefois être augmentées d'une raison philosophique qui déplacerait le curseur du commencement de la philosophie. Si la philosophie commence avec les exercices préparatoires de la *mens* destinés à la préparer à découvrir méthodiquement les premières vérités, on peut considérer que *Le Discours de la méthode* est le premier opus de l'enseignement de la vraie philosophie. Mais si on entend par philosophie cartésienne l'ensemble des savoirs organisés en sciences selon l'image de l'arbre, il faut isoler le *Discours de la méthode* comme une œuvre conçue, en partie du moins, pour préparer la réception de la philosophie cartésienne en exposant au public les résultats les plus marquants qu'elle permet d'obtenir. En ce sens, si les *Meditationes*, œuvre inaugurale, ne sont pas une réponse aux *objections* faites à la quatrième partie du *Discours de la méthode*, elles poursuivent intentionnellement le dialogue avec cette quatrième partie, trop courte mais complète. On a rappelé que c'est du reste exactement en ces termes que la Praefatio ad lectorem définissait le rapport des deux textes : « Quaestiones de Deo et mente humana jam ante paucis attigi in Dissertatione de methodo recte regendae rationis et veritatis in scientiis investigandae gallice edita anno 1637[1936], non quidem ut ipsas ibi accurate tractarem, sed tantum ut delibarem et ex lectorum judiciis addiscerem qua ratione postea essent tractandae[1937]. »

[1934] Étienne Gilson, *René Descartes,* Discours de la méthode. *Texte et Commentaire*, p. 286.

[1935] La supposition du Malin Génie, impliquée par le doute, est initiale et précède la construction de la science.

[1936] Praefatio ad lectorem, *Meditationes*, AT VII, 7/« J'ai déjà touché ces deux questions de Dieu et de l'âme humaine dans le Discours français que j'ai mis en lumière en l'année 1637 touchant la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences », *Les Méditations métaphysiques*, 2e édition, Paris, Henri Le Gras, 1661.

[1937] « Non pas à dessein d'en traiter alors à plain fond, mais seulement comme en passant, afin d'apprendre par le jugement qu'on en ferait, de quelle sorte j'en devrais traiter par après. » Cf. le commentaire de Mersenne : « Tous agissent contre la raison qu'il produit pour prouver

On a aussi rappelé que la transition entre les deux ouvrages était constituée par les réponses de Descartes aux objections de Petit, en préambule et non dans le texte courant totalement dédié) l'exercice philosophique. La volonté initiale de Descartes de réimprimer cette quatrième partie dans les pages préliminaires des *Meditationes* ne fait d'ailleurs que confirmer l'actualité – l'éternité – de la métaphysique de 1637 dans l'esprit de Descartes[1938].

Selon les termes mêmes de Descartes dans sa correspondance, en 1641 il va s'agir d'éclaircir 1637. « Je me suis proposé de donner quelque éclaircissement dans une seconde impression[1939]. » Puis, ce sera finalement l'annonce faite à Huygens en juillet 1640 : « Je me proposais d'éclaircir ce que j'ai écrit dans la quatrième partie de la Méthode[1940] » ; ce qu'il précisait déjà à Mersenne, deux ans plus tôt : il va « tâcher d'éclaircir les raisons […] données de l'existence de Dieu […], mais […] en latin[1941] ». C'est bien entendu la *démonstration* des principes qui va véritablement éclaircir les allusions de la quatrième partie de la préface : « In sequentibus autem *ostendam* quo pacto, ex eo quod nihil aliud ad essentiam meam pertinere cognoscam, sequatur nihil etiam aliud revera ad illam pertinere », AT VII, 8). L'hypothèse extrême consiste à envisager qu'il ait intentionnellement suggéré ces objections pour préparer la réception des *Meditationes*. Cette hypothèse envisage donc que les *Meditationes* étaient prévues dès la rédaction du *Discours*. On pense qu'elle peut être défendue. On a commencé de le voir dans notre premier chapitre en posant la quatrième partie de la préface comme une pièce de la stratégie éditoriale cartésienne à l'égard de la philosophie première (quand bien même la philosophie première de 1641 serait philosophiquement plus aboutie que celle de 1637, l'un n'empêche pas l'autre, on pense à la coexistence des deux onto-théo-logies, à partir de la *cogitatio* ou à partir de la *causa* dont la Meditatio III assure la transition en AT VII, 40[1942]) et on pense que le second chapitre, qui s'achève ici, peut conforter cette hypothèse.

En effet, comme les pages qui précèdent ont tenté de le montrer, Descartes a développé toute une stratégie de réception de son œuvre, en raison du caractère potentiellement polémique de sa conception de principe, d'ordre de la pensée qui prévaut sur l'ordre de la chose, et donc du rayon d'action de la philosophie première (voir notre A, 1 et 2)[1943] – dont la quatrième partie du *Discours* est un élément ; c'est ce que nous avons essayé de montrer dans notre premier chapitre (en A, 2) – mais non le seul. On a en effet tenté de montrer dans ce chapitre que cette stratégie est à l'œuvre à trois moments clés du livre : *avant* la publication effective (blanche) de 1641, avec la prépublication (en B, 1), dans le livre avec le rôle notamment des pages préliminaires (en B, 2, a), du plan et de la mise en page (→ MISE EN PAGE) des six méditations – dont l'ordre des raisons ne doit être interrompu par aucune objection ou relâchement de l'attention du lecteur (en B, 2, b) – et du rôle dialogique de l'appareil polyphonique des objections-réponses censé anticiper les débats contradictoires issus de la publication en contournant ainsi le mutisme platonicien de l'écrit (en B, 2, c), mais aussi censé redoubler l'onto-théo-logie par l'extension de la mobilisation de la *causa* – rien de moins, donc, qu'identifier la métaphysique cartésienne ; et *après* le livre de 1641 avec la réédition de 1642 (en B, 3, a) et la traduction française (en B, 3, b).

L'Épître dédicatoire des *Meditationes* justifie, avec toute la rhétorique qui sied à un texte préliminaire, l'entrée publique de Descartes en métaphysique par la sollicitation du public. De sorte que la philosophie première,

---

l'existence de Dieu et la distinction de l'âme d'avec le corps, mais cela vient de ce qu'il ne s'est pas assez expliqué, car assurément, la raison est excellente », lettre de Mersenne à Rivet, 20 janvier 1638, CM, VII, 28.

1938 Et ce, malgré les objections de Petit notamment. L'incroyable lettre à Mersenne du 27 mai 1641 (JRA, *Correspondance 1*, p. 465-466) règle la question de la polémique contre Petit, et explique l'abandon du projet de publication de réponse circonstanciée de Descartes (visite de Picot et de son ami en juin 1641) et donc explique le changement radical de stratégie éditoriale entre fin mai 1641 et fin août 1641. Cette lettre confirme aussi que Descartes a pensé la réponse aux objections avant même (et pendant) la rédaction des *Meditationes*.

1939 Lettre à Vatier, 22 février 1638, AT I, 561.

1940 Lettre à Huygens, juillet 1640, AT, III, 102.

1941 Lettre à Mersenne, 27 juillet 1638, AT II, 267.

1942 Sur les raisons du redoublement de l'onto-théo-logie de la *cogitatio* par une onto-théo-logie de la *causa*, on lira avec profit les chapitres de *Sur le prisme*… de Jean-Luc Marion consacrés à « III – Ego », p. 137-216 et à « IV – Dieu », p. 217-292.

1943 Sur son aspect polémique, rappelons l'Épître dédicatoire : « Il n'en est pas de même dans la philosophie, où, chacun croyant que toutes ses propositions sont problématiques, peu de personnes s'adonnent à la recherche de la vérité ; et même beaucoup, se voulant acquérir la réputation de forts esprits, ne s'étudient à autre chose qu'à combattre arrogamment les vérités les plus apparentes. »

philosophiquement capitale dans l'ordre des sciences cartésiennes, n'en reste pas moins seconde dans l'ordre des livres, suspendue jusque là à la réception des premières démonstrations de l'auteur-Descartes :

> Ac denique, quoniam nonnulli quibus notum est me quandam excoluisse Methodum ad quaslibet difficultates in scientiis resolvendas, non quidem novam, quia nihil est veritate antiquius, sed qua me saepe in aliis non infœliciter uti viderunt, hoc a me summopere flagitarunt, ideoque officii mei esse putavi nonnihil hac in re conari[1944].

2 – avant les Principia philosophiae

Nous indiquions dans le premier chapitre que, de l'aveu de Descartes, la publication des six méditations n'aura pas d'autre but que celui de préparer la réception de toute sa philosophie en terrain scolastique :

> […] ces six *Méditations* contiennent *tous* les fondements de ma physique. Mais il ne le faut pas dire, s'il vous plaît ; car ceux qui favorisent Aristote feraient peut-être plus de difficulté de les approuver ; et j'espère que ceux qui les liront, s'accoutumeront insensiblement à mes principes, et en reconnaîtront la vérité avant que de s'apercevoir qu'ils détruisent ceux d'Aristote[1945].

Le lien entre métaphysique et physique est une bijection : la métaphysique transgresse la physique et la physique explique la métaphysique[1946]. Cette solidarité qui constitue le corps entier de la philosophie est publiquement tue jusqu'en 1644, date de publication des *Principia*[1947].

De sorte qu'on peut considérer l'intention de l'*ordo edendi* de 1637 à 1642 – une philosophie phénoménologiquement éclatée par une partition disciplinaire dans des temps et des lieux d'apparition propres – comme la volonté d'accoutumer les esprits des lecteurs, par des ordres et des styles différents, à la réception du corps entier de la philosophie, en particulier à la démonstration des principes qui la constituent. En attendant que l'*ordo edendi* puisse coïncider avec cet *ordo demonstrandi* – ce qui se réalisera dans les *Principia*[1948], aussitôt après que les *Meditationes* aient démontré la métaphysique. Il s'agira alors de précipiter la publication des *Principia.* Tout en conservant au livre des *Meditationes* dans sa matérialité même un rôle spécifique, celui de transformer par l'exercice de la méditation le lecteur en auteur de la vérité, en sujet métaphysique, bref en *ego*, et de faire de la philosophie première une véritable science, énonciatrice de ses principes. Les *Meditationes* sont donc *le* lieu de déploiement de toute la philosophie première qu'il convient d'approfondir avant d'ouvrir le livre des *Principia* à venir. Le lieu unique de la méditation. Le lieu unique de la découverte de l'*ego* par lui-même (l'autorité de l'auteur du livre passe dans l'autorité du lecteur qui devient sujet de la science qu'il exerce). C'est une des thèses de la Lettre-préface dont il ne nous semble pas qu'il faille penser que Descartes l'a conçue, du moins sur ce point, comme une reconstruction à posteriori visant à donner de la cohérence à un programme éditorial qui en aurait manqué d'emblée :

1944 Epistola, *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, 3/« Et enfin, d'autant que plusieurs personnes ont désiré cela de moi, qui ont connaissance que j'ai cultivé une certaine méthode pour résoudre toutes sortes de difficultés dans les sciences ; méthode qui de vrai n'est pas nouvelle, n'y ayant rien de plus ancien que la vérité, mais de laquelle ils savent que je me suis servi assez heureusement en d'autres rencontres ; j'ai pensé qu'il était de mon devoir de tenter quelque chose sur ce sujet [*sc.* les deux questions que sont Dieu et l'âme] », AT IX-1, 6.

1945 Lettre à Mersenne, 28 janvier 1641, AT III, 298.

1946 Un exemple suffira ici : l'immortalité de l'âme dépend de l'explication de toute la physique (de la preuve de la distinction de l'âme et du corps), ce qui diffère des principes de la philosophie ordinaire, d'après lesquels l'âme des animaux est distincte de leur corps sans pour autant être immortelle.

1947 Et ce, même si l'Epistola ad P. Dinet annonce le projet des *Principia philosophiae.*

1948 Solidarité de la métaphysique et de la physique – ou corps entier de la philosophie – matériellement individualisée dans l'objet-livre des *Principia*, voir notre troisième chapitre. Voir aussi, à cet égard, le commentaire de Vincent Carraud et Frédéric de Buzon, « Une somme de philosophie », *Descartes et les Principa II. Corps et mouvement*, Paris, PUF (Philosophies), 1994, p. 31. *Contra* Ferdinand Alquié, ALQ II, 63, n. 2 a.

> […] j'ai tâché d'en expliquer les principaux points dans un livre de Méditations […]. Puis, enfin, lorsqu'il m'a semblé que ces traités précédents avaient assez préparé l'esprit des lecteurs à recevoir les Principes de la Philosophie, je les ai aussi publiés et j'en ai divisé le livre en quatre parties, dont la première contient les Principes de la connaissance, qui est ce qu'on peut nommer la première Philosophie ou bien la Métaphysique : c'est pourquoi, afin de la bien entendre, il est à propos de lire auparavant les Méditations que j'ai écrites sur le même sujet[1949].

Pour autant, même si l'on postule entre les trois différents livres de Descartes des liens stratégiques – qui sous-tendent les liens philosophiques entre la physique et la métaphysique, liens qu'on a essayé de reconstituer dans nos deux premiers chapitres –, aucun d'entre eux ne doit annoncer explicitement le suivant, de même qu'aucune transgression ne doit pouvoir être faite philosophiquement, produite jusqu'à l'avènement du corps entier de la philosophie. Chaque partie de l'empire de la philosophie nouvelle doit pouvoir avancer et convaincre de façon apparemment autonome et conquérir des territoires disciplinaires propres avant la révélation de la solidarité du tout. C'était déjà le cas pour le *Discours de la méthode* à l'égard des *Meditationes*. C'est bien sûr le cas de ces dernières à l'égard de ce qui deviendra les *Principia philosophiae* :

> Je répondrais très volontiers à ce que vous demandez touchant la flamme d'une chandelle, et choses semblables ; mais je vois bien que je ne vous pourrai jamais bien satisfaire touchant cela, jusqu'à ce que vous ayez vu tous les principes de ma philosophie, et je vous dirai que je me suis résolu de les écrire avant que de partir de ce pays, et de les publier peut-être avant un an. Et mon dessein est d'écrire par ordre tout un cours de ma philosophie en forme de thèses, où, sans aucune superfluité de discours, je mettrai seulement toutes mes conclusions, avec les vraies raisons d'où je les tire, ce que je crois pouvoir faire en fort peu de mot ; et au même livre, de faire imprimer un cours de la philosophie ordinaire, tel que peut être celui du Frère Eustache, avec mes notes à la fin de chaque question, où j'ajouterai les diverses opinions des autres, et ce qu'on doit croire de toutes, et peut-être à la fin je ferai une comparaison de ces deux philosophies. Mais je vous supplie de ne rien encore dire à personne de ce dessein, surtout avant que ma *Métaphysique* soit imprimé ; car peut-être que, si les Régents le savaient, ils feraient leur possible pour me donner d'autres occupations, au lieu que, quand la chose sera faite, j'espère qu'ils en seront tous bien aises. Cela pourrait aussi peut-être empêcher l'approbation de la Sorbonne, que je désire, et qui me semble pouvoir extrêmement servir à mes desseins[1950].

Envisageons maintenant le dernier pan de notre travail, le dernier temps de l'*ordo edendi* cartésien : la publication du corps entier de la philosophie cartésienne à travers l'édition des *Principia philosophiae* et des *Passions de l'âme*.

[1949] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 16. Nous soulignons. Les *Meditationes* dans leur matérialité de livre rendant possible la recherche méthodique des premières causes ou premiers principes, en ayant été capables de retranscrire l'*ordo inveniendi*, ne font-elles pas virtuellement du livre l'unique instrument d'accès à la sagesse, comme la définit la même Lettre-préface ?

[1950] Lettre à Mersenne, 11 novembre 1640, AT III, 233.

CHAPITRE III – TOUT PUBLIER.

LES *PRINCIPIA PHILOSOPHIAE*, LES *SPECIMINA PHILOSOPHIAE* (1644-1647) ET *LES PASSIONS DE L'ÂME* (1649)

> Quidquid enim praecipui est in scriptis praestantium ingeniorum, non in hac aut illa sententia, quae possit exscribi, continetur, sed ex integro corpore orationis exurgit neque id statim ex prima lectione, sed paulatim ex frequenti et saepius iterata, non advertentes addiscimus, et tanquam in proprium succum convertimus.
> *Epistola… ad… Voetium*, AT VIII-2, 41[1951].

Après la publication du *Discours de la méthode* et des *Meditationes*, intervient celle des *Principia philosophiae*. Parallèlement à ces œuvres théoriques inaugurales, on se souvient que Descartes a publié l'*Epistola… ad… Voetium*, en 1643, à Amsterdam, chez Louis Elzevier, au format in-12° en réponse à l'attaque de Schoock, suscitée par G. Voet, sous le titre de *La Méthode Admirable de la nouvelle philosophie cartésienne*. La rédaction de l'*Epistola… ad… Voetium* détourne momentanément Descartes de la rédaction des *Principia*, quelque part dans la troisième partie, à l'endroit de la description des planètes : J'ai quitté le ciel pour quelques jours et ai brouillé un peu de papier pour tâcher à me défendre des injures qu'on [lui] fait en terre »[1952].

Le point de départ de ce dernier chapitre consacré à la publication des *Principia* est l'expression employée par Descartes dans la Lettre-préface des *Principes de la philosophie*[1953] et néanmoins classique *:* « un corps de philosophie tout entier ». En 1647, date de la rédaction de la Lettre-préface, Descartes a conquis par ses voies propres des positions : il peut donc se permettre de reprendre pédagogiquement mais sans risque de confusion la topique et le lexique de la philosophie scolaire ainsi que l'image traditionnelle du corps. Qu'est-ce, pour lui, qu'un *corps de philosophie* ? Et qu'un corps de philosophie *tout entier ?* En quoi les *Principia* peuvent-ils bien être considérés comme la figure éditoriale de ce corps de philosophie, corps matériel d'un corps théorique, en somme ? Autrement dit, Descartes a-t-il, avec les *Principia*, – puis avec *Les Passions de l'âme* – tout publié, c'est-à-dire réuni et rendu public l'ensemble des acquis des sciences qui structurent la philosophie au sens cartésien du terme ? L'objectif qui gouverne l'*ordo edendi* cartésien depuis 1637, à savoir « donner toute [s]a philosophie »[1954] est-il de tout expliquer, de tout démonter à priori ? Si la réponse est positive, cet objectif se réalise-t-il bien dans la publication de 1644 ? Et si oui, quels en sont les indices matériels ?

La réponse à ces questions devrait pouvoir distinguer des motifs qui relèvent au sein de l'*ordo edendi* général et particulier des *Principia et des passions de l'âme*, de la stratégie de diffusion et de la philosophie.

Contrairement au *Discours de la méthode* qui omettait stratégiquement l'explication des effets particuliers par leurs principes mais privilégiait la preuve par les effets (tout en laissant ces principes dans l'ombre !)[1955], les *Principia* restituent le maillon de la chaîne démonstrative qui manquait en 1637 : la formulation explicite des principes des choses matérielles et des lois de la Nature permettant d'expliquer la configuration des corps. En 1644, Descartes ouvre enfin les « fenêtres » de cette « cave, où [ceux qui ont intérêt à ce qu'il ne publie pas les principes de la philosophie] sont descendus pour se battre »[1956]. Mettre au jour les principes. L'expression convient donc doublement. Et le geste éditorial redouble un geste philosophique de grande ampleur : faire connaître la vérité. Rappelons que de 1637 à 1642, la publication des livres – *Discours de la méthode* et *Meditationes* –

[1951] « Ce qu'il y a d'important et d'utile dans les livres des génies supérieurs ne consiste pas en telle ou telle pensée que l'on peut en extraire, le fruit précieux doit sortir du corps entier de l'ouvrage ; et ce n'est pas de prime abord et par une seule lecture, mais peu à peu par une lecture attentive et souvent répétée, que nous nous pénétrons sans nous en apercevoir des idées de ces grands hommes, que nous les digérons, que nous les convertissons en quelque sorte en notre propre substance. », trad. *La Querelle d'Utrecht*, p. 350.

[1952] Lettre à Colvius, 20 avril 1643, AT III, 647.

[1953] *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 17.

[1954] L'expression se trouve dans une lettre à Mersenne, décembre 1640 : « Mais je ne puis bien expliquer le feu *qu'en donnant toute ma philosophie*, […] », AT III, 259-260. Nous soulignons.

[1955] « Vous demandez si je tiens que ce que j'ai écrit de la réfraction soit démonstration ; et je crois que oui, au moins autant qu'il est possible d'en donner en cette matière, sans avoir auparavant démontré les principes de la Physique par la Métaphysique (ce que j'espère faire quelque jour, mais qui ne l'a point été par ci-devant) », lettre à Mersenne, 27 mai 1638, AT II, 141.

[1956] *Discours de la méthode*, AT VI, 71.

était mue par une intention commune : il s'agissait d'accoutumer les lecteurs à la réception de l'ensemble des principes de la philosophie par des ordres, des styles et des contenus différents mais complémentaires. *Preuve* des principes (inédits !) des choses matérielles pour le *Discours de la méthode*, *découverte* et *démonstration* des principes métaphysiques pour les *Meditationes*. Pour ces dernières, l'enjeu était de taille car persuader en philosophie première, c'était persuader la physique à venir :

> […] ces six Méditations contiennent tous les fondements de ma physique. Mais il ne le faut pas dire, s'il vous plaît ; car ceux qui favorisent Aristote feraient peut-être plus de difficulté de les approuver ; et j'espère que ceux qui les liront, s'accoutumeront insensiblement à mes principes, et en reconnaîtront la vérité avant que de s'apercevoir qu'ils détruisent ceux d'Aristote[1957].

Descartes « sondait le gué » en attendant que l'*ordo edendi* soit adéquat à l'*ordo cognoscendi* cartésien. Le projet de cette adéquation a conditionné, c'est du moins l'hypothèse que nous avons explorée dans les chapitres précédents, l'*ordo edendi* cartésien jusqu'à eux[1958]. Et c'est donc dans les *Principia*[1959] que se réalise cette adéquation. C'est-à-dire dans un livre qui rend publique la démonstration (par fondation ou garantie) des principes de la physique par la métaphysique (désignée dans l'ensemble de notre travail comme démonstration à priori) qui traverse les sciences.

Du côté de la réception, la mise au jour par Descartes de ses principes de physique (des choses matérielles) est attendue depuis longtemps, y compris par ses proches, comme le confirme par exemple la lettre de Mersenne à Rivet du 20 janvier 1638 : « Je crois tant de sa capacité que lors qu'il se sera expliqué de ses principes et qu'il aura donné la physique dont il met le projet dans le premier Discours, chacun y verra clair et demeurera satisfait. Nous faisons ce que nous pouvons par lettres et raisons pour l'obliger à cela de par deçà ; […] car s'il donne ce qu'il promet, il faut fermer les livres de philosophie »[1960].

Tandis que l'œuvre grise en fait état depuis longtemps (à Mersenne, au moins) comme en témoigne par exemple, la lettre du 28 octobre 1640 : « 7. Puisqu'il [le père Lacombe, minime] dit ici que ce qui lui fait admettre tous ses éléments, est qu'il ne voit pas qu'on puisse expliquer les phénomènes de la nature avec moins de suppositions, je m'assure que, si on les lui explique tous par les seules figures et mouvements, on pourra aisément le convertir. Car aussi bien ne peut-il pas entendre tous ses éléments qu'il suppose, et ainsi il ne fait que tâcher d'expliquer *obscurum per obscurius aut saltem aeque obscurum* »[1961].

Dans ce dernier chapitre, nous distinguerons les trois temps principaux suivants : A – donner corps à la philosophie : les objectifs scolaires et la forme éditoriale des *Principia philosophiae ;* B – publier le corps de la philosophie : la raison philosophique des *Principia philosophiae ;* C – tout publier : la morale définitive dans *Les Passions de l'âme*.

[1957] Lettre à Mersenne, 28 janvier 1641, AT III, 298.

[1958] Qu'on se souvienne de la lettre à Mersenne du 17 mai 1638 où Descartes déclare vouloir « démontr[er] les principes de la Physique par la Métaphysique », AT II, 141.

[1959] Solidarité de la métaphysique et de la physique – ou corps entier de la philosophie – matériellement individualisée dans l'objet-livre des *Principia*, voir notre B. Voir aussi à cet égard, le commentaire de Vincent Carraud et Frédéric de Buzon, « Une somme de philosophie », *Descartes et les Principa II. Corps et mouvement*, Paris, PUF (Philosophies), 1994, p. 31. *Contra* Ferdinand Alquié, ALQ II, 63, n. 2 a). Ce qui n'empêche pas les *Principia* de solliciter la démonstration à posteriori (ou la preuve par les effets) et l'expérience pour désigner, dans le cas de la physique en particulier, la cause qui explique tel ou tel phénomène. Nous y reviendrons.

[1960] *Correspondance du p. Marin Mersenne religieux minime*, Paris, G. Beauchesne et Fils – PUF – Éditions du CNRS, 1927-1988., t. VII, p. 27-28.

[1961] AT III, 215.

A – donner corps à la philosophie : les objectifs scolaires et la forme éditoriale des *Principia philosophiae*

1 – ne plus publier ?

Avant de traiter de la publication proprement dite des *Principia*, il convient de rappeler que Descartes, déçu par la réception de ses textes, n'a plus le projet de publier sa philosophie au lendemain de la publication du *Discours de la méthode*.

Selon la dichotomie produite par le couple écrire pour autrui/s'instruire qu'on a déjà mobilisée, écrire (du moins, de son vivant) pour persuader autrui des choses qu'on a déjà apprises, c'est toujours pour Descartes retarder le moment de conquérir pour soi de nouvelles connaissances. La publication suppose en effet l'explicitation ou la justification des thèses rendues publiques et souvent mal interprétées ou incomprises des lecteurs. À fortiori quand leurs objections sont mues non par la recherche de la vérité mais par les préjugés et la malveillance qui en découle parfois, la visée de l'auto-persuasion semble définitivement compromise.

De fait, concernant le *Discours de la méthode* et les Essais (mise à part *La Géométrie*), la correspondance fait état de plusieurs réactions. Certaines d'entre elles, en provenance de La Flèche, sont plutôt positives. D'abord, le bon accueil fait aux *Météores* par le père Vatier, malgré quelques réserves émises sur la méthode utilisée pour expliquer l'arc-en-ciel. La lettre de Vatier est perdue mais la réponse de Descartes datée du 22 février 1638[1962] permet de reconstituer ses objections. Ensuite, une réponse plus tardive et positive, celle du père Fournier, à qui Descartes enverra ses *Principia*. Geneviève Rodis-Lewis signale que ce dernier fait un éloge de Descartes et fait de nombreuses citations des *Météores*[1963] sur les points qui recoupent son sujet dans son *Hydrographie contenant la théorie et la pratique de toutes les parties de la navigation*… publié chez Michel Soly en 1643 (in-folio, 922 p.). Le père Fournet quant à lui ne réagit pas, bien que Descartes ait chargé Plempius de lui fournir un exemplaire du *Discours*. Il meurt en janvier 1638.

Une autre série d'objections sur *La Dioptrique* et *Les Météores* est faite par Jean-Baptiste Morin, docteur en médecine et professeur de mathématiques au Collège de France, dans ses lettres du 22 février 1638 et d'octobre 1638[1964]. Elles concernent principalement la nature de la lumière et, du point de vue méthodologique, les comparaisons « sensibles » utilisées par Descartes pour expliquer les petites boules de la matière subtile.

D'autres réactions jésuites se font jour, en provenance de Louvain. Par exemple, celle du père Ciermans qui conteste en particulier l'explication des couleurs de l'arc-en-ciel dans sa lettre de mars 1638[1965] et celle de Froidmont, qui avait déjà publié une étude des météorologiques dans laquelle il fournissait une explication de l'arc-en-ciel. Il réagit aux *Météores* dès septembre 1637. Il critique la comparaison de l'eau avec des anguilles glissantes (comme Pollot)[1966], reprend des points ponctuels et des questions plus générales sur le sel, la raréfaction ou encore le mouvement des vents, et défend contre Descartes le recours au concept d'espèces intentionnelles pour expliquer les couleurs.

L'expérience décevante des objections aux Essais fait renoncer Descartes à les publier avec ses réponses en un volume, comme il s'y était publiquement engagé :

1962 AT I, 558-559.

1963 Geneviève Rodis-Lewis, « L'accueil fait aux *Météores* », in *Problématique et réception du* Discours de la méthode *et des* Essais, H. Méchoulan (éd.), Paris, Vrin – CNRS, 1988, p. 101 *sq*. et 106-107.

1964 AT I, 541 et AT II, 408.

1965 AT II, 55-62.

1966 Voir AT I, 406 et AT I, 515-516.

> […] je supplie tous ceux qui auront quelques objections à y faire, de prendre la peine de les envoyer à mon libraire, par lequel en étant averti, je tâcherai d'y joindre ma réponse en même temps ; et par ce moyen les lecteurs, voyant ensemble l'un et l'autre, jugeront d'autant plus aisément de la vérité[1967].

Il confie en effet à Mersenne, ou comme ici à Plempius, à plusieurs reprises que ces objections sont trop mauvaises (en particulier celles de Petit à sa métaphysique) ou insuffisantes (celles de Ciermans, Fromondus, Morin et Plempius) pour en faire un volume :

> Ex duobus autem istis objectionum fasciculis, quos ex Gallia acceperam, dum superiores meas ad te scriberem, grandior, quem ex charta et litera praecipuum fore judicabam, repertus est nihil continere praeter nugas magna cura congestas, a quodam, qui doctus et ingeniosus haberi voluit, nec erat ; ita ut indignum eum judicaverim non modo impressione, sed etiam responsione mea […][1968].

Il répond donc individuellement à ceux qui ont accepté de s'adresser à lui, comme à Morin, notamment dans sa lettre du 13 juillet 1638. Dans la plupart des cas, Descartes y maintient l'essentiel de ses positions[1969].

Le renoncement à publier un recueil d'objections-réponses est d'autant plus net que l'appel au débat strictement public des dernières pages de la préface du *Discours de la méthode* n'a pas toujours été entendu : ses Essais sont aussi discutés sans lui, dans le cadre de l'École et non dans le cadre ouvert d'un livre qui dépasserait les frontières physiques et idéologiques de l'enseignement scolastique. Évoquant l'affaire des thèses des jésuites, lesquelles d'après Descartes sont en réalité l'œuvre du seul père Bourdin, il fait état de son refus de répondre à chacun individuellement :

> Car enfin ayant reconnu, tant par l'action du p. Bourdin que par celles de plusieurs autres, qu'il y en a quantité parmi eux qui parlent de moi désavantageusement, et que, n'ayant point moyen de me nuire par la force de leurs raisons, ils ont entrepris de le faire par la multitude de leurs voix, je ne me veux point adresser à aucun d'eux en particulier, ce qui serait un travail infini et impossible. Et mon dessein est de les obliger, ou à me proposer une bonne fois pour toutes les raisons qu'ils peuvent avoir contre ce que j'ai écrit, auxquelles j'espère de pouvoir aisément satisfaire, et d'autoriser la vérité par mes réponses, et de finir bientôt avec eux par ce moyen […][1970].

Cette expérience de la pluralité des voix répondant à la publication de 1637 a pu conditionner pour les *Meditationes* la recherche d'une approbation à publier ainsi que le modèle des objections-réponses[1971] dont Descartes commence la rédaction peu de temps après. Ce modèle était conçu, on s'en souvient, comme la retranscription d'un dialogue destiné à représenter et à concentrer par avance cette pluralité d'opinions, à y répondre afin de se substituer à celui qui aurait pu naître, *après* la publication. C'est alors Descartes lui-même qui est en situation d'avoir le dernier mot : car c'est lui qui *répond* (« Responsiones ») aux objections une bonne fois pour toutes, qui répond *de* sa philosophie première en répondant aux objections reçues avant la publication

---

1967 *Discours de la méthode*, AT VI, 75.

1968 Lettre à Plempius (?), août 1638 (?), AT II, 344./ trad. AM : « les deux paquets d'objections que j'avais reçus de France pendant que je vous écrivais ma lettre précédente, le plus gros, que je jugeais le principal d'après le papier et les caractères, s'est trouvé ne rien contenir qu'un ramas de bagatelles […] ; de sorte que j'ai jugé qu'il n'est pas digne, je ne dis pas de l'impression, mais même d'une réponse de moi. Quant aux autres [Ciermans, Fromond, Plempius que Descartes se voyait bien publier], elles ne suffisent pas à faire un volume/ aliæ autem justo volumini conficiendo non sufficiunt ».

1969 AT II, 197-221. Face à l'obstination de Descartes, Morin a dû vouloir mettre fin à l'échange par l'intermédiaire de Mersenne (voir la réaction de Descartes, AT II, 437). C'est l'hypothèse de Geneviève Rodis-Lewis, « L'accueil fait aux *Météores* », p. 102. Voir aussi la lettre à Mersenne, 31 mars 1638, AT II 85.

1970 Lettre à Mersenne, 30 août 1640, AT III, 161. C'est en ce sens que Descartes demande au Recteur du collège de Clermont un écrit collectif des Pères de la Compagnie, lettre au p. Hayneuve, 22 juillet 1640, AT III, 97-101. Le Recteur fait répondre par Bourdin lui-même. Voir l'Epistola ad P. Dinet dans la deuxième édition (→ ÉDITION) des *Meditationes* (Elzevier, p. 148-149) et la réplique de Descartes, AT III, 221-228.

1971 C'est une hypothèse que Geneviève Rodis-Lewis a déjà émise : « Peut-être cela lui a-t-il donné l'idée, avant de publier les *Meditationes*, d'en soumettre le manuscrit, enrichi progressivement des Premières Objections avec ses Réponses, puis (chacun prenant connaissance de ce qui précède) de la deuxième à la sixième série (le manuscrit n'avait pas été transmis à Bourdin, qui envoya la septième série pour la deuxième édition, 1642) », Geneviève Rodis-Lewis, « L'accueil fait aux *Météores* », p. 104-105.

grâce à la circulation grise des six méditations et des premières réponses. Il instruit en quelque sorte son propre procès en distribuant à l'avance les questions et les réponses. Il donne ainsi à voir simultanément (synchroniquement) au sujet-lecteur ses thèses, les objections qui peuvent y être faites (et qui ont elles-mêmes valeur de modèles, on l'a vu) et ses réponses. Descartes condense ainsi un processus contraire à la nature diachronique du livre qui veut que 1/ un auteur publie des thèses, 2/ des objections s'élèvent contre ces thèses, nécessairement après sa publication et 3/ l'auteur, éventuellement, y répond dans un nouveau livre ou dans des lettres, c'est-à-dire dans un espace différent du lieu initial qui contient les thèses discutées. Car ce processus morcelle aux yeux du lecteur la compréhension des thèses en questions et en défenses et par conséquent en fragilise la réception : en effet, le lecteur des objections, n'a peut-être pas lu les thèses contestées (et ne peut donc constater *in situ* leur déformation potentielle) et ne lira sans doute pas les réponses que l'auteur y fera pour les défendre. En faisant surgir le débat au même lieu[1972] que celui de l'exposé de ses thèses, Descartes, on l'a vu, contourne cette surdité du livre.

Une autre raison possible au refus de Descartes de publier un recueil d'objections-réponses faites aux Essais – et qui commanderait une autre lecture des lettres – pourrait être la suivante : répondre davantage aux objections l'obligerait à s'engager plus avant en physique, c'est-à-dire à dévoiler publiquement les principes des choses matérielles sur lesquels s'appuient l'explication des phénomènes particuliers de la publication de 1637 ainsi que leur fondation métaphysique. Principes que n'ont pas ébranlé à ses yeux les objections qu'il a reçues. C'est du moins ce qu'il dit à Huygens, à la veille de la publication de sa philosophie première :

> Pour la Physique, ou plutôt le Sommaire de toute la philosophie, dont il vous plaît me demander des nouvelles, je ne le saurais faire si tôt imprimer à cause qu'il n'est que peu commencé mais je suis résolu de n'entreprendre aucune autre chose jusqu'à ce qu'il soit achevé. L'épreuve que j'ai fait jusqu'ici des jugements et des objections qu'on me peut faire, me donne espoir que je n'aurai pas beaucoup de peine à maintenir mes opinions lorsque je les aurai publiées, et que cela ne me détournera point du dessein que j'ai de continuer à chercher ce que j'ignore[1973].

Même si ses principes ne sont pas ébranlés par une critique qui s'est avérée plutôt faible, il n'est pas question dans l'*ordo edendi* général d'*expliquer* les phénomènes avant d'avoir rendu publique *la découverte* des principes de la philosophie première qui fondent les principes de la physique, on s'en souvient : la lecture des *Meditationes* doit précéder la lecture des *Principia*. Le succès de la préparation des esprits, de la conversion des esprits aux principes cartésiens, dont le *Discours de la méthode*, est le premier acteur est une des raisons évoquée dans la lettre à Mersenne du 27 avril 1637. Descartes y rappelle que les conditions pour qu'il publie sa physique ne sont pas réunies. La réception du *Discours de la méthode* doit d'abord sonder le gué, jauger si les esprits sont prêts à recevoir une physique dont les principes sont en désaccord avec la tradition scolaire[1974], susciter l'envie des lecteurs de les connaître :

> […] il semble que vous craigniez que la publication de mon premier discours ne m'engage de parole à ne point faire voir ci-après ma physique, de quoi toutefois il ne faut point avoir peur ; car je n'y promets en aucun lieu de ne la point publier pendant ma vie ; mais je dis que j'ai eu ci-devant dessein de la publier,

---

[1972] Au même lieu, quoique dans un espace matériel distingué du cœur spéculatif des six méditations pour des raisons méthodiques (ordre des raisons nécessaire à la découverte dans les six méditations) et rhétorique (pour être mieux persuadée et ne pas fragiliser l'auto-persuasion du sujet-lecteur méditant, l'extension des raisons, à la fois technique et suscitée par les termes des objecteurs, se déploie en dernière partie, après les six méditations). Sur ce point, voir notre précédent chapitre, B, 2, c « le dispositif des Objectiones-Responsiones : le lieu du déploiement des raisons ».

[1973] Lettre à Huygens, 29 juillet 1641, AT III, 772-773.

[1974] Le motif officiel du renoncement de Descartes à la publication de sa Physique réside donc dans des causes qui ne dépendent pas de lui. De sorte qu'il n'exclue pas un jour de la publier, si ces causes changent. Le changement de son programme éditorial est une conséquence, non de sa liberté mais d'une contrainte extérieure à l'époque du *Monde* voire du *Discours de la méthode* : la contestation de la gravitation. Tant que cette situation intellectuelle perdure, Descartes renonce à publier sa physique car il estime qu'avec cette « opinion de physique », tributaire d'un préjugé trop ancien, les raisons de sa physique ne pourraient tout simplement pas être entendues.

> que depuis, pour les raisons que j'allègue, je me suis proposé de ne le point faire pendant ma vie, et que maintenant je prends résolution de publier les traités contenus en ce volume ; d'où tout de même l'on peut inférer que, si les raisons qui m'empêchent de la publier étaient changées, je pourrais prendre une autre résolution, sans pour cela être changeant ; car *sublata causa tollitur effectus*. Vous dites aussi qu'on peut attribuer à vanterie ce que je dis de ma physique, puisque je ne la donne pas ; ce qui peut avoir lieu pour ceux qui ne me connaissent point, et qui n'auront vu que mon premier discours ; mais pour ceux qui verront tout le livre, ou qui me connaissent, je ne crains pas qu'ils m'accusent de ce vice ; non plus que de celui que vous me reprochez, de mépriser les hommes, à cause que je ne leur donne pas étourdiment ce que je ne sais pas encore s'ils veulent avoir : car enfin je n'ai parlé comme j'ai fait de ma physique, qu'afin de convier ceux qui la désireront, à faire changer les causes qui m'empêchent de la publier[1975].

Or, répondre aux objections, ce serait en dire plus, c'est-à-dire expliquer trop tôt « toute [l]a physique »[1976]. Outre le fait que Descartes n'est pas en possession en 1637 de la physique de 1644 (mais le *Monde* témoigne tout de même d'une maturité théorique certaine en cette matière), l'*ordo edendi* cartésien – qu'on suppose établi dès l'entrée en scène du premier livre en 1637 (où les comparaisons et les suppositions se substituent aux explications[1977]) interdit la publication d'une explication générale des phénomènes par des principes des choses matérielles caractérisés comme tels avant celle de la *découverte* des principes de la philosophie première qui les fondent. Ses lecteurs n'en seraient pas persuadés puisqu'ils ne se seraient pas persuadés de leur fondation métaphysique.

Le renoncement à la publication de réponses qui induiraient nécessairement l'explication à priori des phénomènes – et corrélativement la fin aux objections faites au Essais dont certaines ont stigmatisé l'invalidité du recours aux suppositions et de la démonstration à posteriori – est une topique de la correspondance jusqu'à la publication des *Meditationes*. En voici deux exemples. Ainsi, dans la réponse aux objections de Vatier, en février 1638, Descartes écrit : « Quant à ce que j'ai supposé au commencement des *Météores*, je ne le saurais démontrer à priori, sinon en donnant toute ma physique[1978]. »

Souvenons-nous aussi du propos, forcé par l'objection, conduisant Descartes à en dire plus que ce qu'il a publié, sur un point particulier (l'explication de la lumière) dans la lettre à Morin de septembre 1638 : « Or afin que je me déclare ici un peu davantage que je n'ai ci-devant voulu faire, je vous dirai que, pour la lumière du soleil, je ne conçois autre chose sinon qu'il est composé d'une matière très fluide, laquelle tourne continuellement en rond autour de son centre avec une très grande vitesse, au moyen de quoi elle presse de tous côtés la matière dont le ciel est composé, laquelle n'est autre chose que cette matière subtile qui s'étend sans interruption depuis les astres jusqu'à nos yeux, et ainsi par son entremise nous fait sentir cette pression du soleil, qui s'appelle lumière : ce qui doit, ce me semble, faire cesser la plupart des difficultés que vous proposez. Je sais bien que vous en pouvez tirer derechef plusieurs autres de ceci, mais j'aurais aussi plusieurs réponses à y faire, qui sont déjà toutes prêtes, et nous n'aurions jamais achevé, si je n'expliquais toute ma physique[1979]. »

L'expérience des objections semble un temps dissuader définitivement Descartes de communiquer toute sa physique. Face aux difficultés rencontrées pour faire taire les objections les moins bien intentionnées, l'instruction personnelle prévaut à nouveau sur l'intention de rendre autrui savant. Il confie dans ce sens à Mersenne, le 9 février 1639 : « […] les bonnes raisons ont fort peu de force pour persuader la vérité, ce qui me fait presque résoudre d'oublier tout à fait à écrire, et n'étudier jamais plus que pour moi même »[1980]. Plus tard, le

---

[1975] Lettre à Mersenne, 27 avril 1637, AT I, 367-368.

[1976] Lettre à Morin, 12 septembre 1638, AT II, 365.

[1977] Voir la lettre à Vatier, 22 février 1638, AT I, 562-564.

[1978] Lettre à Vatier, 22 février 1638, AT I, 563.

[1979] AT II, 364-365.

[1980] AT II, 501. Voir, dans le même sens, la lettre à de Beaune, 20 février 1639, AT II, 519. : « si tout le monde voulait recevoir mes pensées aussi favorablement que vous, je ne ferais aucune difficulté de les publier ; mais parce que j'éprouve que la plupart, et même de ceux qui comptent le plus, sont d'autre humeur, je ne le juge pas à propos ».

11 mars 1640, c'est-à-dire bien après la publication du *Discours de la méthode*, il pose même l'ajournement *sine die* de la publication de sa physique :

> Pour la Physique, je croirais n'y rien savoir, si je ne savais que dire comment les choses peuvent être, sans démontrer qu'elles ne peuvent être autrement ; car l'ayant réduite aux lois des Mathématiques, c'est chose possible, et je crois le pouvoir en tout ce peu que je crois savoir, bien que je ne l'ai pas fait en mes Essais, à cause que je n'ai pas voulu y donner mes Principes, et je ne vois encore rien qui me convie à les donner à l'avenir[1981].

La minute de cette lettre confirme en des termes plus précis :

> […] et je n'ai pas même aucune intention de les faire jamais imprimer [*sc.* mes principes], ni le reste de ma physique, ni même aucune autre chose, que mes cinq ou six feuilles touchant l'existence de Dieu, à quoi je pense être obligé en conscience ; car pour le reste, je ne sais point de loi qui m'oblige à donner au monde des choses qu'il témoigne ne point désirer. Et si quelques-uns le désirent, sachez que tous ceux qui font les doctes, sans l'être, et qui préfèrent leur vanité à la vérité, ne le veulent point ; Et que pour une vingtaine d'Approbateurs qui ne me feraient aucun bien, il y aurait des milliers de malveillants, qui ne s'épargneraient pas de me nuire, quand ils en auraient occasion. C'est ce que l'expérience m'a fait connaître depuis trois ans ; et quoi que je ne me repente point de ce que j'ai fait imprimer, j'ai toutefois si peu d'envie d'y retourner, que je ne le veux pas même laisser imprimer en latin, autant que je le pourrai empêcher[1982].

Finalement, Descartes revient à l'idée de publier toute sa physique – c'était initialement le projet du *Monde*[1983] – c'est-à-dire à l'idée de faire connaître à ses lecteurs les principes des choses matérielles qui manquaient au *Discours de la méthode*, et toutes les choses qu'on peut connaître par eux en physique. Il annonce son projet à Mersenne dans la lettre du 11 novembre 1640 :

> Mais je vois bien que je ne vous pourrai jamais satisfaire touchant cela, jusqu'à ce que vous ayez vu tous les principes de ma Philosophie, et je vous dirai que je me suis résolu de les écrire avant de partir de ce pays, et de les publier peut-être avant qu'il soit un an[1984].

Il en avance peu la rédaction le premier semestre de 1641 car il est occupé à se défendre contre les objections aux *Meditationes*. Ça n'est qu'une fois les *Meditationes* imprimées, à l'été 1641, qu'il peut revenir aux *Principia*. Il se retire à la campagne, à Endegeest, non loin de Leyde, pour se consacrer à son projet : « Je vous envoie un écrit pour le libraire, que vous ne trouverez pas daté de Leyde, à cause que je n'y demeure plus, mais en une maison qui n'en est qu'à demi-lieue, en laquelle je me suis retiré pour travailler plus commodément à la philosophie et ensemble aux expériences »[1985]. Il déclare à Huygens ne pas vouloir se consacrer à autre chose :

> Pour la Physique, ou plutôt le Sommaire de toute la philosophie, dont il vous plaît me demander des nouvelles, je ne saurais le faire si tôt imprimer à cause qu'il n'est que peu commencé mais je suis résolu de n'entreprendre aucune autre chose jusqu'à ce qu'il soit achevé[1986].

Et, à Vatier, en décembre 1642 :

> […] je ne me veux point arrêter à faire aucune expérience que ma Philosophie ne soit imprimée[1987].

[1981] Lettre à Mersenne, 11 mars 1640, AT III, 39.
[1982] AT III, 39 modifiée, avec les ajouts correspondant à la minute publiée dans Clerselier, II, 213-214.
[1983] Sur le projet du *Monde*, voir notre premier chapitre, B, 2, b.
[1984] Lettre à Mersenne, 30 septembre 1640, AT III, 185.
[1985] Lettre à Mersenne, 31 mars 1641, AT III, 350.
[1986] Lettre à Huygens, 29 juillet 1641, AT III, 772-773. Voir aussi la lettre de Huygens à Descartes, 7 juillet 1641, AT III, 769.
[1987] Lettre à Vatier, 7 décembre 1642, AT III, 598.

Mais les disputes avec Bourdin et Voet lui font à nouveau perdre du temps, comme en témoigne l'existence de l'*Epistola… ad… Voetium* ajoutée à la seconde édition (→ ÉDITION) des *Meditationes*. Le projet des *Principia* est donc repris par Descartes dans un contexte de controverse, à la suite de l'offensive de Bourdin aux *Meditationes*.

On considère que la première partie des *Principia* est achevée fin 1641-début 1642[1988]. La rédaction du livre progresse régulièrement les années suivantes. En décembre 1642, au moment où il s'apprête à travailler sur l'aimant dont l'étude constitue l'objet de plusieurs articles de la troisième et quatrième partie[1989], Descartes décline l'invitation d'Étienne de Villebressieux, à venir en France, répétant qu'il ne veut pas interrompre ses expériences avant que ses *Principia* ne soient achevés : « Il m'offre de venir ici, ce que je ne voudrais pas maintenant, à cause que je ne me veux point arrêter à faire aucune expérience, que ma philosophie ne soit imprimée »[1990]. On sait que Descartes complète ses travaux sur l'aimant jusqu'en janvier 1644 environ – il promet à Pollot de lui en envoyer une traduction française dès qu'il aura achevé leur description en latin[1991].

En février 1643, Descartes écrit à Mersenne qu'il pense que l'impression de son livre pourra commencer à l'été sans toutefois pouvoir préciser la date de son achèvement qui dépend du libraire : « Pour ma Philosophie, je commencerai à la faire imprimer cet été ; mais je ne puis dire quand on la pourra voir, car cela dépend des libraires, et vous savez que *La Dioptrique* fut plus d'un an sous la presse »[1992]. Il craint que la querelle avec Voet retarde l'impression, comme il s'en confie à Huygens un peu plus tôt : « j'espère qu'elle [*sc.* ma réponse] ne retardera point l'impression de ma Philosophie, en laquelle j'approche de l'endroit où je dois traiter de l'aimant »[1993]. De fait, la querelle qui s'envenime entre Descartes et le théologien ralentit la rédaction et donc l'impression des *Principia*. Il doit l'interrompre au printemps 1643 pour rédiger l'*Epistola… ad… Voetium*[1994]. Environ un an plus tard, la lettre à Pollot du 1er janvier 1644 indique qu'Elzevier a commencé l'impression mais que celle-ci ne sera pas finie avant plusieurs mois. À cette date, Descartes n'a pas encore fini la rédaction de son manuscrit : « […] le libraire, qui a commencé d'imprimer ce livre, ne pouvant arriver à la fin, de deux ou trois mois, je ne me hâte pas de l'achever et n'y pense qu'aux jours qu'il ne me survient point d'autre affaire »[1995]. Matthijs Van Otegem s'appuie sur l'examen des filigranes pour confirmer l'idée, présente dans la correspondance, que l'impression des *Principia* s'est faite en deux temps : d'une part celle du manuscrit achevé présent chez l'imprimeur (→ IMPRIMEUR) en janvier 1644, puis la partie du manuscrit sur laquelle il travaille encore à cette date : « Examination of the watermarks in the copies has revealed which part of the text was already at the printer's : after the M-gathering the watermark changes. It can be concluded that the first part of the book until the M-gathering was printed in december 1643 and january 1644. Then the printing was interrupted. For the third and fourth part of the *Principia* many woodcuts had to be made, which slowed down the process considerably »[1996]. Nous n'avons pas réussi pour notre part à identifier les filigranes de l'exemplaire des *Principia* numérisé en très haute résolution sur le site de Gallica (RES-R-974), avec l'outil de zoom adapté à ce genre de recherche[1997]. Comme on le verra plus bas, l'édition des figures (→ FIGURE) ralentit encore le travail d'impression[1998]. De sorte qu'en mars 1644, les *Principia* sont toujours sous la presse[1999]. Ils sont imprimés en juillet.

1988 Voir par exemple Matthijs Van Otegem, *A Bibliography of the Works of Descartes*, t. 1, p. 254.

1989 *Principia philosophiae*, IV, § 133, 145, etc.

1990 Lettre à Mersenne, 7 décembre 1642, AT III, 598. Voir aussi Adrien Baillet, *Vie*…, II, p. 199-200.

1991 Lettre à Pollot, 1er janvier 1644 : « Je n'ai jamais fait de traité de l'aimant ; mais la troisième partie de ma Philosophie, que j'écris en latin, en contient les principes, et j'en explique les propriétés à la fin de la quatrième, laquelle j'achève *maintenant*, en sorte que *j'en suis en cet endroit-là* », AT IV, 72-73. Nous soulignons.

1992 Lettre à Mersenne, 2 février 1643, AT III, 615.

1993 Lettre à Huygens, 5 janvier 1643, AT III 801.

1994 Voir la lettre à Colvius, 20 avril 1643, AT III, 646.

1995 Lettre à Pollot, 5 janvier 1643, AT IV, 73.

1996 Matthijs Van Otegem, *A Bibliography of the Works of Descartes (1637-1704)*, t. 1, p. 255.

1997 http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8601507g/f147.zoom.r=Principia+philosophiae.langFR

1998 Voir *infra*, B, 2, c – « figurer les corps II : le rôle des gravures dans les *Principia philosophiae* ».

1999 Les *Principia* ne sont donc pas imprimés « avant Pâques » comme l'avait promis Elzevier à Descartes, voir lettre à Huygens, 20 septembre 1643, AT IV, 753 et lettre à Grandamy (?), 2 mai 1644 (?).

La publication des *Principia* intervient donc à la fois très tôt et assez tard. Assez tard, si l'on se rappelle combien les sollicitations à révéler tous les principes de sa philosophie sont pressantes dès 1637. Très tôt, si on se souvient que Descartes, qui n'enseigne pas, envisage que sa philosophie soit diffusée à l'École.

2 – qu'est-ce qu'un cours de philosophie ?

Après les *Meditationes*, et l'*Epistola… ad… Voetium*, Descartes se lance donc dans la rédaction d'une somme (→ SOMME) de philosophie. Autrement dit, d'un manuel (→ MANUEL) scolaire qui s'adapte dans sa mise en forme et son plan au cours de philosophie de son époque pour mieux s'y substituer. En donnant le même corps, scolaire, que la philosophie issue de l'aristotélisme qu'on enseigne dans les Écoles, Descartes est ainsi un des rares philosophes à scolariser sa pensée et à être aussi attentif à sa mise en forme en 1644 qu'il l'était en 1637 et 1641-1642. Nous contestons par conséquent l'opinion de Matthijs Van Otegem d'après laquelle Descartes est moins investi dans l'édition et dans l'impression de son troisième livre qu'il ne l'était dans le premier : « Unfortunately, little is known about Descartes' involvement in the printing process. […] It seems that Descartes in the years after the *Discours* gradually gave up the control over publishing of his books. In the *Principia* stop press corrections were made too, but it is not certain whether they are Descartes »[2000]. Si, de fait, la correspondance ne peut donner des informations précises sur le suivi éditorial des *Principia* par son auteur, plusieurs éléments de l'*ordo edendi* particulier des *Principia* (la présence de manchettes [→ MANCHETTE] imprimées, la reproduction de certaines figures [→ FIGURE], par exemple) témoignent selon nous de l'intervention personnelle de Descartes non seulement dans l'édition mais aussi dans l'impression. Même si nous ne pouvons formuler que des hypothèses pour les *Principia*, nous essayerons de soutenir la figure d'un Descartes *editor* au fil de cette dernière partie.

Avant de revenir à l'examen matériel du livre des *Principia* comme corps du corps de la philosophie cartésienne, arrêtons-nous quelques instants sur la notion de cours de philosophie pour bien comprendre la spécificité du cours cartésien de 1644. Un cours est-ce un corps ? Comment la philosophie est-elle conçue et enseignée dans la première moitié du XVII^e^ siècle ? Quel est le programme du cours de philosophie ?

a – le cours de philosophie d'après la *Ratio studiorum*

La philosophie est enseignée après la grammaire, les Humanités et la rhétorique et avant la théologie. Elle fait l'objet d'un cycle d'études de trois années comme l'énonce la *Ratio studiorum*, cet ensemble de règles rédigé en 1599 pour unifier les pratiques pédagogiques des Jésuites[2001] : « Le professeur ne mettra pas moins de trois ans pour expliquer toute la philosophie, au rythme de deux heures par jour, l'une avant midi, l'autre après ; à moins que l'on ait établi les choses autrement dans une université » (§ 213). La première année est consacrée à la logique (parfois appelée dialectique) (§ 215), la deuxième à la physique (§ 219) et la troisième à la métaphysique (§ 224) ainsi que, dans une moindre mesure, à la philosophie morale (§ 236)[2002].

Le cours de philosophie est organisé selon la triade héritée de la didactique médiévale : la leçon *(lectio*), la répétition (*repetitio*) et la dispute (*disputatio*). Pendant la leçon, le maître lit un texte qu'il a choisi, à haute voix. Tout en lisant, il « interprète » de telle sorte que les élèves puissent assimiler le contenu et amorcer leur propre compréhension. Dans un deuxième temps, celui de la répétition, des élèves sont invités à redire à haute voix ce

[2000] Matthijs Van Otegem, *A Bibliography of the Works of Descartes*, t. 1, p. 255-256.

[2001] Elle a été rééditée et traduite en français en 1997, aux Éditions Belin.

[2002] Le cours complet des études se terminait par la collation des grades qui se faisait en grande cérémonie, avec remise solennelle des insignes : épitoge et bonnet de docteur, anneau et livre. Le livre représentait la philosophie ou la sagesse sanctuarisée. Fermé, il signifiait l'ésotérisme, ouvert, il signifiait que les maîtres nouvellement promus avaient toute licence ou autorité d'enseigner ce qu'il contient.

qu'ils ont compris. Leurs condisciples peuvent ainsi en profiter pour vérifier leur propre compréhension, compléter leurs notes et, si besoin, intervenir pour corriger ou suppléer la défaillance de l'élève interrogé. Le troisième temps est ce lui de la dispute. L'élève qui a parlé en répétant peut soutenir son point de vue face à la critique de ses condisciples. La dispute prend donc le tour d'une discussion entre des élèves, autour d'un problème *(quaestio*) exposé au début de la séance par le maître qui préside et qui doit faire la synthèse des arguments et apporter la solution définitive. Les arguments avancés se présentent en général comme des propositions logiques, organisées en raisonnements déductifs, le plus souvent sous forme de syllogismes. Les élèves doivent être rompus à ce dispositif formel et être capables d'y intégrer le contenu des énoncés et la connaissance de l'opinion des auteurs.

La *Ratio* insiste à plusieurs reprises sur la nécessité de suivre Aristote, de préférence d'après l'interprétation thomiste[2003]. Et de suivre Aristote doublement puisque 1/ c'est la division aristotélicienne des sciences qui différencie les parties du cours de la philosophie enseignée – logique, physique, métaphysique et morale – et 2/ puisque c'est le corpus aristotélicien qui doit être suivi, à quelques impasses et aménagements près et qui définit le corps de la philosophie.

En logique, la doctrine aristotélicienne et la consultation des textes qui forment l'*Organon* – en tous cas les moins problématiques – dictent la trame des leçons : « Dans les prolégomènes à la *Logique*, on disputera seulement de la question de savoir si elle est une science, quel est son sujet, et quelques notions sur les secondes intentions […] » (§ 216), « Dans les Prédicaments [c'est-à-dire les *Catégories*] aussi, le maître ne proposera que les plus faciles, ceux qui sont en général abordés par Aristote » (§ 217), « Il parcourra en résumé le second livre du *Traité de l'Interprétation* et les deux livres des Premiers Analytiques » (§ 218). Il est conseillé au maître de remettre à plus tard les questions les plus difficiles, comme celle des universaux (réservée à l'année de métaphysique, § 216). Il s'agit de traiter de la logique 1/ aristotélicienne et 2/ de façon abrégée.

Le cours de physique[2004] consiste à expliquer les huit livres de la *Physique*. Pour le huitième livre, la *Ratio* stipule qu'« on n'expliquera rien sur le nombre des intelligences, ni sur la liberté, ni sur l'infinité du premier moteur ; mais toutes ces questions seront disputées dans la métaphysique, et seulement selon l'opinion d'Aristote » (§ 221). De même, les professeurs sont invités à « résumer brièvement » – ce sont les termes de la *Ratio* – la *Météorologie* et le *Traité du Ciel* (second, troisième et quatrième livres).

En métaphysique, le programme prévoit d'expliquer le livre second du *Traité de la Génération*, les livres du *Traité de l'âme* et bien sûr la *Métaphysique* tout en omettant « les questions sur Dieu et sur les intelligences, qui dépendent complètement ou en grande partie des vérités transmises par la foi divine » (§ 225) et qui seront basculées dans le cours de théologie.

En morale, le maître expliquera les principaux chapitres (→ CHAPITRE) de la science morale « qui se trouvent dans les dix livres de l'*Éthique* d'Aristote » (§ 235).

Pour Henri-Jean Martin, cette « sclérose » en faveur de l'aristotélisme et des auteurs stoïciens est d'autant plus grave que des théories philosophiques et scientifiques nouvelles apparaissent. Pour expliquer ce conservatisme, à tout le moins parisien, il convient selon lui de rappeler que : « […] plus encore parfois que celles d'Aristote, les œuvres d'autres philosophes de l'Antiquité étaient alors sans cesse imprimées à Paris ; celles

---

[2003] Saint Thomas fait l'objet d'un paragraphe spécial (§ 212). Voir aussi § 134. À cet égard le § 208 résume un enjeu de taille : « [208] Il faut suivre Aristote, mais jusqu'où ? Dans les matières de quelque importance, il ne s'éloignera pas d'Aristote, sauf s'il s'y rencontre un point étranger à la doctrine approuvée universellement par les universités, et surtout, si ce point est contraire à la foi orthodoxe ; et si quelques arguments d'Aristote ou d'un autre philosophe vont contre cette foi, le professeur s'appliquera à le réfuter avec force, selon les directives du Concile de Latran », § 208 (il s'agit du cinquième concile de Latran qui pose la préséance de la foi sur l'exercice de la raison dans la recherche de la vérité (session du 19 décembre 1513).

[2004] Les prolégomènes à la physique sont introduits à la fin de la première année. Il s'agit, toujours suivant la *Ratio*, d'introduire les élèves aux divisions des sciences, aux degrés d'abstraction, à la connaissance théorique et à la connaissance pratique, à la subalternation c'est-à-dire, chez Aristote, au rapport de dépendance établi entre deux sciences définies par leurs objets et leurs modes respectifs de connaissance. À la science supérieure reviennent les principes, l'universel, le nécessaire ; à la science inférieure, l'application des principes ou de leurs conséquences, le particulier, le contingent.

de Sénèque en particulier dont les écoliers ont en main, sur les bancs de l'école, les tragédies, dont les presses de la capitale publient, de 1602 à 1627, cinq éditions des œuvres complètes en latin et deux en français, sans compter les éditions d'œuvres séparées ; ou encore, outre les *Œuvres* de Plutarque et les textes philosophiques de Cicéron, l'*Enchiridion* d'Épictète dont on connaît au moins une édition scolaire parisienne, et dont la traduction française est sans cesse réimprimée »[2005].

La Lettre-préface aux *Principes de la philosophie* fait d'ailleurs état de cette sclérose historique en rappelant combien la philosophie s'est construite dans la critique – qu'il s'agisse d'une négation ou d'une adhésion – à l'aristotélisme : « la plupart de ceux de ces derniers siècles qui ont voulu être philosophes, ont suivi aveuglément Aristote […] ; et ceux qui ne l'ont pas suivi (du nombre desquels ont été plusieurs des meilleurs esprits) n'ont pas laissé d'avoir été imbus de ses opinions en leur jeunesse (parce que ce sont les seules qu'on enseigne dans le écoles) »[2006].

b – définition de la somme : un corps de philosophie quadripartite

Le cours de philosophie tel que Descartes l'a probablement suivi consiste donc en un abrégé commenté de la doctrine aristotélicienne (*compendium*). Pour aider les professeurs de philosophie dans cette tâche, des sommes (*summae*) sont rédigées qui résument la pensée du philosophe, abrègent les commentaires qui en ont été faits et qui suivent elles aussi à la fois la division des sciences selon Aristote et le corpus aristotélicien lui-même conçu selon cette division.

Descartes se souvient avoir pratiqué les *Commentarii* des Conimbres[2007], de Toletus – peut être ses *Omnia quae hucusque extant opera*[2008], les commentaires de Rubius[2009] et la Somme d'Eustache de Saint-Paul, dont Mersenne lui rappelle le nom. C'est cette dernière qu'il souhaite relire avant de se lancer dans la rédaction de son propre cours. En septembre 1640, il écrit en effet à Mersenne : « Et cependant j'ai envie de relire un peu leur Philosophie, ce que je n'ai pas fait depuis 20 ans, afin de voir si elle me semblera maintenant meilleure qu'elle ne faisait autrefois[2010]. À cet effet, il demande à Mersenne des conseils de lecture : « Je voudrais bien aussi savoir s'il y a quelqu'un qui ait fait un abrégé de toute la Philosophie de l'École, et qui soit suivi ; car cela m'épargnerait le temps de lire leurs gros livres. Il y avait, il me semble, un Chartreux ou Feuillant qui l'avait fait ; mais je ne me souviens plus de son nom »[2011].

La *Summa philosophiae quadripartita de rebus dialectis, ethicis, physicis et metaphysicis* [Paris, Charles Chastelain, 1609, 4 parties en 2 vol., in-8°] d'Eustache de Saint-Paul est alors un véritable « best-seller » : au XVII^e^ siècle, elle sera rééditée douze fois dont deux fois après la parution des *Principia*. Descartes achète le livre, le lit et en dit même

---

2005 Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e^ siècle*, Genève, Droz (Titre courant ; 14), 1999, t. 1, p. 223-224.

2006 Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-1, 7.

2007 Les *Commentarii conimbricenses* sont un groupe de 5 volumes de commentaires sur les principales œuvres d'Aristote (la *Physique* (1592), *De Caelo* (1592), *Météorologiques* (1592), *Parva naturalia* (1592), *Éthique à Nicomaque* (1593), *De generatione et corruptione* (1597), *De Anima* (1598), préparés par les jésuites de l'université de Coïmbre entre 1592 et 1606. Après les premières éditions à Coïmbre et Lisbonne, ce cours devint rapidement un véritable best-seller dans l'Europe de la première moitié du XVII^e^ siècle, tant dans le monde catholique que protestant (avec de nombreuses rééditions, notamment à Venise, Lyon, Cologne et Mayence).

2008 Avant d'enseigner la théologie et de se vouer à la politique ecclésiastique, Toletus, l'un des premiers grands philosophes et théologiens de la Compagnie de Jésus, enseigna la philosophie de 1559 à 1562. Ses commentaires du corpus aristotélicien furent parmi les plus diffusés durant le XVI^e^ siècle.

2009 Ses titres figurent parmi les best-sellers de la scolastique jésuite de la 1^re^ génération, ayant été édités plus de 50 fois entre 1603 et 1644 : *Logique* (1603 ; 18 éditions entre 1603 et 1641), *Physique* (1605, 12 éditions), *De ortu et interitu* (1609, 7 éditions), *De anima* (1611, 8 éditions), et *De coelo et mundo* (1617 à titre posthume, 9 éditions).

2010 Lettre à Mersenne, 30 septembre 1640, AT III, 185.

2011 Lettre à Mersenne, septembre 1640, AT III, 185. Voir aussi la lettre à Mersenne, 21 janvier 1641 : « Je suis désolé de la mort du Père Eustache ; car encore que cela me donne plus de liberté pour faire mes notes sur sa philosophie, j'eusse toutefois mieux aimé le faire avec sa permission, et de son vivant », AT III, 286.

du bien (un triplé fort rare !) : « J'ai acheté la *Philosophie* du Frère Eustache de Saint-Paul, qui me semble le meilleur livre qui ait jamais été fait en cette matière »[2012].

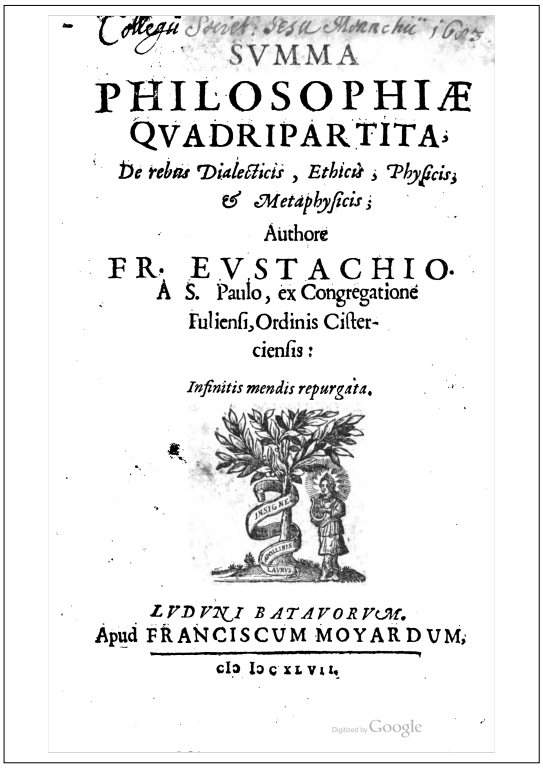

Collegii Societ. Jesu Monachii
SVMMA
PHILOSOPHIÆ
QVADRIPARTITA:
De rebus Dialecticis, Ethicis, Physicis, & Metaphysicis;
Authore
FR. EVSTACHIO
A S. Paulo, ex Congregatione Fulienſi, Ordinis Ciſtercienſis:
Infinitis mendis repurgata.
LVDVNI BATAVORVM,
Apud FRANCISCVM MOYARDVM,
clɔ Iɔ c xl vii.
Digitized by Google

fig. 1 – page de titre de la *Summa philosophiae* d'Eustache de Saint-Paul (1647)

Dans sa correspondance, Descartes mentionne aussi la *Summa totius philosophiae* de Charles François Abra de Raconis [Paris, Denis de La Noüe, 1622, in-4°][2013] : « Je verrai aussi le cours de philosophie de Mr de Raconis, qui, je crois, se trouvera ici : car s'il était plus court que l'autre, et aussi bien reçu, je l'aimerais mieux »[2014]. Henri-Jean Martin, étudiant dans sa thèse les manuels destinés à enseigner la philosophie d'Aristote, confirme que parmi les traités (→ TRAITÉ) philosophiques « en vogue », à Paris, au XVII^e^ siècle, on trouvait : « […] les manuels de Jean Crassot, le régent du collège de la Marche, de Pierre Padet, de François le Rees, et surtout d'Eustache de Saint-Paul, dont la *Summa philosophica* qui fut étudiée par Descartes au moment où il rédigeait ses *Méditations*, en arrivait déjà à sa septième édition en 1623, ainsi que le *Totius philosophiae tractatus* d'Abra de Raconis, qui ne rencontra pas un moindre succès »[2015].

Une première fois éditée en 1617, cette somme connaît plusieurs remaniements, donnant lieu notamment à une *Metaphysica seu prima ac suprema scientia* (Paris, 1624), à la rhétorique très enflammée qui explique en partie son volume – 872 pages – et Descartes renonce finalement à la lire : « J'ai vu la philosophie de Monsieur de Raconis, mais elle est bien moins propre à mon dessein que celle du Père Eustache ; et pour les Conimbres, ils sont trop longs ; mais je souhaiterais bien de bon cœur, qu'ils eussent écrit aussi brièvement que l'autre […] »[2016].

[2012] Lettre à Mersenne, 11 novembre 1640, AT III, 232. Voir aussi la lettre à Mersenne, 22 décembre 1641, AT III, 470 : « […] Il est certain que j'aurais choisi le *Compendium* du Père Eustache, comme le meilleur, si j'en avais voulu réfuter quelqu'un […] ».

[2013] Prélat français, auteur, notamment, de Métaphysiques composées lors de son enseignement au Collège de Navarre de l'université de Paris.

[2014] Lettre à Mersenne, 11 novembre 1640, AT III, 234.

[2015] Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e^ siècle*, t. 1, p. 222.

[2016] Lettre à Mersenne, 3 décembre 1640, AT III, 251.

Matériellement, ces sommes se déclinent, comme les *Principia*, en unités courtes propices aux leçons, en chapitres (→ CHAPITRE) et même en *quaestiones* et *disputationes* chez Eustache de Saint-Paul et chez Abra de Raconis.

Pour s'introduire dans l'École, c'est-à-dire remplacer la philosophie scolastique par la sienne, Descartes revêt donc sa « Summa philosophiae »[2017] des attributs du genre scolaire.

Donner une enveloppe éditoriale traditionnelle pour un contenu neuf – quoiqu'ayant l'ancienneté du vrai ! – constitue déjà une stratégie éditoriale. Car il y a des éléments absolument novateurs dans la physique des *Principia* ainsi que dans la méthode qui permet dans découvrir les principes. Du moins, le traitement de certains concepts traditionnels comme, en physique, le choc des corps, les fluides ou la force et, comme en métaphysique, la substance, la connaissance du monde corporel ou le rapport entre l'âme et le corps, pour ne citer que les plus connus, est-il profondément renouvelé.

Notre propos n'est pas de faire l'inventaire de tous les lieux où prennent place ces éléments. On peut se contenter de prendre ici l'exemple de l'ensemble formé par les articles 10 à 15 de la Secunda Pars qui réinterprètent la notion de lieu (intérieur et extérieur). La thèse cartésienne est, qu'en physique, le changement de sens concerne la définition du « mouvement local ». Celui-ci acquiert en effet sous la plume de Descartes un sens non aristotélicien. Ce changement de sens confirmé en *Principia* III, 24 est d'ailleurs matérialisé par la typographie (→ TYPOGRAPHIE) : la nouvelle définition du mouvement est typographiée en italique (→ ITALIQUE) dans la traduction française et dans l'édition originale latine : « […] motus, inquam […] est quàm *actio, quâ corpus aliquod ex uno loco in alium migrat* », p. 45) et en petites capitales dans AT IX-2, 75 – l'italique servant déjà, en AT, à identifier les ajouts et variations de Picot par rapport au latin : « […] le mouvement donc, selon qu'on le prend d'ordinaire, n'est autre chose que l'ACTION PAR LAQUELLE UN CORPS PASSE D'UN LIEU EN UN AUTRE ». Pour le reste, il n'y a qu'une différence de raison entre les corps et les lieux.

La stratégie qui a consisté à revêtir les *Principia* de l'habit traditionnel de manuel a-t-elle servi ? Non, à en suivre la réception et à en croire la Lettre-préface qui espérait pour les *Principes*, trois ans plus tard, une audience plus large auprès du lectorat français. Mais c'est une stratégie qu'il fallait entreprendre pour désamorcer l'accusation de nouveauté qui ne manquerait pas d'arriver ; une accusation finalement moins portée par les jésuites, que Descartes considère comme des ennemis avoués, que par des adversaires des Pays-Bays où l'hostilité à son égard lui paraît plus importante. Étudions certains éléments éditoriaux qui étaient censés favoriser la scolarisation des *Principia* : la langue de publication, la mise en page (→ MISE EN PAGE) du texte et les figures (→ FIGURE).

3 – publier toute la philosophie en latin : parler la langue de l'École

En choisissant pour la deuxième fois le latin comme langue de publication originelle, Descartes vise non plus le public des esprits forts, des théologiens capables d'adhérer à sa philosophie première mais les maîtres et les élèves des collèges jésuites.

Ainsi lorsqu'il dit dans l'Epistola ad P. Dinet que, s'il change de style et d'ordre par rapport aux publications précédentes, c'est pour que ses « opinions soient reçues de tout le monde si elle se trouvent conformes à la vérité » (trad. ALQ II, p. 1084), entendons qu'il ne vise pas le même « tout le monde » qu'avec le *Discours de la méthode*.

De plus en plus de cours en français prolifèrent au milieu du XVII[e] siècle comme le *Corps de philosophie contenant la Logique, la Physique, la Métaphysique et l'Éthique* de Scipion Dupleix[2018], premier manuel (→ MANUEL)

[2017] Lettre à Huygens, 31 janvier 1642, AT II, 523.

[2018] Sauf erreur, Descartes ne le mentionne pas. « […] certains des traités de Crassot furent traduits en français ; et dès le début du siècle, d'autres manuels (→ MANUEL) sont directement rédigés dans cette langue ou surtout connus dans leur version française, comme par exemple le *Sommaire des quatre parties de la philosophie*, de Jean de Champeynac, ou le *Corps de toute la philosophie* de Bouju (1614), que viennent bientôt

publié en langue française (1632). Cela témoigne de l'intérêt qu'on portait à la philosophie hors de l'école. Mais la plupart des sommes (→ SOMME) de la première moitié du XVII[e] siècle sont encore rédigées en latin, « selon la bonne règle »[2019]. C'est la langue que choisit Descartes pour ses *Principia*. Cette décision constitue un indice de plus pour mesurer à la fois un écart et un point commun entre les *Principia* et le *Discours de la méthode*. Du point de vue de la langue, le *Discours de la méthode* était un pari : publier en français serait rallier l'honnête homme à sa cause tout en n'écartant pas les esprits forts. Avec le latin des *Principia*, Descartes fait aussi un pari : celui d'introduire sa philosophie dans l'École, en lui donnant cet attribut scolaire traditionnel qui masque apparemment son originalité. Il se prononce dès 1642 sur cet élément stratégique. Puisque les *Principia* sont initialement conçus par lui comme un réaménagement du traité du *Monde* initialement rédigé en français :

> Peut-être que ces guerres scolastiques seront cause que mon *Monde* se fera bientôt voir au monde, et je crois que ce serait dès à présent, sinon que je veux auparavant lui faire apprendre à parler latin[2020].

De fait, les deux textes se partagent un certain nombre de thèmes. Dans la deuxième partie des *Principia* : le vide (art. V à VII et art. XVI à XX) ; l'étendue infinie ou indéfinie du Monde, sa nature, son essence (art. XXI à XXIII) ; le mouvement (art. XXIV à XXXIII et art. XXXVI à LIII). Aux trois grandes lois du mouvement, Descartes a ajouté, dans les *Principia*, sept règles (art. XLVI-LII). Les lois du mouvement ne sont pas présentées dans le même ordre que dans le *Monde* : la seconde loi du *Monde* devient la troisième et par suite la troisième de celui-ci devient la seconde. Dans la troisième partie des *Principia* : la théorie des trois éléments (art. XLVIII à LII) ; l'explication du soleil et des étoiles fixes (art. LIII à CXVIII) mais avec des changements importants : Descartes intercale dans ces articles sa théorie de la lumière (art. LV à LXIV), expose sa théorie des parties cannelées (art. LXXXVII à XCIII) et s'étend sur les tâches du soleil, les causes et leurs effets (art. XCIV à CXVIII) ; l'explication des comètes (art. CXIX, art. CXXVI à CXXXIX et art. CXL-CXLVIII). De plus, dans les *Principia*, le mouvement de la Terre est postulé à titre d'hypothèse (*Principia III*, XVII, à XIX) bien que Descartes puisse le démontrer par ses principes – rappelons qu'une des raisons pour lesquelles il avait renoncé à la publication du *Monde* était l'affaire Galilée – et non une question de science. Pourtant, si le mouvement de la terre, pour la défense duquel les ouvrages de Galilée « ont été brûlé à Rome » est faux, « tous les fondements de [la] Philosophie le sont aussi, car il se démontre par eux évidemment »[2021]. Dans la quatrième partie des *Principia* : la pesanteur (art. XX à XXVII) ; le flux et le reflux de la mer (art. XLIX à LVI) ; la formation des montagnes et des mers (art. XLIV) ; la formation des fontaines et des rivières (art. LXIV à LXX) ; la formation des métaux dans les mines (art. LXXI à LXXVI) ; le feu (art. LXXX à CXXXII). Ainsi, dans les *Principia*, les chapitres III, IV, VI et VII du *Monde* se retrouvent dans la seconde partie « De principiis rerum naturalium ; les chapitres V, VIII, IX, X et aussi XIII, XIV, et même XV se retrouvent dans la troisième « De Mundo adspectabili » ; enfin les chapitres XI et XII, et aussi XIII et XIV (au moins comme indication) et sans doute XVI et XVII qui manquent se retrouvent dans la quatrième partie, « De Terra ». Une grosse différence néanmoins : le système de Copernic sur le mouvement de la terre est développé alors que dans les *Principia*, il cède la place à une hypothèse qui le dissimule.

Lorsque Matthijs Van Otegem écrit : « In January 1642 his ideas about the presentation of his physics had become much clearer. Whereas at first thought about writing the book in French, at that time he had decided to

---

rejoindre le cours de philosophie publié par Pierre Du Moulin à l'intention des étudiants protestants et celui de l'historiographe Scipion Dupleix, dont on relève, entre 1623 et 1643, une demi-douzaine d'éditions, sans doute destinées surtout à l'instruction des jeunes nobles qui poursuivaient leurs études sous la direction d'un précepteur ou dans une académie », Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII[e] siècle*, t. 1, p. 222-223.

[2019] *Ibid.*, p. 222.

[2020] Lettre à Huygens, 31 janvier 1642, AT III, 782.

[2021] Lettre à Mersenne, fin novembre 1633, AT I, 270-271. Voir encore lettre à Mersenne, février 1634, AT I, 281-282 ; lettre à Mersenne, avril 1634, AT I, 285-288 et *Discours de la méthode*…, AT VI, 60.

write it in Latin »[2022], il ne faut pas comprendre que Descartes aurait, un temps, eu l'intention première de publier ses *Principia* en français. La publication des *Principia* a d'emblée été conçue en latin. Ce qui est suggéré, c'est que la reprise de certains éléments du *Monde* dans les *Principia* rédigé en français, a impliqué leur traduction en latin.

La lettre à Pollot du 1er janvier 1644, outre qu'elle donne des précisions sur la chronologie de la rédaction des *Principia*, confirme que Descartes écrit directement en latin. La reprise de son premier jet en latin lui coûte davantage que de se traduire en français :

> Je n'ai jamais fait de traité de l'aimant ; mais la troisième partie de ma Philosophie, que j'écris en latin, en contient les principes, et j'en explique les propriétés à la fin de la quatrième, laquelle j'achève maintenant, en sorte que j'en suis en cet endroit-là. Sitôt que je les aurai écrites en latin, je ne manquerai de vous les envoyer aussi en français ; car il ne me faudra que deux ou trois heures pour les y mettre. Mais il me faudra peut-être quelques semaines pour les digérer en latin ; car j'ai quantité d'autres occupations […][2023].

Le choix du latin induit par la présentation scolaire de ses principes permet à Descartes d'inscrire sa philosophie dans les termes de l'histoire de la pensée, en en détournant la terminologie classique. La « reprise » du couple *substantia/accidens* « explicitement thématisée dans le "petit traité *de substantia*"[2024] que constituent les articles 51 à 54 de la première partie de ses *Principia philosophiae*[2025] », est un exemple de la réappropriation cartésienne de concepts classiques[2026].

4 – manchettes, articles, index et mise en page

Une autre caractéristique, nouvelle dans l'*ordo edendi* général et propre à l'*ordo edendi* scolaire des *Principia*, est la présence de manchettes (→ MANCHETTE) numérotées qui reprennent, en marge du texte des articles, les sommaires (→ SOMMAIRE) de ces derniers. En effet, les 310 pages du texte des *Principia* – un classique format (→ FORMAT) scolaire d'in-4° – s'organise sous forme d'articles déterminés par leurs manchettes et non par les sous-titres factices mis en place dans un certain nombre d'éditions[2027] : la manchette n'équivalant pas le titre (→ TITRE)[2028]. Le terme d' « article » pour désigner les paragraphes (→ PARAGRAPHE) de son texte est d'ailleurs

---

[2022] *Ibid.*, p. 254.

[2023] Lettre à Pollot, 1er janvier 1644, AT IV, 72-73.

[2024] Vincent Carraud, « Le secret de l'ordre : l'être dépassionné », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, n° 46, 2010, p. 24. Sur le rapport de ce « traité » à la doctrine suarézienne de la substance, l'auteur renvoie à Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF, 1996, chap. III.

[2025] Voir aussi l'article 48 de la première partie des *Principia philosophiae* : « omnia quae sub perceptionem nostram cadunt, spectari ut res rerumve affectiones, vel ut aeternas veritates, Tout ce qui tombe sous notre perception est regardé comme des choses ou des affections de choses, ou bien comme des vérités éternelles » (Sommaire, AT VIII-1, 22). Descartes distingue donc entre les vérités éternelles — en tant que non réales — et les substances et leurs modes : mais cette division catégoriale n'est « reprise » qu'au titre de l'exigence même de la connaissance ordonnée. Sur cet article, on pourra aussi consulter Jean-Marie Beyssade, « En quel sens peut-on parler de transcendantal chez Descartes ? Sur les *Principia philosophiae* I, article 48 », in *Le problème des transcendantaux du XIVe au XVIIe siècle*, G. Federici Vescovini (éd.), Paris, Vrin, 2002, p. 175-185.

[2026] Pour cet exemple, on peut consulter *in extenso* Vincent Carraud, « Le secret de l'ordre : l'être dépassionné », p. 9-27 ainsi que celui de l'article de Laurence Renault, « Concept commun de substance et théorie des distinctions dans la première partie des *Principia* », in *Descartes.* Principia philosophiae *(1644-1994)*, J.-R. Armogathe et G. Belgioioso (éd.), Naples, Vivarium (Istituto Italiano par gli studi filosofici – Biblioteca Europea ; 10), 1996, p. 283-300.

[2027] Parmi les éditions contemporaines, celle de Victor Cousin ne commet pas l'erreur. Mais l'édition AT de la traduction française, par exemple, mais aussi plus récemment, l'édition de la traduction (partielle) de Denis Moreau, Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 2009 substituent malencontreusement des titres (→ TITRE) aux manchettes (→ MANCHETTE). L'argument des difficultés d'une mise en page (→ MISE EN PAGE) avec manchettes est systématiquement invoqué (AT IX, III-IV ; Moreau, p. 38, n. 5).

[2028] On ne préfère donc pas mettre sur le même plan les manchettes des *Principia philosophiae* et les titres des articles des *Passions de l'âme* comme Xavier Kieft qui déclare dans son Introduction aux *Principes de la philosophie* (Paris, Vrin [Bibliothèque des textes philosophiques], 2009, p. 23) : « on trouve ici, comme ce sera également le cas dans *Les Passions de l'âme*, une mise en forme adaptée à la lecture cursive et à la consultation rapide, par l'introduction de paragraphes numérotés et pourvus de sommaires placés en marge […] ».

repris par Descartes à plusieurs reprises dans les *Principia* eux-mêmes : aux articles CXXXIII (AT VIII-a, 275, l. 23/ AT IX-b, 272), CXXXIV (VIII-a, 276, l. 28/ AT IX-b, 272) et CLXXXV (VIII-a, 312, l. 21/AT IX-b, 307) de la quatrième partie ou dans sa lettre à Picot du 17 février 1645 : « Ce que j'ai écrit, en l'art. 36, que *alii planetae habent aphelia sua aliis in locis*, est conforme à l'expérience ; mais ce que vous dites est plus conforme à la raison, tirée de l'inégale situation des étoiles fixes, s'il n'y avait qu'elle seule qui fût cause de l'excentricité des planètes. Mais j'en ai ajouté encore quatre autres, dans les articles 142, 143, 144 et 145, pour toutes leurs erreurs en général, et celles des articles 144 et 145 me semblent suffire pour excuser cette irrégularité »[2029].

Les sommaires des 504 articles faisant l'objet des manchettes sont repris dans l'Index Principiorum Philosophiae placé en tête de volume, après la dédicace (→ DÉDICACE) à Élisabeth[2030]. Cet index de 14 pages clôt l'espace des pages préliminaires du livre puisque la Pars prima des *Principia* proprement dite débute après lui. Mais il constitue déjà, au contraire de la dédicace par exemple, un véritable instrument de lecture du texte qui expose à la vue de l'esprit, la cartographie de « toute la philosophie par ordre »[2031].

La présentation typographique du troisième livre de l'*ordo edendi* cartésien est gouvernée par la volonté qu'à Descartes qu'on puisse 1/se persuader de sa philosophie et qu'on puisse 2/l'enseigner.

1/Deux choses qui, à priori, commande une lecture différente et une mise en page (→ MISE EN PAGE) propre : pour s'auto-persuader et devenir savant, il faut faire l'expérience de la chaine complète des vérités (ou de la prétention des principes à une déductibilité totale), autrement dit : il faut, du côté du lecteur, tout lire et, du côté de l'auteur et de l'imprimeur (→ IMPRIMEUR), ne pas interrompre le texte par des ruptures fortes. L'ensemble matériel constitué par les *Principia* doit donc former un tout au nom de la conception cartésienne de la sagesse. Le tout de la réalisation de la chaîne complète des vérités en philosophie, depuis ses principes jusqu'à ses conclusions. À ce titre, toute la science, telle qu'elle est enseignée, est produite dans les *Principia* et nulle part ailleurs :

> C'est également pourquoi [faire accepter sa philosophie] l'ordre et le style que j'ai choisis pour la présenter ne seront pas les mêmes que ceux dont je me suis servi auparavant pour la plupart des choses qu'elle va contenir, dans le traité que j'ai résumé dans mon *Discours de la méthode* : je le ferai en effet d'une façon qui est plus proche de celle qui est en usage dans les écoles. Toutes les questions seront discutées en brefs articles et arrangées de telle façon que la preuve de chacune dépende entièrement de celles qui précèdent, mais que l'ensemble forme un tout. De cette façon, en effet, j'espère présenter la vérité sur toutes les questions dont on a l'habitude de disputer dans les écoles, et cela si clairement que ceux qui la cherchent sur quelque point pourront aisément la trouver[2032].

« Que l'ensemble forme un tout ». Cela est nécessaire pour démontrer le second réquisit épistémologique de la notion de principes. Ce réquisit prescrit, en rupture avec la topique aristotélicienne, la prétention de ces principes à ce que tout puisse être déduit à partir d'eux, à ce qu'ils soient capables d'expliquer toute chose : « que ce soit d'eux [les principes] que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux ; et qu'après cela il faut tâcher de déduire tellement de ces principes la connaissance des choses qui en dépendent, qu'il n'y ait rien, en toute la suite des déductions qu'on en fait, qui ne soit très manifeste »[2033]. Précisons ici que, à proprement parler, les principes des choses matérielles, ne sont pas directement déductibles des principes métaphysiques ou immatériels, n'étant pas du même ordre ; c'est en réalité la méthode validée par Dieu qui assure ce lien. Pour le dire autrement, c'est la véracité divine qui assure la garantie que l'on peut se fier à la raison pour connaître lorsqu'elle est conduite avec méthode.

[2029] AT IV, 181.

[2030] Et placé à tort en fin de volume par AT. Voir AT VIII-2, 331-348.

[2031] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 16.

[2032] Epistola ad P. Dinet, trad. *Querelle d'Utrecht*, p. 139/AT VII, 577.

[2033] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 2. Nous reviendrons plus précisément sur la définition de principe en B, 2, c.

Or la volonté de matérialiser une démonstration capitale du cartésianisme – l'exhaustivité de la déductibilité des principes – se traduit au niveau de la mise en page du texte par :

1) l'absence de titres qui risqueraient de rompre graphiquement la *series* qu'est la chaîne déductive des vérités et par là, d'en menacer le parcours sans arrêt, c'est-à-dire l'expérience du pouvoir explicatif total des principes,

2) le fait qu'un article matérialise le gain d'une nouvelle vérité pour montrer qu'une vérité dépend de celle qui la précède.

Le découpage par article est annoncé dans l'Epistola ad P. Dinet :

> […] je me servirai d'une règle et d'une façon d'écrire plus accommodée à l'usage des écoles, en traitant par petits articles chaque question dans un tel ordre, que pas une ne dépende pour sa preuve que de celles qui l'auront précédée, afin que *toutes* ayant de la connexion et du rapport les unes avec les autres, elles ne composent toutes ensemble qu'*un même corps*. Et par ce moyen j'espère de faire voir si clairement la vérité de *toutes* les choses dont on a coutume de disputer en philosophie, que tous ceux qui voudront la chercher la trouveront sans beaucoup de peine dans les écrits que je prépare[2034].

Un article équivaut un paragraphe « court » introduit par un alinéa (→ ALINÉA)[2035]. Et ce paragraphe court est le lieu de la démonstration d'une vérité à partir de celle qui la précède – d'une réelle *articulation*, au sens mécanique du terme – entre deux éléments au sein d'un corps[2036]. Ce découpage rend aisé le constat de la déductibilité des vérités entre elles, depuis les principes jusqu'aux conclusions qui concernent des corps particuliers. Il peut aussi se justifier dans les termes de la méthode : si Descartes en tant qu'auteur, et au nom du deuxième précepte du *Discours de la méthode*, a bien divisé chacune des difficultés qu'il examine dans les *Principia* en autant de parties puis paragraphes (de « parcelles »[2037]) qu'il est nécessaire pour les résoudre, les manchettes sont conçues, au contraire des hiatus qu'auraient provoqué l'existence de titres ou de sous-titres, comme des moyens matériels de :

a) présenter les vérités sans en rompre l'ordre et ainsi de rendre le lecteur sensible à cet ordre même (3e précepte de la méthode) et par là, de permettre à son esprit de s'élever de la connaissance des choses les plus simples et les plus faciles à celle des choses composées, les plus difficiles au sein de chaque partie des *Principia* et

b) conformément au quatrième précepte de la méthode, elles permettent de garder à l'esprit du lecteur l'ensemble des évidences passées nécessaires à l'acquisition des évidences à venir dans la suite du livre : les manchettes passent en revue les vérités démontrées et les rappellent au souvenir du lecteur, autorisant ainsi une énumération exhaustive des difficultés levées et le parcours de l'ordre entier des choses. Leur propos est alors de résumer les vérités (les thèses, en fait) des articles (ou des paragraphes, puisqu'un article équivaut à un paragraphe) qui organisent les quatre parties du livre.

2) Parallèlement à une lecture discursive (linéaire) qui permet de reconstruire l'intégralité de la déduction des vérités à partir des principes, il faut donc aussi rendre possible la recherche propre à l'usage scolaire, d'un point particulier, prélevé de l'ensemble, pour que la philosophie des *Principia* puisse être enseignée. Car il y a un « style » propre à l'enseignement comme le rappelle la lettre à Grandamy, du 2 mai 1644 duquel doit relever toutes les parties du corps de la philosophie – ici, la philosophie première : « je me promets que celui [sc. le témoignage] du Révérend Père Mesland ne sera pas moins efficace pour autoriser mes *Méditations*, vu principalement qu'il a pris la peine de les accommoder au style dont on a coutume de se servir pour enseigner,

---

[2034] Epistola ad P. Dinet, *Meditationes*, AT VII, 577. On cite la traduction française dans ALQ II, p. 1084. Nous soulignons.

[2035] La constance du calibrage (→ CALIBRAGE) des paragraphes (→ PARAGRAPHE) des *Principia* (d'environ une demi-page) contraste avec l'évolution de ceux des *Meditationes* et la longueur importante des paragraphes du *Discours de la méthode*.

[2036] L'Epistola ad P. Dinet met en évidence que l'ordre qui fait dépendre la démonstration de chaque question des démonstrations précédentes n'est donc pas réservé aux *Meditationes*. Il s'agit de l'*ordo demonstrandi*, absent du *Discours de la méthode* mais aussi différent du *Monde* auquel il est fait allusion, prescrit par l'exercice de la méthode qui peut s'accomplir dans les *Principia* : « pauca illa omnia, quæ de Philosophia cogitavi, publici juris facere institui, ac contendere ut, si vera sint, a quamplurimis recipiantur. Quapropter illa non eodem ordine ac stylo proponam, quo magnam eorum partem ante conscripsi, eo in Tractatu cujus argumentum in Dissertatione de Methodo explicui, sed alio ad scholarum usum magis accommodato », AT VII, 577.

[2037] *Discours de la méthode*, AT VI, 18.

de quoi je lui ai une très grande obligation. Et j'espère qu'on verra, par expérience, que mes opinions n'ont rien qui les doive faire appréhender et rejeter par ceux qui enseignent ; mais, au contraire, qu'elles se trouveront fort utiles et commodes »[2038]. Et on peut penser que c'est précisément ce point qui explique l'existence des sommaires en manchettes. En ce qu'elles récapitulent comme autant d'ancres propices au commentaire[2039] les acquis de chaque paragraphe, conformément à l'usage manuscrit des manicules (mais non pour lire en marge les noms des autorités ou des auteurs cités) ainsi qu'à l'usage scolaire suivant la temporalité de la leçon de philosophie.

a) en manchettes, c'est-à-dire, en corps inférieur, en marge du flux de texte principal qui rend raison de ladite déductibilité[2040],

b) leur reprise, dans l'index placé en tête de volume. Cette propriété typographique matérialiserait donc, avec d'autres éléments propres à l'*ordo edendi* des *Principia*, l'intention propédeutique de Descartes. La présence d'un index n'est pas une originalité des livres cartésiens : il s'agit d'un outillage de lecture traditionnel scolaire. Mais sa présence traduit les résultats enregistrés par un exercice méthodique de la philosophie proprement cartésien, en cela conforme à la nécessité de dénombrer et de faire des revues générales des éléments d'un raisonnements inscrite dans la quatrième règle de la méthode.

> Les articles des *Principia* sont les paragraphes d'un manuel à usage des professeurs et des étudiants, et non d'abord l'élaboration problématique d'un livre original et singulier, d'une œuvre philosophique. Cela détermine évidemment un souci didactique et pédagogique, donc un mode d'exposition, un style spécifique, avec la technicité scolaire qui y est attachée, sa terminologie et sa langue propres[2041].

De fait, dans les sommes (→ SOMME) que les *Principia* ont l'ambition de remplacer, les sommaires en manchettes soit résument les paragraphes, soit renvoient explicitement au corpus aristotélicien. Un exemple de cette dernière fonction peut être fournie par l'édition de *La Logique* de Dupleix : la première manchette du chapitre 12 du livre IV mentionne « ch. 7. et 8. » qui renvoie à l'espèce des énonciations contradictoires du traité *De l'interprétation*. Précisons que les index et les tables des matières naissent dans les livres à la fin du XII^e^ ou au début du XIII^e^ siècle et mettent en œuvre les systèmes de renvois inventés dans le monde méditerranéen au début de l'ère chrétienne pour retrouver facilement une référence biblique – on pense en particulier aux capitulations (les sujets ou *capita*) (→ PARAGRAPHE) apparues au III^e^ siècle qui se présentaient comme des résumés des matières joints aux livres bibliques manuscrits. Henri-Jean Martin et Roger Chartier considèrent d'ailleurs comme un des traits caractéristiques du livre à l'âge classique, la prédominance progressive de ces « relations analytiques entre des parties de texte éloignées les unes des autres »[2042].

La matérialité de l'œuvre retranscrit ainsi :

1) la possibilité d'une lecture continue impliquée par la nécessité de l'exercice de la déduction entre les articles qu'elles déterminent comme autant de raisons,

2) l'étude détaillée d'un paragraphe dans le cadre d'une leçon.

On notera encore que certains articles ont vocation pédagogique à se résumer parfois eux-mêmes. C'est le cas par exemple de l'avant-dernier article de la première partie. L'article LXXV en effet récapitule du point de vue du cinquième degré de la sagesse les acquis de la première partie des *Principia*. Les quatre premiers degrés de la sagesse étaient toujours énoncés du point de vue de l'union de l'âme et du corps, c'est-à-dire fondés sur la

---

[2038] Lettre à Grandamy, 2 mai 1644, AT IV, 122 ; B, 1916.

[2039] « C'est Descartes qui, le premier, instaure la scolastique cartésienne »Vincent Carraud et Frédéric de Buzon, *Les Principia « II »*, p. 14.

[2040] L'emplacement marginal des acquis de chaque paragraphe (→ PARAGRAPHE) permet donc de ne pas interrompre le fil de la démonstration. Les sommaires (→ SOMMAIRE) des manchettes (→ MANCHETTE) ne sont donc pas des titres (→ TITRE). Par conséquent, ils ne doivent pas être intercalés entre les articles comme en AT IX ou ALQ III. L'édition Bompiani (B Op, 1712-2238), par exemple, ne commet pas cette erreur (ni AT VIII-1), en positionnant les manchettes comme il se doit, en marge extérieure.

[2041] Frédéric de Buzon et Vincent Carraud, *Descartes et les « Principia » II : corps et mouvement*, Paris, PUF (Philosophies), 1994, p. 14.

[2042] Henri-Jean Martin et Roger Chartier, « L'objet-livre », in *Histoire de l'édition française*, t. 1, p. 567.

connaissance sensible. Nous avons jusqu'à présent cherché et recensé les seules notions qui nous apparaissent comme claires et distinctes. Le doute n'a été rien d'autre qu'un recensement des notions apparentes. Éclairés à partir des notions primitives ou communes, nous sommes à même de restituer l'ordre même de déduction des principes. La connaissance de toutes les choses est maintenant déduite et avec la connaissance des principes, la refondation du savoir est possible.

Les manchettes sont parfois les lieux de formulation propres de thèses de la physique cartésienne, thèses qui apparaissent parfois d'autant plus percutantes qu'elles sont résumées.

Un premier exemple est donné par l'emploi du concept de mathesis dans le seul sommaire du dernier article de la deuxième partie :

> LXIV. Non alia principia in Physica, quam in Geometria, vel in *Mathesi abstracta*, a me admitti, nec optari, quia sic omnia naturae phaenomena explicantur, et certae de iis demonstrationes dari possunt[2043].

Tandis que le corps de l'article n'emploie pas mathesis mais « mathematica » :

> […] Et suppono meos lectores vel prima elementa Geometriae jam novisse, vel saltem ingenium satis aptum habere ad *Mathematicas* demonstrationes intelligendas. Nam plane profiteor me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode divisibilem, figurabilem et mobilem, quam Geometrae quantitatem vocant, et pro objecto suarum demonstrationum assumunt ; ac nihil plane in ipsa considerare, praeter istas divisiones, figuras et motus ; nihilque de ipsis ut verum admittere, quod non ex communibus illis notionibus, de quarum veritate non possumus dubitare, tam evidenter deducatur, ut pro *Mathematica* demonstratione sit habendum[2044].

Picot confond d'ailleurs « mathesi abstracta » et « mathématique » alors que Descartes n'emploie jamais cette traduction française : « 64. Que je ne reçois point de principes en physique, qui ne soient aussi reçus en *mathématique*, afin de pouvoir prouver par démonstration tout ce que j'en déduirai ; et que ces principes suffisent, d'autant que tous les phénomènes de la nature peuvent être expliqués par leur moyen[2045]. »

Nous pouvons d'abord revenir sur les raisons de cet emploi, en nous aidant de l'article de Frédéric de Buzon consacré à l'article 64 de la Pars secunda des *Principia*[2046], puis, faire une hypothèse sur le lieu de cet hapax : pourquoi apparaît-il en manchette, dans un sommaire et non dans l'article lui-même qui lui préfère « mathematica » ? Cette particularité éditoriale a-t-elle une explication philosophique ?

Pourquoi Descartes emploie-t-il, dans le dernier article de la deuxième partie consacrée aux principes des choses matérielles le terme de Mathesis, plus exactement de « Mathesi abstracta » ? Ce concept est acquis, quoique dans un sens propre, dès les *Regulae*[2047]. Il désigne (en tant que mathesis universalis) la forme idéale de savoir auquel la science doit tendre[2048] ; c'est-à-dire, pour résumer, ce modèle de « mathématicité » qui peut s'étendre au delà des objets des mathématiques comme science déjà constituée à tous les autres objets de notre connaissance.

[2043] *Principia philosophiae*, II, LXIV, AT VIII, 78. Nous soulignons.

[2044] *Principia philosophiae*, II, LXIV, AT VIII-1, 78-79. Nous soulignons.

[2045] *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 101. Nous soulignons.

[2046] Frédéric de Buzon, « La mathesis des *Principia* : remarques sur II, 64 », in *Descartes.* Principia philosophiae *(1644-1994)*, p. 303-320. On s'est aussi reportée à l'explication de *Principia* II, LXIV par Vincent Carraud et Frédéric de Buzon dans *Descartes et les Principa II. Corps et mouvement*, Paris, PUF (Philosophies), 1994 ainsi qu'à Gilles Olivo, « La sagesse des principes : la mathesis universalis dans les *Principia philosophiae* de Descartes », *Lire Descartes aujourd'hui*, O. Depré et D. Lories (éd.), Louvain – Paris, Peeters – Éditions de l'Institut supérieur de philosophie 1997, p. 69-84.

[2047] Regula IV, AT X, 378-379, Regula VIII, AT X, 394, Regula XII, AT X, 412 et Regula XIV, AT X, 448 en opposition à la physique.

[2048] Sur les Regulae, voir Jean-Luc Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les* Regulae [1975], Paris, Vrin (Histoire de la philosophie), 2000.

On se souvient en effet que si Descartes juge les objets des mathématiques futiles, il estime que la « mathématicité »[2049] qui les précède et les fonde est au contraire l'essentiel de ce qu'on peut en tirer. Si donc on traduit « mathesi abstracta » par « mathématiques » on perd cette notion de modélisation proprement cartésienne : le caractère propice à la recherche de la vérité de ce qui, dans les mathématiques, les dépasse. On perd cette idée fondamentalement cartésienne que les objets de la physique (les corps concrets), et donc pas seulement les objets des mathématiques, peuvent (doivent) tomber sous la mathématicité des mathématiques (plus spécifiquement de la géométrie), et à ce titre, être connus en temps qu'ils sont divisibles, figurables (et mobiles[2050]). Par conséquent, les objets de la physique – les phénomènes sensibles – sont quantifiables, calculables[2051]. Cette thèse cartésienne est rendue publique dès la fin des *Meditationes*, dans la Meditatio V et la Meditatio VI qui démontrent que l'objet de la Mathesis (pura et abstracta) devient la seule quantité continue capable de figure et de mouvement. Or c'est la considération de ce qui fait la mathématicité des objets de la physique (les phénomènes en tant qu'ils sont connus par des principes et des lois ou règles), qui rend possible la certitude de ses démonstrations (et l'infalsifiabilité de ses principes)[2052]. Pour le dire autrement, l'enjeu de l'extension de la mathématicité aux principes de la physique et aux lois ou règles qui sont en vertu de ces principes, c'est donc la possibilité d'ériger l'explication du monde (des phénomènes) en une science que la Mathesis précède et fonde, au même titre que les mathématiques.

C'est en caractérisant de la sorte les principes qu'il vient de décrire, c'est-à-dire en les théorisant, que Descartes introduit par ce métadiscours la troisième et la quatrième partie des *Principia*. C'est un discours de transition donc, entre la théorie non empirique qui a précédée et la description de ce qui apparaît aux sens qui advient. Aux côtés de la mathesis, le sommaire et l'article produisent deux notions capitales qui apparaissent pour la première fois dans l'œuvre publiée : la notion de phénomène (« naturae phaenomena ») et celle de physique (« physica »)[2053] qui vont faire l'objet des développements suivants (dès *Principia* III, IV).

L'utilisation de cette terminologie scolaire et disciplinaire replace ainsi l'exposé des principes des choses matérielles en perspective avec une définition de la philosophie conçue comme corps dont il s'agit de rendre publiques toutes les parties : ses racines avec la métaphysique, puis son tronc avec la physique (en général et en particulier), enfin ses branches avec les sciences dérivées (avec les *Specimina philosophiae*, nous y reviendrons en 3). Ce *corps* entier que le *corpus* constitué par les *Principia* inscrit en terrain scolaire.

Et l'une des parties de la philosophie, en l'occurrence la physique, apparait ici dans ses principes comme un sous-ensemble de la mathesis. On peut préciser d'ailleurs, à la suite de Frédéric de Buzon que « […] ce passage est le premier où Descartes rompt explicitement avec l'engagement pris de ne pas publier les fondements de sa physique »[2054]. Engagement formulé dans l'œuvre grise à l'heure du renoncement à la publication du *Monde*[2055] mais aussi dans le premier lieu de l'œuvre blanche (*Discours de la méthode*, AT VI, 41) qui en prépare pourtant la réception.

Pourquoi la notion de mathesis apparaît-elle en manchette, dans un sommaire et non dans l'article lui-même ? On peut formuler plusieurs hypothèses. Il s'agit peut-être de marquer discrètement le fait que la

---

[2049] Ce terme est de Jean-Luc Marion. Voir, par exemple, ses notes à la Regula IV, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité.*

[2050] Le mouvement, c'est là une originalité cartésienne, est objet de la Mathesis.

[2051] Rappelons que ce sont la souveraine bonté de Dieu et la véracité divine (*Principia* IV, 206) qui garantissent que les phénomènes sont *toujours* quantifiables ou calculables.

[2052] Et ce, bien qu'aucune formule mathématique ne soit présente dans les *Principia*…

[2053] AT VIII, 78-79. Comme l'a déjà fait remarquer Frédéric de Buzon, les deux occurrences de « phénomène » dans les *Météores* (AT VI, 365 et 366 [et non 356-366]) ne touchent pas le sens des « phénomènes » dont il est question dans les *Principia*, « La mathesis des *Principia* : remarques sur II, 64 », p. 314.

[2054] *Ibid.*, p. 306.

[2055] Voir, par exemple, lettre à Mersenne d'avril 1634 : « Pour la cause qui fait cesser le mouvement d'une pierre qu'on a jetée, elle est manifeste ; car c'est la résistance du corps de l'air, laquelle est fort sensible. ¶ Mais la raison de ce qu'un arc retourne étant courbé est plus difficile, et je ne la puis expliquer sans les principes de ma philosophie, desquels je pense être obligé dorénavant de me taire », AT I, 286-287.

Mathesis va précisément s'accomplir, au titre de la « mathématicité » des principes des choses matérielles qui rend possible la démonstration des effets (c'est-à-dire des phénomènes), dans les parties à suivre. Il n'est pas indispensable de savoir qu'il s'agit de ce que Descartes nomme « Mathesis », l'important, comme pour la méthode, n'est pas tant de la désigner ou de la qualifier que de la mettre en pratique. D'où, peut-être, sa présence graphique marginale : à la fois 1/ propre à signifier par sa présence, rien de moins que le projet de science universelle en train de s'accomplir visé par le jeune Descartes à l'issue de *Principia II*, une fois que la philosophie première a garanti les principes des choses matérielles (*Principia* I) et que *Principia* II a montré la possibilité de la géométrisation des objets de la physique et 2/à signifier par son emplacement marginal, le rôle secondaire de la *définition* de ce qui est en train de s'accomplir : « Tout se passe comme si le nom de la science en train d'être construite était introduit subrepticement, au moment où elle est définitivement installée sur ces fondements »[2056]. D'autant que Descartes détourne le sens traditionnel de Mathesis au profit d'une science qui a pour objet le mouvement… le renvoi à la Mathesis doit-il se faire discret de ce point de vue. Enfin, le terme, dans la terminologie cartésienne, synthétisant l'idée de la mathématicité, par ailleurs assez longue à expliquer, a l'avantage d'être court tout en supposant beaucoup pour qui comprend sa détermination cartésienne ou en passant inaperçu pour qui ne la comprend pas puisque la mathesis est aussi un terme courant, légué par la tradition, qui désigne une doctrine extérieure et antérieure aux *Principia* et qui comprend, entre autres, l'arithmétique et la géométrie[2057].

Une autre manchette qu'on peut considérer comme le lieu propre d'une formulation forte de la philosophie cartésienne est celle du sommaire du dernier article de la troisième partie, l'article XLII. Ce sommaire déclare : « Omnia quae hic in Terra videmus, ad phaenomena etiam pertinere, sed non opus esse initio ad cuncta respicere »[2058]. Picot traduit comme suit : « 42. Qu'on peut mettre au nombre des phénomènes toutes les choses qu'on voit sur la terre, mais qu'il n'est pas ici besoin de les considérer toutes »[2059].

Autrement dit, elle innove, contre la définition aristotélicienne, avec l'idée que les phénomènes ne sont pas connaissables en fonction du lieu (sublunaire ou supralunaire) dans lequel ils se produisent. Il n'y a qu'un type de phénomènes : ceux que l'on voit (avec une lunette pour les phénomènes qui renvoient à l'observation astronomique). Les phénomènes sont donc unifiés par Descartes au titre de leur mode d'appréhension : tout phénomène est d'abord l'objet de nos sens. Le même argument est repris dans le dernier article de la troisième partie dont le sommaire résume : « Ultima et maxime generalis causa omnium inaequalitatum, quae in motibus corporum mundanorum reperiuntur »[2060]. Par conséquent, le mode de démonstration des phénomènes qui ont lieu dans le ciel est le même que celui des phénomènes qui se produisent sur la Terre : « sicque illas, quae sibi aptos meatus per globum Terrae secundum ejus axem efformarunt, cum nunc adhuc per ipsum perpetuo fluant, efficere, ut ejus poli versus easdem partes cœli a quibus veniunt, dirigantur »[2061]. De sorte que ce point décisif constitue une des conclusions des *Principia*, au même titre que II, LXIV. Frédéric de Buzon rappelle la charge polémique de ce sommaire dans lequel Descartes introduit son propre concept en le superposant à celui qui est conçu ordinairement : « S'il faut une décision expresse pour nommer phénomène tout ce que nous voyons, telle celle de III, 42, c'est évidemment parce que le lecteur que vise Descartes réserve le terme aux objets et états du ciel. Cette unification de la notion fait évidemment système avec la disparition des lieux aristotéliciens et

[2056] Vincent Carraud et Frédéric de Buzon, *Descartes et les Principa II. Corps et mouvement*, p. 122.

[2057] Sur les divisions traditionnelles de la mathesis (en abstracta/arithmetica et geometria, et concreta cum certo aliquo subsidio, videlicet/corpore et qualitate sensili aeque vel…), voir le tableau produit par Frédéric de Buzon, « La mathesis des Principia : remarques sur II, 64 », p. 309.

[2058] *Principia philosophiae*, AT VIII-1, 98.

[2059] *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 122.

[2060] *Principia philosophiae*, AT VIII-1, 202.

[2061] *Ibid.*

l'abolition de la frontière entre les mondes sublunaires et supralunaires. L'usage de ces arguments est en harmonie avec ce qui se présente comme un manuel (→ MANUEL), en l'espèce précisément subversif »[2062].

Conformément à la forme éditoriale scolaire donnée par Descartes à sa philosophie, la *Dioptrique* et les *Météores* sont revêtus dans leur traduction latine des mêmes caractéristiques éditoriales scolaires que les *Principia*. Les *Specimina*, en effet, comprennent également un index et des sommaires en manchettes qui reprennent les thèmes des paragraphes qu'elles résument. Ces manchettes reprennent le texte, en latin, des tables des difficultés du *Discours de la méthode*[2063]. Mais contrairement à ce dernier ou aux *Principia*, les *Specimina* ne présentent pas de tables.

5 – désincorporer le corpus de la philosophie scolaire

Depuis longtemps, Descartes tient les principes de la philosophie scolastiques comme faciles à réfuter : « Pour la philosophie de l'École, je ne la tiens nullement difficile à réfuter, à cause des diversités de leurs opinions ; car on peut aisément renverser tous les fondements desquels ils sont d'accord entre eux ; […] »[2064].

Ce qui se traduit sur le plan éditorial par le projet de livrer aux écoles un ouvrage qui intègre la comparaison de sa philosophie avec les manuels (→ MANUEL) scolastiques, comparaison à charge pour les tenants d'Aristote. Il se confie à Mersenne dès 1640 sur ce projet, qu'il conçoit alors de façon précise :

> Et mon dessein est d'écrire par ordre tout un cours de ma philosophie […] et au même livre, de faire imprimer un cours de la philosophie ordinaire, tel que peut être celui du Frère Eustache, avec mes notes à la fin de chaque question, où j'ajouterai les diverses opinions des autres, et ce qu'on doit croire de toutes, et peut-être à la fin je ferai une comparaison de ces deux philosophies[2065].

Plus prudent – ou plus modeste, il avance masqué auprès de son parent, recteur du collège de la Flèche, le père Charlet (?) en se faisant passer pour un « ami » :

> Mais parce qu'il y a ici quelques personnes, qui me veulent persuader que plusieurs des Pères de votre Compagnie parlent désavantageusement de mes écrits, et que cela incite un de mes amis à écrire un traité dans lequel il veut faire une ample comparaison de la philosophie qui s'enseigne en vos écoles avec celle que j'ai publiée, afin qu'en montrant ce qu'il pense être mauvais dans l'une, il fasse d'autant mieux voir ce qu'il juge meilleur en l'autre ; […][2066].

Il confirme à Mersenne l'intérêt didactique de son projet et le profit immédiat que pourraient tirer les lecteurs de la comparaison de sa philosophie avec l'ancienne :

> […] je commence à en [*sc.* toute ma Philosophie] faire un Abrégé, où je mettrai tout le Cours par ordre, pour le faire imprimer avec un Abrégé de la philosophie de l'École, tel que celui du F. Eustache, sur lequel j'ajouterai mes notes à la fin de chaque question, qui contiendront les diverses opinions des auteurs, ce qu'on en doit croire de toutes, et leur utilité ; ce que je crois pouvoir faire en telle sorte, qu'on verra facilement la comparaison de l'une avec l'autre, et que ceux qui n'ont point encore appris la philosophie de l'École, l'apprendront beaucoup plus aisément de ce livre que de leurs maîtres, à cause qu'ils apprendront par même moyen à la mépriser […][2067].

[2062] Frédéric de Buzon, « La mathesis des *Principia* : remarques sur II, 64 », p. 317.

[2063] Sur les tables des difficultés des Essais, voir notre premier chapitre, B, 2, c : « la lecture comme expérience probante ».

[2064] Lettre à Mersenne, 11 novembre 1640 ; AT III, 231-232.

[2065] *Ibid.*, AT III, 233.

[2066] Lettre à Charlet (?), décembre 1640 (?), AT III, 270. En appendice (AT III, 872), une note renvoie cette lettre en août 1646, soit après la parution des *Principia*. Bompiani (B, 2264) fait de même. Il apparaît de fait beaucoup plus cohérent que le projet du traité en question renvoie aux *Principia* et non au *Discours de la méthode*…

[2067] Lettre à Mersenne, décembre 1640, AT III, 259-260. Nous soulignons.

La mise à exécution de ce projet est en partie conçue par Descartes pour forcer les objections des Jésuites à l'encontre des *Meditationes* :

> Pour les Jésuites, je ne vois point encore de franchise en leur fait ; j'ai reçu les billets du p. Bourdin, qui montrent qu'ils ne cherchent que des voies indirectes, et pendant qu'ils n'agiront avec moi que par lui, je ne croirai pas qu'ils veuillent la paix ; aussi ne suis pas résolu de taire au public ce qui se passera entre eux et moi. Vous pouvez bien leur donner parole que je n'ai aucune dessein d'écrire contre eux, c'est-à-dire d'user d'injures et de calomnies pour tâcher à les décréditer, ainsi que le Père Bourdin a ci-devant fait contre moi ; mais je vous prie de ne leur pas donner parole qui je ne prendrai point un de leurs cours de philosophie pour en montrer les erreurs ; car, au contraire, je veux bien qu'ils sachent que je le ferai, si je le juge utile à faire connaître la vérité, et qu'ils ne le doivent aucunement trouver mauvais, s'ils préfèrent la vérité à la vanité de vouloir être estimés plus savants qu'ils ne sont. Mais j'attends leurs objections pour déterminer ce que j'en ferai[2068].

Mais cette comparaison critique, plusieurs fois envisagée, n'est pas menée à bien. Le projet, peut-être trop directement polémique, est en effet abandonné à la fin de 1641 :

> […] j'ai entièrement perdu le dessein de réfuter cette philosophie ; car je vois qu'elle est si absolument et si clairement détruite, par le seul établissement de la mienne, qu'il n'est pas besoin d'autre réfutation ; […][2069].

Jean-Luc Marion formule l'hypothèse que la confrontation entre Descartes et l'aristotélisme a déjà eu lieu, dans les *Regulae* : « […] mais alors pourquoi, si soucieux de convaincre son public, et de succéder à l'aristotélisme dans les collèges de la Compagnie, ne rien avoir entrepris ? Peut-être, au contraire, Descartes n'a-t-il jamais repris ce projet que parce qu'il l'avait, en quelque manière, *déjà* mené à l'achèvement – dans les *Regulae* »[2070]. L'usage par Descartes du terme d'*intuitus* (*mentis*), dans un sens qui lui est propre et par opposition au nous aristotélicien en est, selon lui, un indice lexicographique clair. Il préside au principe de métaphorisation mis en évidence dans *L'ontologie grise de Descartes* d'après lequel chaque concept (*princeps*, *inductio*, *deductio*, etc.) subit un déplacement et un réaménagement que mesure son écart avec le concept d'origine[2071]. Jean-Luc Marion invoque la Regula III : « "j'avertis ici de façon générale, que je ne réfléchis aucunement sur la manière dont ces termes ont été employés ces derniers temps dans les écoles, parce qu'il serait extrêmement difficile d'user de ces mêmes noms, et d'avoir à leur propos des sentiments profondément différents ; aussi pour ma part je remarque seulement la signification latine de chaque mot en sorte que, chaque fois que font défaut les mots appropriés, je transporte jusqu'à la signification qui est la mienne ceux qui me semblent y convenir le mieux" (369, 3-10) ». Pour autant, le projet est bien formulé par Descartes bien après les *Regulae*, comme on vient de le voir.

Et sans doute ne tient-il pas à publier des textes qui soient en situation de réponse, c'est-à-dire en quelque sorte des œuvres de circonstance, secondaires, du moins secondes, reprises des textes mêmes qu'elles gloseraient. Mais il faut faire attention : il ne s'agit pas de dire que la philosophie de Descartes ne s'établit pas au sein d'un dialogue (ou d'une critique si l'on préfère) avec ses prédécesseurs[2072], mais de constater que les textes qu'il édite ne sont jamais, dans leur forme même, des commentaires explicites d'autres œuvres. Le fait est que les projets éditoriaux consistant uniquement à détruire des opinions[2073] ne seront jamais édités : le projet de

---

[2068] Lettre à Mersenne, 19 janvier 1642, AT III, 480-481.

[2069] Lettre à Mersenne, 22 décembre 1641, AT III, 470.

[2070] Jean-Luc Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, p. 21.

[2071] À ce sujet, voir déjà notre premier chapitre, A, 1.

[2072] La question de l'interprétation de la philosophie cartésienne à l'aune de l'histoire de la pensée a trouvé ses réponses depuis longtemps. Ils ne nous appartient pas ici de revenir sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien mais renvoyons nos lecteurs, par exemple, à l'ouvrage de Gilson explicitement consacré à ce sujet (Paris, Vrin, 1930/ 2005) ni même sur celui de la pensée d'Aristote, nous renvoyons encore nos lecteurs à Jean-Luc Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*.

[2073] On laisse de côté pour l'instant sa réponse à Voet, qui ne fait précisément pas partie des œuvres « inaugurales » de Descartes.

comparaison de son cours de philosophie avec celui de Saint-Eustache, celui de réfuter la philosophie de Bourdin, jugeant que par la seule publication de la sienne, « il n'est besoin d'autre réfutation »[2074].

Sans doute est-il déjà découragé par les polémiques qui ont suivi la publication *du Discours de la méthode* et des *Meditationes*. Autre hypothèse : que Descartes souhaite décontextualiser sa pensée autant que possible pour en souligner la vérité anhistorique. Car la philosophie de Descartes n'est pas une philosophie du renouvellement – car là où il y a renouvellement, il n'y a pas vérité (c'est, pour lui, le propre de la tradition qui substitue du vraisemblable à du vraisemblable) – mais la philosophie du vrai commencement, de la découverte des principes, de la nouveauté (AT VII, 580). Le moment crucial (et non paradoxal) de la nouveauté cartésienne consiste précisément à inscrire l'éternité du vrai dans la temporalité de la découverte, dans le temps des hommes (presque un jeu de mots car l'éternel est atemporel, anhistorique). Le *cogito* cartésien, par exemple, hérite de l'ancienneté du vrai : c'est un philosophème remâché avant Descartes (saint Thomas, saint Anselme), ce dont il ne se cache pas mais dont il dit que personne avant lui ne l'avait érigé en principe. Mais le moment de sa découverte est lui historique et c'est le livre (*Meditationes*, Meditatio II ; *Principia* I, VII) qui porte témoignage de cet événement. Relisons le raisonnement que fait Descartes l'Epistola ad P. Dinet : « Je dis de plus, ce qui peut-être pourra sembler paradoxal, qu'il n'y a rien en toute cette philosophie en tant que péripatéticienne et différente des autres, qui ne soit nouveau, et qu'au contraire il n'y a rien dans la mienne qui ne soit ancien : car pour ce qui est des principes, je ne reçois que ceux qui jusques ici ont été connus et admis généralement de tous les philosophes, et qui pour cela même sont les plus anciens de tous : et ce qu'ensuite j'en déduis paraît si manifestement (ainsi que je fais voir) être contenu et renfermé dans ces principes, qu'il paraît aussi en même temps que cela est très ancien, puisque c'est la nature même qui l'a gravé et imprimé dans nos esprits[2075]. »

Pour autant, il sait que sa philosophie tombera sous l'accusation de nouveauté : « […] quoique je ne doute point de la vérité de ma philosophie, néanmoins, pour ce que je sais que très aisément la vérité même, pour être combattue par quelques envieux sous prétexte de nouveauté, peut-être condamnée par des personnes sages et avisées, je ne suis pas entièrement assuré qu'elle soit désirée de tout le monde, et je ne veux pas la donner à ceux qui ne la souhaitent point, ni contraindre personne à la recevoir[2076]. »

Il se défend encore de cette accusation de nouveauté à la fin des *Principia*, à l'article CC de la quatrième partie dont la manchette (→ MANCHETTE) déclare explicitement : « Nullis me in ea principiis usum esse, quae non ab omnibus recipiantur ; hancque Philosophiam non esse novam, sed maxime antiquam et vulgarem »[2077]. Renoncer finalement à commenter la philosophie qui le précède : peut-être est-ce un indice de la volonté de Descartes de décontextualiser sa pensée de l'histoire de la philosophie – la forme de manuel étant déjà suffisante à connoter son inscription dans la tradition.

Le cas de l'intégration des objections aux *Meditationes* – cas unique de l'*ordo edendi* général que nous avons longuement traité dans notre deuxième chapitre – a servi, à l'inverse, à Descartes à affronter une tradition incontournable, pour éprouver sa philosophie à l'aune des préjugés en métaphysique (d'autant que « la vérité a besoin quelquefois de contradiction pour être mieux reconnue »[2078]), dans le cadre d'un débat public et loyal. Mais dans ce cas, c'étaient les objections qui étaient en situation responsoriale et non la philosophie de Descartes qui se devait de rester première en tous les sens du terme. Première comme science des premiers principes et première dans l'*ordo edendi* du livre lui-même. Cette stratégie éditoriale singulière, à destination d'un lectorat d'esprits forts capable de juger du vrai et du faux, répondait, nous a-t-il semblé, à la nature de la philosophie première cartésienne, exigeante et difficile à convaincre et à ce titre, difficile à imposer.

[2074] AT III, 270. Cf. Theo Verbeek (dir.), *La Querelle d'Utrecht*, Paris, Les Impressions nouvelles, 1988.
[2075] L'Epistola ad P. Dinet, *Meditationes*, ALQ II, 1088.
[2076] *Ibid.* p. 1096.
[2077] *Principia*, IV, CC, AT IX-2, 323.
[2078] Lettre à Mersenne, 1er mars, 1638, AT I, 24.

La *pars destruens* de sa philosophie se mesure à la nouveauté sémantique des concepts qu'il met en jeu, à commencer par celle de la notion de principes. Adopter ses principes, leur définition, leur portée, la méthode pour les découvrir, c'est insensiblement mais nécessairement rejeter la définition des principes de l'aristotélisme enseignés dans les manuels de l'École. Car, plus que le contenu particulier d'opinions reçues, c'est le fait même qu'elles soient reçues, en une acquisition désordonnée et hasardeuse qui est dangereux. Et s'il faut révolutionner le savoir, s'il faut détruire ces opinions avant de les remplacer par d'autres, c'est qu'il s'agit avant tout de substituer une conquête maîtrisée (refondation) au désordre et au hasard de leur acquisition, au lieu de se borner à des corrections qui ne feraient qu'ajouter à cette confusion (*emendatio*).

Rien ne sert finalement de rénover les corpus de philosophie qui précèdent. De fait, la réforme du corps des sciences (constituées) est inutile comme le disait déjà *Le Discours de la méthode* (AT VI, 13-14). Il faut repenser la philosophie « en y changeant tout dès les fondements ». De sorte qu'avec les *Principia*, nous y reviendrons, Descartes n'offre pas seulement aux élèves une somme de savoirs ; il leur délègue le pouvoir d'émettre un jugement vrai[2079] sur tout ce qui se présente à eux comme une science – la physique des *Principia* et celles des autres manuels qui précèdent. Il les rend capables, à l'issu de la lecture, de ne plus être le seul récepteur d'un enseignement – fût-il celui de la vraie philosophie – mais l'auteur ayant intériorisé l'autorité de la vérité en reconnaissant l'évidence des principes et en pratiquant la méthode qui permet d'en déduire des vérités dans les autres sciences. Pour que cette délégation de l'autorité soit possible, il faut que deux ordres se superposent : l'ordre de la démonstration et l'ordre de la lecture. Si elle est bien menée, la lecture est d'autant plus cruciale qu'elle permet de trancher entre des options contradictoires : c'est-à-dire de disqualifier de facto les principes aristotélo-scolastiques de l'ancienne philosophie sans les formuler et simultanément de reconnaître la vérité de la nouvelle par l'évidence de ses principes et l'exhaustivité explicative de ces derniers[2080]. Pour reprendre la phrase de Pierre Duhem, « celle qui ne sera pas condamnée sera désormais incontestable »[2081]. Reprenons Descartes :

> […] ceux qui les [les *Principia*] liront avec attention auront sujet de se persuader qu'il n'est point besoin de chercher d'autres principes que ceux que j'ai donnés, pour parvenir à toutes les plus hautes connaissances dont l'esprit humain soit capable ; principalement si, après avoir lu mes écrits, ils prennent la peine de considérer combien de diverses questions y sont expliquées, et que, parcourant aussi ceux des autres, ils voient combien peu de raisons vraisemblables on a pu donner, pour expliquer les mêmes questions par des principes différents des miens[2082].

Puisqu'il ne s'agit pas de réformer mais de remplacer la philosophie qui la précède, la vraie philosophie reste en situation inaugurale et non responsoriale, comme une contre-pensée ou un cours comparé qui viennent toujours en second. Si Descartes a premièrement songé à construire les *Principia* comme « une réponse [au] livre d'Eustache de Saint-Paul, « un philosophe que Descartes a lu et respecté »[2083], il choisit finalement de se démarquer formellement de la pensée qui le précède en ne la sollicitant pas. Mais le projet de commenter la philosophie ordinaire nous rappelle qu'on doit lire les *Principia* comme un manuel.

[2079] Pourvu qu'ils aient fait l'expérience de la découverte des principes, pourvu qu'ils aient lu et médité les *Meditationes*.

[2080] Les principes des choses matérielles prétendant pouvoir expliquer (virtuellement et non effectivement) tous les phénomènes de la nature. Nous allons revenir sur ce point déjà abordé à l'occasion de l'analyse des figures, en A, 5.

[2081] Pierre Duhem, *La théorie physique, son objet et sa structure* [1906], Paris, Vrin, 2007, p. 309.

[2082] Lettre-Préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 11.

[2083] Gilles Olivo, « L'efficience en cause : Suarez, Descartes et la question de la causalité », in *Descartes et le Moyen Âge*, Joël Biard et Roshdi Rashed (éd.), Paris, Vrin (Études de philosophie médiévale ; LXXV), 1997, p. 93.

6 – conclusion

Pour que sa philosophie s'introduise mieux à l'École et pour mieux cacher son originalité (« *nemo ante me* »), Descartes donne une enveloppe classique, traditionnelle à sa publication : les *Principes* ne doivent pas être originaux dans leur forme.

La philosophie cartésienne a-t-elle été enseignée à l'École ? Les Jésuites n'ont pas immédiatement adopté la philosophie nouvelle dans leurs collèges. « Les réponses qu'ils firent à l'envoi des *Principia,* bien que fort prudentes et plutôt évasives, n'étaient pas pour le décourager. Un moment, Descartes crût toucher au but qu'il s'était toujours proposé : à savoir d'assurer à sa philosophie l'active et efficace propagande d'un grand ordre, voué à l'enseignement, comme était celui des Jésuites. Ceux-ci néanmoins n'entendaient pas se départir d'une certaine réserve, et c'est peut-être pour ne l'avoir pas compris, qu'un des leurs, le père Mesland, qui avait montré en faveur de Descartes trop de zèle, fut envoyé comme missionnaire en Amérique, sans qu'on lui laissât l'espoir de revenir. Non seulement il avait mis les *Meditations* en forme de thèses propres à être enseignées, travail devenu inutile d'ailleurs après que Descartes eût publié les *Principes ;* mais surtout il avait reçu les confidences du philosophe au sujet de l'Eucharistie »[2084].

La définition de la philosophie cartésienne se prête d'autant mieux au genre scolaire qu'elle est conçue comme un corps, organique, ayant la figure d'un arbre, et déployant ses parties selon un mouvement méthodique :

> Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale, j'entends la plus haute et la plus parfaite morale[2085].

Parties qui recouvrent – principe de métaphorisation – le contenu et la répartition des disciplines enseignées : métaphysique, physique, morale ; la logique, on a expliqué pourquoi dans notre premier chapitre, étant réduite aux quelques règles du *Discours de la méthode*.

En admettant que la philosophie puisse être conçue comme un corps, un corps viable au regard de la division disciplinaire de l'école, un corps qu'elle se donne par l'exercice de la méthode, le recouvrement entre l'objet matériel (le livre des *Principia*) qui contient ce corps et la définition de la philosophie est-il complet ? Autrement dit, la philosophie a-t-elle, dans les *Principia philosophiae*, les propriétés éditoriales, c'est-à-dire matérielles, du corps qu'elle est proprement ? Descartes a-t-il, avec les *Principia*, publier un corps de philosophie tout entier, non plus cette fois à l'égard de ce que l'École entend comme un manuel (→ MANUEL) de philosophie complet mais à l'égard de la philosophie cartésienne elle-même ? L'usage métonymique de « toute ma philosophie » employée par Descartes dans sa correspondance pour désigner les *Principia*[2086] pourrait le laisser croire. Tout publier, est-ce tout expliquer ?

[2084] Pour le détail de la confidence de Descartes à Mesland au sujet de l'Eucharistie, nous renvoyons à Charles Adam, *Descartes, sa Vie et ses œuvres*, p. 442-445.

[2085] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 14.

[2086] Lettre à Mersenne, décembre 1640, AT III, 259.

B – publier le corps de la philosophie : la raison philosophique des *Principia philosophiae*

Descartes a donc *incorporé* sa philosophie dans un manuel (→ MANUEL) à des fins de diffusion et d'enseignement. La raison en est, en quelque sorte, extrinsèque à la définition cartésienne de la philosophie. Mais la somme (→ SOMME), au sens d'un résumé, d'un abrégé, n'est-elle pas une forme qui se prête aussi à la philosophie cartésienne pour des motifs internes ? Pour le dire autrement, la philosophie, au sens cartésien du terme, n'a-t-elle pas vocation à faire somme ? De sorte que la raison extrinsèque qui aurait inspiré la mise en livre de toute la philosophie de Descartes suivant la partition disciplinaire de l'École se serait appuyée sur une configuration propre à la philosophie cartésienne. On pourrait ainsi défendre l'idée que l'image du corps (un arbre) employée dans la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie* pour désigner l'ensemble du savoir constitué est produite pour une raison immanente à la conception cartésienne de la philosophie. Car celle-ci *est* un corps, c'est-à-dire un organisme composé de parties subordonnées et distinctes dans leur contenu mais reliées par la méthode commune qui les découvre et les organise. C'est la méthode qui confère l'unité à ce corps puisqu'elle a le pouvoir d'en unifier *tous* les objets pour autant qu'ils sont connus par elle, *contra* la conception des sciences de la Renaissance qui n'ont pas les mêmes principes[2087]). Ces parties sont la métaphysique, la physique (l'explication des corps en général et des corps en particulier) et ses sciences dérivées (médecine, morale et mécaniques) qui tirent « l'identité de la forme de leur être-connu »[2088] de la méthode. Si la notion de « méthode » n'est pas textuellement présente dans la Lettre-préface, celle d'ordre, résultat d'un exercice méthodique assidu, en manifeste l'effectivité, aussi bien dans la pensée que dans l'écriture : « je voudrais ici expliquer l'ordre qu'il me semble qu'on doit tenir pour s'instruire » (AT IX-2, 13) ; « au moyen de quoi je pense avoir commencé à expliquer toute la philosophie par ordre, sans avoir omis aucune des choses qui doivent précéder les dernières dont j'ai écrit » (AT IX-2, 16-17) ; « à cause qu'il [*sc.* Regius] a mal transcrit, et changé l'ordre, et nié quelques vérités de métaphysique, sur qui toute la physique doit être appuyée, » (AT IX-2, 19) ».

Après avoir publié des sciences en partie (*Discours de la méthode*) puis le tout d'une science (*Meditationes de prima philosophia*), Descartes, avec les *Principia*, prétend publier « toute la philosophie » ou le « corps de la philosophie tout entier »[2089], c'est-à-dire la connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir.

Or la publication de ce corps *in extenso* rend possible la connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, à priori, à partir de leurs principes, et par conséquent en autorise l'enseignement. Ou réciproquement : l'enseignement suppose une connaissance de toutes les choses *par* leurs principes. Il n'y a de vraie science que celle des principes et par les principes. Par opposition, on se souvient que la partialité des démonstrations et la sélection (*specimen*) des objets contenus dans les Essais du *Discours de la méthode* en interdisaient l'enseignement :

[2087] Voir déjà le §4 du *Studium bonae mentis* (qu'AT X, 476 attribue fautivement aux *Regulae*). Sur l'appartenance de ces règles au *Studium bonae mentis*, voir la démonstration de Vincent Carraud et Gilles Olivo dans *Descartes*. Étude du bon sens…, p. 137-138.

[2088] Nous empruntons cette expression à Gilles Olivo, « La sagesse des principes : la mathesis universalis dans les *Principia philosophiae* de Descartes », p. 71.

[2089] Ces expressions se trouvent dans la Lettre-préface, AT IX-2, 16-17. Du moins, Descartes prétend-il commencer à le faire : « Mais, afin de conduire ce dessein jusqu'à sa fin, je devrais ci-après expliquer en même façon la nature de chacun des autres corps plus particuliers qui sont sur la terre, à savoir des minéraux, des plantes, des animaux, et principalement de l'homme ; puis, enfin, traiter exactement de la médecine, de la morale, et des mécaniques. C'est ce qu'il faudrait que je fisse pour donner aux hommes un corps de philosophie tout entier ; et je ne me sens point encore si vieux, je ne me défie point tant de mes forces, je ne me trouve pas si éloigné de la connaissance de ce qui reste, que je n'osasse entreprendre d'achever ce dessein, si j'avais la commodité de faire toutes les expériences dont j'aurais besoin pour appuyer et justifier mes raisonnements. Mais voyant qu'il faudrait pour cela de grandes dépenses, auxquelles un particulier comme moi ne saurait suffire, s'il n'était aidé par le public, et ne voyant pas que je doive attendre cette aide, je crois devoir dorénavant me contenter d'étudier pour mon instruction particulière, et que la postérité m'excusera si je manque à travailler désormais pour elle », AT IX-2, 17. Nous reviendrons sur l'idée que cette incomplétude n'est dans un sens qu'apparente et que Descartes donne bien avec les *Principia* et les *Specimina* un corps entier de philosophie.

> […] mon dessein n'a point été d'enseigner toute ma méthode dans le discours où je la propose, mais seulement d'en dire assez pour faire juger que les nouvelles opinions, qui se verraient dans la *Dioptrique* et dans les *Météores*, n'étaient point conçues à la légère, et qu'elles valaient peut-être la peine d'être examinées[2090].

La bijection de la définition de la philosophie dans la Lettre-préface des *Principes de la philosophie* – mise en évidence par Gilles Olivo dans son article « La sagesse des *Principes* : la mathesis universalis dans les *Principiae philosophiae* de Descartes »[2091] – permet de la considérer sans contradiction d'une part, comme une somme organisée et déterminée de savoirs et d'autre part, comme la recherche inaugurale des principes. On voudrait montrer en quoi les *Principia* sont le lieu où s'énonce ce double point de vue de la philosophie,

1/ en ce que ceux-ci constituent le moyen d'acquérir la sagesse, pour reprendre la terminologie de la Lettre-préface des *Principes de la philosophie*,

2/ en ce qu'il représentent un aboutissement : le corps matériel rassemblant la somme des vérités des sciences constituées (par les objets connaissables). Les *Principia* pourraient ainsi être considérés comme la preuve matérielle du succès de l'exercice de la méthode ayant constitué le corps de la philosophie.

Car les *Principia* relient pour la première fois la métaphysique et la physique. « Relient » (→ RELIURE) au sens matériel comme au sens figuré, et rendent de ce fait public le lien étroit par lequel les principes métaphysiques fondent les principes des choses matérielles. Ils donnent ensuite toute la « physique en corps »[2092] : ses principes puis les choses qu'on peut en déduire » ; ils peuvent à ce titre prétendre expliquer, potentiellement du moins, pourquoi les choses en physique sont telles qu'elles sont.

Enfin, avec les *Specimina philosophiae*, les *Principia* retranscrivent le corps entier de la philosophie. Entier du point de vue de la quadripartition scolaire et, dans une certaine mesure, entier du point de vue du cartésianisme, pour autant que les fruits virtuels portés par le livre se substituent à l'étude exhaustive des corps plus particuliers (les minéraux, les plantes, les animaux et l'homme).

1 – relier métaphysique et physique : la correspondance de l'*ordo edendi* et de l'*ordo cognoscendi*

Revenons quelques pas en arrière. Jusqu'à maintenant, l'étude de l'*ordo edendi* des publications cartésiennes a montré que pour *persuader* les principes des choses matérielles à autrui (et ériger la physique en science), Descartes ne veut pas les rendre publics sans 1/ les avoir d'abord *garantis métaphysiquement*, et sans 2/ avoir au préalable démontrer les principes de la philosophie première *in extenso*, ce qui a requis un lieu propre d'exposition : le livre des *Meditationes*. Détaillons ces deux points (a et b).

Du point de vue de l'*ordo cognoscendi* cartésien, la connaissance des choses matérielles (ou des effets) par les causes doit remplacer la connaissance par les effets[2093] car la vraie connaissance se fait par les principes (de la métaphysique puis de la physique). De sorte que le contenu du *Discours de la méthode* 1/devait être le premier dans l'*ordo edendi* cartésien[2094] et 2/ serait nécessairement amené à être justifié rétrospectivement par d'autres livres, au

---

[2090] Lettre à Vatier, 22 février 1638, AT VI, 559 ; B, 546.

[2091] Gilles Olivo, « La sagesse des principes : la mathesis universalis dans les *Principia philosophiae* de Descartes ».

[2092] L'expression provient de Huygens : « Je vous rends grâces très humbles de ce que vous avez pris la peine de me raisonner sur les mouvements de l'aimant, et ce qui en dépend. Tout cela ne fait que m'agacer l'appétit davantage à voir toute votre Physique en corps ; sans quoi nous flottons dans des incertitudes fâcheuses », lettre de Huygens, 6 juin 1643, AT III, 678.

[2093] C'est par là que nous ouvrions notre premier chapitre, rappelant que la connaissance pour Aristote (*Métaphysique*, A 1) ou pour Descartes (*Discours de la méthode*, AT VI, 64 ou Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-A, 5) n'est telle qu'à être connaissance par les principes ou premières causes.

[2094] Mais son modèle démonstratif ne sera pas contredit par celui des *Principia* : La démonstration à posteriori ou la supposition provisoire d'une cause, quoique moins convaincante que la démonstration à priori, n'en reste pas moins opérante dans l'attente de pouvoir (ou de vouloir) démontrer par les causes. Descartes le sait sans pour autant, dans certains domaines, être capable d'effectuer cette démonstration à priori pour chaque objet qu'il soumet à son entendement (dans la morale par exemple : l'explication des passions se fera par l'explication

nom d'un ordre méthodique qui prescrit l'achèvement de la connaissance par la connaissance par la cause. Prouver que les choses sont telles qu'elles doivent être, par fondement (métaphysique, ontologique) et principe (de la connaissance, épistémologique), c'est ce que n'avaient pas accompli – sciemment – les Essais. Relisons dans ce sens la lettre à Mersenne du 27 mai 1637 puis celle du 11 mars 1640 : « Vous demandez si je tiens que ce que j'ai écrit de la réfraction soit démonstration ; et je crois que oui, au moins autant qu'il est possible d'en donner en cette matière, sans avoir auparavant démontré les principes de la Physique par la Métaphysique (ce que j'espère faire quelque jour, mais qui ne l'a point été par ci-devant[2095]). » ; « Pour la physique, je croirais n'y rien savoir, si je ne savais que dire comment les choses peuvent être, sans démontrer qu'elles ne peuvent être autrement ; car l'ayant réduite aux lois des mathématiques, c'est chose possible, et je crois le pouvoir en tout ce peu que je crois savoir, bien que je ne l'aie pas fait en mes *Essais*, à cause que je n'ai pas *voulu y donner mes principes*, et je ne vois encore rien qui me convie à les donner à l'avenir[2096]. »

Bien que le lien entre métaphysique et physique soit produit dans les *Meditationes* (en particulier Meditatio V et VI), Descartes n'y dévoilait par davantage que dans les Essais les principes de la physique par le menu. D'abord, tel n'était pas l'objet de la publication. Et d'autre part, Descartes voulait sans doute, comme il le déclare dans plusieurs lettres à Mersenne, optimiser la réception de sa métaphysique en laissant à plus tard, la révélation de la charge la plus polémique de sa philosophie : ses principes de physique dépourvus de qualités réelles, dans lesquels rien n'existe que les idées claires et distinctes, étendue, figure et mouvement, que nous avons des choses matérielles :

> Mais il ne le faut pas dire [*sc.* que ces six *Méditations* contiennent tous les fondements de sa physique], s'il vous plaît ; car ceux qui favorisent Aristote feraient peut-être plus de difficulté de les approuver ; et j'espère que ceux qui les liront, s'accoutumeront insensiblement à mes principes, et en reconnaîtront la vérité avant que de s'apercevoir qu'ils détruisent ceux d'Aristote[2097].

Jusqu'à la publication des *Principia philosophiae*, Descartes distingue ainsi matériellement deux champs disciplinaires qui entretiennent un rapport philosophique fort. Cette décision relève de motifs stratégiques. Descartes ne veut pas que son projet éditorial de donner toute sa philosophie après la publication des *Meditationes* soit révélé au public, du moins dans l'édition de 1641 :

> Mais je vous supplie de ne rien encore dire à personne de ce dessein [*sc.* la rédaction de tous les principes de sa philosophie], surtout avant que ma *Métaphysique* soit imprimée ; car peut-être que, si les Régents le savaient, ils feraient leur possible pour me donner d'autres occupations, au lieu que, quand la chose sera faite, j'espère qu'ils en seront tous bien aises. Cela pourrait aussi peut-être empêcher l'approbation de la Sorbonne, que je désire, et qui me semble pouvoir extrêmement servir à mes desseins : ce peu de métaphysique que je vous envoie, contient tous les Principes de ma Physique[2098].

Dans l'édition (→ ÉDITION) de 1642, les polémiques qui agitent l'université d'Utrecht en particulier, à la suite de la publication des Essais, contraindront néanmoins Descartes à dévoiler le projet des *Principia philosophiae* dans l'Epistola ad P. Dinet :

---

métaphysique de l'union de l'âme et du corps). En outre, pour la connaissance de certains objets physiques – pour la connaissance des effets les plus particuliers – la démonstration à posteriori (avec des expériences discriminantes) précède la connaissance par les causes. Voir notre premier chapitre, B, 2, b.

[2095] Lettre à Mersenne, 27 mai 1638, AT II, 141-142.

[2096] Lettre à Mersenne, 11 mars 1640, AT III, 39. Cf. la variante de cette unité critique dans Clerselier Institut II, 214 (nous la citons *in extenso* dans notre troisième chapitre).

[2097] Lettre à Mersenne, 28 janvier 1641, AT III, 297-298.

[2098] Lettre à Mersenne, 11 novembre 1640, AT III, 233. Néanmoins, le lien sera publiquement fait par Descartes dans la seconde édition (→ ÉDITION) des *Meditationes*, dans l'Epistola ad P. Dinet : « […] si vous avez quelques raisons, pour lesquelles vous jugiez que je doive changer le dessein que j'ai pris de publier ma philosophie, vous daigniez prendre la peine de me les faire savoir. Car ce petit nombre de méditations que j'ai mises au jour contient tous les principes de cette philosophie que je prépare ; […] », trad. ALQ II, 1095-1096. Nous reviendrons sur ce point en B, 3, a.

si quas habueris rationes quæ me ab instituto meo debeant revocare, ipsas me docere non graveris. Etenim, in paucis illis Meditationibus quas edidi, principia omnia Philosophiæ quam paro continentur ; […][2099].

a – démontrer la physique par la métaphysique : une nécessité philosophique

☙ *la métaphysique au principe de la physique*

La lettre du 15 avril 1630 offrait, on s'en souvient, une seconde détermination de la métaphysique[2100], cette fois-ci à l'égard de la physique : la métaphysique transgresse la physique. Elle la fonde. La métaphysique intervient au moment où Descartes a besoin de rendre raison des principes (ou des lois) qui régissent la physique : « […] je n'eusse su trouver les fondements de la Physique si je ne les eusse cherchés par cette voie[2101]. » Comme les mathématiques, la physique se suffit à elle-même dans son champ d'exercice, mais dès qu'il s'agit d'expliquer *pourquoi* les choses sont comme elles sont, dès qu'il s'agit de fonder l'expérience sensible, il est nécessaire de « […] toucher en [la] Physique plusieurs questions de Métaphysique[2102] ». La philosophie première constitue la science dont les principes fondent la certitude des principes des autres sciences. En physique par exemple, les principes métaphysiques fondent les principes des choses matérielles. Et inversement, ces derniers induisent des principes métaphysiques. Ce que Descartes circonscrit, à l'issue des *Meditationes*, c'est donc l'espace de ce qui pourrait être appelé la reconnaissance (primauté et évidence) de la principialité des principes, en philosophie première elle-même (la démonstration de la preuve de l'existence de Dieu et de la distinction de l'âme et du corps, la démonstration de l'existence des corps, etc.), mais aussi dans les autres sciences que les premiers principes de la philosophie première garantissent.

À l'issue de la Meditatio II, ce qu'on appelle traditionnellement – quoiqu'à tort – le *cogito* est en effet découvert comme le premier principe ou *fundamentum* de la connaissance[2103]. Et c'est à ce titre que la science détentrice de cette découverte qui ouvre à la preuve de l'existence de Dieu est elle-même une science qui fonde la possibilité des autres certitudes[2104] et l'érection des autres sciences, science physique et ses sciences dérivées : médecine, morale et mécanique. Elle est première en ce sens : elle assure les vérités des autres sciences en découvrant le premier fondement de la connaissance, celui par lequel l'*ego* prouve son existence et peut élargir la certitude au-delà de lui-même en dégageant la preuve de l'existence de Dieu (et de sa perfection) et la *regula generalis* (Meditatio IV) et en l'appliquant à d'autres objets (*in fine* l'existence des choses matérielles).

L'enjeu de la reconnaissance de cette transgression est d'autant plus grand que la certitude de Dieu et de sa véracité exclut la possibilité de douter de ce qui n'est plus présent à l'esprit et dont on doit se souvenir. Par conséquent, elle ouvre à la science de toutes les autres choses. L'existence de Dieu est le fondement de la science, non pas comme une première vérité dont on pourrait déduire toutes les autres en chaîne, mais comme ce qui garantit de l'extérieur la chaîne des vérités – ce qui transforme la vérité en certitude : « En effet, telle est

---

[2099] Epistola ad P. Dinet, *Meditationes*, AT VII, 602/trad. ALQ II, 1095-1096 : « […] si vous avez quelques raisons, pour lesquelles vous jugiez que je doive changer le dessein que j'ai pris de publier ma philosophie, vous daigniez prendre la peine de me les faire savoir. Car ce petit nombre de méditations que j'ai mises au jour contient tous les principes de cette philosophie que je prépare ; […] ». Nous reviendrons sur ce point en B, 3, a.

[2100] Nous ne percevons pas clairement la distinction produite par *Sur le prisme*…, p. 16 entre la transgression des mathématiques par création et la transgression de la physique par fondation : « Tandis que la première [détermination] énonçait une transgression des mathématiques (par création), la seconde annonce une transgression de la physique (par fondation). » En mathématiques aussi, les vérités ne sont-elles pas aussi fondées par Dieu (voir la citation de Jean-Luc Marion en note précédente) ? Ou alors faut-il préciser que les vérités métaphysiques créent et fondent les vérités mathématiques, tandis qu'elles fondent (seulement) les vérités physiques ?

[2101] Lettre à Mersenne, 15 avril 1630, AT I, 144, 9-11.

[2102] *Ibid.*, AT I, 145, 5-6.

[2103] Contrairement au *Discours de la méthode* qui attribue la notion de principe au « je pense, donc je suis » (AT VI, 32), le terme, peu usité dans les six méditations (2 occurrences), qualifie les faux principes de l'ancienne Philosophie (« ipsa principia », AT VII, 18) ou les principes de la géométrie (« Geometriae principiis », AT VII, 69).

[2104] Énoncées en *Principia philosophiae* IV, § 206.

peut-être notre nature, que nous nous sommes trompés dans les choses les plus évidentes, et par conséquent que nous n'avions pas une véritable science, mais une simple persuasion, même au moment où nous les avons tirées de ces principes ; ce que je fais pour mettre une distinction entre la *persuasion* et la *science*. *La première* se trouve en nous, lorsqu'il reste encore quelque raison qui peut nous porter au doute ; et *la seconde*, lorsque la raison de croire est si forte qu'il ne s'en présente jamais de plus puissante, et qui est telle enfin, que ceux qui ignore qu'il y a un Dieu ne sauraient en avoir de pareille : mais quand on a une fois bien compris les raisons qui persuadent clairement l'existence de Dieu, et qu'il n'est point trompeur, quand même on ne ferait plus attention à ces principes évidents, pourvu qu'on se ressouvienne de cette conclusion, *Dieu n'est pas trompeur*, on aura non seulement la persuasion, mais encore la véritable science de cette conclusion, et de toutes les autres dont on se souviendra avoir perçu autrefois des raisons fort claires[2105]. » Les *Meditationes*, en plus de dire les fondements de la philosophie première, expriment aussi cette transgression de la philosophie première à l'égard des autres sciences de l'arbre cartésien comme la physique, dans la Meditatio V dont le titre, on s'en souvient, focalisait matériellement l'attention du lecteur sur le lien de garantie qui unit les principes des choses matérielles et l'existence de Dieu : « *De essentia rerum materialium ; et iterum de Deo, quod existat* »[2106].

Le geste éditorial de 1644 est donc en cela complètement différent du premier, interrompu : le *Monde*, donnait en effet « les principes de [s]a philosophie »[2107] et en « déduisait » des vérités sur une question particulière de physique – la lumière. On l'a évoqué dans notre premier chapitre, des raisons tactiques qui montrent combien la réception d'une pensée nouvelle est tributaire de son contexte d'énonciation (l'affaire Galilée) ont fait renoncer Descartes à publier son *Monde*, du moins sous la forme achevée d'un traité (→ TRAITÉ) en position première dans l'*ordo edendi* cartésien.

Il est aussi différent du premier geste mené à terme : le but du *Discours de la méthode* n'étant pas d'ériger la physique en science, c'est-à-dire d'identifier comme tels les lois de la nature et les principes explicatifs des phénomènes et d'assurer ses résultats en les doublant d'une réflexion qui les déterminent comme éternellement vrais, mais de *prouver* la validité de la méthode ainsi que les principes des choses par leurs effets. Le mouvement de la démonstration était alors inverse : certains effets (spécimens ou échantillons[2108]) venaient démontrer des principes opératoires tout en taisant leur nom de principes[2109]. C'est donc ce chemin déductif *à priori* que n'avaient pas voulu accomplir ni *Le Monde* ni le *Discours de la méthode* que vont faire emprunter les *Principia*, du moins dans leur « partie générale » pour reprendre l'expression de Leibniz (Pars Prima et pars Secunda).

Il est enfin différent du deuxième, puisque le propos métaphysique des *Meditationes* n'est pas de formuler les principes des choses matérielles.

Ce chemin implique d'abord l'étude de l'intégralité des questions suivantes selon l'ordre déterminé par les règles de la méthode : la position de Dieu, de l'âme et de ses diverses notions ou idées ; puis la preuve de l'existence des corps, l'élucidation de leur nature ou essence, la seule étendue, et l'élucidation de leurs modes, les mouvements et le repos avec leurs lois et les figures. De fait, la deuxième partie des *Principia* peut déployer l'ensemble des principes des choses matérielles à partir de la preuve de l'existence des corps : car la partie métaphysique qui la précède a débouché sur un dénombrement exhaustif des natures simples les concernant. On sait qu'il faudra étudier successivement l'étendue (II, 4-22), puis les mouvements (II, 23-63) et les figures (renvoyées à la géométrie dans l'article 64). « Chaque théorie physique rejoint ainsi la place que lui assigne l'ordre naturel : la théorie des états de la matière, des corps durs et des fluides ou liquides après les lois du choc (II, 54-

---

[2105] Lettre à Regius, juin 1640, AT III, 65, trad. ALQ II, p. 245.

[2106] Meditatio V, *Meditationes*, AT VII, 63.

[2107] *Discours de la méthode*, AT VI, 71.

[2108] Échantillonnaires, on s'en souvient, à double titre : disciplinairement (explication de phénomènes dans une sélection de disciplines : optique, météorologie et géométrie) et logiquement (des effets particuliers sont décrits mais pas leurs causes).

[2109] La notion de principe n'est pas élucidée dans le *Discours de la méthode* (d'où le maintien possible de la relative indétermination de l'équivalence entre cause et principe).

63) et la théorie de la lumière ou du feu dans les parties suivantes, puisqu'elles relèvent au fond de la particularité des existants déterminés et non de ce qu'il y a de plus universel dans la structure des corps comme tels »[2110].

Une fois le terrain préparé à la réception de la philosophie première par la publication dans le *Discours de la méthode* de résultats probants en physique mais dont la fondation métaphysique restait à démontrer, une fois rendue publique cette philosophie première, Descartes peut publier une physique adossée à cette philosophie première, radicalement nouvelle mais dont les avancées vont prouver qu'elle s'appuie sur de vrais principes. Si la quadripartition scolaire de la philosophie imposait que Descartes traitât de la philosophie première, il en va aussi de l'essence de la philosophie cartésienne dans laquelle la question métaphysique se pose nécessairement. Les démonstrations en physique ne sauraient en effet y être démontrées sans la philosophie première. Cette antériorité théorique de la philosophie première cartésienne qui produit les résultats de la physique se traduit dans l'*ordo edendi* général – les *Meditationes* précèdent les *Principia* et la publication des *Principia* suit immédiatement celle des *Meditationes* – et dans l'*ordo edendi* particulier des *Principia* : la philosophie première et la physique y sont conjointement publiées. De plus, contrairement à l'ordre scolastique dans lequel l'étude de la physique précède l'étude de la métaphysique (conformément au principe aristotélicien, on va du plus connu au moins connu)[2111], les *Principia* disposent la philosophie première avant la physique.

1) Garantir métaphysiquement les principes des choses matérielles, qu'est-ce à dire ? Les *Principia* ont d'abord pour tâche d'expliquer la physique *par* la métaphysique. Sans rentrer dans le détail de l'immense question qu'est le rapport entre la physique et la métaphysique cartésienne, disons simplement que l'étude de l'*ordo edendi* cartésien révèle combien était préparée la réception de la transgression de la métaphysique dans la physique. *Méta*physique qui signifie la science qui est au principe de la physique de deux points de vue complémentaires, comme le rappelle Jean-Luc Marion[2112]. Aussi bien dans son achèvement : « […] ce peu de Métaphysique [*sc.* les *Meditationes*] que je vous envoie, contient tous les principes de ma Physique »[2113], « […] ces six *Méditations* contiennent tous les fondements de ma Physique »[2114] que dans son intention : relisons Descartes après la publication du *Discours de la méthode* : « […] avoir auparavant démontré la physique par la métaphysique (ce que j'espère faire quelque jour, mais qui ne l'a point été ci-devant) »[2115].

L'établissement de la fondation des principes de la physique par ceux de la philosophie première est philosophiquement nécessaire. En effet, pour faire qu'une démonstration soit toujours valide dans le temps mais aussi pour faire qu'une vérité sur un corps soit transposable à un corps qui a les mêmes propriétés, la connaissance des premiers principes dont elles dépendent (au nom du deuxième réquisit épistémologique de la notion de principe) est requise. Comme on l'a vu dans notre deuxième chapitre, la philosophie première intervient pour rendre raison des principes (et des lois) qui régissent la physique. : « […] je n'eusse su trouver les fondements de la Physique si je ne les eusse cherchés par cette voie »[2116]. Comme les mathématiques, la physique se suffit à elle-même dans son champ d'exercice mais dès qu'il s'agit d'expliquer pourquoi les choses sont comme elles sont, dès qu'il s'agit de fonder l'expérience sensible, il est nécessaire de « […] toucher en [la] Physique plusieurs questions de Métaphysique »[2117]. Pour résumer de façon un peu abrupte, on dira que pour convertir l'évidence en certitude ou assurer ce que la physique considère déjà comme une vérité, il faut en passer par la métaphysique.

Jean-Marie Beyssade écrit au sujet des *Principia* : « Le premier caractère est qu'il s'agit d'intégrer dans l'unité d'une philosophie ce qui avait été jusque là disjoint : métaphysique ou philosophie première, et essais physiques.

[2110] Jean-Marie Beyssade, « *Scientia perfectissima*… », p. 33.

[2111] Voir par exemple la *Summa* d'Eustache de Saint-Paul où la métaphysique occupe la quatrième et dernière partie de l'ouvrage.

[2112] Voir Jean-Luc Marion, *Sur le prisme*…, p. 17.

[2113] Lettre à Mersenne, 11 novembre 1640, AT III, 233.

[2114] Lettre à Mersenne, 28 janvier 1641, AT III, 298.

[2115] Lettre à Mersenne, 27 mai 1638, AT II, 141.

[2116] Lettre à Mersenne, 15 avril 1630, AT I, 144, 9-11.

[2117] *Ibid.*, AT I, 145, 5-6.

(Lettre à Mersenne, 28 janvier 1641, AT III, 298, 1-7). Bref une métaphysique sans le développement de la physique dont elle est grosse, et des essais physiques sans fondation dans la philosophie première, se rejoignent enfin pour tenir la très ancienne promesse que Descartes s'était faite à lui-même et avait faite aux autres : donner l'intégralité d'une philosophie ou comme il dit maintenant écrire par ordre tout un cours de philosophie »[2118].

☙ *L'évidence des principes*

Qu'est-ce qu'un principe ? Pour répondre à cette question, il faut d'abord comprendre l'originalité du concept cartésien de sagesse dont la philosophie est l'étude (la recherche et la connaissance). Et le lien qui unit la sagesse et les principes.

La sagesse cartésienne ne se réduit pas à la prudence dans les affaires ou *phronèsis* (définie par Aristote, au livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*). Cette dernière est en effet insuffisante à viser la connaissance parfaite de toutes les choses que l'homme peut savoir (conformément au livre A de la *Métaphysique*). Quelle est donc la condition de possibilité de cette connaissance parfaite ? Il faut qu'elle soit déduite des premières causes : « Il faut [donc] commencer par la recherche de ces premières causes, c'est à dire de Principes » (AT IX, 2, 17-18). De ce point de vue, Descartes suit la topique aristotélicienne mais il s'en sépare au moment de définir les « Principes » (AT IX, 2, l. 16-19).

La définition cartésienne implique deux contraintes épistémologiques. La première consiste à dire qu'en vertu de leur clarté et de leur évidence, l'esprit ne peut douter de leur vérité. La seconde est qu'on peut connaître les principes sans les choses auxquelles ils s'appliquent mais pas l'inverse.

Le premier critère n'est pas suffisant à caractériser un principe : tout ce qui est vrai est clair et distinct. Et tout ce qui est vrai n'est pas nécessairement un principe. Il faut que les principes soient vrais, d'une vérité qui précède la vérité des choses qui en dépendent. Est principe, une vérité qui est trouvée la première. La première chose vraie que je trouve, c'est, comme l'avait déjà posé la quatrième partie du *Discours de la méthode*, que je suis une chose qui pense. À ce titre, elle autorise la connaissance des choses qui la suivent. Conformément à ce que Descartes avait déjà posé dans les *Regulae*, les objets de la connaissance s'inscrivent dans une série déductive. Ainsi, si un principe est premier, des principes « suivants » le suivent. Ce qui veut dire que les principes sont plusieurs… Il y a des principes en philosophie première (c'est l'objet de la première partie des *Principes de la philosophie*) et des principes de la philosophie seconde (des choses matérielles, c'est l'objet de la deuxième partie des *Principes de la philosophie*). Le livre des *Principia* peut ainsi être conçu comme le lieu de la *series* des *Regulae* où se déploie la vraie philosophie. Nous allons revenir sur ce point.

La radicalité du cartésianisme consiste à établir qu'il n'y a pas, contre Aristote, de différence entre l'ordre pour nous et l'ordre en soi (ou l'ordre des étants) mais qu'il n'y a qu'un ordre pour nous : puisqu'on ne peut pas se débarrasser de la mise en ordre requise par le savoir, la connaissance des étants nous est nécessairement donnée par la réquisit de la connaissance humaine. Ce qui est réel, ce sont nos idées. Cette thèse (pré-kantienne) selon laquelle une chose ne nous est donnée que par rapport à nous, selon un ordre nécessaire révélée par l'exercice méthodique de la philosophie, est déjà formulée dans les *Regulae* et dans la première partie *de La Recherche de la Vérité*. Par exemple, le fait que nous connaissions Dieu sous l'angle de certains de ses attributs : véracité, toute-puissance, etc. ne dit pas ce qu'est Dieu, pour lequel ces attributs ne font (peut-être) qu'un.

Quelle est la raison qui explique la transgression métaphysique de la définition de principe ? Jean-Luc Marion résume clairement : « En fait, le principe ou fondement physique ne se redouble métaphysiquement que pour n'avoir justement pas à s'évanouir dans une régression infinie, et pour s'assurer directement dans l'instance

[2118] Jean-Marie Beyssade, « *Scientia perfectissima.* Analyse et Synthèse dans les *Principia* », in *Descartes.* Principia philosophiae *(1644-1994)*, p. 6-7.

ultime – le créateur des vérités éternelles – en lui empruntant une manière d'éternité épistémologique qui le soustraie ainsi à la chaîne causale indéfiniment régressive[2119]. »

Dieu met donc en œuvre dans sa création les caractéristiques de sa propre divinité. En ce qui concerne les lois du mouvement par exemple[2120], elles s'expliquent par la perfection et l'immutabilité divine comme en *Principia* II, art. 36 dont le sommaire (→ SOMMAIRE) résume : « Deum esse primariam motus causam : et eandem semper motus quantitatem in universo conservare »[2121] et art. 42 qui débute par cette phrase : « Demonstratur etiam pars altera ex immutabilitate operationis Dei, mundum eadem actione, qua olim creavit, continuo jam conservantis »[2122]. Les articles 36 à 42, qui définissent ce qui deviendra le principe d'inertie, fournissent un exemple de cette dépendance de la physique à l'égard de la métaphysique, c'est-à-dire, des « deux principes [métaphysiques] de Physique »[2123]. Ce sont :

1/ un principe négatif qui consiste à refuser les qualités réelles,

2/ un principe positif : « […] tout ce qui est, ou existe, demeure toujours en l'état qu'il est, si quelque cause extérieure ne le change ». Ce principe admet bien un fondement non pas physique mais métaphysique :

> Ce que je prouve par la métaphysique : car Dieu, qui est auteur de toutes choses, étant tout parfait et immuable, il me semble répugner qu'aucune chose simple qui existe, et par conséquent dont Dieu est auteur, ait en soi le principe de sa destruction[2124].

Pour certains commentateurs comme Ferdinand Alquié par exemple, cette entreprise est restée, dans le détail de l'explication des corps, une gageure : « il faut reconnaître qu'un tel projet ne sera jamais réalisé ; la métaphysique fondant seulement d'une part la vérité des idées claires, d'autre part, dans la Nature, certains principes de conservation »[2125].

À l'inverse, rendre publics ces principes en taisant leur lien avec ceux de la philosophie première est l'erreur, que selon Descartes, il ne faut pas commettre (et que Regius a commise). De sorte que les principes de la physique, s'ils ne relèvent pas expressément de ses écrits[2126], *id est* s'ils ne sont pas expressément fondés sur les principes de la philosophie première ou mieux : si le lecteur n'en est pas convaincu au titre de leur évidence, ne sont pas cartésiens :

> […] il [Regius] publia l'an passé un livre, intitulé *Fudamenta Physicae*, où, encore qu'il semble n'avoir rien mis, touchant la physique et la médecine, qu'il n'ait tiré de mes écrits, tant de ceux que j'ai publié que d'un autre encore imparfait touchant la nature des animaux, qui lui est tombé entre les mains, toutefois, à cause qu'il a mal transcrit, et changé l'ordre, et nié quelques vérités de métaphysique, sur qui toute la physique doit être appuyée, je suis obligé de le désavouer entièrement, et de prier ici les lecteurs qu'ils ne m'attribuent jamais aucune opinion, s'ils ne la trouvent expressément en mes écrits, et qu'ils n'en reçoivent aucune pour vraie, ni dans mes écrits ni ailleurs, s'ils ne la voient très clairement être déduites des vrais principes[2127].

b – le rôle préparatoire du livre des *Meditationes*

Il s'agit maintenant d'expliquer la nécessité d'avoir au préalable démontré les principes de la philosophie première *in extenso*, ce qui a requis un lieu propre d'exposition : le livre des *Meditationes* dans le processus de

---

[2119] Jean-Luc Marion, *Sur le prisme*…, p. 18.

[2120] Contre l'empirie qui pourrait faire douter que les mouvements par défaut (en l'absence de chocs) se prolongent en ligne droite.

[2121] *Principia philosophiae*, AT VIII-2, 61.

[2122] Voir encore la lettre à Mersenne, 26 avril 1643, AT III, 648-653.

[2123] L'expression se trouve dans la lettre à Mersenne, 26 avril 1643, AT III, 649.

[2124] *Ibid.*

[2125] ALQ II, 63, n. 2.

[2126] Cf. *Discours de la méthode*, AT VI, 69-31, 70-9.

[2127] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 20. Nous soulignons.

l'auto-persuasion du lecteur. Une des hypothèses de ce travail est que l'ajournement de la publication de la démonstration des principes de la physique était suspendue à la publication des principes *in extenso* de la philosophie première, dans un lieu adapté, qui en rendait possible la *découverte* et l'auto-persuasion par le lecteur.

Un ajournement motivé par le contexte de communication de la pensée à autrui et par la difficulté propre à démontrer les objets immatériels de la philosophie première. Car Descartes était déjà en possession de ces principes depuis longtemps. De sorte que, s'il ne les a pas publiés d'emblée dans le *Discours de la méthode*, ça n'est pas tant, nous semble-t-il, parce qu'il n'était pas en mesure théorique de le faire – certes la réalisation de certaines expériences était encore nécessaire à la discrimination des principes pour expliquer certains corps particuliers[2128] – mais parce qu'il n'avait pas voulu les révéler avant de rendre publique la démonstration des principes métaphysiques. Il ne faut donc pas craindre, nous semble-t-il, de prendre au pied de la lettre le propos noir de la minute de la lettre à Mersenne de mars 1640, cité *supra*, et par conséquent de faire l'hypothèse d'un *ordo edendi* général qui, jusqu'aux *Principia*, avait pour but principal de préparer la réception des principes de la physique.

Une fois publié le livre dans lequel Descartes a tout fait pour persuader ses lecteurs de la vérité de ses démonstrations – les *Meditationes*, la mise au jour des principes de la physique est possible. La correspondance montre en effet clairement que le projet de publier les *Principia* est contemporain de l'achèvement des *Meditationes* et précède la rédaction des Objectiones (août-septembre 1640). On sait que Descartes rédige la Pars Prima des *Principia* en même temps qu'il répond aux objections contre les *Meditationes*. Descartes fait d'ailleurs mention de son projet dans la première édition (→ ÉDITION) des *Meditationes*, dans les Quartae Responsiones[2129] où la force de son explication de l'Eucharistie, sans les accidents réels, requiert la mise au jour de ses principes, ainsi que dans la seconde, dans l'Epistola ad P. Dinet[2130]. Cela suffit pour que les auteurs des Sextae Responsiones renvoient Descartes à la Physique qu'il promet, « tua Physica, cujus nobis spem facis » (AT IX-1, 222). On a expliqué la raison stratégique de ce projet : Descartes veut substituer aux manuels (→ MANUEL) en vigueur l'exposé scolaire de sa philosophie. Mais il y a aussi une raison de fond, une raison philosophique, qui commande la simultanéité de la publication des ouvrages : le rapport de fondation de la physique par la métaphysique au sein de la philosophie cartésienne[2131]. La métaphysique ne doit pas être publiée sans la physique qu'elle produit et qui la légitime en retour.

C'est la raison pour laquelle Descartes publie en tête des *Principia* les acquis du livre précédent. Pour autant, il ne s'agit pas d'une répétition à l'identique des six meditationes : les *Principia* I récrivent les *Meditationes* pour un public scolaire. Car l'*ordo inveniendi* suivi en 1641-1642 et sur lequel il faudra pourtant faire retour, n'est pas compatible avec le style d'un manuel :

> […] j'ai résolu d'employer à écrire ma philosophie en tel ordre qu'elle puisse aisément être enseignée. Et la première partie, que je fais maintenant, contient quasiment les mêmes choses que les Méditations que vous avez, sinon qu'elle est entièrement d'autre style, et que ce qui est mis en l'un tout au long, est plus abrégé en l'autre, et vice versa[2132].

[2128] Voir *Discours de la méthode* : « Puis, lorsque j'ai voulu descendre à celles qui étaient plus particulières, il s'en est tant présenté à moi de diverses, que je n'ai pas cru qu'il fût possible à l'esprit humain de distinguer les formes ou espèces de corps qui sont sur la terre, d'une infinité d'autres qui pourraient y être, si c'eût été le vouloir de Dieu de les y mettre, ni, par conséquent, de les rapporter à notre usage, si ce n'est qu'on vienne au-devant des causes par les effets, et qu'on se serve de plusieurs expériences particulières », AT VI, 64.

[2129] Quartae Responsiones, *Meditationes* « Quae omnia tam commode ac tam recte per mea principia explicantur, ut non modo nihil hic habeam quod verear, ne orthodoxis Theologis offendiculo sit futurum, sed contra potius magnam me ab ipsis gratiam initurum esse confidam, quod eas in Physica proponam opiniones, quae longe melius quam vulgares cum Theologia consentiant », AT VII, 252.

[2130] *Meditationes*, « […] ut ego etiam ex ipsa fructum percipiam, dicam hic aliquid de Philosophia quam conscribo, et quam, nisi quid obstiterit, post annum unum aut alterrum in lucem edere decrevi », AT VII, 574.

[2131] Sur le rapport entre le projet éditorial des *Meditationes* et celui des *Principia*, voir Geneviève Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, Paris, Vrin (À la recherche de la vérité), 1971, t. 1, p. 212-213.

[2132] Lettre à Mersenne, 31 décembre 1640, AT III, 276.

Prenons un exemple très connu[2133] : l'inversion des preuves de l'existence de Dieu. Dans les *Principia* I, l'argument ontologique – la preuve à priori – précède les deux variantes de la preuve par les effets. Elle correspond logiquement à l'exposé synthétique des Secundae Responsiones.

Alors que dans les *Meditationes*, la Meditatio V part de l'essence de Dieu pour déduire son existence et que les preuves de l'existence de Dieu suivent de l'un de ses effets, l'*ego* du *cogito*, avec l'idée de Dieu que je trouve en moi. Les *Meditationes* mettent en jeu ce que Jean-Marie Beyssade appelle les « éléments caractéristiques du mode d'écriture analytique, comme les suppositions impossibles, les hypothèses fausses et autres méandres de la méditation »[2134]. Ces éléments sont propres à tout esprit qui cherche (pas seulement à l'esprit qui écrit) tandis que les *Principia* vont au plus vite à la formulation scolaire et technique des premières notions sous forme de définitions ou d'axiomes : définition de la pensée (art. IX), art. 51 à 54 sur la substance. Mais, « le recensement des notions principales ne s[']y] donnent nullement comme un catalogue de définitions, mais comme un travail analytique de dissociation et de mise en place qui rejoint, même s'il simplifie et accélère le mouvement, le travail des *Meditationes* »[2135]. Travail auquel les *Principia*, dans leur ambition synthétique, ne manquent cependant pas de renvoyer.

Mais résumer les acquis des *Meditationes*, n'est-ce pas risquer de faire un contresens du point de vue démonstratif ? Si seule la découverte de la certitude des premiers principes (*ordo inveniendi*), initiée par le doute, prolongée par la méditation et retranscrite par l'*ordo edendi* des *Meditationes* permet de parvenir à la conviction que les principes de la philosophie première sont bien tels (auto-persuasion), la prima pars des *Principia*, qui ne permet pas cette découverte, ne risque-t-elle pas d'être jugée incertaine par ses lecteurs ? Ne court-elle pas le risque déjà couru par la quatrième partie de la préface du *Discours de la méthode* qui fut jugée en son temps inadéquate à persuader ses lecteurs ? Cela ne menace-t-il pas la démonstration des principes des choses matérielles qui en dépend (Secunda Pars) de faillite ? L'enjeu est d'autant plus majeur que, on s'en souvient, sans l'expérience méditative de la philosophie première cartésienne qui nous fait découvrir que Dieu existe et qu'il n'est pas trompeur, aucune auto-persuasion, c'est-à-dire une persuasion dont la raison est si forte que rien ne peut jamais l'ébranler et qui suppose le transfert de la certitude de l'auteur en la certitude du lecteur *id est* aucune science, n'est possible[2136]. Or lorsque Descartes annonce la publication du corps de sa philosophie dans l'Epistola ad P. Dinet, son objectif est aussi de faire « tout [s]on possible pour faire que [s]es opinions soient reçues de tout le monde si elles se trouvent conformes à la vérité »[2137].

[2133] Cf. *L'Éthique* de Spinoza (trois preuves et scolie de la proposition 11 de la première partie).

[2134] Jean-Marie Beyssade, « *Scientia perfectissima.* Analyse et Synthèse dans les *Principia* », p. 18.

[2135] *Ibid.*, p. 19.

[2136] Notre deuxième chapitre a rappelé l'enjeu constitué par reconnaissance de la transgression de la philosophie première à l'égard des autres sciences. Rappelons ici que celui-ci est d'autant plus grand que la certitude de Dieu et de sa véracité exclut la possibilité de douter de ce qui n'est plus présent à l'esprit et dont on doit se souvenir, et par conséquent rend possible la science. L'existence de Dieu est le fondement de la science, non pas comme une première vérité dont on pourrait déduire toutes les autres en chaîne mais comme ce qui garantit de l'extérieur la chaîne des vérités. C'est ce que résume la lettre à Regius, juin 1640 : « En effet, telle est peut-être notre nature, que nous nous sommes trompés dans les choses les plus évidentes, et par conséquent que nous n'avions pas une véritable science, mais une simple persuasion, même au moment où nous les avons tirées de ces principes ; ce que je fais pour mettre une distinction entre la *persuasion* et la *science*. *La première* se trouve en nous, lorsqu'il reste encore quelque raison qui peut nous porter au doute ; et *la seconde*, lorsque la raison de croire est si forte qu'il ne s'en présente jamais de plus puissante, et qui est telle enfin, que ceux qui ignore qu'il y a un Dieu ne sauraient en avoir de pareille : mais quand on a une fois bien compris les raisons qui persuadent clairement l'existence de Dieu, et qu'il n'est point trompeur, quand même on ne ferait plus attention à ces principes évidents, pourvu qu'on se ressouvienne de cette conclusion, *Dieu n'est pas trompeur*, on aura non seulement la persuasion, mais encore la véritable science de cette conclusion, et de toutes les autres dont on se souviendra avoir perçu autrefois des raisons fort claires », AT III, 65. ; trad. ALQ II, p. 245. « mais quand on a une fois bien compris les raisons qui persuadent clairement l'existence de Dieu, et qu'il n'est point trompeur » : comprendre les raisons qui persuadent c'est ce qu'on appelle l'auto-persuasion que rend possible l'expérience méditative. Cette expérience méditative est donc tout aussi nécessaire que l'auto-persuasion même pour transformer des pensées vraies en certitudes. Nous y reviendrons plus bas en montrant comment la mise en forme matérielle soutient la possibilité pour le lecteur d'accomplir cette expérience, dans les pas de Descartes.

[2137] Epistola ad P. Dinet, *Meditationes*, ALQ II, p. 1084.

La question de l'« ordre » des *Principia* qui va de pair avec celle de leur « style » abordée par Descartes dans l'Epistola ad P. Dinet[2138] a fait l'objet de nombreuses discussions, en particulier à la suite de l'étude de Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*[2139]. Des commentateurs ont déjà montré l'impertinence d'opposer les *Meditationes* et les *Principia* dans les termes, non cartésiens, de l'analyse (qui seraient ceux des *Meditationes*) et de la synthèse propre à l'enseignement (qui seraient ceux des *Principia*) en renvoyant d'une part aux Secundae Responsiones[2140] et en rappelant que le début des *Principia* correspond lui-même à un ordre quasi analytique dans lequel le premier principe n'est pas d'emblée effectif mais postulé : ça n'est qu'avec la connaissance de Dieu que la vérité, première logiquement, devient temporellement acquise[2141]. La pure synthèse aurait exigée que les *Principia* commencent par Dieu, ce qui est naturellement impossible en terrain cartésien où prévaut le point de vue du sujet connaissant. Ainsi, le *cogito* est le premier principe *découvert* et à ce titre le *premier* principe de la *connaissance humaine*, principiis cognitionis humanae, dans l'*ordo cognoscendi*. À l'inverse, l'analyse du propos des *Principia* est induite par l'exercice de la deuxième règle de la méthode ; celle-ci exigeant toujours de diviser les difficultés d'une question « […] en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre »[2142]. On a vu *supra* que cette exigence se traduisait matériellement par une mise en page (→ MISE EN PAGE) adaptée[2143]. De sorte que, dans une certaine mesure, l'analyse entre dans la compréhension, quand bien même l'ordre d'explication des choses est « synthétique ».

Ceci dit, s'il n'est pas juste de parler de synthèse, et s'il n'appartient pas à notre présente étude de rappeler l'enjeu des différences argumentatives entre les deux textes[2144], on doit tout de même reconnaître que les *Meditationes* et la Première partie des *Principia*, qui ne s'adressent pas au même public, n'ont pas le même pouvoir de persuasion. C'est la raison pour laquelle, Descartes ne voulant probablement pas réimprimer les *Meditationes* (ni les seules six méditations) en tête des *Principia* pour des raisons de style, ne peut que renvoyer ses lecteurs les plus bienveillants et attentifs, les plus « capables d'entendre la Métaphysique »[2145], à leur lecture et à la méditation de ce qu'ils y auront appris. C'est du moins ce qu'il fera explicitement dans la version française confirmant par ce geste, la complémentarité des deux textes, du point de vue de la lecture cette fois :

[2138] *Ibid.*, *Meditationes*, AT VII, 577.

[2139] Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons* [1953], Paris, Aubier-Montaigne, 1968, en particulier p. 22-28. Pour un résumé des enjeux et des interprétations de la question de l'ordre dans les *Principia*, voir l'Introduction de Xavier Kieft à Descartes. *Les Principes de la philosophie. Première partie, sélection d'articles des parties 2, 3 et 4 et Lettre-Préface*, D. Moreau (trad.), Paris, Vrin (Bilingue), 2009, p. 18-23.

[2140] *Meditationes*, AT VII, 155-159, en particulier 155, 23-24 et 24-27. Les Secundae Responsiones qui anticipent en cela l'Entretien avec Burman (AT V, 153), reprochent à la synthèse de ne pas enseigner la méthode par laquelle une chose a été inventée (AT VII, 156) au contraire de l'analyse qui montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée de façon que si le lecteur suit l'analyse produite par l'auteur, « […] il n'entendra pas moins parfaitement la chose ainsi démontrée, et ne la rendra pas moins sienne, que si lui-même l'avait inventée », *Méditations métaphysiques*, AT IX-1, 121/AT VII, 155). Mais Descartes reconnaît immédiatement que la voie analytique n'est pas la meilleure pour convaincre les lecteurs opiniâtres ou peu attentifs (AT VII, 155). De sorte qu'on peut se demander si, finalement, ça n'est pas l'analyse dans laquelle la démonstration équivaut à l'enseignement et permet l'auto-persuasion qui enseigne mieux que la synthèse. Tout dépend, peut-être, du type de lecteur auquel on s'adresse. Le renvoi à la lecture des *Meditationes* permet de suivre les deux ordres et du point de vue de la réception, d'élargir le lectorat.

[2141] Frédéric de Buzon et Vincent Carraud, *Descartes et les « Principia » II*, p. 24-25. Sur ce point, voir encore Jean-Marie Beyssade, *La Philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion (Nouvelle Bibliothèque scientifique), 1979, p. 67 *sq.* et du même auteur : *Descartes au fil de l'ordre*, p. 189-210 puis « *Scientia perfectissima.* Analyse et Synthèse dans les *Principia* », in *Descartes.* Principia philosophiae *(1644-1994)*, p. 5-36, en part. p. 9-15. Et Lesley Cohen et Dan Garber, « A point of Order : Analysis, Synthesis and Descartes' 'Principles' », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, LXIV, 2, 1982, p. 136-147. Voir aussi *L'Entretien avec Burman*, AT V, 153 et J.-M. Beyssade (éd.), Paris, PUF, 1981, p. 140-142.

[2142] *Discours de la méthode*, AT VI, 18.

[2143] A, 4 – « manchettes, index et mise en page ».

[2144] À titre d'exemple connu, rappelons que l'existence des choses matérielles ne relève pas de la philosophie première dans les *Principia* puisqu'elle est démontrée (sommairement) en *Principia* II, art. 1, alors qu'elle a été démontrée dans les *Meditationes*, à l'issue de la Meditatio VI, par l'élucidation du rôle des sens dans la connaissance claire et distincte des corps. Voir éventuellement notre rappel de la Meditatio VI dans notre deuxième chapitre, B, 2, b : « Meditatio VI : de rerum materialium existentia, et reali mentis a corpore distinctione ».

[2145] Lettre à Mersenne, 16 octobre 1639, AT II, 596.

> […] la première [partie des *Principes de la Philosophie*] contient les Principes de la connaissance, qui est ce qu'on peut nommer la première Philosophie ou bien la Métaphysique : c'est pourquoi, afin de la bien entendre, il est à propos de lire auparavant les *Meditationes* que j'ai écrites sur le même sujet[2146].

De sorte que, si on transpose la réflexion sur l'*ordo edendi* en termes épistémologiques, on peut dire que l'appropriation (par le moi du lecteur) de la connaissance des fondements métaphysiques – *id est*, la découverte de l'*ego* – est un prérequis à l'acceptation des principes en physique qui en sont « déduits ». Du moins, que la philosophie première garantit et sur lesquels vont s'appuyer potentiellement (c'est-à-dire en principe) la connaissance de toutes les choses matérielles (le reste de la physique). Avant de prendre connaissance de ce que Descartes appelle ses principes en physique, en particulier leur petit nombre (cf. *Principia* IV, CCV, AT VIII-1, 328) et le fait qu'ils soient transgressés par des principes métaphysiques qui les fondent, il faut donc s'être persuadé des principes métaphysiques eux-mêmes : la principialité de l'*ego*, principialité qui mène à la preuve de l'existence de Dieu et ultimement des choses matérielles et de la distinction de l'âme et du corps.

Il s'agit donc de commencer par la recherche (*studium*) des premières causes, des principes et non par la déduction d'un savoir à partir d'eux. C'est cette *recherche* qu'accomplissent les *Meditationes*. Or cette activité de recherche déterminée par la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie* comme commencement « se nomme proprement philosopher »[2147]. Les *Principia*, pour leur part, présentent plutôt la philosophie première comme un contenu disciplinaire acquis (certes acquis par le doute, mais d'un doute qu'il n'est pas indispensable de pratiquer comme dans les *Meditationes*) et duquel on peut déduire des vérités en physique. On pourrait dire que, contrairement aux *Meditationes*, Les *Principia* ne donnent pas au lecteur les moyens de rechercher les principes de la philosophie première mais leur font connaître le résultat de cette recherche précédemment pratiquée, en un autre lieu. Les principes métaphysiques n'y sont pas connus selon le double réquisit épistémologique qui les caractérisent de l'évidence et de la primauté selon l'ordre de la déduction.

C'est donc parce que la définition cartésienne de la philosophie (et de la sagesse) comprend aussi la recherche méthodique[2148] des premiers principes, que Descartes appelle explicitement à la lecture préalable des *Meditationes*. Les *Principia* présentent la vraie philosophie dans son intégralité (du moins commencent-ils de le faire, nous y reviendrons). D'autre part, ils prouvent les principes en montrant qu'on en peut déduire les autres choses (et du même geste valident la méthode qui a permis d'y accéder). C'est donc du point de vue démonstratif que les deux livres se complètent et que Descartes en appelle à leur double lecture. Car ils ne font rien de moins que démontrer la vérité de la notion cartésienne de principe (leur évidence dans les *Meditationes*, leur déductibilité dans les *Principia*).

Dans la lettre à Chanut du 26 février 1649, Descartes épargne exceptionnellement la reine Christine de la lecture préparatoire des *Meditationes* confirmant de ce fait la règle d'après laquelle il est nécessaire de lire les *Meditationes* avant de lire les *Principia*, en dépit de leur technicité : « La première est, qu'encore que sa première partie ne soit qu'un abrégé de ce que j'ai écrit en mes *Méditations*, il n'est besoin toutefois, pour l'entendre, de s'arrêter à lire ces *Méditations*, à cause que plusieurs les trouvent beaucoup plus difficiles, et j'aurais peur que Sa Majesté ne s'en ennuyât »[2149].

De même qu'il y a un *ordo edendi* qui commande la mise au jour des premiers principes pour des raisons 1/ philosophiques : il faut commencer par rendre public ce qui dans l'*ordo cognoscendi* est premier et 2/stratégiques :

[2146] *Ibid.*

[2147] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 2, 14-15 puis 16-17.

[2148] La méthode est à la fois recherche des principes et mode de connaissance (pour bien rechercher). Elle est réduction de tout savoir à ses conditions évidentes d'accomplissement, c'est-à-dire aux modalités de la connaissance évidente. L'instauration de l'évidence définit la vraie science et correspond au 5e degré de la sagesse (qui confère aux principes leur principialité car un principe qui ne manifeste pas son évidence résiste à l'ordre de la déduction évidente qui le prolonge et n'est donc pas un principe.

[2149] AT V, 291. On peut au contraire lire la consigne de Descartes comme une stimulation intellectuelle à lire les *Meditationes*. Sur la dissolution de l'identité d'auteur et de lecteur au profit de l'identité métaphysique de sujet produite par l'acte de lecture des *Meditationes*, voir notre deuxième chapitre, en particulier, 2, b – « retranscrire l'*ordo inveniendi* (1641 et 1642) – 1 : de la Meditatio I à la Meditatio VI : lire ou méditer ? »

il faut avoir persuadé les lecteurs de la vérité des principes de la philosophie première pour leur faire accepter « insensiblement »[2150] les principes des choses matérielles qu'ils rendent opérants. Il y a un ordre cartésien en matière de lecture, symétrique à l'*ordo demonstrandi* et au style choisi, dont l'exigence croît avec la requête de l'attention en fonction des matières : en métaphysique, on l'a vu, la lecture n'est pas suffisante à l'auto-persuasion, il faut encore méditer[2151]. Nous verrons plus tard que Descartes prescrit une quadruple lecture des *Principia*.

Concluons pour l'instant que la lecture du corps de la philosophie (métaphysique-physique) appelle la lecture préalable – et la méditation – du tout de la philosophie première. C'est-à-dire du livre qui fait véritablement le studium de la philosophie première (recherche et connaissance) et qui met le lecteur sur la voie de cette recherche. D'autant que, comme les principes de la philosophie première contiennent tous les principes de la philosophie, la lecture des *Meditationes* (et des Essais) devrait permettre aux esprits les plus forts d'en déduire les autres principes, c'est-à-dire de deviner toute sa philosophie. C'est la conclusion de l'Epistola ad P. Dinet :

> Etenim, in paucis illis Meditationibus quas edidi, principia omnia Philosophiae quam paro continentur ; in Dioptrica autem et Meteoris, particularia multa ex iis deduxi, quae declarant quo ratiocinandi genere utar ; ideoque, quamvis istam Philosophiam nondum totam ostendam, existimo tamen, ex iis quaejam dedi, facile posse intelligi qualis sit futura[2152].

c – publier le corps de la philosophie : la métaphysique avant et avec la physique

La primauté des principes assurent leur universalité. C'est cette primauté qui distingue, on s'en souvient, la philosophie première de la métaphysique[2153]. Ces principes englobent toutes les premières choses connues avec évidence, l'*ego* au premier chef, comme pensée qui pense tous les objets (dont elle). Puisque la philosophie première inaugure la possibilité même de la science, puisque c'est par ses principes qu'on peut être assurés de la connaissance certaine des objets des autres sciences, elle est première dans l'ordre de la connaissance : « […] afin que cette connaissance [la parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir] soit telle, il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes, en sorte que, pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est à dire des principes[2154]. »

Respecter ce réquisit implique d'« écrire par ordre […], sans aucune superfluité de discours »[2155]. Nous avons déjà vu qu'à la deuxième conséquence correspond un élément de l'*ordo edendi* particulier des *Principia* : le retrait en manchette (→ MANCHETTE) des résumés des points (ou sommaires [→ SOMMAIRE]). À la première, correspond l'organisation du texte et donc la mise en page (→ MISE EN PAGE) de la philosophie première et de

---

[2150] Lettre à Mersenne, 28 janvier 1641, AT III, 298.

[2151] Relisons la fin des Secundae Responsiones : « Quae ratio fuit cur Meditationes potius quam, ut Philosophi, Disputationes, vel, ut Geometrae, Theoremata et Problemata, scripserim : ut nempe hoc ipso testarer nullum mihi esse negotium, nisi cum iis qui mecum rem attente considerare ac meditari non recusabunt. Etenim, vel ex hoc ipso quod quis ad impugnandam veritatem se accingit, quoniam avocat seipsum a rationibus quae illam persuadent considerandis, ut alias quae dissuadeant inveniat, minus redditur idoneus ad ipsam percipiendam », AT VII, 157/ « Ce qui a été la cause pourquoi j'ai plutôt écrit des Méditations que des disputes ou des questions, comme font les philosophes, ou bien des théorèmes ou des problèmes, comme les géomètres, afin de témoigner par là que je n'ai écrit que pour ceux qui se voudront donner la peine de méditer avec moi sérieusement et considérer les choses avec attention. Car, de cela même que quelqu'un se prépare pour impugner la vérité, il se rend moins propre à la comprendre, d'autant qu'il détourne son esprit de la considération des raisons qui la persuadent, pour l'appliquer à la recherche de celles qui la détruisent », AT IX-1, 123.

[2152] Epistola ad p. Dinet, *Meditationes*, AT VII, 602.

[2153] Voir Jean-Luc Marion, *Sur le prisme*… et notre deuxième chapitre, A, 1, b « La transgression de la métaphysique ».

[2154] Lettre-Préface, *Les Principes de la philosophie* (AT IX-2, 2). Une fois les racines mises à jour, il faut en tirer les conséquences en physique. Descartes on le sait rejette la physique des formes substantielles (les substances ont en elles-mêmes le principe de leur mouvement) et puise la garantie de la permanence lois, c'est-à-dire leur possibilité même dans l'immutabilité et la perfection de Dieu. De sorte que, pour comprendre le lien de « subversion » (Jean-Luc Marion, *Sur le prisme*…) de la physique par la métaphysique, ces deux sciences doivent idéalement être publiées reliées (→ RELIURE).

[2155] Lettre à Mersenne, novembre 1640, AT III, 233.

la physique. Il est capital que le lien entre la philosophie première et la physique soit matérialisé, c'est-à-dire que la publication des principes des choses matérielles et de leur fondation métaphysique rende compte de la solidarité qui unit conceptuellement la philosophie première et la physique. Faute de quoi, nulle persuasion de la vérité de ces principes n'est possible. Il s'agit de pouvoir appréhender la philosophie à l'échelle de son « corps » que la métaphysique et la physique ont commencé de constituer suivant le degré d'évidence de leurs objets respectifs. Ce corps, où se déploie l'évidence comme certitude, est matérialisé par les parties et les articles qui articulent mécaniquement le corps de la philosophie. Recitons un extrait de l'Epistola ad P. Dinet :

> […] je me servirai d'une règle et d'une façon d'écrire plus accommodée à l'usage des écoles, en traitant […] chaque question dans un tel ordre, que pas une ne dépende pour sa preuve que de celles qui l'auront précédée, afin que *toutes* ayant de la connexion et du rapport les unes avec les autres, elles ne composent toutes ensemble qu'*un même corps*. Et par ce moyen j'espère de faire voir si clairement la vérité de *toutes* les choses dont on a coutume de disputer en philosophie, que tous ceux qui voudront la chercher la trouveront sans beaucoup de peine dans les écrits que je prépare[2156].

Puisque la fondation des vérités de physique se déduit des principes métaphysiques, le livre des *Principia* doit *commencer* avec la philosophie première. Il s'agit de commencer par reconnaître les choses les plus évidentes et de commencer la déduction des autres choses par elles et par elles seules. De fait, la Prima pars est consacrée à l'exposé de « toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre »[2157] pour parler comme les *Meditationes* ou aux « principes de la connaissance » (De principiis cognitionis humanae), pour parler dans les termes des *Principia*. Il lui revient d'exposer les êtres et les notions à partir desquels on peut acquérir quelque connaissance : d'abord moi et Dieu qui seul assure, parce qu'il n'est pas trompeur, la vraie science de toutes les conclusions dont on se souviendra d'avoir perçu clairement les raisons »[2158]. Puis à partir de l'article XLVIII, les notions communes que nous avons des « choses » et de leurs « affections », voire des « vérités éternelles ».

Le choix des titres (→ TITRE) des premières parties rappelle aussi la décision qui associe la primauté et l'universalité des principes : « De principiis cognitionis humanae », « De Principiis rerum materialium ». C'est dans cet ensemble que prennent place les seconds principes, à savoir, dit la Lettre-préface des *Principes de la philosophie*, « l'explication des premières lois ou des principes de la nature »[2159].

L'ordre du livre est également porteur de sens en ce que les *Principia* rendent public, pour la première fois dans l'*ordo edendi* général, le lien philosophique entre philosophie première et physique cartésiennes. Une fois les racines mises à jour, il faut en tirer les conséquences en physique. Les « principes des choses matérielles » constituent donc logiquement la deuxième partie, celle qui suit la philosophie première dans la *dispositio* des *Principia*. Ils sont les premières connaissances à partir desquelles tant de choses peuvent être « déduites » concernant l'objet de la physique : à savoir la nature. Ils recoupent des notions communes et des connaissances générales, comme celles que « les choses matérielles existent », et tous les raisonnements qui sont faits à leur sujet, relatifs aux corps, à leurs chocs et leurs mouvements, en général (deuxième partie, toujours) puis de manière plus particulière pour le monde visible et ses éléments (troisième partie), et encore plus particulièrement pour la Terre, ses régions et les éléments qu'elle contient (quatrième partie).

La philosophie peut donc être considérée comme un corps de savoirs constitué par l'exercice de la méthode au sein duquel les vérités de la physique (principes et conclusions) sont garanties par les principes de la philosophie première. Le *corpus* des *Principia* devient alors le corps sensible de la philosophie dans lequel l'ordre des textes répartis en Pars rend compte de la spécificité des objets de chaque science (tantôt immatériels, tantôt matériels) qui en commande la division et du lien déductif (et transgressif) qui organise la démonstration des vérités des deux sciences, la Pars secunda suivant la Pars prima. À cet égard, on se souvient du mot de Descartes

---

[2156] Epistola ad P. Dinet, *Meditationes*, AT VII, 577, 16-23. On cite la traduction française dans ALQ II, p. 1084.

[2157] L'expression provient du billet adressé à Mersenne qui accompagne le manuscrit des *Meditationes*, AT III, 239.

[2158] Lettre à Regius, juin 1640, AT III, 65.

[2159] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 16.

concernant le mouvement de la Terre, en 1633 : « et je confesse que s'il est faux, tous les fondements de ma philosophie le sont aussi, car il se démontre par eux évidemment »[2160]. Car, la physique joue, à rebours, un rôle à l'égard de la métaphysique : elle la prouve (ou la démontre à posteriori). D'où l'utilité de publier au sein d'un même ensemble et dans une *dispositio* qui retranscrit l'ordre de l'évidence décroissante produit par la méthode, les démonstrations de ces deux sciences (*pars*)[2161].

La lecture préparatoire des *Meditationes* dispense-t-elle de la lecture de *Principia* I ? Évidemment non. Mais la comparaison des deux lieux blancs de la philosophie première engendre plusieurs questions. Prenons un exemple avec la preuve de l'existence des corps produite dans la Meditatio VI qui se retrouve en *Principia* II, dans la partie consacrée à l'exposé des principes des choses matérielles. Elle a donc quitté la Pars prima réservée à l'exposition des démonstrations de la philosophie première. Est-ce à dire que la preuve de l'existence des corps ne relève plus dans les *Principia* de la philosophie première ?

Une étude succincte des premiers articles de la Prima pars nous permettra d'apporter des éléments de réponse. Ouvrant le champ des choses existantes dans le monde, ceux-ci doivent produire l'existence du monde. Par comparaison, la façon dont Descartes procède dans le traité du *Monde* était différente. Elle consistait à convoquer ce qui n'a pas de prétention à être monde réel. C'est seulement à la fin du traité qu'il exposait la différence entre espace imaginaire et monde effectif.

Dans le premier article, il s'agit de montrer d'emblée que traiter de l'homme, c'est traiter de l'union (quoique la théorie de l'union ne soit pas démontrée ici mais postulée). À l'article IV, la pesanteur, la dureté, la couleur sont disqualifiées comme constituant l'essence des corps puisque les corps ne sont que réductibles à l'extension. Ce que nous connaissons de manière sensible doit être rapportée à l'union de l'âme et du corps. La preuve de l'union de l'âme et du corps est l'analyse d'un certain nombre d'idées que sont les affects, les passions de l'âme. L'immédiateté de la passion corporelle manifeste le corps à l'âme. Dans son expérience du corps via les sensations corporelles, l'âme connaît clairement et distinctement qu'elle n'est pas la cause de ces idées. Nous avons un corps auquel notre âme est unie et dont elle pâtit. Descartes va montrer que tout ce que les scolastiques ont appelé des « qualités réelles » est en réalité des connaissances sensibles, lesquelles sont pour le coup finalisées puisqu'elles n'ont d'autre fin que de préserver l'union, c'est-à-dire de préserver l'utile et le nuisible. Toute la physique des prédécesseurs était en réalité erronée, ne partant ni des modes de connaissance de l'âme clairement distingués, ni des connaissances des choses matérielles. L'âme est considérée en tant qu'affectée par le corps en tant qu'elle a des passions et des sensations. La connaissance de notre corps est-elle un cas particulier de la connaissance des autres corps (du monde) utilisé par Descartes ? Du moins, est-elle la configuration par laquelle passe la connaissance des autres corps. Le fait même de l'union de l'âme et du corps permet donc de fonder la troisième et quatrième partie des *Principia*. En revanche, les connaissances sensibles ne sauraient constituer une connaissance de ce monde mais une connaissance de notre corps affecté par les choses de ce monde. Le sens est le mode de connaissance de l'union corps-âme de l'homme. La connaissance de l'union fait l'objet des développements de la fin des *Principia* (*Principia* IV, CLXXXVIII) et naturellement de ceux des *Les Passions de l'âme*.

Pourquoi la théorie et la démonstration de l'union de l'âme et du corps se retrouvent-elles dans la partie dédiées à l'exposition des principes des choses matérielles alors qu'elles relèvent de la philosophie première et

[2160] Lettre à Mersenne, fin novembre 1633, AT I, 271.

[2161] Au sein de la philosophie (qu'il s'agisse ici de la physique, à fortiori de la philosophie première), les vérités dépendent les unes des autres, voir dans ce sens la lettre à Mersenne, 9 février 1639 : « si ce que j'ai écrit de cela [*sc.* le mouvement du cœur], ou des réfractions, ou de quelque autre matière que j'aie traitée en plus de 3 lignes dans ce que j'ai fait imprimer, se trouve faux, tout le reste de ma Philosophie ne vaut rien », AT II, 501.

des *Meditationes* (Meditatio VI) ? Leur place dans les *Principia* n'en fait-elle pas un principe des choses matérielles ? La question du statut de l'article II se repose dans les mêmes termes que celle de l'article 1[2162].

Les articles CLXXXVIII et CLXXXIX (*Principia* IV) font écho aux deux premiers articles de *Principia* II en rendant raison de l'expérience, c'est-à-dire des phénomènes. Ils signent d'une manière paradoxale ce qui aurait du être la fin de la quatrième partie (au lieu des six parties envisagées dans la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie*). Parler de l'union de l'âme et du corps en *Principia* II, c'est indiquer que c'est par eux qu'on a affaire au monde visible et à la terre. De sorte que si l'union semble bien rester un principe métaphysique, il est aussi le premier moment de la déduction physique. En un sens, si on voulait placer ou greffer la physique aux *Meditationes*, ce serait précisément à la suite de la Meditatio VI.

Dans la connaissance physique, la connaissance sensible n'est pas nécessaire : la faculté de l'entendement aidée de l'imagination suffit.

L'article II est strictement homogène avec l'article I. L'économie de la preuve est la même : il y a une simple différence de degrés entre la démonstration des corps extérieurs et la démonstration de l'union de l'âme et du corps. Un certain corps est plus étroitement uni. L'union entre mon corps et mon âme n'est qu'une manière d'entendre comment se relie mon âme et les corps extérieurs, union qui est juste une différenciation modale. Il s'agit toujours d'expliquer comment je perçois les corps extérieurs, et comment les corps extérieurs jouent sur moi (passions). Autrement dit, la différence entre mon corps et les autres corps doit trouver sa manifestation dans une différence modale, non pas étendue puisque mon corps est un corps parmi d'autres – et à ce titre, il relève des mêmes lois de la physique que les autres, mais cogitative. Je ramène certaines pensées à des objets extérieurs. Ces modi cogitandi sont les sensations qui sont le mode passif de la sensibilité et qui diffère à ce titre des sentiments. Car le sentiment ne renvoie à aucun objet externe. L'examen des ces *modi cogitandi* fournit l'indice d'une extériorité à l'âme.

2 – tout publier, est-ce expliquer toute la physique ? (*Principia* III, IV)

On a vu en A, 2, a comment Descartes a organisé lui-même les matières de son livre pour que celles-ci soient enseignées et commentées, sur le modèle des manuels (→ MANUEL) scolaires de son époque. Le *corps* de la philosophie cartésienne se donne donc sous les atours éditoriaux d'un *corpus* non pas forgé par la tradition mais organisé par Descartes lui-même. On a montré en quoi le formatage des *Principia* (format [→ FORMAT], mise en page (→ MISE EN PAGE) en articles, manchettes (→ MANCHETTE), langue latine) voulu par Descartes permettait d'en favoriser la scolarisation. D'autres éléments éditoriaux (le titre ou les gravures) confirmeront *infra* ce point.

La question est ici de savoir si le *corpus* donné dans les *Principia* est complet à l'égard de la définition cartésienne de philosophie et de l'envergure du projet des *Principia* rappelé en *Principia* III, I qui consiste à « expliquer à partir de ces seuls principes de ces choses matérielles tous les phénomènes de la nature ». En particulier, si le fait que Descartes ne soit pas en mesure de tirer toutes les conclusions qui découlent des principes qu'il met en évidence (*Principia* II) remet en question la prétention du modèle à tout connaître et du livre à rendre public le corps entier de la philosophie. Dans quelle mesure les *Principia* III et IV en disent davantage de la philosophie cartésienne que les échantillons des Essais ? Le défaut de l'explication des plantes, des animaux et des hommes ne repose-t-il pas la question de l'incomplétude de l'exposé de la philosophie cartésienne à nouveaux frais ? Ne menace-t-il pas l'exactitude de la superposition du corps de la philosophie et du corpus constitué par le manuel des *Principia philosophiae* ?

[2162] Sur ce point, voir Vincent Carraud, « L'esistenza dei corpi è un principio della fisica cartesiana ? », in *Descartes : Principia philosophiae (1644-1994)*, p. 153-177, en particulier p. 172 *sq.* où l'auteur explique en quoi la preuve de l'existence des corps doit précéder la démonstration de l'indéfinité de l'étendue du monde (en *Principia* II, 21).

a –ne pas approfondir. L'omission de l'explication des corps les plus particuliers

Dans l'hypothèse où les *Principia philosophiae* formalisent le corps de la vraie philosophie et en permettent la pratique par le lecteur, la physique du traité devrait aller du général au particulier, c'est-à-dire expliquer les corps, des plus simples aux plus composés, achevant ainsi le projet cartésien d'origine qui avait achoppé, faute d'une connaissance suffisante – en particulier du plus composé : l'homme et de l'union de l'âme et du corps – et d'expériences. Il était exposé dans le passage du *Discours de la méthode* en AT VI, 63-64. Rappelons-le : « Premièrement, j'ai tâché de trouver en général les principes, ou premières causes, de tout ce qui est, ou qui peut être, dans le monde, sans rien considérer, pour cet effet, que Dieu seul, qui l'a créé, ni les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérités qui sont naturellement en nos âmes. Après cela, j'ai examiné quels étaient les premiers et plus ordinaires effets qu'on pouvait déduire de ces causes : et il me semble que, par là, j'ai trouvé des cieux, des astres, une terre, et même, sur la terre, de l'eau, de l'air, du feu, des minéraux, et quelques autres telles choses, qui sont les plus communes de toutes et les plus simples, et par conséquent les plus aisées à connaître. Puis, lorsque j'ai voulu descendre à celles qui étaient plus particulières, il s'en est tant présenté à moi de diverses, que je n'ai pas cru qu'il fût possible à l'esprit humain de distinguer les formes ou espèces de corps qui sont sur la terre, d'une infinité d'autres qui pourraient y être, si c'eût été le vouloir de Dieu de les y mettre, ni, par conséquent, de les rapporter à notre usage, si ce n'est qu'on vienne au-devant des causes par les effets, et qu'on se serve de plusieurs expériences particulières. »

Or, les *Principia* expliquent-ils chacun des phénomènes plus particuliers ? Autrement dit, expliquent-ils toute la physique ? Non. Au sein de la physique, ils n'expliquent pas les corps qui sont (visibles) sur la Terre :

> […] j'en ai divisé le livre en quatre parties, dont la première contient les Principes de la connaissance, qui est ce qu'on peut nommer la première Philosophie ou bien la Métaphysique : […] Les trois autres parties contiennent tout ce qu'il y a de plus général en la physique, à savoir l'explication des premières lois ou des Principes de la Nature, et la façon dont les cieux, les étoiles fixes, les planètes, les comètes, et généralement tout l'univers est composé ; puis, en particulier, la nature de cette terre, et de l'air, de l'eau, du feu, de l'aimant, qui sont les corps qu'on peut trouver le plus communément partout autour d'elle, et de toutes les qualités qu'on remarque en ces corps, comme sont la lumière, la chaleur, la pesanteur, et semblables : au moyen de quoi je pense avoir commencé à expliquer toute la philosophie par ordre, sans avoir omis aucune des choses qui doivent précéder les dernières dont j'ai écrit. Mais, afin de conduire ce dessein jusqu'à sa fin, je devrais ci-après expliquer en même façon la nature de chacun des autres corps plus particuliers qui sont sur la terre, à savoir des minéraux, des plantes, des animaux, et principalement de l'homme ; […][2163].

Faute des expériences requises et des fonds destinés à les réaliser – ce qui signe de ce point de vue l'échec du *Discours de la méthode*, Descartes échoue à achever sa physique comme il s'en confit à Chanut en 1646 : « Une seule observation que je fis de la neige hexagone, en l'année 1635, a été cause du traité que j'en ai fait. Si toutes les expériences dont j'ai besoin pour le reste de ma physique me pouvaient ainsi tomber des nues, et qu'il ne me fallût que des yeux pour les connaître, je me promettrais de l'achever en peu de temps ; mais parce qu'il faut aussi des mains pour les faire, et que je n'en ai point qui y soient propres, je perds entièrement l'envie d'y travailler davantage[2164]. »

[2163] Lettre-Préface, *Les Principes de la philosophie* (AT IX-2, 16). L'accomplissement de la philosophie passe par les étapes suivantes : « […] il [l'homme qui veut s'instruire] doit commencer tout de bon à s'appliquer à la vraie philosophie, dont la première partie est la métaphysique, qui contient les principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous. Le second est la physique, en laquelle, après avoir trouvé les vrais principes des choses matérielles, on examine en général comment tout l'univers est composé, puis en particulier quelle est la nature de cette terre et de tous les corps qui se trouvent le plus communément autour d'elle, comme de l'air, de l'eau, du feu, de l'aimant et des autres minéraux. En suite de quoi il est besoin aussi d'examiner en particulier la nature des plantes, celles des animaux, et surtout celle de l'homme, afin qu'on soit capable par après de trouver les autres sciences qui lui sont utiles », *ibid.*, p. 14.

[2164] Lettre à Chanut, [6 mars 1646], AT V, 377-378.

L'inachèvement de l'étude des *Principia* à l'égard du plan annoncé dans la préface aux *Principes de la philosophie*, matérialise par conséquent un défaut de connaissance, faute d'expériences. Ainsi, bien qu'il ait déjà écrit son traité de *L'Homme*, Descartes, en 1644, n'est probablement pas en possession de certains concepts-clés qui lui permettront par après d'expliquer le corps composé le plus difficile à connaître : l'homme (et l'âme qui est l'objet de la physique « le plus noble et le plus excellent »[2165] pour les scolastiques) et d'achever sa morale. À commencer par le concept de passion. La demande de Huygens pressant la publication d'une cinquième partie consacrée à l'étude de l'homme reste ainsi lettre morte : « Mr Pallotti et moi serions bien d'avis qu'en publiant votre Physique, vous ne la mutilassiez pas de cette partie de l'homme, prévoyant avec assez d'apparence que ce que vous cachez donnera toujours de nouveaux sujets de calomnies, comme il vous en est allé jusqu'à présent »[2166]. Nous verrons que, traitant de la question des expériences, la préface des *Passions de l'âme* met *Les Passions de l'âme* elles-mêmes dans le prolongement théorique des *Principia philosophiae*. Comme dans les *Meditationes de prima philosophia*, le propos introductif constitué par les lettres et réponses de Descartes peut être conçu comme le pont conceptuel et matériel entre *Les Passions de l'âme* et l'ouvrage qui le précède directement dans l'*ordo edendi* général[2167]. Il rappelle en quoi la publication du traité des *Passions de l'âme*, vérifiant la puissance de la méthode et la déductibilité des principes assignés à l'un des effets particuliers de la création les plus difficiles à connaître, l'homme, constituerait pour Descartes un moyen d'encourager le public à lui fournir les subsides dont a besoin pour mener sa physique « à la perfection » :

> […] je comprends aisément que vous ne pouvez achever dignement le dessein vous avez commencé dans vos *Principes*, c'est-à-dire, expliquer en particulier tous les minéraux, les plantes, les animaux, et l'homme, en la même façon que vous y avez déjà expliqué tous les éléments de la terre, et tout ce qui s'observe dans les cieux, si ce n'est que le public fournisse les frais qui sont requis à cet effet, et que, d'autant qu'ils vous seront plus libéralement fournis, d'autant pourrez vous mieux exécuter votre dessin.
>
> Or à cause que ces mêmes choses peuvent aussi fort aisément être comprises par un chacun, et sont toutes si vraies qu'elles ne peuvent être mises en doute, je m'assure que, si vous les représentiez, en telle sorte qu'elles vinssent à la connaissance de ceux à qui Dieu ayant donné le pouvoir de commander aux peuples de la terre, a aussi donné la charge et le soin de faire tous leurs efforts pour avancer le bien du public, il n'y aurait aucun d'eux qui ne voulût contribuer à un dessein si manifestement utile à tout le monde. Et bien que notre France, qui est votre patrie, soit un état si puissant qu'il semble que vous pourriez obtenir d'elle seule tout ce qui est requis à cet effet : toutefois, à cause que les autres nations n'y ont pas moins d'intérêt qu'elle, je m'assure que plusieurs seraient assez généreuses pour ne lui pas céder en cet office, et qu'il n'y en aurait aucune qui fût si barbare que de ne vouloir point y avoir part.
>
> Mais si tout ce que j'ai écrit ici ne suffit pas pour faire que vous changiez d'humeur, je vous prie au moins de m'obliger tant, que de m'envoyer votre traité des *Passions* […][2168].

[2165] Scipion Dupleix, *La Physique*, R. Ariew (éd.), , Paris, Fayard, 1990, p. 513-514.

[2166] Lettre de Huygens, 23 novembre 1643, AT IV, 767. Huygens poursuit par ses conseils d'édition habituels : « Si vous étiez homme à pouvoir même celer cette pièce à vos amis, il pourrait sembler que nos intérêts nous portassent à vous la demander pour le public, mais osant bien faire état de l'obtenir de vous en particulier, nous prétendons que vous nous entendiez parler comme pour votre seul intérêt. En considération duquel permettez-moi d'encore ajouter ici, que quand cette nouvelle édition paraîtra, il me semble que vous la devez accompagner d'un mot de préface, par lequel vous donniez à entendre, que celles-ci étant vos pensées, et la publication s'en faisant au gré de ceux qui ont cru qu'elles pourraient être utiles au genre humain, vous serez toujours prêt à en conférer avec des gens d'honneur qui vous en requerront, soit de bouche ou par écrit ; mais que pour les envieux et médisants, quorum contumelis nimium hactenus sit datum, vous les mépriserez constamment, et les laisserez perdre les peines qu'ils prétendront vous donner etc. »

[2167] Pour autant, cela ne nous autorise pas à faire de Picot, destinataire de la Lettre-préface des *Principes*, l'auteur des lettres auxquelles Descartes répond dans la préface des *Passions de l'âme* (c'est l'hypothèse de Charles Adam, *Vie et œuvre de Descartes*, p. 367).

[2168] *Les Passions de l'âme*, AT XI, 321-322.

b – non, du point de vue de la définition cartésienne de la philosophie. Le corps, en partie inédit et inconnu

L'*opus magnum*[2169] incomplet du point de vue scolaire, peut-il être vu comme complet d'un autre point de vue ? Pas davantage, du point de vue disciplinaire cartésien. Il manque en particulier les sciences issues de la connaissance de l'homme qui forment les branches de l'arbre de la philosophie de la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie*, à savoir la médecine et la morale :

> Mais, afin de conduire ce dessein jusqu'à sa fin, je devrais ci-après expliquer en même façon la nature de chacun des autres corps plus particuliers qui sont sur la terre, à savoir des minéraux, des plantes, des animaux, et principalement de l'homme ; puis, enfin, traiter exactement de la médecine, de la morale, et des mécaniques. C'est ce qu'il faudrait que je fisse pour donner aux hommes un corps de philosophie tout entier ; […][2170].

Si donc on considère la philosophie de Descartes comme un ensemble de savoirs constitués achevés, les *Principia* sont incomplets. Car ils ne donnent pas la connaissance de toutes les choses (ou de tous les effets en particulier pour reprendre le vocabulaire de notre premier chapitre).

c – expliquer le connaissable

Mais on peut penser que les *Principia*, quoiqu'inachevés, expliquent tout s'ils prétendent non plus expliquer tout le connu mais tout le connaissable (c'est-à-dire à partir des fondements). C'est de fait ce que la conception cartésienne de principe rend possible. La philosophie cartésienne (*Principia philosophiae* et *Meditationes*[2171]) modélise en effet les principes comme étant capables d'expliquer plus que ce qu'ils expliquent effectivement.

☙ *la physique en principes : du connu au connaissable*

- *les deux réquisits épistémologiques cartésiens*

On se souvient que la caractérisation épistémologique des principes qui se fait eu égard à la théorie de la connaissance dans la Lettre-préface des *Principes de la philosophie* énonce quelque chose de proprement cartésien : les principes, se définissent 1/ par la supériorité de leur clarté et de leur évidence et 2/ par leur puissance explicative : ils ne peuvent être connus à l'aide de ce qui suit mais tout peut être connus à partir d'eux :

[2169] L'expression est de Paul Dibon : « Certes, la diffusion d'un ouvrage écrit en français, traitant de *physica* et de *mathematica*, ne pouvait atteindre qu'un public limité, mais comment s'étonner du peu de réactions, après juin 1637, et surtout de la part des amis et relations de Descartes en Hollande ? N'avaient-ils pas eu communication, soit directement, soit indirectement (ne fût-ce que par fragments), de ces « échantillons » d'une philosophie vraie que l'auteur du *Discours* et des *Essais* livrait au public ? Tournés désormais vers l'avenir, tels Constantin Huygens et André Rivet lui-même, ils appelaient de leurs vœux l'opus magnum du philosophe, qui apportât enfin la révélation complète de ses principes » dans « La réception du *Discours de la Méthode* dans les Provinces-Unies », in *Descartes. Il metodo e i Saggi*, t. II, p. 635-636.

[2170] Lettre-Préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 16. À ce plan correspond celui que doit suivre celui qui veut devenir plus savant : « […] il [l'homme qui veut s'instruire] doit commencer tout de bon à s'appliquer à la vraie philosophie, dont la première partie est la métaphysique, qui contient les principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous. Le second est la physique, en laquelle, après avoir trouvé les vrais principes des choses matérielles, on examine en général comment tout l'univers est composé, puis en particulier quelle est la nature de cette terre et de tous les corps qui se trouvent le plus communément autour d'elle, comme de l'air, de l'eau, du feu, de l'aimant et des autres minéraux. En suite de quoi il est besoin aussi d'examiner en particulier la nature des plantes, celles des animaux, et surtout celle de l'homme, afin qu'on soit capable par après de trouver les autres sciences qui lui sont utiles », *ibid.*, p. 14.

[2171] Sur l'argument de complétude de la philosophie première, au nom de la puissance explicative des principes métaphysique, voir notre deuxième chapitre, A, 2.

> […] ces principes doivent avoir deux conditions : l'une, qu'ils soient si clairs et si évidents que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité, lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer ; l'autre, que ce soit d'eux que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux ; et qu'après cela il faut tâcher de déduire tellement de ces principes la connaissance des choses qui en dépendent, qu'il n'y ait rien, en toute la suite des déductions qu'on en fait, qui ne soit très manifeste[2172].

Cette théorie de la connaissance accepte une pluralité des principes, puisqu'il existe plusieurs séries déductives. À ce titre, il y a aussi des principes de la philosophie seconde : les principes des choses matérielles et les lois de la nature qui en découlent.

L'étude de la Lettre-préface montre qu'à proprement parler, philosopher, c'est d'abord rechercher ces principes. Une fois les principes trouvés, la vraie philosophie peut se déployer puisqu'elle repose sur la connaissance de ces principes et la déduction de toutes les autres choses à partir d'eux : c'est le cinquième degré de la sagesse. La recherche des principes caractérise donc l'entreprise *philosophique*. C'est même au nom de cette recherche (inaboutie !) de ce cinquième degré de la sagesse que Platon et Aristote peuvent être dits philosophes. D'après Descartes, cet effort ne s'achève qu'avec lui.

Avec les *Principia*, Descartes offre donc à la postérité le champ indéfini du progrès du savoir. C'est à ce titre qu'il peut dire dans « la recherche de la vérité » qu'il prétend pouvoir tout connaître. Il connait tout parce qu'en connaissant le cinquième degré de la sagesse, il possède potentiellement (ça n'est qu'une question de temps, pas de méthode) tout savoir (puisque le savoir ne se développe qu'à partir de la connaissance des principes). En effet, à partir des principes, tout savoir que l'on trouvera sera découvert dans la clarté et la distinction d'une perception évidente (deuxième réquisit). Autrement dit encore, la connaissance des principes a pour conséquence de fonder *de facto* la certitude des connaissances disciplinaires que l'on peut en déduire.

C'est pour cette raison que Descartes peut exhiber dans les *Principia* – et dans la Lettre-préface des *Principes* sous les traits de l'arbre – toute la constitution du savoir humain unifié par l'exercice de la méthode. À chaque étape de l'arbre, il y a en effet la découverte de principes et le réquisit de les fonder, ce qui confère l'unité de toute discipline : les principes délimitent un champ d'objet qui détermine chaque discipline. Par exemple, en morale, l'objet, ce sont les passions en général et la connaissance de l'homme. Cet objet est circonscrit par le principe suivant : l'homme est un être composé d'âme et d'étendue. L'homme, comme corps sensible, est donc régi par des lois du mouvement (esprits animaux). Sa volonté, pure action de l'âme, est donc déterminée par les passions de l'âme qui correspond dans l'âme à ce mouvement et qu'il s'agit d'étudier pour en régler l'usage.

Si la connaissance des principes et la connaissance de la nécessité de connaître par eux toutes les autres choses permettent la connaissance de tout le reste, on a donc bien avec les *Principia*, un corps de physique entier. Du moins Les *Principia philosophiae* donnent-ils au lecteur qui se sont appropriés les principes de la physique ainsi les moyens de connaître les objets de la physique.

[2172] *Ibid.* Sur le rôle de la mise en page (→ MISE EN PAGE) et des manchettes (→ MANCHETTE) pour matérialiser la déductibilité ordonnée des principes (second réquisit), voir *supra*, A, 4. Sur la définition de principe, nous renvoyons à la lettre à Clerselier de juin ou juillet 1646 : « J'ajoute seulement que le mot de *principe* se peut prendre en divers sens, et que c'est autre chose de chercher *une notion commune*, qui soit si claire et si générale qu'elle puisse servir de principe pour prouver l'existence de tous les Êtres, les *Entia*, qu'on connaîtra par après ; et autre chose de *chercher un Être*, l'existence duquel nous soit plus connue que celle d'aucuns autres, en sorte qu'elle nous puisse servir de principe pour les connaître. ¶ Au premier sens, on peut dire que *impossibile est idem simul esse et non esse* est un principe, et qu'il peut généralement servir, non pas proprement à faire connaître l'existence d'aucune chose, mais seulement à faire que, lorsqu'on la connaît, on en confirme la vérité par un tel raisonnement : *Il est impossible que ce qui est ne soit pas ; or je connais que telle chose est ; donc je connais qu'il est impossible qu'elle ne soit pas*. Ce qui est de bien peu d'importance, et ne nous rend de rien plus savants. ¶ En l'autre sens, le premier principe est *que notre Âme existe*, à cause qu'il n'y a rien dont l'existence nous soit plus notoire. ¶ J'ajoute aussi que ce n'est pas une condition qu'on doive requérir au premier principe, que d'être tel que toutes les autres propositions se puissent réduire et prouver par lui, c'est assez qu'il puisse servir à en trouver plusieurs, et qu'il n'y en ait point d'autre dont il dépende, ni qu'on puisse plutôt trouver que lui. Car il se peut faire qu'il n'y ait point au monde aucun principe auquel seul toutes les choses se puissent réduire ; et la façon dont on réduit les autres propositions à celle-ci : *impossibile est idem simul esse et non esse*, est superflue et de nul usage ; au lieu que c'est avec très grande utilité qu'on commence à s'assurer de *l'existence de Dieu*, et en suite de celle de toutes les créatures, *par la considération de sa propre existence* », AT IV, 444.

- *que sont les principes des choses matérielles ?*

Les principes des choses matérielles se réduisent à peu de choses. Descartes insiste à plusieurs reprises sur ce point. Ils s'énoncent en peu de mots au début de *Principia* II : la matière (les corps) est réductible à l'étendue ; l'étendue peut être divisée, figurée et mue. La division, la figure et le mouvement sont les modes (ou propriétés) de l'étendue par lesquels on peut connaître l'étendue (et rendre compte de la diversité des corps eux-mêmes, de la diversité des mouvements au sein d'un corps, etc.). Et même : la division, la figure et le mouvement sont les seuls modes de l'étendue. Il n'y a que par eux qu'on peut connaître la matière.

L'exposé de la Lettre-préface des *Principes de la philosophie* qui les passe en revue n'est donc pas artificiellement sommaire : « Ce sont là tous les principes dont je me sers touchant les choses immatérielles ou métaphysiques, desquels je déduis très clairement ceux des choses corporelles ou physiques, à savoir qu'il y a des corps étendus en longueur, largeur et profondeur, qui ont diverses figures et se meuvent en diverses façons. Voilà, en somme, tous les principes dont je déduis la vérité des autres choses »[2173].

Chaque mode fait l'objet en *Principia* II d'une description (et de règles ou lois) pour le mouvement, *Principia II*, 46-52) et des erreurs qu'on commet traditionnellement à leur sujet.

Définir les conditions auxquelles la philosophie peut faire corps, c'est, en terrain cartésien, rechercher les principes. Sur ce point, Descartes ne dément pas Aristote qui ne dit autre chose, notamment en *Métaphysique* A, 1, 981 *b*, 28-29. C'est ce que rappelle explicitement la Lettre-préface :

> […] afin que cette connaissance [la parfaite connaissance des choses que l'homme peut savoir] soit telle, il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes, en sorte que, pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est à dire des principes ; […][2174].

Descartes distingue des principes de la connaissance (Pars prima) et des principes des choses matérielles (Pars Secunda).

Les principes de la connaissance sont les êtres et les notions à partir desquels on peut acquérir quelque connaissance : le premier principe est moi, le second est Dieu qui seul assure, parce qu'il n'est pas trompeur « la véritable science de […] toutes les [conclusions] dont on se souviendra avoir perçu autrefois des raisons fort claires »[2175]. Puis à partir de l'article 48, les notions communes que nous avons des choses et de leurs affections voire des vérités éternelles.

Les principes des choses matérielles recoupent des notions communes et des connaissances générales à l'égard de la Nature, c'est-à-dire « tout ce qu'il y a de plus général en la physique » (AT IX-2, 16), à savoir « l'explication des premières lois ou des principes de la nature » (*ibid.*) – le discours premier des *Météores* disait déjà : « principes généraux de la Nature » (AT VI, 233) – que le *Monde* avait commencé d'exposer[2176]. La Secunda Pars a la charge de les démontrer. Et d'abord, de démontrer ce qu'ils ne sont pas – c'est une critique directe[2177] de ce que la philosophie scolastique bâtie sur les préjugés des sens prend pour des principes – à savoir ce que les sens nous enseignent ou les forces cachées qui expliquent ce que nous voyons (qualités réelles), pesanteur, dureté, couleur (articles III à IX). Une bonne partie de la Secunda Pars – et dans une certaine mesure les

---

[2173] Lettre-Préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 10.

[2174] *Ibid.*, AT IX-2, 2.

[2175] Lettre à Regius, juin 1640, AT III, 65./ trad. ALQ II, p. 245.

[2176] Voir *Discours de la méthode*, AT VI, 41 : « Certaines lois, que Dieu a tellement établies en la nature […] ».

[2177] On se souvient que le *Discours de la méthode*… suggérait matériellement cette critique en usant de l'italique (→ ITALIQUE) pour typographier certains termes de la terminologie scolastique désignant des principes d'explication du réel (en réalité des notions confuses basées sur l'exercice des sens, en particulier les *especes intentionnelles* [AT VI, 85], *formes substantielles* et *qualités réelles* [AT VI, 239]). Voir notre premier chapitre, B, 2, b – « la typographie des faux principes : italiciser ».

Principia tout entiers[2178] – consistent donc à démonter un à un les préjugés d'une physique fondée sur le spectacle perceptif, d'inspiration atomiste (articles XVI à XXII : les impossibilités physiques, article XVI à XIX sur l'impossibilité du vide, article XX sur l'impossibilité de l'atome ou de l'indivisible, articles XXI à XXII, impossibilité de donner des bornes à la matière). Car l'essence des corps se réduit à la seule étendue (extension) (articles IV, IX). Et la diversité des corps dans l'étendue (leurs différentes figures) a pour cause unique les variations du mouvement (articles XXV et XXXVI à XLIV][2179]. Ces variations font l'objet de plusieurs articles : les articles XXVI à XXVIII expliquent le mouvement et le repos ; les articles XXIX à XXXII expliquent le mouvement en tant qu'on le considère comme la séparation des corps ; les articles XXXIII à XXXV expliquent le mouvement en tant qu'on le considère comme la division de l'étendue. La description du modèle de ces variations constituent ce que Descartes appelle ci-dessus les lois de la Nature. La première loi de nature est exposée dans les articles XXXVII à XXXVIII, la deuxième loi de nature, à l'article XXXIX, et la troisième loi à l'article XL, ainsi que leur démonstration respective articles XLI et XLII. La force et la résistance font l'objet des articles XLIII à XLIV ; la règle des chocs, des articles XLV à LIII. Enfin, la géométrisation des propriétés physiques des corps fait l'objet des articles LIV à LXIV ; la dureté, la liquidité et l'élasticité des corps sont expliquées aux articles LIV à LXIII. Enfin, l'article LXIV conclut sur la démonstrativité géométrique de la physique, la matière tombant, en physique cartésienne, sous la notion de quantité continue.

Les principes, aussi peu nombreux soient-ils, n'en sont pas moins donnés au complet dans les *Principia*. Issus d'une conception où c'est la seule étendue modalisée par la figure, le mouvement et à la grandeur[2180] qui donne la caractéristique essentielle des corps[2181]. Les accidents réels et formes substantielles[2182], couleurs, odeurs, sons, etc. sont exclus de la notion de principe. Cette théorie de la réduction n'est pas incompatible avec la portée explicative universelle du petit nombre des principes, au contraire. Rendre public l'exposé des principes de la connaissance et des choses matérielles capables d'expliquer toutes les choses qui sont ou existent, tel est bien l'objectif du traité des *Principia* : « […] ceux qui les [les *Principia*] liront avec attention auront sujet de se persuader qu'il n'est point besoin de chercher d'autres principes que ceux que j'ai donnés, pour parvenir à toutes les plus hautes connaissances dont l'esprit humain soit capable […][2183]. »

À eux seuls, ils peuvent tout expliquer, c'est-à-dire expliquer tous les effets : « J'ai, premièrement, considéré en général toutes les notions claires et distinctes qui peuvent être en notre entendement touchant les choses matérielles, et que, n'en ayant point trouvé d'autres sinon celles que nous avons des figures, des grandeurs et des mouvements, et des règles suivant lesquelles ces trois choses peuvent être diversifiées l'une par l'autre, lesquelles

---

[2178] Nous songeons au commentaire de *Principia* IV, 200 d'Alquié : « Il demeure que Descartes est convaincu que ses innovations, en physique, ont consisté à supprimer, de la scolastique, les principes inutiles, plutôt qu'à en découvrir de nouveaux. C'est ce qu'il rappelle ici. Tout le monde accorde que les corps sont étendus, qu'ils se communiquent des mouvements par choc, etc. Or c'est à partir de tels principes que Descartes a tout expliqué. Il peut donc considérer que son œuvre, en ce qui concerne le choix des principes, a été, avant tout, de simplification. Ainsi de tous les mouvements que distinguait Aristote, il n'a retenu que le mouvement local […] des diverses sortes de raréfactions et de condensations que distinguait la physique de l'École, il n'a retenu que la raréfaction et la condensation dites impropres ».

[2179] La lettre à Élisabeth du 21 mai 1643 résume : « Premièrement, je considère qu'il y a en nous certaines notions primitives […]. Et il n'y a que fort peu de telles notions ; car, après les plus générales, de l'être, du nombre, de la durée etc., qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir, nous n'avons, pour le corps en particulier, que la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement ; […] », AT III, 665.

[2180] Cette réduction, qui dispense de recourir aux « espèces intentionnelles » est déjà opérée dans les discours I et IV de *La Dioptrique* (AT VI, 84-85 et 112-113). Mais la figure et le mouvement, dont la fondation métaphysique n'est pas démontrée selon l'*ordo inveniendi*, sont mobilisées comme des suppositions expliquant des effets et non formulés comme les principes des choses matérielles.

[2181] *Principia III* article 47, pose que « la matière doit prendre successivement toutes les formes dont elle est capable » détournant la formule de Thomas (*Summa contra Gentiles*, II, 22). Pour la démonstration de ce point, voir Vincent Carraud, « "La matière assume successivement toutes les formes". Note sur le concept d'ordre et sur une proposition thomiste de la cosmogonie cartésienne », *Revue de métaphysique et de morale*, nº 1, 2000, p. 57-79.

[2182] Doit-on penser que l'âme, comme forme substantielle du corps fait exception (*Principia* IV, CXXCIX, AT VIII-1, 315) ?

[2183] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 11.

règles sont les principes de la géométrie et des mécaniques, j'ai jugé qu'il fallait nécessairement que toute la connaissance que les hommes peuvent avoir de la nature fût tirée de cela seul[2184]. »

Les troisième et quatrième parties contiennent tous les raisonnements qui peuvent être faits sur les corps, leurs chocs et leurs mouvements plus particuliers du monde visible, et encore plus particulièrement de la Terre, de ses régions et des éléments qu'elle contient.

Les principes cartésiens ne seront acceptés qu'autant qu'ils permettront de se passer de ceux de l'ancienne philosophie, y compris en théologie, en rendant possible l'explication de la transsubstantiation eucharistique qu'il a initiée dans les Quartae Responsiones des *Meditationes* et de la formation de l'univers décrite dans la *Genèse*[2185].

l'italique en principe. Les principes en italique. Remarque sur la typographie du mouvement dans *Principia* II

On a observé au cours de notre étude typographique (→ TYPOGRAPHIE) de l'édition originale des *Principia philosophiae* un fait remarquable : une mise en emphase est réservée à la mention des principes. L'usage de l'italique (→ ITALIQUE) est réservé à la définition cartésienne du mouvement.

On le remarque dès *Principia* II, XXIV pour introduire la conception propre à la nouvelle science de mouvement local par rapport à l'ancienne : « *actio, qua corpus aliquod ex uno loco in alium migrat* » (Elzevier, 45). Puis, l'italique est utilisé, en *Principia* II, XXV dont la manchette (→ MANCHETTE) récapitule « XXV. Quid sit motus proprie sumptus » :

> Sed si non tam ex vulgi usu, quam ex rei veritate, consideremus quid per motum debeat intelligi, ut aliqua ei determinata natura tribuatur : dicere possumus esse *translationem unius partis materiae, sive unius corporis, ex vicinia eorum corporum, quæ illud immediate contingunt et tanquam quiescentia spectantur, in viciniam aliorum.* Ubi per unum corpus, sive unam partem materiae, intelligo id omne quod simul transfertur ; etsi rursus hoc ipsum constare possit ex multis partibus, quae alios in se habeant motus. Et dico esse translationem, non vim vel actionem quæ transfert, ut ostendam illum semper esse in mobili, non in movente, quia hæc duo non satis accurate solent distingui ; ac esse duntaxat ejus modum, non rem aliquam subsistentem, sicut figura est modus rei figuratae, ac quies rei quiescentis[2186].

Dans les *Principia philosophiae*, le principe a une identité typographique : ce qui est en italique.

Cette propriété typographique que le principe du mouvement partage avec le premier principe de la métaphysique est sémantiquement riche : elle donne l'impression d'un rapport entre les deux types de principes, d'autant que l'italique est inexistant dans le corps du texte entre l'énoncé du premier principe : « *ego cogito, ego sum* », *Principia* I, II, III et l'énoncé du principe de mouvement *Principia* II, XXV. Deux exceptions cependant, qui confirment la règle d'après laquelle l'italique désigne le caractère principiel, au sens cartésien, des choses qui sont décrites. L'italique signale l'extranéité : en *Principia* I, XIII, une formule préexistante au discours cartésien – quoi que la notion commune qu'elle décrit est une réalité proprement cartésienne : « *quod si aequalibus aequalia addas, quae inde exsurgent erunt aequalia* ». Et, en *Principia* I, LI : il rappelle le terme de la terminologie scolaire « *univoce* », employé dans la question historique de l'univocité de l'étant.

[2184] *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 321. Le latin qui concentre le propos sur l'analogie entre les corps sensibles et les corps insensibles dit seulement : « […] me primo quidem, ex simplicissimis et maxime notis principiis, quorum cognitio mentibus nostris a natura indita est, generaliter considerasse, quaenam praecipuae differentiae inter magnitudines et figuras et situs corporum, ob solam exiguitatem suam, insensilium esse possent, et quinam sensiles effectus ex variis eorum concursibus sequerentur », *Principia philosophiae*, AT VIII-1, 326.

[2185] Sur la compatibilité de ses principes avec la doctrine théologique, voir notamment la lettre à Vatier, 22 février 1638, AT I, 564. (sur la transsubstantiation) et la lettre à Mersenne, 28 janvier 1641, AT III, 295-296.

[2186] *Principia philosophiae*, Elzevier, 46. AT VIII-1, 53-54 renchérit : « Ubi per *unum corpus*, sive *unam partem materiae*, intelligo id omne quod simul transfertur ; etsi rursus hoc ipsum constare possit ex multis partibus, quæ alios in se habeant motus. Et dico esse *translationem*, non vim vel actionem quæ transfert, ut ostendam illum semper esse in mobili, non in movente, quia haec duo non satis accurate solent distingui ; ac esse duntaxat ejus modum, non rem aliquam subsistentem, sicut figura est modus rei figuratae, ac quies rei quiescentis ».

Cette mise en exergue par l'italique est reprise dans *Les Principes de la philosophie* (p. 83) et dans l'édition d'AT VIII, 53-54. L'édition AT des *Principes de la philosophie* (AT IX, 76) introduit, à la place de l'italique, des petites capitales[2187].

Il est intéressant de noter que l'italique prend place dans deux articles (*Principia* II, XXIV et XXV) qui opposent la conception commune du mouvement et la conception cartésienne du mouvement[2188].

À l'article XXIV, Descartes montre donc les insuffisances de cette première définition du mouvement qui n'est pas claire et distincte mais qui se rapporte encore une fois à une physique du sensible.

On peut rappeler que Descartes opère une distinction entre la nature du mouvement et sa cause et ses lois (articles après XXXV). C'est ce qui lui permet de récuser la dualité mobile-moteur de la position d'Aristote.

Dans l'article XXIV, la définition donnée par Descartes va identifier le mouvement local et le passage d'un corps d'un lieu à un autre, mais il va modifier cette définition à l'article XXV. Descartes y fait référence comme à une définition d'usage, qui restreint le mouvement au mouvement local. Le mouvement est alors lié au terme d'action, et à l'inverse la notion de repos induit qu'il y a cessation d'action. La définition nominale du mouvement suit immédiatement. Elle consiste dans le passage d'un lieu à un autre et suppose la relativité du « lieu »[2189]. La définition commune qui se traduit par la relativité du mouvement fondé sur la perceptibilité ou l'imperceptibilité du mouvement est irrecevable et contraint Descartes à la reformuler.

La notion d'action (« *actio, qua corpus aliquod ex uno loco in alium migrat* ») est également réévaluée. Tandis qu'elle est associée dans la physique scolaire au mouvement, et non au repos, Descartes veut montrer que le repos n'est pas absence de mouvement, mais modalité de celui-ci. Le repos suppose autant d'action que le mouvement. Il faut autant d'action pour arrêter un bateau que pour le remettre en mouvement (fin de l'article XXVI) et ça n'est pas parce que nous ne le sentons pas qu'il n'existe pas.

La définition du mouvement selon Descartes prend place à l'article XXV. Il s'agit toujours ici du mouvement local – ce qui était explicitement dit dans la parenthèse de l'article XXIV – mais conçue selon la vérité qui rapporte le mouvement à son idée claire et distincte.

Si on confronte les deux définitions, deux termes disparaissent : celui de lieu et celui d'action, au profit de ceux de voisinage et de transition. Cet article soulève de manière exemplaire et problématique la question de l'individuation des corps. Car la définition du mouvement dépend de la définition d'un corps ; or celui-ci n'est défini que par un caractère d'ensemble ponctuel par rapport à la relativité du mouvement. Est-ce qu'il s'agit d'une définition circulaire ? Et ultérieurement, question de savoir quel est le type d'unité d'un corps se fait seulement par figure lors de la translation (c'est là que Leibniz attaquera).

Sans rentrer dans le détail des difficultés que soulève cet article, disons que l'article XXV participe à la théorie cartésienne du mouvement. Il commence par définir corps individuel, comme à l'article XXXI, le transport (aussi à l'article XXVI), affirme, avec l'article XXVII, le caractère modal du mouvement, explique la notion de voisinage en parallèle avec l'article XXVIII, le corps au repos, en parallèle avec l'article XXIX, enfin les conditions d'attribution d'un mouvement à un corps, en parallèle à l'article XXX.

On notera qu'un autre élément de l'*ordo edendi* particulier des *Principia* intervient, comme l'italique, pour soutenir la conception cartésienne du mouvement : il s'agit des gravures (→ GRAVURE) dont la première, qui apparaît à l'article XXX, a pour but de représenter au lecteur les conditions d'attribution du mouvement précédemment défini à un corps. L'enjeu est important puisque Descartes s'attaque à la question du mouvement

---

[2187] S'agit-il d'une rétroaction d'une édition des *Principes de la philosophie* ? Si oui, laquelle ? À l'heure où nous écrivons, nous ne savons pas répondre à cette question.

[2188] Voir l'explication de ces deux articles dans Vincent Carraud et Frédéric de Buzon, *Descartes et les « Principia » II*, p. 79-84.

[2189] Or la notion de lieu telle qu'elle est employée à l'article 24 suppose sa distinction avec le corps. Mais nous savons, depuis l'article XIII, que le lieu ne se distingue pas du corps. Il y a une imprécision constitutive dans la définition commune de mouvement. Avec le refus des lieux naturels – qui n'est pas propre à Descartes mais est une thèse de Galilée, la détermination de lieu est relative. Conséquence : tout mouvement sera relatif. Il faut donc que la nouvelle science admette dans sa définition la relativité du mouvement.

des corps qui sont sur la Terre – et d'une façon détournée au mouvement de la Terre lui-même. Il s'agit de détromper les lecteurs qui appréhendent la notion de mouvement avec leurs préjugés.

Les *Principia* ont réduit toute forme substantielle à la figure, refusant de faire de la forme la condition d'individuation des corps, ni, par refus d'atomisme, composant des corps. La seule possibilité qui reste est celle de caractériser l'individualité des corps par la figure. Un corps est donné par relative unité du mouvement parce que l'unité du mouvement que je décris permet de décrire la relative unité de figure[2190].

tout expliquer ou démontrer à priori tous les phénomènes : du connu au connaissable

La prétention des principes des choses matérielles à expliquer tous les phénomènes de la nature semble bien vérifiée par le programme des *Principia*. Entendons : les principes ont vocation à tout expliquer, *en principe* et non *effectivement*. *Effectivement*, il manque par exemple l'explication de l'homme, c'est-à-dire de l'union de l'âme et du corps qui interviendra plus tard et qui sera formalisée dans *Les Passions de l'âme*. Mais le corpus de 1644 prédit la potentialité des principes à tout expliquer maintenant et à l'avenir – c'est ce qu'on a appelé ça et là, la puissance explicative des principes. Ainsi, cette prédiction à rendre raison de tout, parce qu'elle a l'éternité du vrai, surpasse en quelque sorte l'explication effective de tous les phénomènes.

C'est ainsi que l'article LXXV de la Prima Pars énonce : « […] veritatemque omnium rerum cognoscibilium indagandam »[2191], puis poursuit : « […] usum claros et distinctos omnium rerum cognoscibilium conceptus formandi acquiremus. Atque in his paucis praecipua cognitionis humanae principia contineri mihi videtur »[2192]. L'article XLV de la Pars tertia déclare que : « […] ex quibus [sc. principia] tanquam ex seminibus quibusdam, et sidera et Terram, et denique omnia quae in hoc mundo aspectabili deprehendimus, oriri potuisse demonstremus […] »[2193]. La manchette (→ MANCHETTE) de l'article CXCIX de la Pars quarta résume encore que : « Nulla naturae phaenomena in hac tractatione fuisse praetermissa »[2194] et l'article CC : « […] me hic universam rerum materialium naturam ita conatum esse explicare »[2195]. Enfin, dans l'article CCII, Descartes lui-même dénonce la prétention de Démocrite à tout expliquer à partir des atomes tout en se prévalant, lui, de pouvoir tout expliquer en physique par figures et mouvements, y compris les corps insensibles.

Cette visée universelle des principes cartésiens – conformément au second réquisit qui définit la principialité des principes – est en réalité théorique (ou programmatique) : Descartes ne procède pas dans les *Principia* à l'explication effective de tous les phénomènes.

Il concède par exemple dans une lettre de 1648 ou 1649 avoir besoin de faire encore des expériences pour achever sa physique (expliquer cet animal particulier qu'est l'homme) : « Pour la description de l'animal, il y a longtemps que j'ai quitté le dessein de la mettre au net, non point par négligence, ou faute de bonne volonté, mais parce que j'en ai maintenant un meilleur. Je ne m'étais proposé que de mettre au net ce que je pensais connaître de plus certain touchant les fonctions de l'animal, parce que j'avais presque perdu l'espérance de trouver les causes de sa formation ; mais, en méditant là-dessus, j'ai tant découvert de nouveaux pays, que je ne

---

[2190] C'est à cette doctrine que Spinoza se réfère au Livre II de *L'Éthique*, scolie de la proposition 13 et proposition 14.

[2191] *Principia philosophiae*, AT VIII-1, 38/*Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 61 : « […] la recherche de toutes les vérités que nous sommes capables de connaître »

[2192] *Principia philosophiae*, *Les Principes de la philosophie*, AT VIII-1, 38-39/AT IX-2, 61 : « nous nous accoutumerons à former des conceptions claires et distinctes sur tout ce que nous sommes capables de connaître. C'est en ce peu de préceptes que je pense avoir compris les principes plus généraux et plus importants de la connaissance humaine »

[2193] *Principia philosophiae*, AT VIII-1, 100/*Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 124 : « desquels [sc. les principes] nous fassions voir clairement que les astres et la terre, et enfin tout le monde visible aurait pu être produit […] »

[2194] *Principia philosophiae*, AT VIII-1, 323/*Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 317 : « Qu'il n'y a aucun phénomène en la nature qui ne soit compris en ce qui a été expliqué en ce traité »

[2195] *Principia philosophiae*, AT VIII-1, 323/*Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 318 : « […] j'ai ici tâché de rendre raison de toutes les choses matérielles […] »

doute presque point que je ne puisse achever toute la Physique selon mon souhait, pourvu que j'aie du loisir et la commodité de faire quelques expériences » (AT V, 260-261).

Cette différence entre le connu et connaissable est une thèse qui met en jeu la structure même de la connaissance humaine, dont le mode de constitution objectif rend compte du mode subjectif ou individuel d'appropriation de la vérité : de la même façon que nous ne connaissons en vérité qu'à partir des principes, les connaissances vraies que nous ont léguées les générations qui nous ont précédées nous fournissent l'appui des commencements à partir desquels nous augmentons, c'est-à-dire nous approfondissons la science. C'est pourquoi Descartes peut, sans contradiction, prétendre à l'achèvement de la science et publier un corps de philosophie qui n'est pas complètement achevé.

Cette thèse qui distingue le connu et le connaissable[2196] justifie le plan des *Principia*. Descartes choisit ce qu'il va expliquer. Il y a donc dans les Pars tertia et quarta, une subordination de tout ce qui est concevable par la Pars secunda des *Principia*, au visible. Cette subordination organise l'explication des phénomènes. D'où le fait que l'article 4 anticipe sur une liste des phénomènes dont Descartes va faire la description (*brevem historiam*), de l'article 5 à l'article 14. La suite de la Pars tertia consacre le choix de son modèle explicatif et se livre à l'explication des phénomènes du monde visible.

Les Pars tertia et quarta définissent ainsi l'ensemble des phénomènes qui déterminent la sphère du connaissable et donc, ce qui doit faire l'objet d'explication : non pas le phénomène en tant que tel (je ne peux pas le connaître comme Dieu) mais en tant que je peux le connaître (et quoique cela revienne au même), en tant qu'il est donné à ma sensibilité puis, en tant que je peux le penser évidemment, avec les idées de grandeur, de figure et de mouvement et en imaginer la cause (c'est-à-dire, dans le cas des corps les plus particuliers en faisant l'hypothèse). Cette réduction du phénomène à son statut d'objet est opérée par l'article 64 qui clôt la Pars secunda. Nous avons déjà expliqué en A, 1, 5 cet article et le rôle de son sommaire (→ SOMMAIRE) en manchette, nous n'y revenons pas.

Les *Principia* modélisent les phénomènes du monde visible. Le champ du connaissable est intentionnellement réduit au sensible (au visible) dans les Pars tertia et quarta. Fonction de modèle : on peut connaître les autres phénomènes (insensibles) de la même façon qu'on peut connaître le sensible : par réduction métaphysique de la vérité à l'évidence, tout est connaissable selon la figure et le mouvement, y compris les corps invisibles. Nous reviendrons sur ce point un peu plus bas, dans notre propos consacré aux gravures (→ GRAVURE) des *Principia*. C'est la capacité de l'esprit, conduit méthodiquement, qui définit ce qui est connaissable avec certitude (AT VI, 17, 3-10).

Il définit les conditions de l'objectivité en physique : à quelles conditions un objet peut-il être connu ? Par les principes de la figure et du mouvement et par les lois de la Nature qui les formalisent. C'est-à-dire géométriquement, comme les objets des mathématiques auxquels la physique des *Principia* empruntent son mode de démonstration[2197]. Est érudit, non pas celui qui connaît tout, mais celui qui sait virtuellement tout le connaissable, parce que sa connaissance est disposée selon l'ordre dicté par la vérité comme certitude.

Cependant, puisque nous n'avons accès qu'aux phénomènes, la physique doit se cantonner à l'explication du monde visible. Dès lors, au moyen des principes des choses matérielles, tous les phénomènes (ce qui, dans la nature, m'est donné comme phénomène sensible, la partie restrictive de la nature en tant qu'elle m'affecte) de la nature peuvent être expliqués : « Principia autem quae jam invenimus, tam vasta sunt et tam foecunda, ut multo plura ex iis sequantur, quam in hoc mundo aspectabili contineri videamus ; ac etiam multo plura, quam mens nostra cogitando perlustrare unquam possit. Sed jam brevem historiam praecipuorum naturae phaenomenon (quorum causae hic sunt investigandae), nobis ob oculos proponemus ; non quidem ut ipsis tanquam rationibus

[2196] Cette distinction définit proprement l'érudition cartésienne. À ce sujet voir, par exemple, la Regula VIII : « […] sentiet omnino se nihil amplius ignorare ingenii defectu vel artis, neque quidquam prorsus ab alio homine sciri posse, cujus etiam non sit capax, modo tantum ad illud idem […] mentem applicet », *Regulae*, AT X, 393-396. Pour un commentaire, voir Jean-Luc Marion, *Sur l'ontologie grise*, p. 152-153.

[2197] Voir l'article 64 de la Secunda pars et notre point A, 4 dans ce chapitre.

utamur ad aliquid probandum : cupimus enim rationes effectuum a causis, non autem e contra causarum ab effectibus deducere ; sed tantum ut ex innumeris effectibus, quos ab iisdem causis produci posse judicamus, ad unos potius quam alios considerandos mentem nostram determinemus[2198]. »

la puissance explicative des principes : peu de principes pour tout expliquer

Mais le fait que les principes des choses matérielles expliquent un certain nombre de phénomènes suffit, selon Descartes, à démontrer qu'ils sont susceptibles d'expliquer tous les autres[2199]. Et que, par conséquent, ces principes, aussi peu nombreux soient-ils, sont suffisants (et vrais).

On trouve des prémisses de cette thèse dans les textes de jeunesse de Descartes. En particulier dans le *Studium bonae mentis* qui fait déjà fonctionner l'idée que ce qui est important en philosophie, c'est de bien *commencer* : posséder les fondements des sciences, c'est virtuellement pouvoir les mener à leurs termes, approfondir jusqu'aux dernières conclusions. De sorte que la science n'est telle qu'à être instituée par ses fondements : « […] vero earum [*sc.* scientias] fundamenta habent, omnia quae inde derivantur cum ipsis placuerit, per se possunt invenire ; Et quidem cujuslibet scientiae generalia quaedam et parvo numero sunt fundamenta in quibus caetera prorsus omnia continentur, quare non adeo difficile est sapienti scientias omnes possidere, quam videtur »[2200].

À défaut d'expérience probante pour discriminer toutes les « façons »[2201] dont les effets plus particuliers (les corps les plus composés comme les plantes les animaux et l'homme) procèdent d'un principe en physique, le fait qu'un grand nombre d'effets soient expliqués par un même principe suffit à discriminer cette cause comme vraie. La preuve succède à l'explication quand il faut discriminer les effets réelles parmi tous les effets possibles qu'une même cause peut entraîner. Ainsi l'article 4 de la troisième partie rappelle la nécessité d'aller au devant des causes par les effets. C'est ce que les *Principia* théorisent en leur Pars tertia, article CXXXII dont nous donnons ici la traduction française :

> Et touchant tels effets particuliers, desquels nous n'avons pas assez d'expériences pour déterminer quelles sont les vraies causes qui les produisent, nous devons nous contenter d'en savoir quelques-unes par lesquelles il se peut faire qu'ils soient produits[2202].

[2198] *Principia philosophiae*, AT VIII-1, 81-82/« Or les principes que j'ai ci-dessus expliqués, sont si amples, qu'on en peut déduire beaucoup plus de choses que nous n'en voyons dans le monde, et même beaucoup plus que nous n'en saurions parcourir de la pensée en tout le temps de notre vie. C'est pourquoi je ferai ici une brève description des principaux phénomènes, dont je prétends rechercher les causes, non point afin d'en tirer des raisons qui servent à prouver ce que j'ai à dire ci-après : car j'ai dessein d'expliquer les effets par leurs causes, et non les causes par leurs effets ; mais afin que nous puissions choisir, entre une infinité d'effets qui peuvent être déduits des mêmes causes, ceux que nous devons principalement tâcher d'en déduire », AT IX-2, 104-105.

[2199] Et même s'ils sont faux : le fait d'avoir à supposer des causes pour expliquer certains effets est propre à la physique (troisième niveau d'AT VI, 64). Peu importe que la cause soit fausse pourvu qu'elle soit conforme aux expériences. L'article XLIV des *Principia* III rappelle ce point : « […] je désire que ce que j'écrirai soit seulement pris pour une hypothèse, laquelle est peut-être fort éloignée de la vérité ; mais encore que cela fût, je croirai avoir beaucoup fait, si toutes les choses qui en seront déduites sont entièrement conformes aux expériences : car si cela se trouve, elle ne sera pas moins utile à la vie que si elle était vraie », AT VIII-1, 99/AT IX-2, 123.

[2200] AT XI, 652-653/« Mais ceux qui en [sc. les sciences] possèdent les fondements peuvent, à leur gré, découvrir par eux-mêmes tout ce qui en découle. Et assurément les fondements de toute science sont des choses générales et en petit nombre, en lesquelles tout le reste est totalement contenu ; c'est pourquoi pour le sage, il n'est pas si difficile qu'il le semble de posséder toutes les sciences », trad. Vincent Carraud et Gilles Olivo, *Descartes*. Étude du bon sens…, p. 138.

[2201] En physique, on s'en souvient, le dernier échelon des effets plus particuliers (AT VI, 64-65) requiert de procéder de façon à posteriorique, en postulant donc plusieurs causes possibles, faute de pouvoir discriminer la bonne cause de façon à priorique. La démonstration à posteriori – au niveau de laquelle s'est placé d'emblée le discours du *Discours de la méthode* – est constitutive de la connaissance en physique (et en philosophie) : « la puissance de la nature est si ample et si vaste, et que ces principes sont si simples et si généraux, que je ne remarque quasi plus aucun effet particulier, que d'abord je ne connaisse qu'il peut en être déduit en plusieurs diverses façons, et que ma plus grande difficulté est d'ordinaire de trouver en laquelle de ces façons il en dépend. Car à cela je ne sais point d'autre expédient, que de chercher derechef quelques expériences, qui soient telles, que leur événement ne soit pas le même, si c'est en l'une de ces façons qu'on doit l'expliquer, que si c'est en l'autre ». C'est la raison pour laquelle l'exposé de toute la philosophie ne peut être totalement synthétique.

[2202] *Les Principes de la philosophie*, AT IX, 185.

Ce qui revient d'abord à faire l'hypothèse d'une cause possible du phénomène, même si ce n'est pas la vraie cause, par exemple dire que les cieux doivent être fluides, mais pas forcément qu'ils sont fluides.

Le moment où la notion de cause probable succède à celle de cause possible est symbolisé par l'analogie du chiffre (de l'encodage) : on pense avoir déchiffré un code non pas lorsqu'on sait avec certitude que tel terme correspond à tel terme, mais lorsqu'on a trouvé une interprétation d'ensemble qui tienne : il est peu probable qu'il existe deux interprétations cohérentes du même code. L'idée est donc d'introduire un degré intermédiaire entre la certitude absolue qui est celle, par exemple, de l'intuition d'une vérité mathématique ou métaphysique, et la certitude minimale qu'on a, quand on a trouvé une cause possible du phénomène. Ce degré intermédiaire, Descartes le qualifie donc de « certitude morale » (*Principia* IV, CCV). En d'autres termes, il s'agit, en reconnaissant le caractère probable d'une proposition en tant qu'elle est articulée à d'autres propositions, de dire que cette proposition est quelque chose de plus certain que du possible. La connaissance du fondement métaphysique des principes des choses matérielles (Dieu existe et est « verax ») permet de transformer les certitudes morales (ou d'usage) en certitudes « plus que morales » (*Principia* IV, CCVI, AT VIII-2, 328-329).

Dès lors, Descartes peut bien laisser sa physique inachevée puisqu'elle porte en germe la capacité à se développer et à porter ses fruits. Les principes en effet trouvés, parce qu'ils sont fondés métaphysiquement, ont déjà permis d'expliquer avec certitude le fonctionnement de tellement de corps qu'il est certain qu'ils peuvent aussi fournir l'explication inédite de tous les autres. La lecture attentive permet de se persuader de ce fait :

> […] encore que je n'y ai pas traité de toutes choses, et que cela soit impossible, je pense avoir tellement expliqué toutes celles dont j'ai eu occasion de traiter, que *ceux qui les liront avec attention* auront sujet de se persuader qu'il n'est point besoin de chercher d'autres principes que ceux que j'ai donnés[2203].

L'inédition des parties V et VI au sein des *Principia* ne remet pas en question l'opérativité des principes et leur prétention explicative[2204]. Car il ne s'agit pas de rendre raison dans le détail des mouvements de *tous* les corps particuliers : expliquer certains phénomènes, c'est-à-dire l'enchainement ordonné des causes et de leurs effets suffit. D'une certaine façon, c'est ce modèle qui prévalait déjà dans le *Monde :* « Mais toutes les difficultés de physique touchant lesquelles je vous ai mandé que j'avais pris parti, *sont tellement enchaînées et dépendent si fort les unes des autres, qu'il me serait impossible d'en démontrer une, sans les démontrer toutes ensemble* : ce que je ne saurais faire plus tôt ni plus succinctement que dans le Traité que je prépare »[2205]. Ainsi Descartes retranscrit-il dans les *Principia*, l'ensemble de la physique qu'il prévoyait d'exposer dans son *Monde*, c'est-à-dire, pour une question particulière, l'enchainement de toutes les raisons qui permettent de l'expliquer. On a vu *infra* que les contenus des manchettes (→ MANCHETTE) notamment favorisait la saisie par le lecteur de cet enchaînement ou de cet ordre.

Pascal souscrit à la généralité des principes mais non à leur universalité : la tâche consistant à tout expliquer est infinie. On se souvient que, dans le § 84 des *Pensées*, commenté par Vincent Carraud dans *Pascal et la philosophie* ainsi que dans « Approfondir trop et parler de tout : Les *Principia philosophiae* dans les *Pensées* (note complémentaire sur « Disproportion de l'homme ») »[2206], la critique pascalienne souscrira à cette « grossièreté » de la physique cartésienne d'après laquelle tout corps s'explique mécaniquement, *id est* par figure et mouvement. Pascal acquiesce donc aux principes cartésiens en tant qu'ils sont susceptibles d'expliquer « en gros », « en général », la configuration des corps. Mais il les disqualifie dans leur prétention à tirer toutes les conséquences, dans le détail, c'est-à-dire de rendre raison de tous les corps, et parmi eux, des plus particuliers (qui sont en fait les corps les plus composés et donc, les plus difficiles à connaître (voire les corpuscules qui résultent de la connaissance des choses en profondeur) en décrivant chaque figure et chaque mouvement d'entre eux. À cause de cette impuissance à tout

---

[2203] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 11.

[2204] La finitude de la connaissance humaine – il faudrait des siècles pour tout connaître – et l'intention d'approfondir la connaissance au-delà de ce qu'il sait être possible sont des thématiques constantes des textes publiés par Descartes.

[2205] Lettre à Mersenne, 15 avril 1630, AT I, 140-141 ; B, 142.

[2206] Paru dans la *Revue d'histoire des sciences*, 2005, 58 n°1, p. 29-52.

expliquer, en particulier en ce qu'ils échouent à penser l'homme, il faut, selon Pascal, conclure à l'incertitude et à l'inutilité de ces principes :

> Il faut dire en gros : cela se fait par figure et mouvement.... mais de dire quels.... cela est ridicule... et, quand cela serait vrai, nous n'estimons que toute la philosophie vaille une heure de peine[2207].

L'auto-persuasion du lecteur passe 1/ par la lecture attentive et ordonnée, c'est-à-dire méthodique, des *Principia*, 2/ par la considération par soi de toutes les choses que les principes cartésiens peuvent expliquer[2208] et *in fine* 3/ par la comparaison du ratio des choses expliquées par les Principes de la philosophie cartésienne et par ceux l'ancienne philosophie. C'est encore ce qu'indique la Lettre-préface aux *Principes* – on notera l'emploi systématique de la capitale pour désigner la notion de principes. Relisons en un extrait :

> Mais encore que toutes les vérités que je mets entre mes Principes aient été connues de tout temps de tout le monde, il n'y a toutefois eu personne jusqu'à présent, que je sache, qui les ait reconnues pour les Principes de la Philosophie, c'est-à-dire pour telles qu'on en peut déduire la connaissance de toutes les autres choses qui sont au monde : c'est pourquoi il me reste ici à prouver qu'elles sont telles ; et il me semble ne le pouvoir mieux qu'en le faisant voir par expérience, c'est-à-dire en conviant les lecteurs à lire ce livre. Car encore que je n'y ai pas traité de toutes choses, et que cela soit impossible, je pense avoir tellement expliqué toutes celles dont j'ai eu occasion de traiter, que ceux qui les liront avec attention auront sujet de se persuader qu'il n'est point besoin de chercher d'autres Principes que ceux que j'ai donnés, pour parvenir à toutes les plus hautes connaissances dont l'esprit humain soit capable ; principalement si, après avoir lu mes écrits, ils prennent la peine de considérer combien de diverses questions y sont expliquées, et que, parcourant aussi ceux des autres, ils voient combien peu de raisons vraisemblables on a pu donner, pour expliquer les mêmes questions par des Principes différents des miens[2209].

cause possible, cause probable et cause plus que probable

L'objectif ultime de la *scientia universalis* est d'expliquer les effets par leurs causes (cf. *Principia* III, 4), c'est-à-dire de démontrer à priori. Mais l'amplitude explicative des principes par rapport aux effets est telle que pour assigner une cause à un effet particulier (et discerner la façon particulière dont l'effet procède de la cause), il faut penser une cause qui ne soit pas celle d'un effet dans ce monde mais celle d'un effet possible. Pour le dire encore autrement, la puissance d'explication de l'esprit humain excède le nombre de preuves possibles. Si le connaissable en tant que connaissable est susceptible d'être expliqué, en revanche au nom de la surabondance de la puissance de Dieu, tout le connaissable ne sera peut-être pas prouvé. La théorie des suppositions ou hypothèses prend justement place dans cet écart[2210]. On se souvient que c'est à ce niveau précis que s'était situé Descartes dans le *Discours de la méthode*… cherchant, dans les Essais, à prouver les principes et non à expliquer des effets par eux afin de ne les faire fonctionner que comme des principes hypothétiques ou supposés, non de les révéler comme les *Principia philosophiae* de la vraie philosophie de 1644 dont il s'agissait seulement en 1637 de préparer la réception. Descartes pour prouver les vraies causes de ce qui est sur la terre a recours à des hypothèses, nonobstant qu'elles soient fausses, que les expériences ont pour but de trancher.

Puisqu'il y a une surabondance de causes pour expliquer les phénomènes (ou corps) les plus particuliers, les *Principia* recourt à la supposition ou à l'hypothèse. C'est aussi en ce sens qu'on peut parler d'une physique qui

---

2207 Pascal, *Pensées*, L. Lafuma (éd.), Paris, Éditions du Luxembourg, 1951, t. 1.

2208 On se souvient que les principes à l'œuvre, quoique de façon implicite, dans les Essais prétendent expliquer pas moins de six cents questions de philosophie.

2209 Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 10-11. La typographie (→ TYPOGRAPHIE) suit, pour la notion de « Principes », celle de l'édition de 1647.

2210 *Principia*, III, 43-45 justifie le recours général à l'hypothèse pour expliquer les phénomènes astronomiques.

traite non pas les effets connus mais les effets connaissables. L'arbitraire apparent des hypothèses, jusqu'à leur fausseté éventuelle, se trouve ainsi neutralisé, en sorte que le monde fabulé n'est au fond pour Descartes que le « vrai monde »[2211] c'est-à-dire le seul visible : car tous les deux sont *reales*. La connaissance est donc limitée au champ du connaissable. Dès lors quand Descartes prétend rendre raison de tous les phénomènes de la nature, il sous-entend, tout ce qui en elle, est connaissable.

La physique des *Principia* peut donc prétendre expliquer tous les phénomènes de la nature en tant qu'ils sont observables/connaissables) par l'esprit. C'est l'objet de l'article 199 de la quatrième partie dont le sommaire en manchette (→ MANCHETTE) résume : « Nullae naturae phaenomena in hac tractatione fuisse praetermissa »[2212]. De même, le *Discours de la méthode* et la Lettre-préface peuvent tenir, sur la base de la distinction entre phénomène connaissable et phénomène inconnaissable, que tout phénomène est connaissable et que pourtant on ne connaît presque rien[2213].

Tout publier, pour reprendre le titre de notre chapitre, ne veut donc pas dire *expliquer* tous les phénomènes connus mais tous les phénomènes connaissables. D'abord parce que comme *summa philosophia*, les *Principia* n'ont pas vocation – à l'inverse d'une encyclopédie par exemple – à épuiser toutes les questions. Ensuite parce qu'en vertu de la notion de « certitude plus que morale » mise en place dans les *Principia* – et parce que le savoir absolu n'existe pas (*Regula* VIII)[2214] – les *Principia* sont autorisés à ne pas « approfondir », c'est-à-dire à ne pas tirer *toutes* les conséquences des principes, pour autant qu'un certain nombre de phénomènes (ou d'effets), expériences à l'appui, les vérifient.

Si tous les corps présents dans la Nature ne font donc pas l'objet d'emblée d'une explication (par les principes), il n'en reste pas moins que, une fois les principes de certains corps particuliers prouvés par eux, le parcours à priorique des raisons, des principes jusqu'à leurs effets reste la voie visée par Descartes. Relisons le passage du *Discours de la méthode*… en AT VI, 64 qui conclut la dernière étape du raisonnement cartésien en physique – il s'agit bien de *repasser son esprit* « En suite de quoi, repassant mon esprit sur tous les objets qui s'étaient jamais présentés à mes sens, j'ose bien dire que je n'y ai remarqué aucune chose que je ne pusse assez commodément expliquer par les principes que j'avais trouvés ».

L'existence de la publication de *Principia* témoigne du fait que, même si les principes trouvés n'expliquent pas toutes les choses, en particulier les corps les plus composés en vertu du principe que la connaissance de toutes les choses n'est pas possible, cela ne tient pas à une défaillance de la méthode mais à une question de temps (et d'argent) : Descartes, entre le *Discours de la méthode* et les *Principia* n'a pas pu faire les expériences nécessaires à l'explication des corps les plus particuliers mais il pense que les expériences futures (qu'il fera ou que d'autres feront) confirmeront les principes de sa philosophie.

☙ *cueillir les fruits inédits ou bien lire les* Principia philosophiae *(AT IX-2, 15 et 17-18) : vers une notion de lecture cartésienne*

Suivant la définition de la philosophie comme un corps constitué de sciences qu'en donne la Lettre-préface des *Principes de la philosophie*, les *Principia* ne l'*expriment* pas tout entier. Les *Principia* décrivent les racines et le tronc de l'arbre philosophique, la métaphysique et la physique mais l'œuvre ne dit rien de ses branches ni par conséquent des fruits qu'on peut en tirer : les mécaniques, la médecine et la morale, dont Descartes commence seulement à savoir qu'il a une théorie des passions lorsqu'il écrit la Lettre-préface, sont *disciplinairement* absentes de l'*opus*

2211 Sur ce point, voir aussi *Le Monde*, AT XI, 63 ou le *Discours de la méthode*, AT VI, 41.

2212 *Principia philosophiae*, AT IX-1, 323.

2213 *Discours de la méthode*, AT VI, 26.

2214 Voir encore la Lettre-préface : « je n'y aie pas traité de toutes choses, et que cela soit impossible […] », *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 11.

magnus de 1644[2215]. À en croire la Lettre-préface et la définition de la philosophie qu'elle met en place, le corpus des *Principia* ne dit rien des trois sciences les plus utiles qu'on peut tirer de la physique. Ce chantier d'explicitation, prévu, resterait à faire pour prétendre donner au public le corps de la philosophie :

> […] puis enfin, traiter exactement de la médecine, de la morale, et des mécaniques. C'est ce qu'il faudrait que je fisse pour donner aux hommes un corps de philosophie tout entier[2216].

Au sein de la physique déjà, on vient de le voir[2217], les *Principia* ne traitent pas de toutes les choses, c'est-à-dire n'expliquent pas tous les phénomènes ni tous les corps les plus particuliers qui sont sur la terre, en particulier les animaux et l'homme, et qui auraient dus faire l'objet de deux parties supplémentaires des *Principia*. Cette absence, on l'a vu également, ne remet pas pour autant en cause l'envergure générale du modèle explicatif des principes à l'égard de ces choses qui restent à connaître ni donc la prétention monographique du livre qui les contient à exposer *toute* la philosophie.

Pourtant, cette autre forme d'incomplétude peut sembler menacer (même avec la copublication des *Specimina*), l'idée que Descartes a donné, avec les *Principia*, un corps entier de la philosophie.

Il manque de temps et de moyens pour faire les expériences requises à l'achèvement du corps des sciences constituées de et par la philosophie (voir aussi l'article 188 de la quatrième partie des *Principia* dont la manchette (→ MANCHETTE) déclare explicitement l'incomplétude : « De iis, quae ex tractationibus de animali et de homine, ad rerum materialium cognitionem mutuanda sunt »/ « Quelles choses doivent encore être expliquées, afin que ce traité soit complet ». L'appel du *Discours de la méthode* pour lever des fonds nécessaires à la réalisation d'expériences qui permettraient une connaissance plus approfondie de la physique n'a pas été entendu. Citons à nouveau la Lettre-préface :

> […] et je ne me sens point encore si vieux, je ne me défie point tant de mes forces, je ne me trouve pas si éloigné de la connaissance de ce qui reste, que je n'osasse entreprendre d'achever ce dessein, si j'avais la commodité de faire toutes les expériences dont j'aurais besoin pour appuyer et justifier mes raisonnements. Mais voyant qu'il faudrait pour cela de grandes dépenses, auxquelles un particulier comme moi ne saurait suffire, s'il n'était aidé par le public, et ne voyant pas que je doive attendre cette aide, je crois devoir dorénavant me contenter d'étudier pour mon instruction particulière, et que la postérité m'excusera si je manque à travailler désormais pour elle[2218].

On l'a vu plus haut, cette lacune des *Principia* à l'égard des parties du corps de la philosophie (*id est*, des branches de l'arbre porteuses de fruits) ne remet pas en question ni les acquis de *Principia* I, II, II et IV ni le modèle de l'arbre. Ils ne sont pas incomplets du point de vue démonstratif puisqu'ils ont permis de trouver les principes susceptibles d'expliquer tous les phénomènes physiques. Ne pas approfondir, n'est pas être incomplet[2219].

Mais les *Principia* semblent incomplets du point de vue cartésien et disciplinaire, en n'expliquant pas le mécanisme des corps plus particuliers dans certains domaines – morale, médecine et mécaniques. Or, nous le verrons *infra*, *Les Passions de l'âme* peuvent être vues comme le traité de l'achèvement du corpus philosophique cartésien, le lieu d'expression d'une morale définitive fondée sur une physiologie, elle-même conçue à partir des lois et des notions de la physique mécaniste, dont rend compte la notion même de passion.

[2215] En réalité, les mécaniques jouent à plein dans les *Principia* en raison de la nature mécaniste de la physique cartésienne. Mais elles ne sont pas traitées à part ou en particulier. Quant à la médecine, nous le verrons en C, elle n'appartient plus à la philosophie comme telle. Elle s'est transmuée en morale.

[2216] Lettre-Préface, *Les Principes de la philosophie*, IX-2, 17. Sur le projet de l'étude mécanique des animaux, voir, par exemple, la lettre à Gibieuf, 19 janvier 1642 : « Pour ce qui est des animaux, nous remarquons bien en eux des mouvements semblables à ceux qui suivent de nos imaginations ou sentiments, mais non pas pour cela des imaginations ou sentiments. Et au contraire, ces mêmes mouvements se pouvant aussi faire sans imagination, nous avons des raisons qui prouvent qu'il se font ainsi en eux, comme j'espère faire voir clairement, en décrivant par le menu toute l'architecture de leurs membres, et les causes de leurs mouvements », AT III, 479.

[2217] Voir *supra*, B, 1, b et c.

[2218] *Ibid.*

[2219] Voir *supra*, B, 1, b.

Pourtant, les *Principia* ne sont-ils pas porteurs de fruits ? Et de fruits substituables aux fruits de l'arbre de la philosophie ? Pour répondre à cette question où se joue la thèse du caractère monographique des *Principia* – c'est-à-dire la réponse à la question : Descartes publie-t-il dans ses *Principia* toute sa philosophie ? –, il nous faut revenir à la définition cartésienne de la sagesse et aux moyens d'y parvenir. En particulier, il s'agit de soumettre le livre de Descartes, qui plus est celui qui prétend être la somme (« *summa* ») (→ SOMME) de sa philosophie, à sa propre critique des livres, critique qui prend place au sein de ce qu'on pourrait appeler la théorie cartésienne de l'acquisition de la connaissance. On peut plus précisément s'interroger sur la place des *Principia* dans la théorie cartésienne de la sagesse dont la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie* (1647) énonce les conditions d'accès.

Les *Principia*, en tant que livre, sont-ils condamnés au même titre que les livres d'autrui à ne pas donner à celui qui les lit la possibilité de dépasser le quatrième degré de la sagesse ? Ou au contraire, en raison de leur contenu – et de leur forme, *ordo edendi* – peuvent-ils jouer un rôle au niveau du cinquième et dernier degré de la sagesse ? Si la réponse à cette dernière question était positive, les *Principia* devraient être considérés comme une exception confirmant la règle d'après laquelle les livres, y compris ceux qui valent comme des conversations avec les meilleurs des auteurs, ne rendent pas, par principe, leurs lecteurs plus savants. Dans cette hypothèse, il faudrait alors se demander en quoi cette exception ne consisterait pas en une contradiction, remettant éventuellement en question l'unité de la critique générale des livres entreprise par Descartes à différents endroits de son œuvre.

- *la position du problème*

Pour Descartes, on ne devient pas nécessairement savant (et sage) par l'usage du livre. Il s'en faut de beaucoup. Seule la connaissance des principes et des choses par ces principes, rend savant (cinquième degré de la sagesse). En outre, pour autant qu'un auteur énonce une vérité fondée sur ces vrais principes, seule l'appropriation de cette vérité par le lecteur (*id est* la certitude) est le réel et l'unique savoir. L'institution de la connaissance des textes (anciens ou classiques) que l'humanisme a désigné comme le ressort de la formation de l'esprit apparaît donc inutile voire nuisible à l'acquisition du savoir. Car cette acquisition suppose l'exercice du jugement de l'esprit et le contenu des livres en général ne fait pas appel à ce jugement. La question classique de l'héritage de la tradition est déjà présente chez Montaigne (comment apprendre à juger comme les Anciens, qui jugent mieux que nous et surtout à juger d'eux et de ce qu'ils ont dit ? Voir la difficulté de l'instruction des enfants, *Essais*, I, XXVI[2220]). Mais Descartes tient une position singulière dans la mesure où il évacue en amont le secours que peut constituer pour Montaigne cet héritage en situation d'incertitude, quand l'esprit n'est pas encore capable de se rendre claires toutes les données d'une question qu'il a à trancher. Car il n'y a de jugement pleinement effectué que dans les conditions d'une pleine connaissance de l'objet. L'éducation de l'esprit par les livres (même des plus grands auteurs) est donc inutile dans un régime où l'esprit doit précisément se former. Elle pourra être réintroduite par après dans un régime d'exactitude ou de science (mathématique), au contact d'une matière dont chaque élément et dont la relation des éléments entre eux soient bien définie par l'entendement (réduite à l'objectivité). D'ici là, le jugement d'un esprit qui ne s'est pas interrogé sur ces conditions d'exercice doit être retardé. Et par conséquent, le jugement sur les livres d'un esprit qui ne s'est pas encore formé (qui n'a pas encore trouvé ses propres fondements) doit demeuré suspendu.

[2220] http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.0:2:26.montaigne. Sur ce sujet, voir l'explication de la Regula III dans notre premier chapitre, A, I, a. Même si les *Regulae* ne formulent pas la théorie du jugement qui prendra place dans les *Meditationes*, elles opposent déjà la supériorité de l'exercice des deux opérations de l'esprit, l'intuition et la déduction à l'expérience indirecte des Autorités matérialisée par les livres.

En outre, dans certains cas, les connaissances acquises antérieurement, en particulier celles issues des arts de l'expression et de l'argumentation destinées à persuader du vrai mais aussi du vraisemblable[2221] 1/vont même jusqu'à gêner la formation du jugement et 2/peuvent le détourner des questions fondamentales[2222]. De sorte qu'à l'inverse, selon le topos de la supériorité de l'esprit vierge présent dans l'œuvre de Descartes dès la Regula III (mais qu'on trouve aussi chez Montaigne) : moins on s'est exercé aux Lettres, plus on peut émettre des jugements solides et bien plus clairs que ceux qui ont passé leur temps à étudier les livres dans les Écoles[2223]. Le discours de Descartes est le même dans l'œuvre blanche, à fortiori dans l'œuvre blanche rédigée en français pour un lectorat élargi. On le retrouve, on s'en souvient, en introduction du *Discours de la méthode* : « Car je me trouvais embarrassé de tant de doutes et d'erreurs, qu'il me semblait n'avoir fait autre profit, en tâchant de m'instruire, sinon que j'avais découvert de plus en plus mon ignorance »[2224]. Et dans la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie :* « ceux qui ont le moins appris de tout ce qui a été nommé jusqu'ici philosophie, sont les plus capables d'apprendre la vraie »[2225].

On peut ajouter à cela que la discipline dans laquelle la *mens* doit s'exercer en premier, les mathématiques, ne repose que sur son exercice méthodique et non sur l'usage des livres. Elle est anhistorique dans la mesure où elle ne doit recueillir d'informations que dans l'énoncé du problème. La culture livresque ne lui est par conséquent d'aucun secours[2226] voire, si elle donne la solution du problème, elle prive la *mens* de la possibilité de s'exercer (Regula X, AT X, 403). On retrouve l'idée d'après laquelle que ce soit la *mens* qui soit l'objet de son étude ou bien ce qui s'étend hors d'elle, rien n'a antérieurement à sa propre découverte aucune réalité légitime. Entre ce processus de formation du jugement – l'eruditio des *Regulae* – et le régime traditionnel des études, il faut donc conclure à la discontinuité.

Enfin, la connaissance de la vraie philosophie substitue la connaissance des principes aux arguments d'autorité, nous allons y revenir.

Mais, Descartes a-t-il jamais dit qu'il fallait jeter tous les livres ? Les livres et l'École doivent-ils être oubliés de tous ceux qui les ont pratiqué, comme le caricature Martin Schoock dans son *Admiranda Methodus novae philosophiae Renati Descartes* (1643) ? Plusieurs éléments peuvent en faire douter qui rendent le rapport de l'*eruditio* cartésienne aux livres, plus subtile qu'il n'y paraît d'abord.

Il faut d'abord songer à son expérience personnelle des Lettres et des livres. Revenant sur son passé d'études, il n'hésite pas à afficher ses goûts personnels pour certains recueils de poésie et d'éloquence et à émettre des avis en faveur de la formation littéraire qu'il a reçue au Collège de La Flèche[2227]. Plus tard, on retrouve dans la lettre d'éloge qu'il dédie au talent littéraire de Guez de Balzac (la *Censura*), sa grande connaissance de la rhétorique et de ses théoriciens (Cicéron, Juste Lipse, etc.) qui montre qu'il en a lu avec intérêt les ouvrages.

Il faut ensuite se souvenir du rôle que représentent pour Descartes les livres sur lesquels s'appuient les cours de l'École. Ils constituent autant d'occasions d'exercer le jugement pour discerner le vrai et le faux à qui veut par la suite apprendre la vraie science. C'est déjà ce que proclamait la lettre à *** du 12 septembre 1638 :

[2221] Descartes, rejetant la rhétorique, s'oppose ainsi à Aristote pour qui la persuasion peut aussi relever du vraisemblable, cf. par exemple *Rhétorique*, I, 2, 1356 a19-20.

[2222] Voir par exemple, *La recherche de la vérité*, AT X, 521.

[2223] Regula IV, *Regulae*, AT X, 371.

[2224] *Discours de la méthode*, AT VI, 4.

[2225] Lettre-Préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 9.

[2226] Sauf lorsque l'instruction des livres constitue le moyen pour l'esprit d'économiser ses forces ou de soulager sa mémoire. Sur ce point, voir, par exemple, dans les *Regulae*, la Regula III (AT X, 166) mais aussi la lettre à Hogelande, 8 février 1640, AT III, 722-723 qui oppose histoire et science.

[2227] Voir aussi l'hommage rendu à ses maîtres de philosophie dans la lettre à Debeaune (?), 12 septembre 1638 : « Or encore que mon opinion ne soit pas que toutes les choses qu'on enseigne en philosophie soient aussi vraies que l'Évangile, toutefois, à cause qu'elle est la clef des autres sciences, je crois qu'il est très utile d'en avoir étudié le cours entier, en la façon qu'il s'enseigne dans les écoles des Jésuites, avant qu'on

> Or encore que mon opinion ne soit pas que toutes les choses qu'on enseigne en philosophie soient aussi vraies que l'Évangile, toutefois, à cause qu'elle est la clef des autres sciences, je crois qu'il est très utile d'en avoir étudié le cours entier, en la façon qu'il s'enseigne dans les écoles des Jésuites, avant qu'on entreprenne d'élever son esprit au-dessus de la pédanterie, pour se faire savant de la bonne sorte[2228].

Le tout est de ne pas y avoir, comme Eudoxe dans *La recherche de la vérité*, passé tout son temps ou même trop de temps à la manière d'Épistémon qui sait « exactement tout ce qui se peut apprendre dans les écoles »[2229]. C'est-à-dire de ne pas avoir corrompu son esprit de manière irrémédiable en cherchant la vérité sans méthode et sans ordre. Les livres sont comme les sciences dont ils compilent les opinions : « il est bon de les avoir toutes [*sc.* les sciences] examinées, même les plus superstitieuses et les plus fausses, afin de connaître leur juste valeur, et se garder d'en être trompé »[2230].

L'apparente contradiction entre les textes cartésiens peut donc être réduite si l'on considère l'utilité des livres et de l'ancienne philosophie qu'ils consignent. Ils sont autant d'occasions d'exercer sur eux la solidité de son jugement et de la méthode apprise dans les livres cartésiens. C'est d'ailleurs ainsi que les *Meditationes*, une fois qu'elles ont enseignées la découverte de la primauté de la *cogitatio* et de la priorité de l'*ego*[2231] dans l'espace réservé des six méditations, peuvent sans risque laisser le jugement du lecteur s'exercer sur le contenu des objections (les réponses – les « solutiones »[2232] – de Descartes rectifiant *in fine* les balbutiements du jugement du lecteur). À tout le moins Descartes a-t-il appris avec les livres manipulés à l'École à reconnaître son ignorance et à vouloir chercher la vérité sur le chemin de laquelle l'a mis l'École sans la lui faire trouver : « Comme, pour moi, je me persuade que, si on m'eût enseigné, dès ma jeunesse, toutes les vérités dont j'ai cherché depuis les démonstrations, et que je n'eusse eu aucune peine à les apprendre, je n'en aurais peut-être jamais su aucunes autres, et du moins que jamais je n'aurais acquis l'habitude et la facilité, que je pense avoir, d'en trouver toujours de nouvelles, à mesure que je m'applique à les chercher »[2233].

Il convient enfin de distinguer les livres entre eux : certains sont utiles, d'autres inutiles et même nuisibles. C'est dans la quatrième partie de l'*Epistola… ad… Voetium* intitulée « De usu librorum et Voetii doctrina » (AT VIII-2, 39) que Descartes qui se défend d'avoir initié une guerre contre tous les livres, renvoie au *Discours de la méthode* qui compare la lecture de tous les bons livres à une conversation avec les plus honnêtes hommes des siècles passés dans laquelle ils nous découvrent le meilleur de leurs pensées (AT VI, 5). Dans une réflexion plus large sur la notion de vrai savoir, Descartes opère une distinction entre ces « bons livres » qui sont autant d'occasions pour exercer le jugement en quelque sorte (c'est en cela aussi qu'ils constituent le quatrième degré de la sagesse dans la Lettre-préface des *Principes de la philosophie*) : « Et une telle érudition, je m'en persuade, ne s'acquiert pas par la lecture indistincte (*promiscua*) de n'importe quels livres, mais seulement par celle des meilleurs, et par la conversation de ceux [des hommes] qui s'y sont déjà élevés (« qui jam sunt eruditi »), quand il nous est permis d'en jouir, et enfin par une incessante contemplation des vertus et recherche de la vérité (« assidua virtutum contemplatione atque investigatione veritatis » (AT VIII-2, 42-43) et les « méchants livres », c'est-à-dire les mauvais livres dont « la lecture trop fréquente » « n'est pas moins nuisible que la société des méchants » (AT VIII-2, 39). Au sein de ces mauvais livres, dont se repaît Voet, Descartes distingue trois types :

- les livres pervers et futiles,
- les livres de controverse,

---

entreprenne d'élever son esprit au-dessus de la pédanterie, pour se faire savant de la bonne sorte. Et je dois rendre cet honneur à mes maîtres, que de dire qu'il n'y a lieu au monde, où je juge qu'elle s'enseigne mieux qu'à La Flèche », AT II, 378.

[2228] Lettre à *** , 12 septembre 1638, AT II, 378.

[2229] *La recherche de la vérité*, AT X, 499. Voir déjà les *Regulae*, Regula IV : « […] qui perpetuo in scholis sunt versati », AT X, 271, *Règles*, p. 11.

[2230] *Discours de la méthode*, AT VI, 6.

[2231] Pour l'explication de cette expression, voir notre deuxième chapitre, A, 1, b « la primauté de la *cogitatio* et la priorité de l'*ego* ».

[2232] Lettre à Mersenne, 18 mars 1641, AT III, 340.

[2233] *Discours de la méthode*, AT VI, 72.

– les livres de lieux communs, commentaires, abrégés et index faits de pensées détachées de différents auteurs dont Voet parsème ses propres textes.

Selon Descartes, la lecture des premiers est toujours mauvaise, celle des deuxièmes ne doit pas être trop fréquente quant à celle des derniers, « on ne doit pas la dédaigner tout à fait » car ils sont utiles pour nous remettre en mémoire ce que nous avons lu dans les sources (« libri primarii ») dont ils donnent des citations (AT VIII-2, 41, l. 8-12). Dans tous les cas, la pratique de ces trois types de recueils ne donne aucune « vera erudito » au sens cartésien du terme. Et c'est pourquoi Voet peut bien être appelé « doctus » mais non pas « eruditus » comme doit seul être appelé, dit Descartes, celui qui « studio et cultura ingenium moresque suos perpolivit » (AT VIII-2, 42, l. 17-19).

- *la solution*

Le livre des *Principia*, précédé de la lecture des *Meditationes*, fait connaître les principes (I et II) et les autres choses (ou idées) *par* les principes (III et IV). À ce titre, menant à la possibilité de l'auto-persuasion du lecteur, il résorbe de façon exemplaire le quatrième degré dans le cinquième degré de la sagesse.

En établissant le cinquième degré de la sagesse, il donne le moyen de n'avoir plus qu'à déployer le contenu à partir de la découverte méthodique du premier (vrai) principe. Autrement dit, il livre les moyens de prétendre à toutes les connaissances possibles.

La distinction des quatre premiers degrés de la sagesse décrit les diverses façons habituelles qu'on a de s'instruire, dont la meilleure (quatrième degré) reste encore « la lecture, non de tous les livres, mais particulièrement de ceux qui ont été écrits par des personnes capables de nous donner de bonnes instructions, car c'est une espèce de conversation que nous avons avec leurs auteurs »[2234]. Pour autant, la lecture seule, y compris des bons livres, ne suffit pas à devenir véritablement savant. Rappelons le propos très clair de l'*Epistola*… sur ce point : « Comme ils [*sc.* ceux qui sont portés au bien] savent que ce n'est point par la lecture seule que l'on peut acquérir la véritable science, ils joignent à la lecture la méditation, l'usage des affaires du monde et la fréquentation des hommes ; en un mot, ils ne restent pas continuellement ensevelis dans les livres »[2235]. Mais avec cela, on n'a pas encore caractérisé le « cinquième degré pour parvenir à la sagesse, incomparablement plus haut et plus assuré que les quatre autres : c'est de chercher les premières causes et les vrais principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir »[2236], ce que de tout temps les philosophes ont tâché en vain de trouver, on l'a vu plus haut[2237]. Or cette incapacité de le concevoir tient pour l'essentiel à ce que les philosophes n'ont su entendre que « […] la certitude n'est pas dans le sens, mais dans l'entendement seul lorsqu'il a des perceptions évidentes ; et que pendant qu'on n'a que les connaissances qui s'acquièrent par les quatre premiers degrés de sagesse, on ne doit pas douter des choses qui semblent vraies en ce qui regarde la conduite de la vie ; mais qu'on ne doit pas aussi les estimer si certaines qu'on ne puisse changer d'avis lorsqu'on y est obligé par l'évidence de quelque raison. Faute d'avoir connu cette vérité, ou bien, s'il y en a qui l'ont connue, faute de s'en être servis, la plupart de ceux de ces derniers siècles qui ont voulu être philosophes ont suivi aveuglément Aristote[2238]. »

Les philosophes, ignorant qu'on doive tout mettre en doute ou non, ne sachant pas faire la différence entre douteux et indubitable ont été conduits à l'erreur. Faute d'avoir compris comment chercher les principes (perception évidente de l'entendement), les philosophes n'ont pu parvenir à la connaissance des vrais principes.

2234 AT IX-2, 5, 8-13. On aura reconnu les éléments déjà signalés des Regulae II et III, eux-mêmes repris par l'*Epistola ad Voetium*.

2235 *Epistola*…, trad. La Querelle d'Utrecht, p. 352.

2236 Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 5.

2237 Voir *ibid.*

2238 Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 7.

Par opposition, Descartes identifie le cinquième degré de la sagesse à la réduction de tout savoir à ses conditions évidentes. On s'en souvient, deux raisons suffisent à prouver la « principialité » des principes : 1/leur clarté et leur évidence puis 2/leur puissance explicative : on en peut déduire toutes les autres choses. Clairs par eux-mêmes, connus de soi (par soi), ces principes sont la condition de connaissance de ce que l'on en déduit. Voilà la condition à laquelle doivent satisfaire tous les principes comme tels.

Aussi, lorsque Descartes en vient à « expliquer l'ordre qu'il [lui] semble qu'on doit tenir pour s'instruire »[2239], c'est à la condition d'avoir compris que cet ordre de l'instruction ou apprentissage retranscrit l'ordre même de la recherche du savoir qu'est le cinquième degré de la sagesse qu'il prétend avoir trouvé. Or si l'on tient compte de ce que ce cinquième degré est lui-même un mode de connaissance pour parvenir à la sagesse, il faut donc entendre qu'il est un mode de connaissance par lequel un autre mode de connaissance – « la connaissance de la vérité par les premières causes, c'est-à-dire la sagesse »[2240] – devient ultérieurement possible. N'étant donc pas d'abord la recherche de la vérité à partir des premiers principes, mais la recherche des premiers principes à partir desquels seulement on pourra connaître la vérité par les premières causes, le cinquième degré de la sagesse consiste en l'étude des conditions de la sagesse. C'est une recherche qui est en même temps un mode de connaissance, ce qui se nomme *méthode*[2241].

Ainsi les seuls livres qui rendent leurs lecteurs plus savants ne seraient pas ceux qui enseigneraient ce qu'on pourrait appeler les résultats de l'art (les principes) mais l'art lui-même (la capacité à rechercher par moi-même ces principes, à transformer la vérité d'un auteur en *ma* certitude), à savoir 1/les principes des choses immatérielles et des choses matérielles et 2/les choses qui en découlent. Or y a-t-il un livre qui accomplisse cet enseignement ? Ce sont les *Principia* précisément, et, de façon préparatoire, les *Meditationes* sans toutefois faire état de la transgression des principes métaphysiques pour les raisons stratégiques qu'on a indiquées dans notre deuxième chapitre.

De sorte que, les *Principia* d'une part découvrent pour la première fois aux lecteurs ce que Descartes considère comme les principes (ou les premières causes, Pars I et II) et d'autre part, exercent le jugement des lecteurs à l'application méthodique de ces principes (Pars III et IV). Ils font connaître les principes et, en principe (c'est-à-dire potentiellement) toutes les choses qui se présentent à notre esprit, par eux. À ce titre, ils permettent de substituer l'autorité du jugement du lecteur (la connaissance par soi seule capable de déboucher sur la certitude) à l'autorité de l'auteur (la connaissance par autrui). Ils appellent en quelque sorte à leur propre dépassement (*id est*, à l'approfondissement de la physique par d'autres que Descartes), c'est-à-dire à l'achèvement du corps entier de la philosophie par d'autres « auteurs » que celui des vérités énoncées dans les *Principia* (Descartes).

Le livre des *Principia* a donc de ce point de vue un double statut. Celui d'exception et de modèle. Platon et Aristote qui ont eu la même intention que Descartes en terme de connaissance vraie, ont échoué dans leur entreprise. D'après lui, ils ne sont pas parvenus à la sagesse telle qu'il l'entend car ils n'ont pas su discerner les différents modes de connaissance (la connaissance sensible et la connaissance de l'entendement) et ils n'ont pas su trouver la connaissance certaine donnée évidemment dans l'entendement.

En réalité, la lecture des bons livres auxquels il était fait allusion dans le *Discours de la méthode* ou dans l'*Epistola*… pouvait bien contribuer, mieux que les autres à l'érudition mais ces livres n'étant pas de philosophes mais de moralistes, de Poètes ou d'historiens, ne donnent pas accès à la sagesse véritable, c'est-à-dire à la connaissance des choses *par* leurs principes. Quant à ceux qui prétendent à la philosophie, s'ils ne donnent pas cette clé de la connaissance qui conduit à la sagesse bien qu'ils soient utiles à la formation du jugement, ils ne peuvent qu'en rester au quatrième degré de la sagesse. Or, on s'en souvient, il est toujours possible de découvrir

---

[2239] *Ibid.*, AT IX-2, 13.

[2240] Voir Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 4.

[2241] Sur ce rapport entre les *Regulae* et la Lettre-préface, voir Gilles Olivo, « La sagesse des principes », p. 69-84.

des vérités en lisant les philosophes, à condition que cette découverte ne consiste pas seulement à leur emprunter, mais à retrouver soi-même, méthodiquement – conformément à la Regula X – les vérités en question. Au lieu de conjecturer à partir des contenus que nous lisons, il faut déduire (conformément à la Regula XII). Car conjecturer, c'est soit penser que ce que contiennent les livres est nécessairement vrai, sans faire preuve de méthode, et c'est alors risquer de se tromper ; soit, c'est ne juger que vraisemblable ce qui s'y trouve, et c'est donc n'être pas savant. Il faut soumettre, les vérités des livres, y compris les plus excellents, à notre raison pour se les approprier – c'est-à-dire les transformer ou non en certitudes : c'est l'unique méthode pour devenir plus savant.

Les *Principia* délivrent des autres livres, non méthodiques, et dans une certaine mesure d'eux-mêmes en appelant les lecteurs à leur propre achèvement par l'accomplissement de la science qu'ils rendent possible (étude des animaux, des plantes et de l'homme) en livrant les principes de la connaissance par lesquels il faut connaître et exercer son jugement.

C'est aussi la raison pour laquelle, l'exposé des principes cartésiens disqualifiant de fait ceux de l'ancienne philosophie, Descartes peut renoncer au projet de publier une critique en règle d'un manuel scolaire : l'énoncé de la vraie philosophie disqualifie de lui-même, pour ainsi dire de façon performative, les fausses opinions des manuels qui précèdent les *Principia*[2242].

C'est cela que Descartes appelle les « fruits » que portent ses *Principia*. Esprits fécondés par l'appel à l'exercice de la méthode et par l'appropriation des vérités réunies dans les *Principia* par ses neveux-lecteurs qui recoupent les fruits de l'arbre de la philosophie, également inédits. L'inachèvement propre des *Principia* va de pair avec la transmission des vérités qu'ils autorisent dans d'autres esprits et dans d'autres lieux écrits.

- *la condition : une lecture continue, répétée et réfléchie*

Mais ces fruits peuvent-ils être cueillis de tous ? Entre l'excès d'étude (que représentent certaines figures de l'œuvre cartésienne comme les *docti*[2243], Épistémon, Voet) et l'ignorance (Poliandre, les hommes qui ne recherchent pas la vérité), il existe un moyen terme représenté dans la littérature cartésienne par Eudoxe qui possède la raison « selon la pureté de sa nature ». Descartes a évoqué à plusieurs reprises l'idée que sa philosophie, fondée sur des principes évidents et peu nombreux et ordonnée en déductions parfaites – pur fruit du bon sens (ou de la raison ou du jugement méthodique, tous ces termes sont synonymes) – puisse être reçue parmi les hommes comme la seule vraie. D'autant qu'elle se manifeste seulement dans *ses* livres selon un ordre et une clarté sans précédent. Le caractère de la philosophie cartésienne et de son expression dans l'*ordo edendi* des *Principia* signifie donc ceci : dans la mesure où tous les hommes sont doués de bon sens, ils doivent finir par acquérir la vraie philosophie pourvu qu'ils soient instruits des principes et bien guidés dans l'exercice de leur propre jugement jusque dans les conclusions les plus particulières : « J'ai pris garde, en examinant le naturel de plusieurs esprits, qu'il n'y en a presque point de si grossiers ni de si tardifs, qu'ils ne fussent capables d'entrer dans les bons sentiments et même d'acquérir toutes les plus hautes sciences, s'il étaient conduits comme il faut »[2244].

[2242] Même si Descartes, bien entendu, ne juge pas tout faux *in fine* dans la philosophie de l'École. Mais les vérités qui s'y trouvent y sont si inextricablement mêlées aux fausses opinions qu'il faut par principe commencer par la rejeter dans son ensemble.

[2243] L'usage des livres distingue les doctes (faux savants, *docti*) et les savants (*eruditi*) : « […] si par le mot d'érudition vous entendez tout ce que l'on peut apprendre dans les livres, le mauvais comme le bon, je conviendrais facilement que vous êtes un grand érudit […]. Mais moi, je ne donne le nom de savant qu'à l'homme qui, par de longues études, par des efforts continuels, a su perfectionner son esprit et son cœur. Et la science, telle que nous la définissons ici, ce n'est point, je pense, en lisant indistinctement toute espèce de livres que l'on peut l'acquérir : c'est en ne lisant que les livres excellents en chaque genre, et encore faut-il y revenir à plusieurs fois […], c'est en travaillant sans nous décourager à la recherche de la vérité », *Epistola*…, AT VIII-2, 42-43, traduction Victor Cousin, *Œuvres de Descartes*, Victor Cousin (éd.), Paris, F. G. Levrault, 1826, t. 11, p. 46-47.

[2244] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 12.

Tout l'enjeu de l'acquisition de la science se trouve bien sûr dans la condition de cette acquisition. Il faut que les esprits soient bien conduits, selon l'ordre que prescrit la méthode et que le corps du livre comme enchainement ordonné de vérités retranscrive matériellement *tout* cet ordre : conforme à un thème déjà cicéronien, la topique cartésienne du *lire en ordre* et du *tout lire* repose donc sur un enjeu philosophique : il est peu utile de retenir telle ou telle vérité mais il faut saisir l'ordre même qui a permis de les trouver et de les enchaîner[2245]. Cette possibilité – en réalité, cette nécessité – définit le bon livre dans le passage de la quatrième partie de l'*Epistola… ad… Voetium* que nous citions en exergue *:*

> Quidquid enim praecipui est in scriptis praestantium ingeniorum, non in hac aut illa sententia, quae possit exscribi, continetur, sed ex integro corpore orationis exurgit neque id statim ex prima lectione, sed paulatim ex frequenti et saepius iterata, non advertentes addiscimus, et tanquam in proprium succum convertimus[2246].

Tel est bien le sens de l'expression « tout publier » que nous utilisons pour intituler ce chapitre. C'est-à-dire publier l'entièreté de la chaîne, construite dès les *Regulae*, où l'évidence se communique des premiers principes de la connaissance humaine jusque dans des conclusions particulières. Les démonstrations des *Principia* paraissent en cela plus exigeantes que la fable du *Monde* et que les conquêtes partielles des *Essais*, déconnectées de l'énoncé explicite des principes des choses matérielles et de leur démonstration. Dans les *Principia philosophiae*, il s'agit moins de prétendre expliquer tous les phénomènes de la nature que de donner cet ordre entier, depuis les principes jusqu'à certaines de leur conséquences particulières. Car c'est en s'accoutumant à lire l'entièreté de l'ordre des raisons que le lecteur peut convertir la vérité en *sa* vérité. Ce phénomène d'appropriation de la vérité, qu'on a aussi appelé certitude ou auto-persuasion au cours de ce travail, par lequel le savoir de l'auteur des *Principia* se transmet au lecteur s'articule autour de la lecture attentive et de la méditation. Il s'agit d'un phénomène proprement cartésien qui induit donc une théorie de la lecture et du livre propres à Descartes. Theo Verbeek, en commentaire de l'extrait de l'*Epistola* ci-dessus mentionné, rappelle l'originalité de la pensée cartésienne sur ce point : c'est la saisie de la série des pensées (de l'ordre), plus que des pensées elles-mêmes, qui rend véritablement savant : « L'idée qu'il faut juger une idée d'après l'ensemble dans lequel elle a été prise semble entièrement nouvelle et n'a convaincu les esprits que vers la fin du XVIII[e] siècle »[2247]. De sorte que Descartes peut aller jusqu'à renier les ouvrages qui se réclament de cartésianisme lorsque ceux-ci ne restituent pas rigoureusement l'*ordo* qui lient les vérités les unes aux autres pour constituer le corps de la philosophie. On se souvient qu'il désavouera publiquement les *Fundamenta Physicae* (1646) de Regius pour cette raison : « […] à cause qu'il a mal transcrit, et changé l'ordre, et nié quelques vérités de Métaphysique, sur qui toute la Physique doit être appuyée, je suis obligé de le désavouer entièrement […] »[2248]. Déjà, en juillet 1645, Descartes le mettait en garde si son livre sortait avec son nom : « Quod ne in me etiam redundet, cogar deinceps ubique profiteri, me circa res Metaphysicas quam maxime à te diffentire, atque etiam scripto aliquo typis edito id publicè testari, si liber tuus prodeat in lucem »[2249] . Descartes préviendra avec force dans sa Lettre-préface aux *Principes* que ses livres, parce qu'ils sont seuls à retranscrire le véritable *ordo cognoscendi*, doivent être préférés à tous les autres : « [je suis obligé] de prier ici les Lecteurs qu'ils ne m'attribuent jamais aucune opinion, s'ils ne la trouvent

---

[2245] En cela, les livres de Descartes diffèrent des autres. Voir déjà le propos de jeunesse des <Notes> du registre de 1619 : « Plerique libri, paucis lineis lectis figurisque inspectis, toti innotescunt ; reliqua chartae implendae adjecta sunt, <La plupart des livres, quand on en a lu quelques lignes et regardé quelques figures, sont connus tout entiers ; le reste n'est ajouté que pour remplir le papier> », *Cogitationes Privatae*, AT X, 214, 6- 8, trad. Vincent Carraud et Gilles Olivo, *Descartes.* Étude du bon sens…, p. 63.

[2246] *Epistola…ad… Voetium*, AT VIII-2, 41/ « Ce qu'il y a d'important et d'utile dans les livres des génies supérieurs ne consiste pas en telle ou telle pensée que l'on peut en extraire, le fruit précieux doit sortir du corps entier de l'ouvrage ; et ce n'est pas de prime abord et par une seule lecture, mais peu à peu par une lecture attentive et souvent répétée, que nous nous pénétrons sans nous en apercevoir des idées de ces grands hommes, que nous les digérons, que nous les convertissons en quelque sorte en notre propre substance », trad. *La Querelle d'Utrecht*, p. 350.

[2247] La Querelle d'Utrecht, n. 41, p. 525.

[2248] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 19.

[2249] Lettre à Regius, juillet 1645, AT IV, 249-250.

expressément en mes écrits, et qu'ils n'en reçoivent aucune pour vraie, ni dans mes écrits ni ailleurs, s'ils ne la voient très clairement être déduite des vrais Principes »[2250].

Et ce, en dehors des leçons enseignées par le maître que Descartes n'est pas : le livre des *Principia* peut se substituer à la leçon, y compris pour le lecteur-professeur : « […] tous les moindres maîtres seront capables d'enseigner la mienne par ce seul livre »[2251]. Malgré l'enthousiasme provocateur affiché par Descartes auprès de Mersenne, ils sont donc rares ceux qui comme Poliandre (AT X, 499) n'ont jamais étudié et qui pourront parvenir à la connaissance de la vraie philosophie par la seule pratique du livre des *Principia* et l'enseigner avec une fidélité absolue. Descartes le sait et soigne d'autant plus la mise au jour de sa philosophie.

Ce soin passe aussi par les recommandations qu'il donne en préambule dans chaque texte édité. En particulier dans la Lettre-préface (mise en place pour le nouveau public de la traduction des *Principia* en français), où Descartes, du même geste, veut encourager les esprits qui se croient les plus faibles et décourager ceux qui se croient les plus forts – puisque le livre, malgré toutes les stratégies pour cibler un public, roule partout comme dirait Platon – en contournant leur faiblesse (trop d'assurance ou pas assez) un mode de lecture unique : « C'est pourquoi je voudrais assurer ceux qui se défient trop de leurs forces, qu'il n'y a aucune chose en mes écrits qu'ils ne puissent entièrement entendre, s'ils prennent la peine de les examiner ; et néanmoins aussi avertir les autres, que mêmes les plus excellents esprits auront besoin de beaucoup de temps et d'attention pour remarquer toutes les choses que j'ai eu dessein d'y comprendre »[2252].

Ceci nous rappelle la distinction produite dans le *Studium bonae mentis* entre la connaissance véritable, celle des esprits forts qui passe par la découverte de la vérité (ici, des principes) et un degré moindre de connaissance de la vérité qui appartient aux esprits plus faibles. Pour ces derniers, l'enseignement peut pallier la force de l'esprit :

> Certaines limites sont prescrites à tous les esprits, qui ne peuvent les excéder. Ceux qui, à cause de l'imperfection de leur esprit, ne peuvent se servir de principes pour inventer, pourront cependant connaître le vrai prix des sciences, ce qui leur suffit pour porter des jugements vrais sur la valeurs des choses[2253].

L'idée est ancienne – nous venons de citer la traduction du *Studium bonae mentis* – et certains concepts ne sont pas mûrs comme l'idée de jugement, et celle de volonté qu'elle sous-tend, au moment où Descartes devient l'auteur d'un manuel. Pour autant, on pense qu'elle est capitale en ce qu'elle légitime moralement l'entrée sur la scène publique de Descartes : il y a un enseignement possible de la vérité, *id est*, de la méthode et des principes, sur le mode de l'invention mais pas seulement : pour juger du vrai et du faux, les esprits plus faibles peuvent être *enseignés*.

Mais à quelle condition l'invention authentique (de l'auteur) peut-elle se résorber dans l'invention mimétique (du lecteur) ? La condition est que les esprits (des lecteurs) doivent être guidés par celui qui les a méthodiquement recherchés et découverts. Le livre, sans doute plus que le cours, par l'ordre qu'il détermine matériellement à travers ses pages, s'avère être un cadre idéal au cheminement du lecteur. Pourvu que le lecteur lise les démonstrations de Descartes dans l'ordre et en entier, la résorption du mimétisme dans l'authenticité peut avoir lieu : philosopher méthodiquement, c'est, du même coup reconnaître ce qui confère la certitude aux sujets qu'on examine, c'est internaliser, s'approprier les conditions d'exercice de la vérité. L'acte de lecture peut donc devenir un acte authentique et universel d'appropriation de la certitude chez Descartes où le jugement des lecteurs, y compris des esprits faibles, est engagé. Le livre constitue alors le chemin (*methodos*) concret que doit suivre le lecteur.

[2250] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 19

[2251] Lettre à Mersenne, 31 décembre 1640, AT III, 276.

[2252] Lettre-Préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 13.

[2253] Vincent Carraud et Gilles Olivo, *Descartes,* Étude du bon sens…, p. 63.

De sorte que la lecture devient elle aussi méthodique. Descartes recommande de faire plusieurs lectures. Quatre pour être précis, toutes extensives :

> J'aurais aussi ajouté un mot d'avis touchant la façon de lire ce livre, qui est que je voudrais qu'on le parcourût d'abord tout entier ainsi qu'un roman, sans forcer beaucoup son attention, ni s'arrêter aux difficultés qu'on y peut rencontrer, afin seulement de savoir en gros quelles sont les matières dont j'ai traité ; et qu'après cela, si on trouve qu'elles méritent d'être examinées, et qu'on ait la curiosité d'en connaître les causes, on le peut lire une seconde fois, pour remarquer la suite de mes raisons ; mais qu'il ne se faut pas derechef rebuter, si on ne la peut assez connaître partout, ou qu'on ne les entende pas toutes ; il faut seulement marquer d'un trait de plume les lieux où l'on trouvera de la difficulté, *et continuer de lire sans interruption jusqu'à la fin* ; puis, si on reprend le livre pour la troisième fois, j'ose croire qu'on y trouvera la solution de la plupart des difficultés qu'on aura marquées auparavant ; et que, s'il en reste encore quelques-unes, on en trouvera enfin la solution en relisant[2254].

Lire les *Principia* comme « un roman ». Cette comparaison n'est ici pas disqualifiante dans la bouche de Descartes. Lire comme un roman signifie accorder de la place à la fable, utiliser l'imagination et les suppositions pour tenter d'expliquer le monde actuel que Dieu a produit, d'une façon incompréhensible pour nous. Le physicien ne peut d'ailleurs faire autrement. C'est le monde (et l'homme) *imaginé*, c'est-à-dire *pensé* qui devient *réel*, au titre même de ce que ce sont les idées qui sont réelles. Nous reviendrons largement, *infra*, sur le rôle de l'imagination dont les figures (→ FIGURE) des *Principia* matérialisent l'exercice. Il n'y a donc aucune contradiction à présenter un traité de physique voué à être enseigné comme un roman, comme une fable dépeignant le monde tel qu'il *devrait* être puisque c'est précisément ce qui doit être (ce qui, en vertu de principes métaphysiquement fondés, est nécessairement tel qu'il est) qui *est* véritablement[2255]. Cet appel à l'imagination n'était, à l'inverse, pas tolérable dans le cadre de la lecture des *Meditationes* :

> Or, qu'il y ait en nous quelque idée d'un être souverainement puissant et parfait, et aussi que la réalité objective de cette idée ne se trouve point en nous, ni formellement, ni éminemment, cela deviendra manifeste à ceux qui y penseront sérieusement, et qui voudront avec moi prendre la peine d'y méditer ; mais je ne le saurais pas mettre par force en l'esprit de ceux qui ne liront mes Méditations que comme un roman, pour se désennuyer, et sans y avoir grande attention[2256].

Et d'abord une lecture « en gros », c'est-à-dire en général. Mais une lecture exhaustive puisque c'est du corps entier du discours que surgit la vérité et non de tel ou tel partie qu'on peut en extraire[2257]. On peut mettre cette prescription en lien avec l'idée que la vérité du discours doit surgir de la saisie du corps entier de la démonstration, pas d'une partie seulement. Les réticences de Descartes à communiquer ne serait-ce que le plan de son ouvrage avant publication témoignent de la nécessité d'une lecture totale. Ainsi, en 1643, au père Dinet qui réclame à Descartes un sommaire (→ SOMMAIRE) détaillé de l'ouvrage à paraître, ce dernier n'envoie que les titres (→ TITRE) des quatre parties : « ce qu'il [*sc.* le père Bourdin] nomme le plan de ma philosophie n'est autre chose que le titre des parties, que j'ai écrit dans une lettre au p. Dinet, ce qui n'est d'aucune importance[2258]. »

Il s'agit, pour commencer, de se familiariser avec les sujets traités : « je voudrais qu'on le parcourût d'abord tout entier […] afin seulement de savoir en gros quelles sont les matières dont j'ai traité », sans approfondir l'un d'entre eux, en particulier. L'Index mis en place par Descartes dans les pages préliminaires des *Principia* qui reprend les sommaires des 504 paragraphes (→ PARAGRAPHE) de l'ouvrage est, à cet égard, susceptible d'aider

---

[2254] Lettre-Préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 12.

[2255] De ce point de vue, le traité de *L'Homme*, en son premier article, indiquait déjà la même intention : « Ces hommes seront composés, comme nous, d'une âme et d'un corps. Et il faut que je vous décrive, premièrement, le corps à part, puis après, l'âme aussi à part ; Et enfin que je vous montre comment ces deux Natures doivent être jointes et unies, pour composer des hommes qui nous ressemblent », Première Partie, « De la Machine de son Corps », I, « De quelles parties doit être composé l'homme qu'il décrit », AT XI, 119-120.

[2256] Réponse aux premières objections, *Méditations métaphysiques*, AT IX-1, 107.

[2257] Voir déjà les *Regulae* : l'important est de saisir la chaîne *ordonnée* des vérités.

[2258] Epistola ad P. Dinet, AT III, 639.

le lecteur à saisir les matières développées dans le corps du livre. De sorte que, le vrai usage de la raison dans lequel toute érudition, tout bon sens, toute sagesse humaine est contenue (« in quo omnis eruditio, omnis bona mens, omnis humana sapientia », AT VIII-2, 43)[2259] ne consiste pas en syllogismes détachés mais dans le fait ou l'habitude d'embrasser, de comprendre de manière circonspecte et exacte (« in circumspecta et accurata complexione », AT VIII-2, 43) toutes les choses qui sont requises pour la connaissance des vérités recherchées. Par conséquent, ceux qui négligent les ouvrages de première main, les sources (les « fontes ») et qui ne s'abreuvent qu'aux ruisseaux (« rivulos ») que sont les ouvrages de seconde main ou ceux dans lesquels ne se trouve « aucune liaison de raisons (« rationum concatenatio » AT VIII-2, 43) » ou encore ces recueils de citations, compilations, etc. ne peuvent dit Descartes qu'y puiser des eaux troubles et n'atteignent jamais aucune *vera eruditio* (AT VIII-2, 41). Procédant comme les syllogismes, ces livres accoutument à l'irréflexion et à s'en remettre à l'autorité de tout auteur indifféremment (AT VIII-2, 43). On retrouve ici la critique de l'argument d'autorité comme topos cartésien déjà présent dans la Regula III.

Contrairement aux *Meditationes*[2260], Descartes autorise pour ses *Principia* une première lecture extensive, grossière et facile « ainsi qu'un roman, sans forcer beaucoup son attention, ni s'arrêter aux difficultés qu'on y peut rencontrer ». Cette lecture permettra justement de prendre connaissance de l'ordre de la connaissance qui s'élabore dans les quatre parties des *Principia*. L'esprit doit être guidé dans la recherche de la vérité mais aussi dans la *lecture* de la recherche de la vérité. C'est pourquoi l'*ordo edendi* se redouble de recommandations de Descartes. Le troisième livre de Descartes se partage, avec les deux premiers, la notion d'ordre : il faut lire dans l'ordre pour ne pas perdre le fil de la démonstration. Mais le problème de la vraie philosophie est qu'elle est difficile à persuader parce qu'elle résulte d'un raisonnement habituellement mal compris. Car, soit on part des mauvais principes, soit, plus on s'éloigne des premiers principes, plus on perd en évidence. La lecture offre alors le moyen d'éviter ces écueils en suivant le raisonnement du moniteur.

Mais de même que la recherche des principes est soumise à conditions, la lecture l'est aussi. Elle doit être ordonnée, c'est-à-dire soumise à l'ordre du livre, pour former l'esprit à bien déduire – le lecteur doit commencer par le commencement sous peine de s'interdire de suivre méthodiquement les déductions de Descartes et d'en être persuadé. La continuité dans la lecture, mais aussi la réflexion, est ici primordiale : il s'agit de familiariser le lecteur avec l'enchaînement des raisons qui y sont exposées de manière à en imprimer la marque, par dessus celle qu'ont pu laisser ses préjugés ou ses précédentes lectures. Et surtout, c'est la lecture réfléchie du *tout* qui doit venir à bout des difficultés particulières. Cette recommandation est d'autant plus valable pour le public des *Principes* qui ne va pas faire une lecture scolaire du texte dans le cadre d'un cours de l'École. Contrairement à la lecture des *Meditationes* qui devait être interrompue par des méditations, la lecture des *Principia* ne doit pas s'arrêter.

De même que l'*Epistola* qui fait clairement le lien entre exercice de la méthode et lecture (c'est-à-dire qui postule la possibilité que le livre dans sa matérialité même soit le support de l'exercice méthodique de l'esprit) indique que ce n'est pas immédiatement (« statim »), c'est-à-dire dès la première lecture que le lecteur peut s'approprier le fil de l'argumentation mais peu à peu, par une lecture attentive et souvent réitérée, que nous assimilons comme notre propre sève : « non advertentes addiscimus » et « tanquam in proprium succum

---

[2259] « *Eruditio*, *bona mens*, *humana sapientia*, c'est tout un, en quoi s'atteste l'*usus rationis*. L'érudition en sa détermination cartésienne désigne par conséquent le lien indissoluble qui relie le savoir aux procédures de sa recherche et de son acquisition, du fait des modes de connaissance de l'esprit qui unifient la diversité des choses connues dans l'unité de l'expérience de la connaissance certaine. L'érudition prise en ce sens est donc la fin des études, *studiorum finis* et c'est pourquoi elle s'identifie à la *bona mens* et à l'*humana saptientia* : on aura reconnu l'incipit des *Regulae* », Vincent Carraud et Gilles Olivo, *Descartes*… Sur la notion cartésienne d'*eruditio*, voir aussi l'article de Denis Kambouchner, « Descartes et le problème de la culture », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, avril-juin 1998, p. 1-48.

[2260] « […] mais je ne le [sc. l'idée manifeste d'un être souverainement puissant et parfait et celle de la réalité objective de cette idée qui ne se trouve pas en nous, ni formellement, ni éminemment] saurais pas mettre par force en l'esprit de ceux qui ne liront mes Méditations que comme un roman, pour se désennuyer, et sans y avoir grande attention », Secondes Réponses, *Méditations métaphysiques*, AT IX-1, 107.

convertimus »[2261], de même la Lettre-préface indique l'opportunité de faire plusieurs relectures. La deuxième lecture, pas plus que la première ni les deux suivantes, ne doit être interrompue. Rappelons : « on le peut lire une seconde fois, pour remarquer la suite de mes raisons ; mais qu'il ne se faut pas derechef rebuter, si on ne la peut assez connaître partout, ou qu'on ne les entende pas toutes ; il faut seulement marquer d'un trait de plume les lieux où l'on trouvera de la difficulté, et continuer de lire sans interruption jusqu'à la fin »[2262]. Une troisième et une quatrième lecture doivent être en mesure de lever les difficultés rencontrées lors des deux premières relectures[2263].

Ainsi la lecture et la relecture des *Principia* entrent-elles dans le processus indispensable en terrain cartésien de convertir des anciennes habitudes de l'esprit en nouvelles en mettant en jeu l'activité du lecteur, c'est-à-dire son propre jugement. Et ce d'autant que le pouvoir déductif des vrais principes ne peut être prouvé en quelques lignes. Car si la preuve de l'évidence qui caractérisent les vrais principes peut être faite rapidement – sur une page dans la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie*, en revanche la preuve de leur pouvoir déductif (ou de leur capacité à expliquer toutes les choses) ne peut être assurée que par la diversité des phénomènes qu'il permettent d'expliquer en physique. C'est ici la seconde détermination du principe cartésien – donc une raison philosophique – qui requiert une lecture complète et répétée de l'ouvrage, extensive plutôt qu'intensive destinée à rendre le lecteur sensible à l'enchainement des raisons depuis un principe jusqu'à la chose qu'il permet d'expliquer : « Mais encore que toutes les vérités que je mets entre mes Principes aient été connues de tout temps de tout le monde, il n'y a toutefois eu personne jusqu'à présent, que je sache, qui les ait reconnues pour les Principes de la philosophie, c'est-à-dire pour telles qu'on en peut déduire la connaissance de toutes les autres choses qui sont au monde : c'est pourquoi il me reste ici à prouver qu'elles sont telles ; et il me semble ne le pouvoir mieux qu'en le faisant voir par expérience, c'est-à-dire en conviant les lecteurs à lire ce livre » (AT IX-2, 10-11).

À cette fin, elle doit être ordonnée à l'ordre du livre lui-même (*ordo edendi*) et répétée. En métaphysique on l'a vu, la lecture doublée de la méditation, indispensable pour accoutumer l'entendement à procéder seul dans la découverte de ses objets, sans les sens et l'entendement devait suivre l'ordre matériel du livre puisqu'il retranscrivait lui-même l'*ordo inveniendi* en métaphysique. L'accoutumance à la notion d'ordre des raisons commandait aussi une lecture complète du *Discours de la méthode*, on s'en souvient[2264] : « […] l'explication des questions qui y sont marquées dépend quasi toujours si expressément de ce qui les précède, et souvent aussi de ce qui les suit, qu'on ne la saurait entendre parfaitement si on ne lit avec attention tout le livre »[2265]. L'appel à une lecture dans l'ordre et complète, qui peut paraître d'une grande banalité aujourd'hui, rappelons-le, ne l'était pas du temps de Descartes où la pratique de la lecture dite « sauvage » – fragmentaire et désordonnée – était courante pour des raisons matérielles et culturelles[2266]. Comme la méditation, la lecture fait donc partie pour

---

[2261] *Epistola… ad… Voetium*, AT VIII-2, 41/« et le convertissons comme notre propre sève ». Redonnons la citation en contexte : « Quidquid enim praecipui est in scriptis praestantium ingeniorum, non in hac aut illa sententia, quæ possit exscribi, continetur, sed ex integro corpore orationis exurgit neque id statim ex prima lectione, sed paulatim ex frequenti et saepius iterata, non advertentes addiscimus, et tanquam in proprium succum convertimus »/« Ce qu'il y a d'important et d'utile dans les livres des génies supérieurs ne consiste pas en telle ou telle pensée que l'on peut en extraire, le fruit précieux qu'ils renferment doit sortir du corps entier de l'ouvrage ; et ce n'est pas de prime abord et par une seule lecture, mais peu à peu, par une lecture attentive et souvent répétée, que nous nous pénétrons sans nous en apercevoir des idées de ces grands hommes, que nous les digérons, que nous les convertissons en quelque sorte en notre propre substance », trad. Theo Verbeek, *La Querelle d'Utrecht*, p. 350.

[2262] Lettre-Préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 12.

[2263] Sur la nécessité d'une tierce ou d'une quadruple relecture de l'intégralité d'un texte pour venir à bout de difficultés particulières de *La Dioptrique* et des *Météores*, voir encore la lettre à Vatier, 22 février 1638 : « En quoi ceux de mes amis qui ont lu le plus soigneusement mes traités de *Dioptrique* et des *Météores*, m'assurent que j'ai réussi : car bien que d'abord ils n'y trouvassent pas moins de difficulté que les autres, toutefois après les avoir lus et relus trois ou quatre fois, ils disent n'y trouver plus aucune chose qui leur semble pouvoir être révoquée en doute », AT I, 563.

[2264] Voir notre premier chapitre, B, 2, c, « la lecture attentive comme expérience probante ».

[2265] *Discours de la méthode*, AT VI, 486.

[2266] Sur ce point, voir encore notre premier chapitre, B, 2, c, « la lecture attentive comme expérience probante ».

Descartes des opérations nécessaires de l'esprit qui consistent, pour celui qui veut gagner le vrai savoir et qui vise la sagesse, à se débarrasser, autant que faire ce peut, des préjugés et à s'imprégner au-delà d'eux, d'une part de l'évidence primaire des premiers principes et d'autre part de leur productivité épistémologique à travers les démonstrations puis les conclusions qu'ils autorisent sur les objets décrits méthodiquement dans les *Principia*.

La priorité de la méthode sur la rhétorique est aussi affirmée par Descartes dans l'action de la lecture : les principales parties traditionnelles de la rhétorique, exception faite de l'élocution (invention, disposition – laissons de côté la mémoire et l'action qui ne concernent pas directement l'écrit) reviennent à la méthode comme l'établissent les *Regulae ad directionem ingenii* (Regula IV, V, XII et VII). L'invention, c'est-à-dire la recherche de la vérité (et non du vraisemblable) est le but et la disposition le moyen d'y parvenir. Disposition, en des termes plus cartésiens, mise en ordre, pour soi mais aussi pour autrui (en fait pour le moi qui en fait l'expérience cogitative), dont les mots agencés en phrases pour l'élocution, contribuent à distinguer tout en les reliant les différents éléments. Pour nous rendre sensible à la méthode, il faut donc lire le traité *in extenso* (« corps entier de l'ouvrage »), suivre toute la route sur laquelle nous conduit leur auteur.

- *l'objectif moral des* Principia philosophiae

L'achèvement de la science est possible, par l'acquisition et l'application des principes cartésiens aux phénomènes de la physique (étude des plantes, des animaux et des hommes non menée à terme dans les *Principia*) et aux sciences cartésiennes qui en dérivent : médecine, morale et mécaniques, au-delà de la lecture des *Principia*. La lecture ordonnée et intégrale des *Principia* est donc la première étape pour devenir inventeur, juge et *in fine* sage – puisque la *vera eruditio* peut être acquise en lisant (*Epistola*…, AT VIII-2, 41), pourvu que l'usage des livres soit subordonné à la recherche de la vérité (ici, à la découverte des principes à partir desquels on peut connaître toute chose).

La première intention des *Principia* est en effet de rendre leurs lecteurs savants des principes énoncés et juges de leur véracité : « Mais encore que toutes les vérités que je mets entre mes Principes aient été *connues* de tout temps de tout le monde, il n'y a toutefois eu personne jusqu'à présent, que je sache, qui les ait *reconnues* pour les Principes de la philosophie, c'est-à-dire pour telles qu'on en peut déduire la connaissance de toutes les autres choses qui sont au monde : c'est pourquoi il me reste ici à prouver qu'elles sont telles ; et il me semble ne le pouvoir mieux qu'en le faisant voir par expérience, c'est-à-dire en conviant les Lecteurs à lire ce Livre »[2267]. La lecture des *Meditationes* est à cette fin un réquisit méthodique car seul ce livre qui retranscrit la découverte des principes de la philosophie première permet au lecteur d'en être auto-persuadé, c'est-à-dire d'en connaître l'évidence et de faire de cette évidence le critère de reconnaissance des vérités des autres sciences (vérité générale).

La deuxième est d'en faire les juges de son œuvre. Les *Principia* se ferment sur un motif rhétorique mais qui, selon nous, a une pertinence au nom des différents degrés de la sagesse déterminés par Descartes. Le meilleur moyen de constater l'utilité de la philosophie est de reconstituer par soi (cinquième degré) ce corps entier de la philosophie plutôt que de lire les philosophes (quatrième degré). On peut ainsi penser que la conclusion des *Principia* n'est pas seulement un acte d'allégeance ayant pour but de susciter la bienveillance de son lectorat. Descartes prétend aussi armer la formation du jugement de ses lecteurs par l'auto-persuasion des vérités découvertes au fil de son œuvre :

[2267] Lettre-préface, *Principia philosophiae*, AT IX-2, 10-11. Nous soulignons.

> […] At nihilominus, memor meae tenuitatis, nihil affirmo : sed haec omnia, tum Ecclesiae Catholicae auctoritari, tum prudentiorum judiciis submitto ; nihilque ab ullo credi velim, nisi quod ipsi evidens et invicta ratio persuadebit[2268].

Cette conclusion fait en quelque sorte écho au propos d'une lettre à Regius de 1640. Celle-ci rappelle la nécessité de penser activement pour être persuadé : « aussitôt que nous pensons concevoir clairement quelque vérité, nous sommes naturellement persuadés que cela est vrai [sponte nobis persuademus illud esse verum]. Et si cette persuasion [haec autem persuasio] est si forte que nous ne pouvons avoir aucune raison de douter de ce dont nous nous sommes ainsi persuadés [de eo quod nobis persuademus], il n'y a rien d'autre à rechercher : nous possédons [habemus] tout ce qu'il est raisonnablement permis de désirer[2269]. C'est peut-être en cela que la philosophie de Descartes est la plus utile :

> J'aurais ensuite fait considérer l'utilité de cette philosophie, et montré que, puisqu'elle s'étend à tout ce que l'esprit humain peut savoir, on doit croire que c'est elle seule qui nous distingue des plus sauvages et barbares, et que chaque nation est d'autant plus civilisée et polie que les hommes y philosophent mieux ; et ainsi que c'est le plus grand bien qui puisse être en un État, que d'avoir de vrais Philosophes. Et outre cela, que, pour chaque homme en particulier, il n'est pas seulement utile de vivre avec ceux qui s'appliquent à cette étude, mais qu'il est incomparablement meilleur de s'y appliquer soi-même[2270].

On peut donc dire que la lecture des *Principia*, en exerçant directement le bon sens de ses lecteurs et en le prenant à témoin, rend plus savant et apte à juger des raisons (ou vérités) qui sont soumis aux lecteurs. Dans cette mesure, leur lecture peut bien sembler relever du cinquième degré de la sagesse. Il s'agit bien en effet d'y reconduire toute connaissance à ses conditions évidentes d'accomplissement comme le commande la méthode.

La troisième, non moins généreuse, est de convertir le savoir mis au jour dans les *Principia* par son auteur en sève (« *succum* », l'expression provient de l'*Epistola*[2271]) des lecteurs pour achever l'arbre de la philosophie. Il s'agit pour Descartes de faire de ses lecteurs, instruits de ses principes, non seulement les juges mais aussi les inventeurs, pour reprendre une expression de notre premier chapitre, des sciences potentiellement héritées de la connaissance des principes, ces « fruits » dont nous parle la Lettre-préface des *Principes de la philosophie*. Ainsi, privés des fruits de l'arbre de la philosophie, les *Principia* n'en restent pas moins féconds d'autres fruits. Descartes prétend en effet qu'on peut tirer de leur lecture d'autres « fruits », de l'indubitabilité des principes que les fruits de la médecine, de la morale et des mécaniques :

– 1) la satisfaction de trouver plusieurs vérités inédites,

– 2) le progrès du jugement par l'étude des principes,

– 3) la concorde par l'indubitabilité des principes qui mettra fin aux disputes (c'est-à-dire à l'incertitude, au vraisemblable),

– 4) la possibilité de découvrir *par soi* les vérités inédites dans les *Principia* : finalement rien de moins que la possibilité d'achever dans le temps le corps de la philosophie : « Le dernier et le principal fruit de ces principes est qu'on pourra, en les cultivant, découvrir plusieurs vérités que je n'ai point expliquées ; et ainsi, passant peu à peu des unes aux autres, acquérir avec le temps une parfaite connaissance de toute la philosophie et monter au plus haut degré de la sagesse »[2272].

[2268] *Principia philosophiae*, IV, § 207, AT VIII-1, 329/*Les Principes de la philosophie* : « […] je soumets toutes mes opinions au jugement des plus sages et à l'autorité de l'Église. Même je prie les lecteurs de n'ajouter point du tout de foi à tout ce qu'ils trouveront ici écrit, mais seulement de l'examiner et n'en recevoir que ce que la force et l'évidence de la raison les pourra contraindre de croire », AT IX-2, 325.

[2269] Secundae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 144/AT IX-1, 113 (trad. revue par nous)

[2270] Lettre-préface, *Principia philosophiae*, AT IX-2, 3.

[2271] *Epistola… ad… Voetium*, Pars quarta, AT VIII-2, 41.

[2272] *Ibid.*, p. 18. Nous soulignons.

Car on l'a vu ce qui permet de constituer le corps de la philosophie, c'est la connaissance des principes et des choses par principes. Et c'est l'acquis des *Principia* : la possession du savoir des vrais principes métaphysiques et physiques (Prima pars et Secunda pars) porte en germe la possession de tous les autres savoirs ; porte en germe l'arbre de la philosophie tout entier.

Là encore, Descartes laisse à ses futurs lecteurs, à ses neveux, la possibilité de poursuivre son œuvre : il en a donné le commencement, indubitable, à eux de prendre la suite et d'achever le corps de la philosophie. Si la philosophie des *Principia* n'*a* pas le corps qu'elle *est* en entier (que l'exercice de la méthode a projeté), ce corps végétal que la Lettre-préface a dessiné, elle en a du moins les parties vitales : métaphysique et physique générale (causes et première série d'effets) et la méthode qui permet à la fois de rechercher les principes et de les appliquer correctement aux objets qu'on cherche à connaître, pour en poursuivre la croissance. L'exercice de la philosophie (qui se traduit en physique par la réalisation d'expériences pour discriminer les principes de certains phénomènes [les derniers effets, les corps, les plus particuliers]) reste supérieur à la lecture de la philosophie. À un ami de Sorbière qui lui demandait de lui montrer ses livres en physique, Descartes répondit :

> Il y eût un peu de vanité en ce qu'il répondit à un de mes amis qui fut le visiter à Egmond. Ce gentilhomme le pria de lui dire quels étaient les livres de Physique dont il faisait le plus d'état, et des quels il avait fait sa plus ordinaire lecture. Je vous les montrerai, lui recourt sur le derrière de son logis, il lui montra un veau, à la dissection duquel il dit qu'il se devait occuper le lendemain[2273].

☙ *figurer les corps – II. Le rôle des gravures dans les* Principia philosophiae

- *description*

Tirant partie des propriétés du support écrit imprimé[2274], Descartes a intégré des figures (→ FIGURE) dans ses *Principia*, tout comme il l'avait fait dans les Essais du *Discours de la méthode* et le projet inédit du *Monde*[2275]. Par comparaison avec les manuels scolastiques contemporains, on n'a trouvé aucune figure dans les *Physicae* des sommes qu'on a consultées, sauf quatre dans celle d'Eustache de Saint-Paul[2276].

Les figures ont vraisemblablement toutes été gravées sur bois. Elles ont été dessinées par Van Schooten[2277] qui s'était déjà occupé de celles de la *Dioptrique* et des *Météores* pour la publication de 1637[2278] comme en témoigne

---

[2273] Sorbière, *Lettres et Discours de M. de Sorbière sur diverses matières curieuses*, Paris, chez François Clousier, 1660, p. 690. Cité en AT III, 353.

[2274] Malgré sa mauvaise traduction, on partage donc l'opinion de Laurence W. B. Brockliss sur ce point : « De plus, pour faciliter la compréhension du lecteur, le texte était orné de figures, ce qui est certes un lieu commun des géomètres, mais qui constitue une tactique toujours ignorée par les professeurs aristotéliciens dont le cours restait toujours purement verbal », « Rapport de structure et de contenu entre les *Principia* et les cours de philosophie des collèges », in *Descartes.* Principia philosophiae *(1644-1994)*, p. 506-507.

[2275] On trouve des figures communes aux deux textes : *Principia*, III, XXXIX et *Traité de la lumière*, VII (AT XI, 46). Mais la figure a été redessinée dans les *Principia philosophiae* (on y voit la main, la fronde et la pierre) et répétée plusieurs fois : 98, 100 ; *Principia*, III, CXLIX et *Traité de la lumière*, X (AT XI, 70) : figure servant à illustrer l'hypothèse que la Lune tourne autour de la Terre, entraînée par la rotation de la Terre sur elle-même. Elle est répétée en page 187 ; *Principia* IV, XLIX et *Traité de la lumière*, XI (AT, XI, 74) : quasiment la même figure (mêmes éléments représentés sauf pour l'eau) celle des *Principia* est insérée dans le chapitre qui définit le flux et le reflux causés par le mouvement de la Lune tandis que dans le *Monde*, elle se situe au chapitre sur la pesanteur de la Terre « causée par l'action de la matière du Ciel » ; *Principia* III, LXIII et *Traité de la lumière*, XIII (AT XI, 93, en bas et 94) : deux figures identiques à ceci près que les rangées de boules ne sont pas numérotées de la même manière. Pour la première : décroissant de la troisième rangée (dont 3 boules sont notées 3, 30, 3) à la dernière (dont un boule notée 1) dans les *Principia* et croissant dans le *Monde* de la cinquième à la première rangée (les cinq boules de la première étant numérotées « 10 », les quatre de la deuxième, « 20 », les cinq de la troisième, « 3 », « 30 », « 30 », « 30 » et « 3 », les quatre de la deuxième, « 4 », « 40 », « 40 » et « 4 » et enfin, les cinq de la première « 5 », « 5 », « 50 », « 5 » et « 5 ». Pour la seconde : même différence ; *Principia* III, CXXXVI et *Traité de la lumière*, XV (AT XI, 113 et 116) : figures différentes pour illustrer le même propos. dans les *Principia*, Descartes explique plus en détail ce phénomène et les figures correspondent davantage aux étapes de son explication, elles sont d'autre part inversées dans les *Principia*, la figure avec les boules étant placée avant celle des Comètes. Descartes va appliquer la loi de réfraction qui ressort du schéma aux comètes car : « Quorum omnium demonstratione perceptâ, facile est illam transferre ad globulos caelestes […] ».

[2276] Pour décrire l'orbite de la Lune, p. 187, les méridiens, parallèles et antipodes de la Terre, p. 199 ; les vents qui soufflent sur les quatre continents de la Terre, p. 202 ; l'organe de l'œil, p. 305.

[2277] Adrien Baillet, *Vie*…, II, p. 216 qui renvoie à Lipstorp 34 et Lettre 31 de Reg[ius] à Descartes.

[2278] Au moins une partie de ces figures selon Charles Adam, AT XII, 182.

la lettre à Huygens du 20 septembre 1643 : « Et cela n'empêche pas que je n'attende ici cette semaine le fils du Professeur Schooten, qui a tracé les figures de ma *Dioptrique*, pour lui faire tracer celles de ma Philosophie […] »[2279]. Il se pourrait que Descartes parle ici de sa *Dioptrica* dont Fr. Van Schooten est également l'auteur[2280]. Ce qui est parfaitement cohérent, puisqu'il s'agit de toute la production de 1644 majoritairement reliée (→ RELIURE) en un seul volume.

L'exécution des figures (les gravures) de *La Dioptrique* et des *Météores* ainsi que celle des *Principia* prendra du temps et provoquera le retard de la publication : « Il y a deux mois que les Principes de ma philosophie eussent dû être achevés d'imprimer, si le libraire m'eût tenu parole ; mais il a été retardé par les figures, qu'il n'a pu faire tailler si tôt qu'il pensait »[2281]. Apparemment, les bois de Maire n'ont pas été vendus à Louis Elzevier. Rappelons dans ce sens la lettre à Huygens, du 26 février 1644 : « Mon libraire me mande que la *Dioptrique* est achevée d'imprimer, et les figures des *Météores* sont faites ; on commence à tailler celles de la Philosophie, qui sont au nombre de 40 ; ainsi je ne crois pas que le tout puisse être achevé de trois mois, nonobstant que le libraire se hâte le plus qu'il peut »[2282].

On sait que la fin de l'impression des *Principia* intervient en réalité le 10 juillet 1644 comme en témoigne l'achevé d'imprimer qui figure au bas du privilège (→ PRIVILÈGE).

Le propos de Baillet à ce sujet peut porter à confusion. Lorsqu'il qualifie la partie des épreuves (→ ÉPREUVE) imprimée par Elzevier amenée par Descartes à Picot vers la fin mai ou le début de juin d'« exemplaire imparfait », c'est-à-dire « sans figures »[2283], on pourrait croire qu'il eut été possible que l'impression du texte se fit sans les figures, en laissant leur emplacement en blanc. Or, les gravures (→ GRAVURE) sur bois devaient être insérées dans la composition (→ COMPOSITION) au fur et à mesure. Il faut peut-être plutôt comprendre qu'à cette date, la partie imprimée par Elzevier ne contient pas (ou peu) de figures. Il pourrait s'agir des cahiers (→ CAHIER) A à E compris puisque la première figure intervient dans le cahier F, p. 48 pour illustrer la thèse de l'article XXX de la deuxième partie d'après laquelle, la réciprocité du mouvement posé dans l'article précédant n'est pas invalidée par la possibilité que l'on puisse penser la terre en repos ou en mouvement[2284]. Cette partie des épreuves n'aurait donc rien d'imparfaite puisqu'elle ne serait pas privée de figures. À moins qu'il s'agisse des sept premiers cahiers, avant le cahier portant la réclame (→ RÉCLAME)[2285] M, pour lequel Matthijs Van Otegem signale un changement de filigranes, c'est-à-dire un changement de papier à partir duquel il a déduit que l'impression des *Principia* s'est faite en deux temps, comme on l'a rappelé plus haut.

Les figures des *Principia*, sont nombreuses. Elles sont réparties comme suit : on en compte 88 (dont 44 différentes) dans les *Principia philosophiae* et 128 figures (dont 86 différentes) dans les *Specimina philosophiae*, pour un total de 216 figures dont 130 figures différentes et certaines reproduites plusieurs fois (avec les *Specimina*) et toujours au fil du texte[2286].

[2279] AT IV, 753. Voir aussi Adrien Baillet, *Vie*…, II, 376 et Matthijs Van Otegem : « Again Van Schooten made the drawings just as he had done for the *Discours* in 1637 », A *Bibliography of the Works of Descartes*, t. 1, p. 255.

[2280] Voir encore Adrien Baillet, *Vie*…, II, p. 376.

[2281] Lettre à Grandamy (?) du 2 mai 1644 AT IV, 122-123.

[2282] AT IV, 771. On en a dénombré 44.

[2283] Adrien Baillet, *Vie*…, II, p. 219.

[2284] Pour une explication du raisonnement, lire Vincent Carraud et Frédéric de Buzon, *Descartes et les « Principia » II. Corps et mouvement*, Paris, PUF (Philosophies), 1994, p. 88-89.

[2285] La réclame est, avec le registre ou la signature, un élément qui vise à « organiser » et à « simplifier » le « travail de fabrication » (impression, reliure) et témoige de « l'attention » donnée à ce que Frédéric Barbier appelle l'« innovation organisationnelle ». Sur ces différents points, voir *L'Europe de Gutenberg*, p. 242 et chapitre 6, p. 161.

[2286] Pour rappel, les Essais du *Discours de la méthode* contiennent 168 figures dont 115 différentes et une en pleine page (fig. 17, également la plus reproduite ([7 fois]). Soit environ 1 figure toutes les 2 pages. Voir en Annexes, annexe 1 – répartition des figures du *Discours de la méthode*, édition originale (1637) et édition AT.

Leur présence, leur nombre, leur emplacement au fil du texte, et pour certaines d'entre elles, leur taille pleine page, constituent des indices du souci pédagogique poursuivi par Descartes à l'égard de sa physique[2287] mais témoignent aussi de l'intention des *Principia* de s'appliquer à un grand nombre de phénomènes (tout expliquer), *id est* de l'exhaustivité de la puissance des principes ou, pour le dire encore autrement, de la portée *philosophique* de ces principes. La philosophie (c'est-à-dire pas seulement la philosophie naturelle) dont le livre de 1644 est l'exposé, s'étend en effet à l'explication des corps insensibles, mais non moins *figurables*, qui rentrent en jeu dans l'explication des variations des mouvements des corps visibles. Nous allons abondamment revenir sur ce point. C'est l'œuvre d'une partie de ces mêmes principes que les démonstrations des deux premiers *Essais* suggéraient déjà, à grand renfort de figures, mais sans en mettre au jour l'exposé théorique, on s'en souvient.

On peut rappeler, par exemple, que l'étude des corps terrestres des *Météores* laissait dans l'ombre les principes généraux de physique, en particulier la théorie des éléments et des principes cosmologiques. Ceux-ci présupposaient à leur tour une conception générale de la matière comme étendue connaissable à partir de ses modes (figure et mouvement), ainsi que les lois de conservation du mouvement. L'exposé de ces lois se trouvait dans le *Monde* (chapitre V)[2288]. Dans ce contexte, les figures étaient utilisées pour servir des démonstrations qui concernaient des corps terrestres. Les *Principia philosophiae* iront plus loin, et avec eux, leurs figures, désormais capables de représenter l'ensemble des corps, y compris les corps insensibles.

Pour le décompte détaillé des figures des *Principia* et des *Specimina*, on se reportera au tableau 1 et 2 des figures produit en Annexes (annexes 6 et 7).

- *problématique*

Revenons à notre question de départ. Que figurent les gravures des *Principia philosophiae* ? Notre hypothèse est qu'en physique[2289], c'est-à-dire dans l'œuvre qui la donne entière au public – on entend par donner entièrement, exposer les principes de la physique métaphysiquement fondés puis l'explication de l'organisation des corps du monde déduites de ces principes sous forme de lois – elles sont le support de deux mouvements de l'imagination :

1/le premier *réduit*, pour l'entendement, la description des phénomènes à une représentation géométrique et

2/ le second *extrapole* cette réduction aux corps invisibles. Nous allons voir que ces mouvements, apparemment contraires, vont en fait dans la même direction.

3/Et que, la fonction pédagogique des gravures des *Principia* – montrer pour démontrer – redouble la fonction de l'imagination dans la recherche des causes des phénomènes insensibles en même temps qu'elle fait appel à des sens élucidés en donnant à voir ce qui précisément échappe, dans la Nature, à la vue : a) le mouvement lui-même qui produit la diversité des figures de tous les corps, visibles (comme dans les *Essais*) et invisibles et b) certains corps eux-mêmes qui échappent en raison de leur petitesse ou de leur grandeur à nos sens.

[2287] Un souci semblable se retrouve, par exemple, chez Mersenne, dans ses *Cogitata*… publiées la même année que les *Principia* (*F. Marini Mersenni Minimi Cogitata physico-mathematica : in quibus tam naturae quàm artis effectus admirandi certissimis demonstrationibus explicantur*, Sumptibus Antonij Bertier, 1644).

[2288] On les retrouve dans la Secunda pars des *Principia* (en particulier *Principia* II, articles XXIII à XXXV et *Principia* III, articles XXXVI à XLIV).

[2289] Dans *La Géométrie*, on se souvient que Descartes nous apprend à penser même des corps simples (une droite -, un plan etc.) sans l'imagination, puisqu'une équation se substitue à l'image, ou du moins peut s'y substituer. Un chiliogone sera lui pensé, selon seulement une série d'équations (par exemple pour exprimer le rapport du nombre des angles à leur somme), avec des compas etc. Voir notre premier chapitre, B, 2, c, « figurer les corps : les gravures dans les Essais du *Discours de la méthode.*

premier mouvement : la réduction (objet commun aux figures des *Principia philosophiae* et de *La Dioptrique* et des *Météores*)

Notre hypothèse est que les figures reproduisent le fruit de l'imagination qui figure le sensible en le rendant justement imaginable. C'est-à-dire que l'imagination réduit, pour l'entendement, la description des phénomènes – disons des corps (les moins composés)[2290] à une représentation géométrique (par figure, grandeur et mouvement)[2291] ; bref à une figure.

L'imagination produit des images (simplifiées, figurées) qui relèvent de la pensée : ces images sont des idées, au même titre que les sens en produisent. Par opposition, une idée conçue sans image relève de l'entendement pur, c'est-à-dire non composé avec les sens ou l'imagination.

L'imagination sert à l'esprit lorsque celui-ci veut considérer les corps (dont le mien), du moins, les idées qu'il en reçoit via les sens, puis l'imagination (qui transforme les impressions des sens en idée – une image, une figure). La physique (géométrique) relève en partie de l'imagination en tant qu'elle est la science des corps conçus sur le mode de la figure, notion claire et distincte. Les *Principia* disent peu de choses de la figura (sauf en *Principia* II, LXIV), probablement parce que contrairement au mouvement qui fait l'objet des articles XXIV à LXIII de la deuxième partie, la figure n'est pas l'objet de préjugés à éliminer. La figure est même historiquement l'objet naturel de la mathesis[2292]. Les *Principia* en disent donc peu de choses mais la mobilisent à plein dans la connaissance des phénomènes.

Les gravures des *Principia* (et des Essais), figures de la *figura*, matérialisent la réduction de la connaissance de l'étendue à ses modes que produit l'imagination. Elles donnent à voir la Nature sous l'angle géométrique : points, plans, segments, droites, ellipses, cercles, lettres, etc. Cette fonction est commune aux figures des Essais et des *Principia philosophiae*. Par exemple, dans les *Principia philosophiae*, le soleil est figuré comme le centre d'un cercle, un point ayant pour lettre S tandis que dans les *Météores* (huitième discours), la goutte d'eau à la surface de laquelle il s'agit de mesurer les rayons réfractés est représentée par un cercle. Figuration de la *figura*. Dans les *Principia*, Descartes prétend décrire des corps réels (non des fictions) alors que dans les *Regulae* et *La Géométrie*, les figures n'étaient pas destinées à représenter les objets du monde extérieur mais plutôt les relations entre les notions nous servant à les penser. C'étaient ces notions, mathématiques, qui étaient alors réelles.

second mouvement : extrapolation de cette réduction aux corps insensibles du monde extra-terrestre (propre aux gravures des *Principia philosophiae*).

Il faut distinguer a) la cause qu'est, en physique, le mouvement, toujours invisible (le mouvement des tourbillons de matière subtile qui composent l'univers, par exemple, n'est pas visible par l'homme) et b) les effets, parfois visibles comme les corps terrestres et les corps que l'on peut apercevoir dans le premier ciel que nous habitons (soleil, certaines planètes, certaines comètes et certaines étoiles), et parfois invisibles comme les éléments du deuxième et du troisième ciels ou les corps infiniment petits. Dans les deux cas, qu'il s'agisse de décrire la cause (ou les causes) invisible d'un corps visible (mouvement d'un corps) ou les corps invisibles eux-mêmes, l'imagination se figure ce qui échappe aux sens.

Si on examine les gravures des *Principia*, on constate qu'elles illustrent, ainsi que le propos qu'elles documentent, plutôt l'explication de la formation de corps invisibles, trop grands pour qu'on puisse les embrasser par la vue ou, au contraire, trop petits.

[2290] Imaginer, c'est penser exclusivement les corps (l'âme et Dieu ne sont pas imaginables, une passion non plus etc.), mais pas tous : ceux qui sont figurables, c'est-à-dire qui composent un nombre de figures suffisamment restreint pour pouvoir donner lieu à une image claire et distincte (ce qui ne saurait être le cas d'un chiliogone et des corps très composés). L'imagination est plus bornée que notre esprit : on imagine moins que l'on ne peut concevoir. Autrement dit, on peut concevoir plus qu'on ne peut imaginer (même des corps).

[2291] Sur ce qu'est une image, voir la *Règle* XIIa et La *Dioptrique* IV.

[2292] C'est l'hypothèse de Vincent Carraud et Frédéric de Buzon, *Descartes et les « Principia » II. Corps et mouvement*, p. 36.

Les causes des phénomènes étudiés par la physique cartésienne dans les *Principia philosophiae* qui décrivent les figures et les mouvements par lesquels les corps s'individuent et se déplacent, échappant, pour tout ou partie, à nos sens, l'imagination supplée au défaut de nos sens.

On se souvient que, pour démontrer la puissance explicative des principes découverts par la méthode, les Essais (*Dioptrique* et *Météores*) s'étaient stratégiquement concentrés sur l'étude de corps particulièrement composés du monde terrestre : lumière et météores. C'est-à-dire des corps a) à la fois les plus composés et donc les plus complexes à expliquer mais dont la méthode était parvenue à rendre la connaissance possible et b) des corps visibles, les plus proches de nous, donc les plus faciles à observer et pour lesquels les lecteurs pouvaient le plus facilement vérifier les hypothèses de Descartes quant à leurs causes en en reproduisant l'expérience[2293].

Les *Principia philosophiae* vont plus loin, conformément à leur ambition d'expliquer, (hypothétiquement), l'ensemble des corps du monde (cosmographie). Bien qu'il se concentre sur les objets (ou les corps ou les effets) qu'on peut apercevoir depuis la Terre, Descartes n'exclut pas ce qui est invisible et matériel de la sphère de la démonstration : il imagine alors le mouvement de corps invisibles – par exemple, celui des comètes hors de notre ciel (*Principia* III, CXXXII) – d'après la connaissance que nous avons des mouvements des corps visibles (acquis de *La Dioptrique* et des *Météores*). La question typique des espaces imaginaires peut ainsi prendre place dans la démonstration du manuel de 1644 (*Principia* II, articles XXI à XXIII).

L'imagination joue à plein. L'imagination permet donc, en physique, l'extension des lois qui expliquent les phénomènes connus, aux phénomènes inconnus (*vortex*, etc.). L'extrapolation accomplie en faveur des corps insensibles procède de cette extension. On imagine toujours (y compris au sujet des corps sensibles) parce qu'on ne voit pas la cause qui est à l'œuvre dans un phénomène. Et on imagine toujours en incorporant l'étendue : l'imagination représente hypothétiquement à l'entendement ce que l'on ne peut pas voir sur le mode de ce que l'on voit : par des corps, à l'échelle humaine, *visibles*. Cette limite de l'imagination – le fait qu'elle incorpore toutes ses représentations[2294] – garantit en un certain sens la possibilité de la science : c'est parce que l'homme se représente toujours les choses de la même manière, dans la limite de ses facultés, qu'il peut établir une connaissance pérenne (Descartes est kantien avant l'heure, en ce sens). Précisons. L'imagination, qui relève de l'union de l'âme et du corps (depuis la Meditatio VI, AT VII, 71-73/AT IX-1, 57-58), et les sens vont donc avoir à charge de retranscrire la continuité ontologique entre l'invisible corpusculaire (la matière subtile par exemple) et le visible matériel dans l'ordre de la représentation. Car le statut des représentations géométriques de l'imagination comme vraies et immuables natures garantit pour cette imagination une capacité effective de saisie du réel[2295]. Puisque tous les corps de la nature sont composés d'une matière identique, quelles que soient la taille des parties de cette matière ; à cette unicité correspond l'unicité de l'étendue, comme objet de la géométrie. Dès lors, l'imagination peut servir d'auxiliaire à l'entendement[2296] pour concevoir en physique puisque son propre est d'engager nécessairement la représentation géométrique d'une chose étendue dans la singularité. Cette limitation à priori constitue, en physique, un atout.

L'étude des corps plus petits qui échappent à nos sens est d'autant plus importante qu'elle intervient dans l'explication de la configuration (grandeur, figure) et le mouvement des corps sensibles actuels :

[2293] Insistons sur l'idée que le recours aux suppositions (ou aux hypothèses) comme les tourbillons montrent que les *Principia philosophiae* empruntent aux procédures analytiques (pas pure synthèse).

[2294] Parallèlement, elle est impuissante à se représenter des choses immatérielles, comme l'âme qu'on ne peut imaginer mais qu'on peut concevoir.

[2295] La physique de Descartes, dans la mesure où elle ne s'élabore pas en s'appuyant exclusivement sur des idées claires et distinctes, telles qu'on peut les saisir en métaphysique ou en mathématiques mais aussi parce qu'elle tente de donner une représentation des processus concrets à l'œuvre au-delà de notre perception sensible n'est pas sans poser de problèmes, au sein même de l'épistémologie cartésienne.

[2296] C'est toujours lui qui reste en mesure de concevoir un corps de telle sorte que nous puissions déterminer, par un jugement, que la nature du corps examiné peut bien être assimilée à l'étendue. Cf. AT VII, 31, 34, AT IX-1, 24-25, 26. C'est encore lui qui intervient dans le jugement lié à la sensation, cf. le morceau de cire, les chapeaux et les manteaux de la Meditatio II, AT VII, 32/ AT IX-1, 25. Voir aussi les Sextae Responsiones qui confirme le rôle suprême de l'entendement à l'égard de nos représentations, notamment sensibles et imaginaires, AT VII, 436-439/AT IX-1, 236-238.

> […] me […] generaliter considerasse, quaenam praecipuae differentiae inter magnitudines et figuras et situs corporum, *ob solam exiguitatem suam, insensilium esse possent*, et quinam sensiles effectus ex variis eorum concursibus sequerentur[2297].

Descartes peut donc nous faire voir l'invisible – le non phénoménal – avec sa physique puisque d'après lui les corps insensibles fonctionnent *comme* les corps sensibles dont ils expliquent la grandeur, la figure et le mouvement. Ça n'est pas parce que nous ne les voyons pas qu'ils fonctionnent différemment. Il n'y a pas de rupture ontologique entre les deux types de corps : il n'y a qu'une substance matérielle dans le monde. Par exemple, la taille des parties de la matière subtile qui composent les corps terrestres est inférée par Descartes en fonction de propriétés observées dans les corps macroscopiques[2298].

Descartes imagine alors les figures que peuvent avoir les corps insensibles (extrapolation de la réduction). Cette visibilité théorique vient désormais non plus justifier une entreprise de visualisation complète de la matière grâce à l'instrumentation optique comme dans les *Essais*, mais conforter la continuité métaphysique entre le plan invisible (ou corpusculaire) et le plan visible par l'extrapolation de l'imagination. Par transitivité, cela autorise Descartes à penser les corpuscules avec les mêmes lois que celles des petits corps[2299]. L'extrapolation de la figuration des corps invisibles à partir des corps visibles ne constitue donc pas un paradoxe. Elle est la conséquence directe de la continuité ontologique entre les éléments d'une même substance.

La possibilité de l'extrapolation ci-dessus définie vérifie l'idée que tous les corps (sensibles et insensibles), parce qu'ils sont imaginables, sont connaissables : le monde (des corps existants) ne se définit pas par les sens (vanité de la scission scolastique perçu = réel/inaperçu = irréel, cf. la question des « les espaces imaginaires »[2300]). En outre, ce qui est réel[2301] en physique, c'est ce qui est pensé comme étendu (même indéfiniment), ce qui est imaginable. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la « visibilité » du monde décrit en *Principia III* « Mundo adspectabili » et *Principia* IV. Les *Principia* unifient donc le concept de phénomène, contre la définition aristotélicienne, sous celui d'imaginable : en physique cartésienne, l'espace (ou les corps) parce qu'il est imaginable, c'est-à-dire pensable (y compris les corps possibles), est réel : « vere imaginabilia, hoc est, realia ». À l'inverse, ce n'est pas parce qu'on ne perçoit pas quelque chose qu'il n'existe pas. Les *Principia* produisent sous ce concept l'extension du connaissable à l'ensemble des phénomènes. C'est-à-dire la possibilité de la recherche des causes de tous les phénomènes : sensibles et insensibles sous le concept d'imaginable, de représentable : tout s'expliquant par les mêmes lois (figures et mouvements de la même étendue) peut se représenter de la même façon géométriquement (représentation avec des figures communes, un nombre fini de figures). Les gravures des *Principia philosophiae* prennent en charge cet acquis de l'imagination sur les sens : elles représentent géométriquement des phénomènes qui échappent à nos sens.

[2297] *Principia philosophiae*, IV, CCIII, AT VIII-1, 326/AT IX-2, 321 : « En suite de quoi, j'ai examiné toutes les principales différences qui se peuvent trouver entre les figures, grandeurs et mouvements de divers corps *que leur seule petitesse rend insensibles*, et quels effets sensibles peuvent être produits par les diverses façons dont ils se mêlent ensemble. » Nous soulignons.

[2298] Voir la lettre à Mersenne, 9 janvier 1639, AT II, 483-485. Voir déjà *Les Météores*, discours V, *Discours de la méthode* : « […] comme vous pouvez souvent avoir vu que l'eau des rivières tournoie et fait des cercles, aux endroits où il y a quelque chose qui l'empêche de se mouvoir en ligne droite aussi vite que son agitation le requiert ; ainsi faut-il penser que la matière subtile, coulant par les pores des autres corps, en même façon qu'une rivière par les intervalles des herbes qui croisent en son lit, et passent plus librement d'un endroit de l'air en l'autre, […]. », AT VI, 280.

[2299] Ce qui n'empêche pas Descartes d'échouer face à la détermination de la taille, du mouvement ou de la figure de certains corpuscules. Voir par exemple, *Principia* III, XLVI, AT VIII-1, 100-101/AT IX-2, 124. On peut faire des suppositions à l'égard de certains corps insensibles, pourvu que les effets qu'on en déduit s'accordent avec l'expérience. Autrement dit, pourvu qu'ils expliquent certains phénomènes.

[2300] On pense toujours les espaces indéfiniment étendus comme matériels, c'est-à-dire occupés par des corps (on ne peut pas faire autrement : quand on pense l'espace, c'est toujours de façon incorporée, comme de l'étendue, en vertu du premier principe cartésien qui identifie matière et étendue). Par conséquent, l'étendue du monde, puisqu'on ne peut lui donner de limite au delà de laquelle on pourrait l'imaginer sans corps, est indéfinie (*Principia* II, XXI). Voir le chapitre VI du *Monde* : l'étendue indéfinie nie l'espace imaginaire comme fictif AT XI, 31, Alquié I, 343. Voir aussi Vincent Carraud et Frédéric de Buzon, *Descartes et les Principa II. Corps et mouvement*, p. 75-76.

[2301] Réel au sens de ce qui a une essence, des propriétés. Imaginables, c'est-à-dire réelles, propriété réalle pas effective ; la restriction ne vaut évidemment que pour l'homme lui-même non pour la chose, d'où l'usage du terme indéfini et non infini.

Principia III, CCIII explique comment on peut extrapoler à la connaissance des corps insensibles la réduction opérante aux figures, grandeurs et mouvements des corps sensibles :

a) on ne peut pas connaître les choses matérielles autrement que par leurs notions claires et distinctes qui sont dans notre entendement (figure, grandeur et mouvement) et par les règles (lois) suivant lesquelles ces trois principes peuvent être diversifiées les unes par les autres ;

b) l'extrapolation de ces notions aux corps insensibles, et plus précisément aux lois qui permettent de les expliquer, permet aussi d'expliquer leurs effets (sensibles). Et même : aucune autres causes que des causes identiques à celles des corps sensibles ne permet de les expliquer.

3) il est donc possible de faire l'hypothèse que les corps insensibles fonctionnent comme les corps sensibles : c'est déjà ce que nous prescrit l'inspection méthodique des notions communes de notre esprit et la méditation sur la perfection de Dieu (uniformité de sa création), c'est encore ce que nous prouve l'expérience (expérimentation).

Les gravures, nous allons le voir en détail, décrivent la possibilité de cette extrapolation.

la réhabilitation des sens par la gravure : voir l'invisible

Il est assez intéressant de remarquer que ce que représentent majoritairement les gravures des *Principia*, ce sont des corps invisibles.

Pour figurer l'invisible, les gravures des *Principia* utilisent des formes qu'on peut *voir* : lignes, boules, lettres, cercles, etc. Ce qu'il s'agit de faire voir, en physique cartésienne, c'est non pas le phénomène (sensible) mais ce qui, en lui, échappe à nos sens. Ainsi la gravure en un sens participe de l'expérience (expérimentation).

Descartes, par ses dessins et leur reproduction imprimée, *incorpore* par extrapolation ce qui précisément résiste à nos sens pour mieux les faire connaître à son lectorat. Il fait du produit de son imagination, de ses pensées, des dessins. Probablement pour lui d'abord car ses dessins sont le support de son imagination et permettent de formuler des hypothèses et sont déjà un début d'expérience. Pour les lecteurs ensuite. La figure d'un phénomène s'incarne dans la gravure pour parler à notre chair. En tant que corps, c'est-à-dire en tant que donné de notre perception visuelle, la gravure des corps insensibles se laisse voir comme une chose matérielle, phénoménalement.

Résumons. Les corps infiniment grands ou infiniment petits, s'ils se dérobent à nos sens (et à l'expérience), peuvent faire l'objet d'une connaissance par réduction à une représentation strictement géométrique (par figures). Et donc d'un dessin soumis à nos sens, à notre chair, qui rend leur étude possible.

L'imagination extrapole le mouvement et la figure de ces corps (infiniment petits ou grands – on devrait dire – indéfiniment petits ou grands !), à partir des figures et mouvements des corps qu'on connaît clairement et distinctement (qui ont déjà fait l'objet d'une démonstration). L'imagination forge ainsi l'image de ce qu'elle se représente dans l'insensible (l'infiniment petit/grand), sur le modèle du sensible. Les gravures redoublent ce mouvement en donnant corps – en nous redonnant la vue – à des phénomènes qui échappent à nos sens.

Finalement, ce que les gravures cartésiennes donne à voir, ce ne sont jamais des corps qu'on peut voir comme tels dans la Nature. Soit pour les corps sensibles, on l'a vu (premier mouvement), c'est la réduction de ces corps à leurs idées (leurs propriétés, leurs modes). Soit pour les corps insensibles, c'est l'extrapolation de cette réduction (2e mouvement). Les propriétés géométriques que sont la figure et le mouvement (la division aussi ?), au nom de la continuité ontologique[2302], constituent le dénominateur commun des corps sensibles et insensibles : ces deux catégories d'objets peuvent en effet être figurés de la même manière, qu'on les voit ou qu'on les imagine, géométriquement (mathématiquement). Des corps désincarnés auxquels le dessin a ôté la couche sensible et particulière qui cache ce que les corps ont de clair et distinct et de commun : leur figure et leur mouvement. La *figuration* géométrique des phénomènes est donc universelle (de même que l'est

[2302] La physique quantique met à mal l'analogie de la description entre les corps sensibles de l'univers et les particules (deux ordres d'objets et donc de description différentes).

l'exploitation de la *figura* des corps sensibles et insensibles). On peut donc aussi figurer les corpuscules pour lesquels la figure nous échappe par le sens, avec les mêmes outils (dessins géométriques : lignes, points, cercles, carrés), au nom de la mathématicité de tous les objets de la physique. On le doit même, si c'est en rendant visible l'invisible que la physique cartésienne prétend connaître cet invisible.

Il ne s'agit pas simplement de ce qui est visible pour l'intellect (la perception sensible n'est pas un modèle pour penser un acte purement intellectuel comme chez Platon ou Plotin par exemple[2303]), mais d'un type de visualisation qui engage l'imagination et les sens.

Ce que Descartes soumet à ses lecteurs, c'est l'image (gravure) du produit de son imagination (figure). Pour le dire autrement : ce qui, dans le sensible ou l'insensible, peut être récupéré par l'entendement pour être conçu clairement et distinctement : l'imaginable. Ce que représentent les gravures des *Principia philosophiae*, c'est l'image de la réduction de ce qui seul, dans les corps, peut faire l'objet d'une connaissance claire et distincte : la *figura* ou le corps représenté tel qu'il est donné à l'entendement par l'entremise de l'imagination : d'un strict point de vue géométrique[2304]. Rappelons que c'est cet usage vain de l'imagination qui sera avancé par les contemporains pour expliquer l'échec de la physique cartésienne – songeons à Pascal, à Voltaire ou encore à Rousseau[2305].

Mais la sensation du lecteur, dans la lecture des gravures, est réinvestie pour voir ce qui, naturellement, lui échappe : les corps insensibles[2306]. Les gravures, en tant que corps, mobilisent ainsi une fonction des sens élucidée au sens où elles les détournent de ses objets habituels, les corps naturels, au profit de corps *reconstitués* par l'imagination (de Descartes) ou l'expérimentation. Mais les corps insensibles sont alors figurés nécessairement comme des corps sensibles. Nécessairement par ce que 1/ on l'a vu, parce que la métaphysique a assuré l'universalité des lois de la Nature à tous les corps[2307] et autorise par conséquent l'extrapolation à la fois de l'imagination (figurer les corps insensibles sur le mode des corps sensibles) et de son support graphique (les corps insensibles sont nécessairement représentés par des corps sensibles).

2/D'autre part c'est le point nouveau, nous avons besoin de nos sens, dans un usage élucidé, pour imaginer et produire des expériences (à défaut de voir la cause, il faut au moins voir un effet pour remonter à sa cause

---

[2303] Cf. Platon, *Timée*, 47a-b ; Plotin, *Première Ennéade*, VI [I], 8-9.

[2304] Du moins pour les corps les moins composés. Rappelons que l'imagination échoue à concevoir des corps trop composés (chiliogone). l'entendement conçoit la notion primitive d'étendue – telle quelle non imaginable – au sein de laquelle l'imagination taille littéralement des figures, qui restent tout de même relativement simples. Ainsi par exemple, l'imagination ne saurait forger l'image d'un chiliogone, qui reste donc dans son exactitude une idée d'entendement pur. En physique, l'imagination aide donc l'entendement à figurer des figures simples et faiblement composées.

[2305] Par exemple, Pascal : « Il faut dire en gros : cela se fait par figure et mouvement. Car cela est vrai. Mais de dire quelles, et composer la machine, cela est ridicule ; car cela est inutile et incertain et pénible. Et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine » (*HC* 1/84 = *Disc.* 63) ; Voltaire, *Lettres philosophiques*, en particulier Lettres XIV et XV, Amsterdam, 1734. Dans la 3e Lettre morale de Rousseau (*Œuvres complètes*, Paris, Gallimard [La Pléiade], 1969, p. 1095-1096) notons, à titre d'hypothèse, une référence implicite possible au passage de *La Dioptrique* situé en AT VI, 142, 2-14 et à sa figure : « L'expérience de la petite boule roulée entre deux doigts croisez montre que nous ne sommes pas moins esclaves de l'habitude dans nos jugements que dans nos inclinations », *ibid.*, p. 1094. Pour constater la faillite des sens et de la raison à fonder les vérités qui découlent des principes de la métaphysique cartésienne, Rousseau prend un exemple cartésien sur un point dont il n'est pas douteux que Descartes a raison : dans l'exemple de la boule entre deux doigts croisés, il reprend à son compte la thèse cartésienne de la faillite générale des sens et plus précisément de l'impossibilité de corriger la tromperie d'un sens par l'usage d'un autre (ici, le toucher échoue à détromper la vue). Sur le cartésianisme des Lettres morales, voir Laure Verhaeghe, « Rousseau interprète pascalien de Descartes : la troisième Lettre morale », *Les Études philosophiques*, 2014/1 n° 108, p. 115-136.

[2306] De même que dans la réduction opérée dans les Essais pour les corps sensibles, les gravures (→ GRAVURE) donnent à voir ce qui déjà échappe naturellement aux sens : la mathématisation, disons la géométrisation ou la modélisation (figure et mouvement) de ceux-ci.

[2307] La physique relevant de la mathesis, il n'y a qu'une manière de démontrer ses objets : géométriquement, par l'étude de la grandeur, de la figure et du mouvement des corps, que ces corps soient visibles ou invisibles à l'œil nu, au nom de leur distance dans l'espace (les astres) ou de leur taille (infiniment petit, la structure et les propriétés du cerveau humain). Puisqu'« il ne s'agit plus seulement d'affirmer que les propriétés intelligibles des corps sont celles qui constituent implicitement la définition de la mathesis, mais bien plus que ce qui en eux affecte le sens se ramène identiquement aux mêmes qualités », Frédéric de Buzon, « La mathesis des *Principia* : remarques sur II, 64 », p. 318. Ce point est démontré en *Principia* IV, 190 *sq.*, dans un constant rappel du discours IV de *La Dioptrique*. Il n'y a de phénomène que ce qui est appréhendable par les sens (livre III). Mais par réduction métaphysique, la réalité de ce qui est aperçu se réduit à la grandeur, à la figure et au mouvement. Ainsi aucun phénomène ne peut avoir été omis : c'est en ce sens que les *Principia* expliquent *toute* la physique. Le traité opère la distinction réévalue des sens/sens élucidés : ce qui se révèle dans le sens ne contient rien de plus que ce qu'elle permet de penser. Exacte concordance entre le réel empirique et le rationnel.

possible). Ainsi, par exemple, de la matière subtile ou de la lumière qui sont figurées à l'aide de petits cercles ou de droites ou encore les régions de la Terre (*Principia* III, III) matérialisées par des sphères et des lettres visibles à l'œil nu[2308]. Ou encore, article XXXVIII et suivants : le mouvement de la pierre lâchée par la main confirme la première loi de la nature, exemple de l'éventail : quand on le bat, on sent l'air (les corps). Usage de la sensibilité élucidée. Les sens ont vocation à participer à la connaissance des corps 1/, dans la Nature, dans leur existence mais aussi 2/, en tant qu'on en fait un usage épistémologiquement élucidé (on sait métaphysiquement qu'ils ne nous renseigne pas sur la nature des corps. Exemple : la sensation de froid m'indique l'existence d'une certaine propriété de l'air qui m'entoure sans me faire connaître clairement et distinctement ce qu'est cette propriété) dans les expériences (ou expérimentations). Les figures gravées sont alors, au même titre que les corps naturels qu'il s'agit de connaître, des corps à expérimenter.

1/Elles sont les supports de la possibilité d'étendre la mathématisation à tous les objets de la physique : elles illustrent, au sens graphique du terme, la réalisation de la mathesis dans les *Principia*. En effet, les corps matériels insensibles en sont l'objet, tout comme les corps sensibles. Elles prétendent en ce sens, tout comme la physique cartésienne à l'exhaustivité phénoménale, c'est la conclusion des *Principia* donnée en *Principia* IV, CXCVIII-CXCIX).

2/ et donc, elles sont les productions directes de l'imagination (de Descartes). Œuvre effective, concrète de l'imagination d'un auteur dans un contexte de communication du produit de cette imagination (ce qu'on pourrait appeler la figuration) à autrui. Et, *in fine*, dans la perspective de rendre possible l'auto-persuasion.

Si imaginer une chose, c'est la « représenter par une image corporelle »[2309], graver, c'est concrétiser par le dessin cette représentation de cette image corporelle (cette figuration), c'est-à-dire la (re)présenter aux sens (à la vue) par le dessin[2310].

Le sens de la vue est utilisé, dans le cas des corps insensibles, non pas en ce qu'il témoigne de l'existence du corps qu'on cherche à connaître (précisément, les corps insensibles ne renvoient dans l'œil aucune image susceptible d'être reconnues par l'entendement comme une figure ou un mouvement) mais en ce qu'il fournit à l'entendement, le même moyen de les appréhender : des figures géométriques. Car ce qui devient alors corps sensible offert à la sensation, dans la représentation des corps insensibles des *Principia*, c'est leur gravure, leur dessin. On passe ainsi de la *figure* transmise passivement par un corps sensible à l'esprit, à la *figuration* gravée d'un corps insensible produite par l'imagination de Descartes. De sorte que pour ces corps, les gravures peuvent reproduire, au nom de la continuité ontologique des corps, une situation naturelle où l'œil perçoit un corps sensible.

Dans cette mesure stricte de figuration concrète de l'invisible par les gravures (et quand bien même il s'agit de proposer des explications hypothétiques), on pourrait dire que la sensation joue un rôle différent pour les corps matériels insensibles : elle ne nous assure pas ici de leur existence mais elle est un auxiliaire de l'imagination (elle-même auxiliaire de l'entendement) en ce qu'elle permet de voir ce que celle-ci se figure, se représente. Descartes donne à voir à ses lecteurs ce qu'il imagine par la gravure (dessin gravé). De sorte que, les

---

[2308] Sur ce point, voir déjà sa réponse dans la lettre à Morin, 12 septembre 1638 : « Et j'ai dû me servir de ces boules sensibles, pour expliquer leur tournoiement, plutôt que des parties de la matière subtile qui sont insensibles, afin de soumettre mes raisons à l'examen des sens, ainsi que je tâche toujours de faire. […] Il est vrai que les comparaisons dont on a coutume d'user dans l'École, expliquant les choses intellectuelles par les corporelles, les substances par les accidents, ou du moins une qualité par une autre d'une autre espèce, n'instruisent que fort peu ; mais parce qu'en celles dont je me sers, je ne compare que des mouvements à d'autres mouvements, ou des figures à d'autres figures etc., c'est-à-dire, que des choses qui à cause de leur petitesse ne peuvent tomber sous nos sens à d'autres qui y tombent, et qui d'ailleurs ne diffèrent pas davantage d'elles qu'un grand cercle diffère d'un petit cercle, je prétends qu'elles sont le moyen le plus propre, pour expliquer la vérité des questions physiques, que l'esprit humain puisse avoir ; jusque-là que, lorsqu'on assure quelque chose touchant la nature, qui ne peut être expliquée par aucune telle comparaison, je pense savoir par démonstration qu'elle est fausse », AT II, 362-368.

[2309] Lettre à Mersenne, juillet 1641, AT III, 394. Voir aussi Meditatio II, *Meditationes* : « […] nihil aliud est imaginari quam rei corporeae figuram, seu imaginem contemplari », AT VII, 28/ AT IX-1, 22 ou Meditatio VI : « […] ex imaginandi facultate, qua me uti experior, dum circa res istas materiales versor », AT VII, 71/AT IX-1, 57.

[2310] Sur l'usage des sens élucidé dans la réception des gravures (→ GRAVURE), voir déjà notre chapitre I, D, 2, c « figurer les corps I : les gravures dans Essais ». Cette question découle de celle du rapport de l'âme et du corps. Voir aussi notre explication de la Meditatio VI dans notre chapitre II, B, 2, b « le cœur spéculatif en six méditations : toutes les raisons de la philosophie première ».

gravures, au même titre que le texte, sont des éléments expérimentaux par lesquels passe la démonstration de la vérité. Prenons l'exemple de la matière subtile, démontrée métaphysiquement, mais dont la figure (qui échappe à nos sens) est supposée, imaginée et représentée à nos sens par des dessins géométriques (points, lignes, surfaces, droites, cercles, courbes, trajectoires, etc.).

Cette figuration, cette représentabilité à l'esprit des phénomènes invisibles, matérialisés par les gravures dans les *Principia* est encore une façon de montrer la supériorité épistémologique des principes de sa physique par rapport à l'ancienne. Pour cette dernière, les idées de qualités ou de changements d'état ne sont pas représentables et donc pas connaissables. Dans la physique cartésienne, la représentabilité, d'autant qu'elle est étendue aux phénomènes invisibles, est l'indice d'une connaissance à la fois vraie (elle emprunte ses figures géométriques aux mathématiques) et complète : tout est figurable (y compris ce qui échappe aux sens : le mouvement) selon des principes communs aux différents corps. Dans les *Principia*, elles confortent aussi, on l'a dit, la continuité *métaphysique* entre le plan invisible (ou corpusculaire) et le plan visible au nom de l'unicité de la substance matérielle. Autrement dit, cette continuité n'est pas, comme dans les *Essais*, démontrée à posteriori (ou prouvée) par l'instrumentation optique mais posée à l'inverse comme point de départ d'une physique corpusculaire qui ne prétend plus accéder par les sens ou l'instrumentation à la causalité mais par les principes métaphysiques et physiques qui en fournissent la démonstration à priori.

En tant qu'indicateurs d'existence des choses matérielles, nos sensations ont un rôle à jouer dans la connaissance de ces choses – même si ce rôle est secondaire : il faut bien que l'homme sache quelles sont les choses qui existent pour entreprendre de connaître leur nature géométriquement, méthodiquement, en prenant son temps.

Un mot, pour conclure ce point, sur la réception de ces figures. On pourrait considérer leur répétition comme relevant directement de la théorie cartésienne de l'attention. Attention préalable au texte (ici à l'image) de l'enchaînement des raisons. Puis attention à l'enchaînement lui-même. Substitution à l'effort d'attention maximale demandé par Descartes en métaphysique dans les *Meditationes* qui requérait un troisième niveau d'attention : attention aux raisons énoncées dans chaque méditation en l'absence du texte, par la cogitatio et la meditatio. Dans les *Principia*, Descartes réduit l'effort d'attention de ses lecteurs au maximum en les dispensant de se remémorer l'unique occurrence d'une figure. mais au contraire en la répétant autant que nécessaire afin de pallier les trahisons de la mémoire qu'évoquait déjà les *Regula* XII, XIV et XV il applique en édition un protocole méthodologique destiné à aider l'entendement à se faire des idées claires et distinctes des choses corporelles : « atque eodem modo, non tunc res ipsae sensibus externis erunt proponendae, sed potius compendiosae illarum quaedam figurae, quae, modo sufficiant, ad cavendum memoriae lapsum, quo breviores, eo commodiores existent »[2311].

Dans les *Principia*, c'est-à-dire à la fois dans sa temporalité longue de summa et pédagogique de manuel qui impliquent qu'on y revienne, qu'on le lise plusieurs fois, qu'on manipule facilement son contenu, etc., le texte et l'image sont toujours présents : il faut répéter les signes (figures, appels à figures, manchettes [→ MANCHETTE]) comme il faut répéter les lectures. Dans les *Meditationes* au contraire, il faut pouvoir vite se passer du texte, substituer l'attention aux raisons à l'attention au texte qui énonce ces raisons, achever la lecture hors du livre, par l'exercice de la méditation. C'est peut-être en cela qu'on peut mieux comprendre ce que Franco A. Meschini appelle, sans en donner d'explication, les « lacunes significatives » de l'appel à l'attention dans les *Principia*[2312]. Il n'y aurait pas besoin d'appeler à l'attention des lecteurs dans les *Principia* car leur *ordo edendi* aurait prévu de la soutenir. Les articles courts, les sommaires (→ SOMMAIRE) en manchettes, l'index ou bien la répétition des figures en seraient les points d'appui principaux.

[2311] Regula XII, *Regulae ad directionem ingenii*, AT X, 416-417. Sur la fonction des « figures schématiques », nous renvoyons à notre premier chapitre, B, 2, c, « la réduction des corps à leur dénominateur commun (objet commun aux figures des *Principia philosophiae* et de *La Dioptrique* et des *Météores*) : du sensible à l'imaginable ».

[2312] Giulia Belgioioso et Franco Aurelio Meschini, « Philosopher, méditer : l'expérience philosophique chez Descartes », p. 223.

exemples

Arrêtons-nous sur deux figures emblématiques des *Principia :* les deux seules figures pleine page qui sont aussi, et ça n'est pas un hasard, les figures les plus répétées de l'ouvrage : la figure de l'article XXIII, p. 78 (AT VIII-a, 87/AT IX-b, 111-112), dont le sommaire résume : « Fixas omnes in eadem sphaera non versari, sed unamquamque vastum spatium circa se habere, aliis Fixis destitutum » et celle de l'article LXIX dont le sommaire indique : « Materiam primi elementi ex polis cujusque vorticis fluere versus centrum, et ex centro versus alias partes », p. 110 (AT VIII-a, 119). Cette répétition constitue, selon nous, le phénomène éditorial le plus remarquable de l'*ordo edendi* général cartésien et particulier des *Principia*[2313]. Et au-delà, il s'agit d'un phénomène rare du point de vue de l'histoire du livre : ces figures en pleine page, les seules des *Principia*, sont reproduites respectivement 10 et 11 fois de suite.

La première figure pleine page (voir *fig. 2*) apparaît donc pour la première fois dans la Pars tertia, à l'article XXIII. Elle est répétée 10 fois. Elle est en outre appelée par huit renvois en manchettes (→ MANCHETTE)[2314].

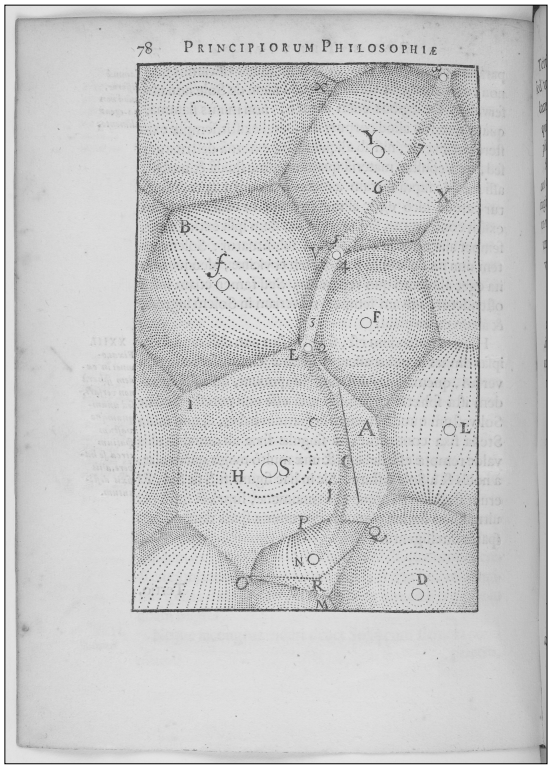


fig. 2 – première figure pleine page des *Principia philosophiae*.
Pars tertia, articles XXIII à CXXXII.

Cette figure est le support de plusieurs démonstrations capitales de la nouvelle physique procédant des principes des choses matérielles mis au jour dans la secunda Pars. Ces démonstrations se heurtent potentiellement au préjugé des sens qui nous fait croire que toutes les étoiles et le Soleil sont sur le même plan, plus exactement sur la même superficie de la même sphère. Résumons ici les principaux acquis théoriques illustrés par cette figure qui ponctue le texte de la quasi intégralité de la Pars tertia, de l'article XXII à l'article CXXXII :

[2313] Figure des *Principia* III, p. 106, 153 reprise dans les *Fundamenta physices* de Regius, pars II, p. 48, *Principia* III, 98 repris p. 51, *Principia* III, p. 110 repris p. 52.
[2314] Pour le détail de ces renvois, nous renvoyons nos lecteurs à notre partie Annexes, annexes 6 et 7.

- le soleil et les étoiles n'appartiennent pas à la même sphère en *Principia* III, XXIII : « Sic in hac figura, si S sit Sol, F ferunt Stellae fixae ; atque aliae innumerae, supra et infra, et ultra hujus figurae planum, per omnes spatii dimensiones sparsae intelligentur […] »[2315] ;
- l'introduction de la théorie des tourbillons en *Principia* III, XLVI dont dépend toute la suite de l'argumentation : « Ita scilicet ut illae omnes, quae continebantur in spatio AEV, circa F, et ita de caeteris : sicque tot varios vortices componerent, quot jam astra sunt in mundo […] »[2316] ;
- la partition par le mouvement de l'univers en 3 éléments en *Principia* III, LIII : « Non male etiam omnem materiam, in spatio AEI comprehensam, quae gyrat circa centrum S, pro primo cœlo sumemus ; et omnem illam, quae circa centra F, f, innumerabiles alios vortices componit, pro secundo ; et denique quidquid ultra illos duos cœlos reperitur, pro tertio »[2317] ;
- la division interne des cieux en tourbillons en *Principia* III, LXV : « Quamobrem si ponamus primum vorticem, cujus centrum S, ferri ab A per E versus I, alius vortex ei vicinus, cujus centrum F, ferri debet ab A per E versus V, si nulli alii circumjacentes impediant ; […] »[2318] ;
- la destruction d'un tourbillon par un tourbillon voisin, *Principia* III, CXVI : « Sic exempli causa, vortex N ita situs est, ut aperte cursum vorticis S magis impediat quam ulli alii vicini ; […] »[2319] ;
- le mouvement des étoiles, *Principia* III, CXX : « Putemus, exempli causa, materiam vorticis AEIO, nunc primum secum abripere Sidus N, et consideremus versus quam partem illud feret […] »[2320] ;
- Celui des comètes, *Principia* III, CXXVI : « Jam itaque si ponamus sidus N […] »[2321].

La figure est mobilisée par les renvois jusqu'à l'article CXXXII (p. 170) pour expliquer notamment pourquoi l'observateur a l'impression que son mouvement n'est pas droit et régulier (alors qu'il l'est au nom des lois du mouvement, en particulier de la 2e loi de la nature, *Principia* II, XXXIX) et pourquoi la lumière des étoiles fixes parvient jusqu'à la Terre (CXXX).

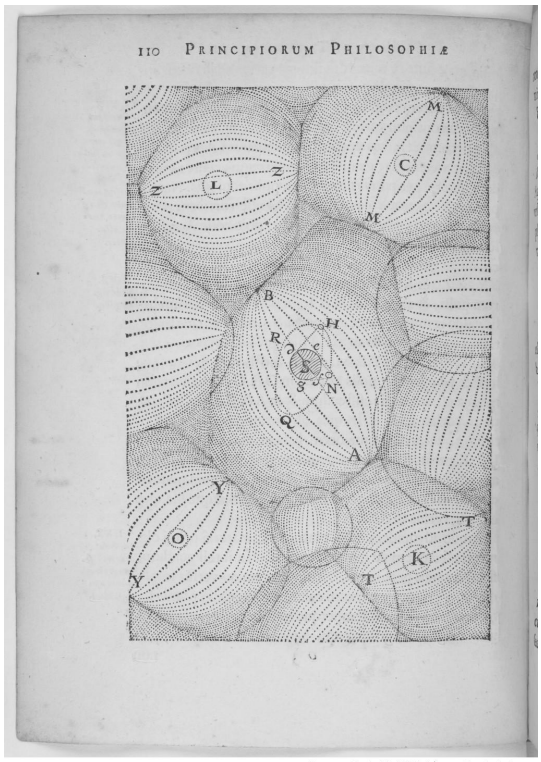
Parce que l'on sait que tout l'univers est composé d'une matière identique et dont les corpuscules auraient tous pu être produits selon la cosmogonie fictive que Descartes présente dans la troisième partie, on peut en conclure que l'univers matériel s'organise selon une réplique indéfinie de cieux dont la structure est celle d'un tourbillon autour d'un centre occupé par un astre (modèle). Ce modèle est l'objet de la figure. Par conséquent, en rendant compte des phénomènes visibles dans notre ciel, Descartes se donne aussi les moyens de connaître de façon identique tout ce qui se passe dans les autres cieux plus lointains qui s'étendent de façon indéfinie autour du nôtre et que nous ne voyons pas. Cette figure, puisqu'elle représente le modèle qui permet d'expliquer tout l'univers, est répétée à plusieurs endroits. Méthode évoquée en *Principia* IV, CCIII. Étant posé que tout phénomène peut être expliqué par la figure et le mouvement des corps qu'il met en jeu, la causalité physique se trouve reconduite le plus souvent à un niveau corpusculaire invisible que l'imagination va tâcher de figurer en accord avec les effets visibles produits.

Filée dans le texte, elle illustre la continuité ontologique de la matière ainsi que la visée systématique de l'explication de tous les phénomènes de la Nature par la figure et le mouvement fondée sur la nature commune

[2315] Elzevier, p. 77 ; AT VIII-1, 88-89.
[2316] Elzevier, p. 91 ; AT VIII-1, 101.
[2317] Elzevier, p. 95 ; AT VIII-1, 106-107.
[2318] Elzevier, p. 105 ; AT VIII-1, 117.
[2319] Elzevier, p. 154 ; AT VIII-1, 164. La traduction de Luynes glose : « Par exemple, *en cette figure*, le tourbillon N est tellement situé, […] », AT IX, 170.
[2320] Elzevier, p. 157 ; AT VIII-1, 169.
[2321] Elzevier, p. 162 ; AT VIII-1, 174.

des corps (la matière, unique). Sa répétition vérifie la toute puissance des principes des choses matérielles à pouvoir expliquer tous les phénomènes. Elle vérifie aussi l'intention pédagogique des *Principia philosophiae* qui croise un réquisit méthodologique : il faut que les lecteurs ne perdent pas ce modèle de vue à mesure que Descartes progresse dans l'explication des corps. Pour maintenir leur attention, il présente à leur vue la figure du phénomène dont il s'agit d'avoir une connaissance certaine. Ceci est conforme à l'idée générale de la Regula XV d'après laquelle il faut dessiner des figures schématiques et les présenter aux sens afin que notre pensée soit plus facilement attentive à ce qu'il s'agit de mettre en évidence : « Juvat etiam plerumque has figuras describere, et sensibus exhibere externis, ut hac ratione facilius nostra cogitatio retineatur attenta »[2322].

La seconde figure apparaît pour la première fois p. 110 (voir *fig. 3*). Elle court de l'article LXIX (si on tient compte de la manchette qui l'appelle) à l'article LXXXV. Elle est appelée une fois par un renvoi. Elle est suivie à chaque fois d'une page de texte environ. Ce qu'il nous semble important de percevoir, c'est bien entendu, comme pour la première figure, sa fonction illustrative de la thèse à laquelle elle fournit un motif mais aussi le sens de l'expérience de sa répétition immédiate. Elle se focalise en intention sur les articles LXIX à LXXXV. Pourquoi tant d'insistance ? Quelle en est l'enjeu ? Qui en est l'auteur ? Descartes ou l'imprimeur (→ IMPRIMEUR) ?



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

fig. 3 – seconde figure pleine page des *Principia philosophiae*.
Pars tertia, articles LXIX à LXXXV.

Comme pour la première, cette figure intervient à un moment décisif de l'exposé de la physique cartésienne : celui de l'explication détaillée de la communication et de la diversité du mouvement entre les trois éléments du monde visible. Descartes doit donc à la fois tenir la continuité métaphysique du mouvement en ligne droite au nom de l'immutabilité divine[2323] et expliquer la diversité des corps, le fragment de la matière, en tant qu'il provient du mouvement. De fait, le mouvement produit trois éléments distincts. Le premier élément est

[2322] Regula XV, *Regulae ad directionem ingenii*, AT 453.

[2323] « […] car de fait, selon l'empirie et l'observation, les mouvements ne sont quasi jamais rectilignes ni indéfiniment prolongés. Ces paradoxes, bien que ou parce que fondateurs pour la théorie physique ne peuvent s'établir dans le champ de la physique qu'il rende possible. Ils doivent donc l'être au-delà, en une transgression qui mène à la métaphysique » Jean-Luc Marion, *Sur le prisme*…, p. 18.

constitué par la poussière ou matière subtile produite par le frottement que les divers fragments de matière exercent les uns contre les autres. Les sphères tenues et lisses issues de ce contact forment le deuxième ; il remplit l'espace immense qui enveloppe les astres. Les plus gros morceaux constituent le troisième élément qui forme le corps grossier de la Terre et des planètes.

Dans cet univers, la lumière propre du soleil (noté S, au centre de la gravure), parvient instantanément du corps lumineux à l'œil : ce qui ne signifie pas qu'elle se meuve en un instant, car la lumière n'est pas un mouvement, mais plutôt une inclination à se mouvoir, une pression de la matière subtile du premier élément qui se transmet à travers le milieu incompressible, comme le choc se transmet instantanément le long du bâton de l'aveugle dans *La Dioptrique*. Pour ne pas considérer le mouvement comme quelque chose d'obscur, de non géométrique, il faut le comprendre comme la simple translation d'un corps par rapport à d'autres. Il est donc transparent à la représentation géométrique. Il est donc aussi figurable : c'est le mécanisme du tourbillon de matière subtile, proprement cartésien et original que les *Principia* expliquent précisément dans cette séquence, représentation graphique à l'appui.

La répétition de la figure est proportionnelle au préjugé de l'ancienne physique qu'il s'agit de détruire. Rappelons que ce qui distingue nettement la nouvelle physique de l'ancienne[2324], c'est la façon de répondre à la question de la cause du mouvement[2325] : un corps se meut, non par le hasard ou la présence en lui d'un principe moteur – ou d'un principe d'attraction –, mais parce qu'il était déjà en mouvement auparavant, ou bien parce qu'un autre corps, antérieurement en mouvement, lui a transmis tout ou partie de ce mouvement en le rencontrant. De sorte qu'en physique cartésienne, ce dont il faut chercher la cause, ça n'est jamais du mouvement lui-même – ça, c'est la métaphysique qui l'explique par « transgression » de la physique[2326] – mais de ce qui lui survient : ce qui l'accélère, le ralentit, le dévie. Lorsqu'un mouvement est circulaire, c'est par l'action de causes extérieures qui lui font subir des déviations, par rapport à sa tendance naturelle à la ligne droite. Qu'un corps lorsqu'il se meut, se meuve uniformément, à l'infini et en ligne droite, c'est ce que nous appelons la loi d'inertie, c'est ce que Descartes appelle une loi de la nature. Le problème c'est que, selon l'empirie et l'observation, les mouvements ne sont quasi jamais rectilignes ni indéfiniment prolongés. Et on ne voit pas la matière subtile qui explique les mouvements de ces corps du monde visible. De sorte que, la présence de la même figure à laquelle la démonstration fait référence de l'article 69 à l'article 85 paraît des plus nécessaires pour détruire ce paradoxe apparent en expliquant les déviations de ce mouvement. D'où sa présence au fil du texte – L'idée de ne pas rejeter les figures du *Discours de la méthode* en planches hors-texte (→ PLANCHE et → HORS-TEXTE) avait été soufflée à Descartes par Huygens, on s'en souvient, très conscient du pouvoir persuasif et pédagogique des figures[2327] – et sa répétition. Descartes en a sans doute retenu le conseil pour ses *Principia*.

On a peine à croire par ailleurs que la répétition de ces deux figures – 10 et 11 fois – soit le fruit de la volonté du libraire-imprimeur car le papier et l'encre coûtaient cher. Au point que pour la période allant de 1600 à 1650, les livres à figures étaient principalement des secondes éditions (→ ÉDITION) d'ouvrages d'abord publiés sans illustrations (→ ILLUSTRATION) mais ayant rencontré un grand succès de librairie[2328]. Et la réalisation des

---

[2324] Car concevoir le mouvement non comme un processus mais comme un état, réduire de ce fait le concept de mouvement au simple déplacement dans l'espace, et affirmer en conséquence la relativité, non seulement optique, mais physique, du mouvement, c'est le principe majeur de la grande révolution scientifique du XVII[e] siècle, de la grande rupture avec la physique d'Aristote.

[2325] Voir la critique explicite de la conception aristotélicienne du changement et la défense de la réduction de tout mouvement au mouvement local au septième chapitre du *Monde*, AT XI, 39-40. Descartes compare la supériorité de ses raisons à celles des Philosophes.

[2326] Sur ce point, voir notre deuxième chapitre, A, 1, a, « transgression des mathématiques et de la physique » et *supra*, B, 2, a « l'italique en principe. Les principes en italique. Remarque sur la typographie du mouvement en *Principia* II ».

[2327]« Car je présuppose que vous aurez agréable d'accommoder le lecteur de la suite des figures le long du texte, au lieu d'amasser plusieurs figures en une feuille qu'il faille chercher au loin, en refeuilletant tant de feuilles à toutes lettres ; qui est la peine de l'oiseau, qu'on dit travailler à percer les arbres, et en faire tant de fois le tour, pour voir s'il a passé », Lettre de Huygens, 28 octobre 1635, AT I, 589. D'où l'aberration éditoriale consistant à rejeter les figures en planches hors-texte (→ PLANCHE et → HORS-TEXTE) comme dans l'édition Cousin par exemple, t. 5 (PL I à XI).

[2328] Voir Michel Pastoureau, « L'illustration du livre : comprendre ou rêver ? », in *Histoire de l'édition française*, t. 1, p. 607.

gravures, qui plus est au fil du texte, retardaient souvent le processus d'édition (comme ce fut le cas pour le *Discours* et ce sera aussi le cas pour les *Principia*). Pour la seconde, on ne pense pas non plus que la répétition successive constitue une erreur du graveur (on aurait accepté que la gravure soit réinsérée par erreur une ou deux fois mais 11 fois de suite, c'est assez peu probable).

Des motifs historiques viennent s'ajouter aux raisons philosophiques qu'on vient de dégager. On pense que cette répétition n'est pas le fruit d'une décision du typographe ou de l'imprimeur mais qu'elle a été voulue par Descartes. Cette hypothèse nous a été confirmée par Frédéric Barbier et Jean-Dominique Mellot à qui nous avons directement posé la question. Tous deux insistent sur l'originalité d'une telle répétition : « C'est en effet un cas tout à fait intéressant, et dont je ne me rappelle pas avoir vu l'équivalent » a déclaré M. Barbier[2329]. La réponse de Jean-Dominique Mellot a été la suivante :

> […] cette gravure des *Principia philosophiae* n'a rien d'anodin et ne saurait être confondue avec des ornements ou des images décoratives à caractère répétitif. Je ne m'explique donc pas sa présence répétée si elle n'est pas assumée par l'auteur (dans le but d'appuyer par une série de figures répétitives sa démonstration ?). J'exclus pour ma part une initiative de l'imprimeur/libraire en pareil cas ; elle aurait d'autant moins de sens qu'elle l'obligerait à une consommation supplémentaire de papier, matériau n° 1 le plus cher d'un livre à l'époque artisanale (40 à 50% de son prix de revient) et à la manutention répétée d'une même planche gravée avec les risques d'usure (et d'immobilisation des formes d'impression si cette planche n'existe pas en plusieurs exemplaires). En espérant corroborer vos propres hypothèses[2330].

Que les figures participent au même titre que d'autres éléments matériels à ce on a appelé un ordre du livre (*ordo edendi*) qui doit soutenir l'ordre de la démonstration (*ordo demonstrandi*), c'est ce qui nous semble avéré avec ce nouvel exemple, paroxystique, des figures au fil du texte dans les *Principia*[2331].

Les figures des livres de Descartes jouent un rôle si l'on veut, « cartésien » : fruit de l'imagination, elles font voir à nouveaux frais ce que nos yeux ne voient pas dans l'expérience de l'observation quotidienne des phénomènes qui se produisent sur la Terre (figures du *Discours de la méthode*) : la figura des corps (visibles ou invisibles) qu'il s'agit d'exploiter géométriquement. C'est-à-dire comme ici dans la Tertia pars des *Principia*, le mouvement de la matière subtile, corps insensible par excellence, qui explique le mouvement, apparemment irrégulier, des corps sensibles que l'on peut observer dans le ciel (des astres)[2332].

☙ *intituler*

Contrairement au premier et au deuxième livre (« Discours » et « Essais » puis « Meditationes »), Descartes ne qualifie pas le contenu de son troisième ouvrage dans son titre (→ TITRE) et par conséquent, n'assigne pas d'emblée un genre littéraire à son texte. Le premier titre choisi par Descartes pour le livre qui exposerait toute sa philosophie s'inspirait probablement des titres des manuels de l'époque, comme celui d'Eustache de Saint-Paul dont la *Summa Philosophiae quadripartita de rebus Dialecticis, Moralibus, Physicis et Metaphysicis* qui avait eu les faveurs de Descartes au moment où ce dernier voulait relire la philosophie de l'École. Ainsi dans la lettre à Mersenne du 22 décembre 1641 :

[2329] Archive privée, e-mail du 26 janvier 2011.

[2330] Archive privée, e-mail du 27 mai 2011.

[2331] C'est à cet égard que le regroupement en planches des gravures (→ PLANCHE et → GRAVURE) de la traduction des *Principia* constituent une aberration éditoriale.

[2332] On pourrait aussi prendre l'exemple des figures qui interviennent dans la description des propriétés que les expériences sur le magnétisme révèlent (là on prouve les causes par les effets) : postuler l'existence de corpuscules suffit à rendre compte des propriétés de l'aimant de sorte que, même si on ne les déduit pas à priori des premiers principes de la Nature, « cela seul suffirait pour persuader qu'elles sont vraies » (*Principia* IV, CXLV). Voir, par exemple, la figure répétée à l'article CXLVI, p. 271, p. 150, p. 272 et 151, p. 274.

> […] Summam quidem Philosophiae conscribo, et in ea fateor permulta esse ab iis quae in ipsorum scholis doceri solent, valde diversa ; […][2333].

Et dans la lettre à Huygens du 31 janvier 1642 où Descartes mentionne les attaques des professeurs jésuites comme Bourdin mais surtout de certains théologiens protestants néerlandais comme Gijsbert Voet :

> […] et je le [sc. mon *Monde*] ferai nommer *Summa Philosophiae*, afin qu'il s'introduise plus aisément en la conversation des gens de l'École, qui maintenant le persécutent et tâchent à l'étouffer avant sa naissance, aussi bien les Ministres que les Jésuites[2334].

Le titre finalement retenu par Descartes pour son troisième livre, plus court que les deux précédents, marque moins évidemment la référence au genre scolaire auquel il appartient pourtant. *Principia philosophiae*. Si ce titre met l'accent sur la notion de principes, il engage aussi une notion fondamentale, celle de philosophie. Et pour la première fois : Jusque là, rappelle Jean-Marie Beyssade, Descartes a certes écrit et publié de la philosophie, il n'a pas publié ni même rédigé une philosophie, au sens fort qu'il donne à ce terme »[2335].

La notion de philosophie (philosophiae) apparaît donc pour la première fois dans un titre avec celle de principes (principia). On se souvient d'ailleurs que Descartes s'en inquiète d'emblée dans la Lettre-préface des *Principes de la philosophie* tant le signifié du signifiant « philosophie » rompt, chez lui, avec celui de l'École : « J'appréhende seulement que le titre n'en rebute plusieurs qui n'ont point été nourris aux lettres, ou bien qui ont mauvaise opinion de la philosophie, à cause que celle qu'on leur a enseignée ne les a pas contentés. »[2336] La Lettre-préface offre ainsi une définition cartésienne de la philosophie dont l'originalité apparaît d'autant mieux que Descartes s'interroge sur ce qu'est la (vraie) philosophie dans les termes de la tradition (aristotélicienne) qui la précède, montrant de ce fait l'intention de Descartes de faire de son propos un *enseignable* au même titre que la philosophie d'Aristote. « J'aurais voulu premièrement y expliquer ce que c'est que la philosophie, en commençant par les choses les plus vulgaires, comme sont : que ce mot philosophie signifie l'étude de la sagesse, et que par la sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir […] »[2337].

Bien que l'usage synecdotique de « Philosophie » pour désigner la physique ou la philosophie naturelle soit courant dans la correspondance de Descartes – comme dans la lettre à Mersenne du 11 novembre 1640[2338], la lettre à Élizabeth du 21 mai 1643[2339] et la lettre à Huygens du 24 mai 1643[2340] –, le titre général des *Principia* peut

---

2333 AT III 465.

2334 Lettre à Huygens, 31 janvier 1642, AT III, 782. Sur la querelle d'Utrecht, voir l'Introduction de Theo Verbeek (dir.), *La Querelle d'Utrecht*, Paris, les Impressions nouvelles, 1988. Pour autant, rappelons que Descartes se défend, avec la publication des *Principia*, de vouloir « [troubler] la paix des Écoles », Epistola ad P. Dinet, *Meditationes*, AT VII, 581, 25-26/*La Querelle d'Utrecht*, Theo Verbeek (trad.), p. 141.

2335 Jean-Marie Beyssade, « *Scientia perfectissima.* Analyse et Synthèse dans les *Principia* », in *Descartes.* Principia philosophiae *(1644-1994)*, p. 5. Jean-Marie Beyssade poursuit : « La philosophie en effet ne se réduit pas à sa première partie, la métaphysique ou philosophie première, telle qu'elle a été systématiquement et exhaustivement déployée dans les *Meditationes de Prima Philosophia*, les *Méditations Métaphysiques* accompagnées par les séries d'*Objections* et de *Réponses*. Elle comporte aussi la physique, et avec elle toutes les autres sciences qui sortent de ce tronc physique. Or pas plus dans les Essais qui ont suivi en 1637 le *Discours de la méthode* que dans le traité du *Monde* […], Descartes n'a donné tout un corps de Physique, ou comme on disait alors, de philosophie naturelle », p. 5-6.

2336 Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 1. Cette crainte concerne ici le public de la traduction française dont Descartes suggère qu'il n'est pas rompu au vocabulaire ni aux pratiques intellectuelles de l'École.

2337 *Ibid.*, AT IX-2, 2.

2338 AT III, 233.

2339 « Par exemple, en supposant que la pesanteur est une qualité réelle, dont nous n'avons point d'autre connaissance, sinon qu'elle a la force de mouvoir le corps, dans lequel elle est, vers le centre de la terre, nous n'avons pas de peine à concevoir comment elle meut ce corps, ni comment elle lui est jointe ; et nous ne pensons point que cela se fasse par un attouchement réel d'une superficie contre une autre, car nous expérimentons, en nous-mêmes, que nous avons une notion particulière pour concevoir cela ; et je crois que nous usons mal de cette notion ; en l'appliquant à la pesanteur, qui n'est rien de réellement distingué du corps, comme j'espère montrer en la *Physique*, […] », AT III, 667-668.

2340 « Ainsi que je pense démontrer en ma Physique où j'explique l'origine de ces matières subtiles et les figures de leurs parties qui sont longues et entortillées en forme de vis, les boréales au contraire des australes », AT III, 816-817.

sembler renvoyer à un sens plus large. Englobant bien sûr la *philosophia naturalis*[2341], il renvoie à la « vraie » philosophie de la Lettre-préface, celle qui se construit méthodiquement à partir de la connaissance des principes de la philosophie première – les « principiis cognitionis humanae ». La philosophie étant l'étude de la sagesse, c'est-à-dire de la vérité par les premières causes (AT IX-2, 4).

C'est que le titre manifeste la volonté de Descartes de totaliser et de récapituler l'histoire de son projet philosophique dans son corpus : il s'agit bien de *tout publier*, c'est-à-dire de donner en un lieu commun 1/le rappel des principes de la philosophie première et l'énoncé jusqu'alors inédit des principes des choses matérielles comme tels (et les conclusions qu'ils autorisent). Les premiers garantissent les seconds, les seconds viennent en retour prouver les premiers, 2/ le déploiement de l'ordre de la philosophie, c'est-à-dire la connaissance des choses matérielles selon ces principes ; ces deux choses qui manquaient jusqu'à maintenant dans l'*ordo edendi* général.

De sorte que le titre effectif de la publication de 1644, focalisé sur la notion de principes, rend perceptible la rupture intellectuelle qui procède d'une nouvelle conception de la philosophie par rapport au modèle scolastique. Celui-ci met l'accent sur une partie de l'identité cartésienne de la philosophie comme recherche des principes ou premières causes, plutôt que comme accomplissement en disciplines constituées. La philosophie cartésienne est la philosophie du commencement : connaître le début est plus important que connaître la fin. Tout publier signifie donc publier ce qui permet d'accomplir toute la connaissance.

Par conséquent, cette acception de la philosophie condamne d'emblée la philosophie ordinaire et ses sommes qui n'ont pas su rechercher méthodiquement les vrais principes. Elle intègre aussi et surtout l'idée que, la philosophie, comme recherche des principes, est, avant d'être la description d'un corps complet et achevé de sciences particulières, une réflexion normative sur ce que doit être un corps de philosophie. Comprenons : un ensemble de vérités ou de connaissances qui se déduisent, dès le commencement, les unes des autres et ne « composent qu'un seul corps »[2342] et non une collection de savoirs arbitrairement réunis pour constituer un ouvrage scolaire. Le titre rend raison de la puissance explicative des *principia philosophiae*, c'est-à-dire de leur ambition à expliquer toutes les choses du monde, y compris celles qui échappent à nos sens[2343]. L'accent est mis sur l'unification de la connaissance de toutes les choses par leurs principes : en physique, tout est connaissable par la figure et le mouvement selon les lois de la Nature qui formalisent leur mode d'apparition dans le réel (phénoménalisation).

La critique pascalienne voit aussi dans le titre des *Principia* l'indice matériel d'une prétention théorique (par ailleurs commune aux philosophes) à vouloir entrer dans le second infini des sciences – à expliquer les choses en profondeur, les corpuscules. L'échec de cette prétention à vouloir tout expliquer, signe de notre humanité, vise Descartes dans les *Pensées*, § 553 : « C'est ce qui a donné lieu à ces titres si ordinaires, Des principes des choses, Des principes de la philosophie, et aux semblables, aussi fastueux en effet, quoique moins en apparence, que cet autre qui crève les yeux, *De omni scibili* ».

D'après Vincent Carraud, les commentateurs ont reconnu le titre des *Principia* dans le syntagme « Des principes de la philosophie ». Ils n'ont en revanche pas rapproché « Des principes des choses » de la Secunda pars « De principiis rerum materialium »[2344]. Or l'échec cartésien, d'après Pascal, concerne justement les principes des choses matérielles qui prétendent à l'universalité mais qui sont incapables d'expliquer les effets les plus particuliers – typiquement les corpuscules, comme on l'a rappelé *supra*[2345].

[2341] Pour une interprétation du titre en faveur d'une réduction à la *philosophia naturalis*, voir au contraire Alan Gabbey, « The *Principia philosophiae* as a Treatise in Natural Philosophy », in *Descartes.* Principia philosophiae *(1644-1994)*, p. 517-530.

[2342] Epistola ad P. Dinet, AT VII, 577.

[2343] Rappelons que Descartes postule la continuité métaphysique entre le plan invisible (ou corpusculaire) et le plan visible (unicité de la matière). Par transitivité, cela autorise Descartes à penser les corpuscules avec les mêmes lois que celles des petits corps.

[2344] Vincent Carraud, « Approfondir trop et parler de tout : Les *Principia philosophiae* dans les *Pensées* (note complémentaire sur « Disproportion de l'homme ») », *Revue d'histoire des sciences*, 2005, n° 1, 58, p. 47.

[2345] En B, 2, c – la puissance explicative des principes.

Donc, pour Pascal, la pompe des titres des *Principia* rend compte de la prétention cartésienne à tout connaître. Il met quasiment sur le même plan Démocrite « je vais parler de tout » et Descartes « des principes des choses et de la connaissance ». Parler de tout (extension, premier infini en grandeur) et approfondir (intention, second infini en profondeur). Comme le montre Vincent Carraud, Descartes, pour Pascal, tombe aussi dans le reproche du premier infini – vouloir parler de tout – car l'un dépend de l'autre. « La prétention à parler de tout, l'infini de science "en l'étendue des recherches" qui n'était pas celle de Descartes le devient donc »[2346].

Est-ce injuste ? Non, si on considère que dès lors qu'on veut commencer de « composer la machine », la prétention à l'exhaustivité suit celle de l'approfondissement. En voici quelques exemples : dans la dédicace (→ DÉDICACE) à Élisabeth, Descartes décrit, pour la première fois, l'objet de son livre : il y a mis les « veritatis fundamenta », (AT VIII-1, 1/ « les principes de toutes les vérités que l'esprit humain peut connaître », AT IX-1, 21). Puis dans le programme annoncé de *Principia* I, LXXV : « [...] veritatemque omnium rerum cognoscibilium indagandam » (rechercher la vérité de toutes les choses connaissables)[2347] puis « [...] usum claros et distinctos omnium rerum cognoscibilium conceptus formandi acquiremus. Atque in his paucis praecipua cognitionis humanae principia contineri mihi videtur » (nous nous accoutumerons à former des conceptions claires et distinctes sur tout ce que nous sommes capables de connaître. C'est en ce peu de préceptes que je pense avoir compris les principes plus généraux et plus importants de la connaissance humaine)[2348]. Puis des affirmations comme celle de *Principia* III, art. XLV : « […] omnia quae in hoc mundo aspectabili deprehendimus, oriri potuisse demonstremus […] »[2349]. Citons encore *Principia* IV, CXCIX : « Nulla naturae phaenomena in hac tractatione fuisse praetermissa »[2350] ou art. CC : « […] me hic universam rerum materialium naturam ita conatum esse explicare »[2351]. Et dans l'article CCII, Descartes lui-même dénonce la prétention démocritéenne à tout expliquer à partir des atomes tout en se prévalant, lui, de pouvoir *tout expliquer* en physique par figures et mouvements. Dans la deuxième partie de la préface du *Discours de la méthode*…, la prétention du projet à *tout* connaître est aussi présentée, bien qu'elle ne soit pas l'objet du Discours (au contraire, il ne s'agit pas, avec le *Discours de la méthode*…, de tout connaître mais de connaître en partie, voir notre premier chapitre). Or on y trouve d'abord une référence implicite aux *Regulae* : « […] je ne voulus point commencer à rejeter tout à fait aucune des opinions qui s'étaient pu glisser autrefois en ma créance sans y avoir été introduites par la raison, que je n'eusse auparavant employé assez de temps à faire le projet de l'ouvrage que j'entreprenais, et à chercher la vraie méthode pour parvenir à la connaissance de toutes les choses dont mon esprit serait capable »[2352]. On y trouve aussi, peu après, la prétention cartésienne (selon l'heuristique de l'imagination : « m'imaginer », dit Descartes) à embrasser, par analogie avec les « longues chaînes de raisons » des géomètres, « *toutes les choses* qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes »[2353]. On se souvient aussi du premier titre du *Discours de la méthode*…, « Projet d'une science universelle ».

Comme le souligne Vincent Carraud, il resterait à vérifier que ces titres sont « si ordinaires »… Or d'après Jean-Robert Armogathe, l'expression, au contraire du propos pascalien, n'est pas si « commune »[2354]. Il ne cite lui-même, avec le concours de Roger Ariew, que trois titres la mentionnant entre 1503 et 1644 (et un bien avant, celui de Raymond Lulle, *Duodecim principia philosophiae*, circa 1300) : 1/ Gregorius Reisch, *Margarita philosophica, rationales, moralis, philosophiae principia duodecim libris dialogice complectens* (1503) (nombreuses rééditions) ; 2/ Andrea

---

[2346] Vincent Carraud, « Approfondir trop et parler de tout… », p. 48.

[2347] AT VIII-1, 38/AT IX-2, 61 : « […] à la recherche de toutes les vérités que nous sommes capables de connaître. »

[2348] AT VIII- 1, 38, 29 - 39, 2).

[2349] AT VIII-1, 100, 14-15. Trad. Picot, AT IX-2, 124 : « [...] nous ferons mieux entendre [...] enfin tout le monde visible [...] ».

[2350] AT VIII-1, 323. Trad. Picot, AT IX-2, 317 : « Qu'il n'y a aucun phénomène en la nature qui ne soit compris en ce qui a été expliqué en ce traité. »

[2351] AT VIII-1, 323, 15-16. Trad. Picot, AT IX-2, 318 : « [...] j'ai ici tâché de rendre raison de toutes les choses matérielles [...] ».

[2352] AT VI, 17, 3-10. Nous soulignons.

[2353] AT VI, 19, 9-11. Nous soulignons.

[2354] Jean-Robert Armogathe et Giulia Belgioioso « Liminaire », in *Descartes :* Principia philosophiae *(1644-1994)*, J.-R. Armogathe et G. Belgioioso, Naples, Vivarium, 1996, p. XIV.

Duodo, *Universae philosophiae principia et fundamenta* (Bâle, 1603) ; 3/ la troisième occurrence se trouve dans le titre développé de l'*Epistolica exercitatio* de Gassendi (Paris, 1630) qui s'oppose aux *Principia philosophiae* de Robert Fludd[2355]. Plus tard, on trouve les *Principia et problemata geometrica* de Hobbes et l'ouvrage de Newton, *Philosophiae Naturalis principia mathematica*. Jean-Robert Armogathe conclut que : « Le titre cartésien me semble renvoyer […] plus précisément à Reisch et Lull. » L'histoire éditoriale montre que les titres des livres qui mentionnent l'expression sont rares. Ce qui confirmerait l'hypothèse de Vincent Carraud d'après laquelle Pascal vise en particulier les *Principia philosophia*. Quoi qu'il en soit, Descartes est nécessairement compris dans « les philosophes » qui « tous ont achoppé »[2356].

Rien qu'au titre, on voit donc que les *Principia* s'écartent des manuels de philosophie scolastiques qu'ils cherchent à remplacer. Il ne s'agit pas d'un cours de philosophie traditionnel complet et quadripartite. Le projet s'inscrit dans le genre des *institutiones* qui reprend le programme des études jésuites définit dans la *Ratio studiorum*[2357]. Et lorsque Descartes parle de « summa philosophiae », on se souvient qu'il faut bien entendre une œuvre qui *résume* toutes les connaissances relatives à la philosophie (sauf celles qui concernent les plantes, les animaux et l'homme) : « je commence à en [*sc.* de toute ma Philosophie] faire un Abrégé, où je mettrai tout le Cours par ordre, pour le faire imprimer avec un Abrégé de la Philosophie de l'École »[2358].

☙ *autoriser la vérité : privilège et dédicace*

- *privilège*

Comme le précise Alphonse Willems, on a imprimé au verso de la page de titre (→ TITRE) un privilège (→ PRIVILÈGE), en français, octroyé par Louis XIII[2359]. Ce privilège du grand sceau (obligatoire au titre de l'article 78 de l'ordonnance de Moulins [février 1566]) qui vaut aussi comme permission d'imprimer, ayant initialement été pris au nom de l'auteur – et non du libraire – pour une période de dix années, s'applique aux *Principia* qui sont édités et imprimés en Hollande (chez Louis Elzevier), sept ans après la parution du *Discours de la méthode*.

On s'interroge sur l'utilité – et même sur la légitimité – d'un tel privilège à l'extérieur des frontières du Royaume de France (et même parfois à l'intérieur du Royaume[2360]), alors que le pouvoir royal n'aurait pas eu le droit d'exercer un quelconque droit de police à l'extérieur des royaumes de France pour faire interdire l'impression ou la vente d'un ouvrage de Descartes que ce dernier aurait fait imprimer en Hollande. Comme le rappelle Annie Charon-Parent dans son article « le monde de l'imprimerie humaniste », « Le privilège n'est cependant valable que dans les limites du royaume de France et pendant une certaine durée qui peut varier de six mois à dix ans à partir de la date d'achèvement de l'impression »[2361]. Pourtant, la Chancellerie française, a peu à peu octroyé des privilèges à des imprimeurs (→ IMPRIMEUR) hollandais, comme en témoigne celui-ci qui autorise Descartes à publier « dedans ou dehors notre Royaume »[2362].

2355 En consultant le catalogue du CCFR, nous avons aussi trouvé l'expression dans la référence bibliographique suivante : Francesco Buonamici, *De Motu libri X, quibus generalia naturalis philosophiae principia summo studio collecta continentur, necnon universae quaestiones ad libros de physico auditu, de caelo, de ortu et interitu pertinentes explicantur, multa item Aristotelis loca explanantur et Graecorum, Averrois, aliorumque doctorum sententiae ad theses peripateticas diriguntur…* (1587).

2356 Voir Vincent Carraud, « Approfondir trop et parler de tout », p. 47, n. 64.

2357 Voir *supra*, A, 2, a et Laurence W. B. Brockliss, « Rapport de structure et de contenu entre les *Principia* et les cours de philosophie des collèges », in *Descartes.* Principia philosophiae *(1644-1994)*, p. 491-516.

2358 Lettre à Mersenne, décembre 1640, AT III, 259.

2359 Alphonse Willems, *Les Elzévier. Histoire et Annales Typographiques*, Bruxelles – Paris – La Haye, G. A Van Trigt Éditeur – Adolphe Labitte – Martinus Nijhoff, 1880, p. 255.

2360 Sur la contestation de l'exclusivité du privilège royal, lire par exemple *s. v.* « privilège », *Dictionnaire encyclopédique du livre*, t. III, p. 381-383.

2361 Dans Histoire de l'édition française, t. 1, p. 282.

2362 AT VI, 518. Sur le renforcement du régime du privilège tout au long du XVII[e] siècle, voir Bernard Barbiche, « Le régime de l'édition », in *Histoire de l'édition française*, t. 1, p. 457-471, notamment p. 464-466. Voir aussi Pierre Costabel, « Éditions et émissions des œuvres de Descartes de 1657 à 1673 », liminaire du *Bulletin cartésien*, V, *Archives de philosophie*, 39, 3, 1976, p. 445-454.

Dans notre premier chapitre, on rappelait que Séguier s'était d'abord personnellement opposé à l'idée d'octroyer un privilège à un imprimeur étranger[2363]. Puis, il avait finalement accepté pourvu que le privilège soit établi au nom de l'auteur ou de l'imprimeur, conformément à la déclaration d'Henri II du 11 décembre 1547[2364]. Il l'avait finalement été au nom de l'auteur.

De sorte que, si le privilège n'a, semble-t-il, aucune validité juridique à l'extérieur de la France, il représente en revanche une caution politique et morale de grande importance en France. Le roi s'y engage en effet par avance à répondre de textes qui n'existent pas encore. Ce crédit, historiquement réservé aux auteurs et libraires parisiens (géographiquement proches du pouvoir et donc plus facilement contrôlables) et qui sera la base des monopoles réservés aux compagnies parisiennes[2365], constitue alors une faveur et un signe de grande confiance de la monarchie à l'égard de son sujet Descartes. Et ce dernier ne se prive pas de le faire imprimer *in extenso* en tête de ses *Principia*. Ce privilège ne correspond pas vraiment à l'esprit de l'ordonnance de Moulins ratifiée en 1566 dans laquelle le privilège royal français, jusque là couverture gracieuse des nouveautés éditoriales, devient une obligation répondant à un souci de contrôle centralisé. Il conserve plutôt ici le caractère optionnel et protecteur des origines – au premier chef aux Provinces-Unies (avec le double système des privilèges des États généraux des Provinces-Unies et de ceux des États de Hollande et de Westfrise) – concurremment d'ailleurs avec un privilège exceptionnel du roi de France (→ PRIVILÈGE).

Le nom de « Descartes » remplace en 1644 « l'Autheur » de 1637 et « l'Autheur du livre intitulé, *Meditationes Metaphysicae, de prima philosophia* » de 1641[2366]. La stratégie du troisième livre n'est plus celle du premier[2367] et il n'est plus question pour Descartes de ne pas vouloir s'engager en philosophie et en matière de publication, ni de marquer une distance à l'égard du métier de « faiseur de livre » puisqu'il est enfin en mesure, avec les *Principia*, de dérouler toute la philosophie qu'appelaient ses ouvrages précédents. Contrairement à 1637, le privilège de 1644 peut désormais nommer Descartes et appeler par avance à la publication de sa philosophie, les *Principia* fournissant la réponse concrète à cet appel anticipé :

> En me voulant trop obliger vous m'avez extrêmement embarrassé ; car j'eusse beaucoup mieux aimé un privilège en la plus simple forme, comme, si je m'en souviens, je vous en avais prié ci-devant expressément, jusque là que j'avais trouvé à redire dans le projet que vous m'en aviez envoyé auparavant, à cause d'un mot qui me semblait trop en ma faveur. Vous me conviez à faire imprimer d'autres traités, et vous retardez cependant la publication de celui-ci. Je n'ose écrire tout ce que j'en pense. […]. Car outre que vous me faites parler là tout au rebours de mon intention, en me faisant demander octroi pour des livres que j'ai dit n'avoir pas dessein de faire imprimer, il semble que vous me veuillez rendre par force faiseur et vendeur de livres, ce qui n'est ni mon humeur, ni ma profession ; […][2368].

Et le privilège peut maintenant être publié en entier Descartes, ayant accompli sa tâche en publiant toute sa philosophie. À côté de son nom figure un blanc (→ BLANC) (un quadrat, que reproduit AT VI, 518), comme si le privilège avait été composé avant que l'on ajoute la mention précise que Descartes voulait y voir figurer.

Le texte du privilège accordé à Descartes signé le 4 mai 1637 comporte un préambule assez long, suivi d'un exposé très élogieux arguant de l'ampleur du travail accompli par Descartes, de son utilité et de sa nouveauté. Il s'agit donc d'un privilège, avec louange, qui contient une valorisation du travail de l'auteur – ce qui n'est pas

---

[2363] Lettre de Mersenne, 15 février 1637 : « il [*sc.* Séguier] n'a pas voulu donner privilège à votre libraire au préjudice des libraires de France : et lui ayant remontré que cela s'est pratiqué pour Ortelius, Origan et plusieurs autres livres, qui ont eu le privilège du Roi, de l'Empereur etc., il a dit n'avoir pas encore commencé à faire cela, et qu'il ne le fera point », AT I, 660.

[2364] *Ibid.* : « Mais que si vous le voulez prendre en votre nom, vous qui êtes Français, qu'il vous le baillera très volontiers : ou si quelque libraire (comme Soly qui est le facteur (→ FACTEUR) du Sieur le Maire) ou tel autre qui voudra le prendre en son nom, à qui ledit Maire puisse avoir telle confiance qui sera nécessaire, qu'il le donnera aussi ».

[2365] Sur ce point, voir *s. v.* « privilège », *Dictionnaire encyclopédique du livre*, t. III, p. 382.

[2366] Sur le barbarisme que constitue cette mention du titre des *Meditationes*, voir notre deuxième chapitre.

[2367] Voir leur reproduction en AT VI, 515 et 518. On se souvient que l'anonymat souhaité par Descartes pour son *Discours de la méthode*… avait retardé l'accord de la Chancellerie pour l'octroi du privilège en faveur de Maire. Voir notre premier chapitre, A, 1, d.

[2368] Lettre à Mersenne, mai 1637, AT I, 363-365 ; B, 374-376.

toujours le cas : « Ainsi notre bien aimé Descartes nous a fait remontrer qu'il a par une longue étude rencontré et démontré plusieurs choses utiles et belles, auparavant inconnues dans les Sciences humaines, et concernant divers arts avec les moyens de les mettre en exécution. Toutes lesquelles choses il offre de bailler au public […] »[2369]. Charles Nodier considère d'ailleurs ce privilège comme « le plus mémorable monument de la protection que nos rois ont accordée aux lettres »[2370].

Du point de vue du droit d'auteur, le privilège est particulièrement permissif puisqu'il accorde à Descartes la possibilité de faire imprimer ce qu'il souhaite, par qui il le souhaite et où il le souhaite pendant la période maximale accordé par le code Michau, c'est-à-dire 10 années (ce qui est « exorbitant » pour Henri-Jean Martin[2371]) : « […] en lui accordant qu'il puisse faire imprimer des traités qu'il en a composés et composera ci-après, soit de théorie soit de pratique, séparément et conjointement en telle part que bon lui semblera dedans *ou dehors notre Royaume*, et par telles personnes qu'il voudra de nos sujets et autres, avec les défenses accoutumées en cas pareil, Nous requérant humblement nos lettres à ce nécessaires »[2372].

Un privilège émanant des Provinces-Unies suit le privilège français. Ce dernier n'est pas obligatoire, contrairement au privilège français. Il est plutôt l'expression de ce que le *Dictionnaire encyclopédique du livre* appelle une protection des origines : « Ainsi, à la date de 1566, le privilège royal français […] est devenu une obligation répondant à un souci de contrôle centralisé. […] En revanche, dans un certain nombre de pays, le privilège va conserver le caractère optionnel et protecteur des origines – au premier chef aux Provinces-Unies (avec le double système des privilèges des États généraux des Provinces-Unies et de ceux des États de Hollande et de Westfrise) : le Discours de la méthode de René Descartes, paru en 1637, à Leyde, en bénéficiera – concurremment d'ailleurs avec un privilège exceptionnel du roi de France –, de même que les écrits de plus d'un auteur non néerlandais »[2373].

- *dédicacer*

Depuis les cavillations du père Bourdin, conscient que l'énoncé de la vérité nue ne suffit pas toujours à persuader les esprits et à répondre aux attaques, Descartes dédicace ses livres. On se souvient de la façon dont il justifiait l'épître dédicatoire aux théologiens de la Sorbonne : « […] et je le dédierais, si vous le trouvez bon, à Messrs de la Sorbonne en général, afin de les prier d'être mes protecteurs en la cause de Dieu. Car je vous dirai que les cavillations du Père Bourdin m'ont fait résoudre à me munir dorénavant, le plus que je pourrai, de l'autorité d'autrui, puisque la vérité est si peu estimée étant seule[2374]. » Il écrira dans le même sens à Chanut (au sujet de la reine Christine) le 1er novembre 1646 :

> Je n'ai jamais eu assez d'ambition pour désirer que les personnes de ce rang sussent mon nom, et même, si j'avais été seulement aussi sage qu'on dit que les sauvages se persuadent que sont les singes, je n'aurais jamais été connu de qui que ce soit, en qualité de faiseur de livres : car on dit qu'ils s'imaginent que les singes pourraient parler, s'ils voulaient, mais qu'ils s'en abstiennent, afin qu'on ne les contraigne point de travailler ; et parce que je n'ai pas eu la même prudence à m'abstenir d'écrire, je n'ai plus tant de loisir ni tant de repos que j'aurais, si j'eusse eu l'esprit de me taire. Mais, puisque la faute est déjà commise, et que

[2369] AT VI, 518.

[2370] http://www.bibliorare.com/cat-vent_drouot23-02-07.htm. Cette citation est probablement issue d'une notice de sa *Description raisonnée d'une jolie collection de livres ou Nouveaux Mélanges tirés d'une petite bibliothèque* (1844). À l'heure où nous écrivons, nous recherchons, avec Didier Barrière, bibliothécaire de l'Imprimerie nationale et spécialiste de Nodier, une confirmation de cette source bibliographique. D'après M. Barrière, cette citation pourrait aussi provenir de « À M. Buloz, directeur des Revues littéraires », la préface d'*Inès de las Sierras* (Paris, Dumont, 1837), qui a été republié dans le *Bulletin du bibliophile de 1866* (p. 49-58) sous le titre plus significatif « Du passé et de l'avenir des gens de lettres ». C'est une récrimination contre le métier littéraire de son temps auquel il oppose l'âge où les princes protégeaient les hommes de lettres. Il serait donc tout à fait vraisemblable qu'il ait donné là l'exemple de Descartes.

[2371] Voir notre premier chapitre, n. 769.

[2372] *Ibid.*

[2373] S. v. « privilège », *Dictionnaire encyclopédique du livre*, t. III, p. 381.

[2374] Lettre à Mersenne, 30 septembre 1640, AT III, 184.

> je suis connu d'une infinité de gens d'école, qui regardent mes écrits de travers, et y cherchent de tous côtés les moyens de me nuire, j'ai grand sujet de souhaiter aussi de l'être des personnes de plus grand mérite, de qui le pouvoir et la vertu me puissent protéger[2375].

Les *Principia* sont donc dédiés à un tiers faisant autorité. Il s'agit de la Princesse Élisabeth de Bohème, princesse Palatine (1618-1680), fille du roi Frédéric de Bohème, avec qui Descartes entretient une correspondance depuis 1643, à l'initiative de cette dernière. Sa première missive date du 16 mai de la même année. Leurs échanges se poursuivent jusqu'à la mort de Descartes, en 1650. Leur correspondance constitue une importante source de réflexions, en particulier sur les passions et l'union de l'âme et du corps. Schooten lui dédiera aussi la traduction latine de *La Géométrie* en 1649[2376].

L'*Epistola dedicatoria* adressée à sa « Serenissimae Principi Élisabethae, Frederici Bohemiae Regis, Comitis Palatini, et Electoris Sacri Romani Imperii filiae natu maximae » est imprimée sur 6 pages, après la feuille de frontispice (→ FRONTISPICE) et au verso de laquelle le privilège du 4 mai 1637 est reproduit *in extenso*, avec l'achevé d'imprimer à la fin datée du « 10 de Iuillet 1644 », en italique (→ ITALIQUE) et en grands caractères (→ CARACTÈRE). L'*Epistola* est suivie de 14 pages non numérotées, contenant l'*Index Principiorum Philosophiae* puis viennent ensuite les 310 pages numérotées des *Principia*. Une page d'Errata (→ ERRATA) de quelques lignes clôt l'édition, p. 310. On ne sait pas vraiment si cette dédicace (→ DÉDICACE) a fait l'objet d'une entente préalable entre Élisabeth et Descartes. Lorsqu'Élisabeth accuse réception de l'exemplaire des *Principia* qu'elle a reçu des mains de Van Zurck, chargé de distribuer en Hollande les exemplaires des *Principia* en l'absence de Descartes parti en France[2377], elle semble découvrir le texte de la dédicace : « Quand je n'y aurais reçu que le bien qui en revient à notre siècle, celui-ci vous devant tout ce que les précédents ont payé aux inventeurs des sciences, puisque vous avez seul démontré qu'il y en a, jusqu'à quelle proportion montera ma dette, à qui vous donnez, avec l'instruction, une partie de votre gloire, dans le témoignage public que vous me faites de votre amitié et de votre approbation ? »[2378]. Au moment de l'édition de la traduction française, Descartes en envoie une copie (→ COPIE) à Élisabeth pour qu'elle en juge et porte des corrections si nécessaire. C'est ce que nous révèle la lettre du 6 juin 1647 : « On achève l'impression de mes *Principes* en français ; et parce que c'est l'Épître qu'on imprimera la dernière, j'en envoie ici la copie à Votre Altesse, afin que, s'il y a quelque chose qui ne lui agrée pas, et qu'elle juge devoir être mis autrement, il lui plaise me faire la faveur d'en avertir celui qui sera toute sa vie… »[2379].

Descartes se conforme, avec ce geste supplémentaire, à ce qui pouvait séduire les institutions scolastiques en rédigeant un manuel. Mais sa dédicace propose le patronage d'une personnalité qui n'en fait pas partie. Ce faisant, il se plie aussi à un usage éditorial de l'époque qui voulait que la découverte ou l'invention soient garanties par l'« auctorialité » du nom propre de celui qui invente ou parrainé par celui qui certifie comme le Prince ou les aristocrates.

Un des enjeux philosophiques de cette dédicace qui peut être signalé consiste à tracer, sous les traits de la Princesse Élisabeth de Bohème qui en serait l'incarnation, le portrait de ce lecteur vertueux, en passe d'acquérir la sagesse auquel s'adresse les *Principia :*

[2375] AT IV, 474.

[2376] http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8601510z/f13.image. Sur les circonstances de la rencontre entre Descartes et Élisabeth, voir Adrien Baillet, *Vie*…, t. 2, p. 232-233.

[2377] Cette précision provient d'AT IV, 131, n. a. Van Zurck avait traduit en néérlandais la préface de Descartes pour l'ouvrage de Wassenaer contre Stampioen : *Den onwissen Wiskonstenaer*.

[2378] Lettre d'Élisabeth, 1er août 1644, AT IV, 131.

[2379] AT V, 60.

> Maximum fructum percepi scriptorum, quae antehac in lucem edidi, quod ea perlegere dignata sis, quodque, eorum occasione in notitiam tuam admissus, tales dotes tuas esse cognoverim, ut e re gentis humanae esse putem, eas seculis in exemplum proponi[2380].

Descartes écrit donc « en philosophe » dans la préface comme dans les *Principia*. « […] et hic in exordio eodem modo ac in toto reliquo libro philosophabor »[2381]. Cette affirmation pourrait sembler banale s'il ne prétendait pas écrire « en physicien » dans *Les Passions de l'âme* (AT XI, 326) : écrire en philosophe (moral) dans un traité de physique (du moins, dans sa dédicace). Écrire en physicien dans un traité de morale : le chiasme n'est pas contradictoire. Nous reviendrons plus bas sur le traitement de la question des passions en « physicien » (AT XI, 326).

Descartes s'exprime dans la dédicace en philosophe, comme dans le reste du livre, c'est-à-dire en dégageant les causes ou principes généraux de la sagesse, puis d'expliquer par eux la sagesse particulière de la Princesse Élisabeth. Et donc en philosophe moral en faisant état d'une réflexion avancée sur la vertu et sur la sagesse qui fait écho à la théorie des passions dans les *Passions de l'âme*. On connaît en effet l'importance de la vertu pour régler l'usage des passions : « Car quiconque a vécu en telle sorte que sa conscience ne lui peut reprocher qu'il n'ait jamais manqué à faire toutes les choses qu'il a jugées être les meilleures (qui est ce que je nomme ici suivre la vertu), il en reçoit une satisfaction qui est si puissante pour le rendre heureux, que les plus violents efforts des passions n'ont jamais assez de pouvoir pour troubler la tranquillité de son âme »[2382].

Dans la dédicace, Descartes distingue entre les vraies vertus et les vertus vraisemblables. Parmi les vraies, certaines procèdent d'une exacte connaissance de la vérité tandis que d'autres sont accompagnées d'ignorance ou d'erreur : « nec non etiam ex veris, inter illas quae ab accurata rerum cognitione deveniunt, et illas quae cum aliqua ignoratione conjunctae sunt »[2383].

Quant aux vertus vraisemblables, elles s'apparentent à des vices qui, parce qu'elles sont moins fréquentes, passent injustement pour des vertus : « Per apparentes, intelligo vitia quaedam non valde frequentia, vitiis aliis notioribus opposita ; quae quoniam ab iis magis distant quam intermediae virtutes, idcirco magis solent celebrari »[2384]. Descartes prend deux exemples de ces fausses vertus : les téméraires et les prodigues. Les téméraires et les prodigues sont souvent plus loués que les vrais vertueux qui sont leur contraire : les courageux et les libéraux.

En ce qui concerne les vraies vertus, certaines procèdent de la vraie connaissance mais pas toutes. Certaines naissent du défaut ou de l'erreur : « […] sic saepe a simplicitate bonitas, a metu pietas, a desperatione fortitudo exsurgit »[2385].

Celles qui reposent sur la vraie connaissance ressortissent de la sagesse : « Quisquis enim firmam et efficacem habet voluntatem recte semper utendi sua ratione, quantum in se est, idque omne quod optimum esse cognoscit exsequendi, revera sapiens est, quantum ex natura sua esse potest […][2386]. En accord avec la Regula 1,

---

[2380] Dédicace, *Principia philosophiae*, AT VIII-1, 1/*Les Principes de la philosophie* : « Le principal fruit que j'ai reçu des écrits que j'ai ci-devant publié a été qu'à leur occasion j'ai eu l'honneur d'être connu de Votre Altesse, et de lui pouvoir quelquefois parler : ce qui m'a donné moyen de remarquer en elle des qualités si estimables et si rares, que je crois que c'est rendre service au public de les proposer à la postérité pour exemple », AT IX-2, 21.

[2381] Dédicace, *Principia philosophiae*, AT VIII-1, 1/*Les Principes de la philosophie* : « J'y écrirai en philosophe ainsi que dans le reste du livre », AT IX, 21.

[2382] *Les Passions de l'âme*, II, 148 : « […] que l'exercice de la vertu est un souverain remède contre les Passions », AT IX, 442. Sur la vertu, voir plus tard la lettre à Élisabeth, 4 août 1645, AT IV, 266-267. et la lettre à Christine, 20 novembre 1647, AT V, 85.

[2383] Dédicace, *Principia philosophiae*, AT VIII-1, 2.

[2384] *Ibid.*, AT VIII-1, 2/*Les Principes de la philosophie* : « Les vertus que je nomme apparentes ne sont, à proprement parler, que des vices, qui, n'étant pas si fréquents que d'autres vices qui leur sont contraires, ont coutume d'être plus estimés que les vertus qui consistent en la médiocrité dont ces vices opposés sont les excès », AT IX, 21.

[2385] Dédicace, *Principia philosophiae*, AT VIII-1, 2/*Les Principes de la philosophie* : « […] la simplicité est cause de la bonté, la peur donne de la dévotion, et le désespoir du courage », AT IX, 22.

[2386] Dédicace, *Principia philosophiae*, AT VIII-1, 2-3/*Les Principes de la philosophie* : « Car quiconque a une volonté ferme et constante d'user toujours de la raison le mieux qu'il est en son pouvoir, et de faire en toutes ses actions ce qu'il juge être le meilleur, est véritablement sage,

la sagesse est le nom des vertus qui procèdent d'une exacte connaissance des choses[2387]. On retrouve ici la nécessité pour Descartes d'introduire la notion de sagesse, au moment d'introduire à la lecture des *Principia*, tout comme le fera plus explicitement et plus théoriquement peut-être la Lettre-préface à la traduction française. Pourquoi ? Car c'est à rien de moins qu'à la sagesse que la lecture des *Principia* prétend faire accéder. Nous l'avons déjà dit *supra*, en montrant en quoi Descartes, avec les *Principia*, mettait dans les mains de ses lecteurs l'instrument leur permettant de récolter par eux-mêmes les fruits (inédits) des principes de sa philosophie, *id est* de tout connaître et par là de devenir savants et sages. Les *Principia*, en effet donnent une des deux choses que requière la sagesse, à savoir que : « […] l'entendement connaisse tout ce qui est bien »[2388]. Le latin évite la connotation morale du français (« bien ») et dit « perceptio scilicet intellectus [la perception de l'entendement] »[2389]. Quant à l'inclination de la volonté (« propensio voluntatis »[2390]), elle dépend entièrement du lecteur.

Ceux qui, comme la Princesse Élisabeth cumule 1/ une « firmissima recte agendi voluntate » (une constante volonté de bien faire »), 2/ un « perspicacissimum ingenium » (« un très excellent esprit » et 3/ un « summa veritatis cognoscendae cura » (« un soin très particulier de s'instruire », c'est-à-dire de connaître la vérité) arrivent sans doute à un plus haut degré de sagesse que ceux qui ont le plus d'esprit ou que ceux qui n'ont qu'une une ferme résolution de faire tout le bien qu'ils sauront[2391]. L'importance du soin de s'instruire de « tout ce qu'il y a de meilleur dans les sciences » est ainsi souligné par Descartes comme une des causes de la sagesse. Il salue sa présence en sa dédicataire. Et précisément sa dédicataire est une figure, non pas certes d'un lecteur lambda, mais du lecteur qui, en raison de son rang, n'a pas fréquenté les Institutions scolastiques (dans un manuel, ça n'est pas le moindre des paradoxes) et qui, par ce soin de connaître la vérité (seule, c'est-à-dire sans Auctoritates mais avec méthode[2392] : on retrouve dans la dédicace la fonction méthodologique des textes préliminaires qui ont pour but de rappeler la nécessité de bien conduire sa raison), est en passe d'accéder à la sagesse : « Summam autem esse in Celsitudine tua istam curam, ex eo perspicuum est, quod nec aulae avocamenta, nec consueta educatio quae puellas ad ignorantiam damnare solet, impedire potuerint, quominus omnes bonas artes et scientias investigaris »[2393]. C'est dire que l'accès à la sagesse n'est pas le propre des seuls esprits forts : des esprits plus modestes mais qui témoignent d'une (bonne) volonté à être bien guidés dans leur recherche de la vérité peuvent y parvenir tout autant. Dès lors que la recherche de la vérité devient le mobile de la volonté, tous les esprits, pourvus qu'ils soient conduits avec méthode (c'est-à-dire bien conduits) peuvent prétendre à la sagesse.

Descartes précise plus bas, dans les termes flatteurs de l'exercice de style : « Cumque considero tam variam et perfectam rerum omnium cognitionem non esse in aliquo Gymnosophista jam sene, qui multos annos ad contemplandum habuerit, sed in Principe puella, quae forma et aetate non caesiam Minervam, aut aliquam ex

---

autant que sa nature permet qu'il le soit […] », AT IX-2, 22. La définition de la philosophie comme étude de la sagesse fait écho aux Regulae (Regula I) et à la future Lettre-préface des *Principes*.

[2387] Regula I, *Regulae*, AT X, 360 : « scientiae omnes nihil aliud sint quam humana sapientia = *Règles*, p. 2. La Lettre-préface confirmera : « […] par la Sagesse, on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir », AT IX-1, 1.

[2388] IX-1, 22.

[2389] Dédicace, *Principia philosophiae*, AT VIII-1, 3.

[2390] *Ibid.*

[2391] Dans son édition des œuvres de Descartes, Ferdinand Alquié insère cette note pour éclairer ce passage de la dédicace : « Descartes fait toujours reposer sa morale sur ce double principe. D'une part, il admet que la bonne intention, quel que soit notre degré de connaissance suffit à constituer la sagesse. D'autre part, il admet que la sagesse est plus grande chez celui dont la raison est plus éclairée. Ces deux principes sont pourtant difficiles à concilier selon la rigueur. Dans la préface française des *Principes* […], Descartes choisira le second, et définira la sagesse par la connaissance. Mais il devra conclure alors que seul Dieu peut être dit parfaitement sage », ALQ III, p. 89, n. 1.

[2392] Le mot « méthode » ne figure cependant pas dans la dédicace.

[2393] Dédicace, *Principia philosophiae*, AT VIII-1, 2/*Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 22 : « Car pour le soin qu'elle a eu de s'instruire, il paraît assez de ce que ni les divertissements de la cour, ni la façon dont les princesses ont coutume d'être nourries, qui les détournent entièrement de la connaissance des lettres, n'ont pu empêcher que vous n'ayez très diligemment étudié tout ce qu'il y a de meilleur dans les sciences ».

Musis, sed potius Charitem refert, non possum in summam admirationem non rapi »[2394]. Cette considération publique coïncide avec l'opinion qu'il avait de la Princesse dans la lettre à Pollot du 6 octobre 1642 : « J'avais déjà ci-devant ouï dire tant de merveilles de l'excellent esprit de Madame la Princesse de Bohème, que je ne suis pas si étonné d'apprendre qu'elle lit des écrits de métaphysique, comme je m'estime heureux de ce qu'ayant daigné lire les miens, elle témoigne ne les pas désapprouver ; et je fais bien plus d'état de son jugement que celui de ces Messrs les Docteurs, qui prennent pour règle de la vérité les opinions d'Aristote plutôt que l'évidence de la raison[2395]. »

La dédicace montre donc que Descartes a déjà avancé sa réflexion au sujet de la connaissance de l'âme notamment sous l'impulsion de sa correspondance avec Élisabeth, plus précisément au sujet de son âme et de la vertu qui consiste à régler l'usage des passions. Si elle ne prétend pas se substituer à la partie manquante des *Principia* qui devait traiter de l'homme, elle fixe en revanche des points d'attente en faveur de sa morale définitive, en introduisant le thème essentiel de la vertu. La dédicace pourrait être interprétée comme un hommage rendu aux questions d'Élisabeth sur l'union de l'âme et du corps et sur la question des passions témoignant de la continuité entre les *Principia* et les *Passions de l'âme*. Questions qui susciteront la publication des *Passions de l'âme*. Questions qui, dès la publication des *Principia*, ont offert à Descartes l'occasion de mettre sa pensée en branle pour achever le corps entier de la philosophie.

3 – relier le corps entier de la philosophie. Les *Principia philosophiae* et les *Specimina philosophiae* en un volume

Une dernière conséquence éditoriale de la scolarisation de la pensée de Descartes, mais aussi une conséquence de sa conception de la philosophie, est la copublication des *Principia philosophiae* et des *Specimina philosophiae : seu Dissertatio de Methodo recte regendae rationis, et veritatis in scientiis investigandae : Dioptrice et Meteora. Ex Gallico translata, et ab auctore perlecta, variisque in locis emendata*.

On ne sait pas grand chose de la publication et de l'impression des *Specimina*. Une lettre de Jacques de Valois à Mersenne, datée du 11 octobre 1643 permet cependant de supposer que la décision de publier les *Specimina* est antérieure à cette date. Jacques de Valois écrit en effet : « Je me contente d'avoir *La Dioptrique* et *Les Météores* de Mr Descartes en français, si ce n'est qu'il les augmente en son édition (→ ÉDITION) latine. Quand sa Physique [sc. les *Principia*] sera imprimée, je tâcherai de l'avoir »[2396]. D'après Corinna Vermeulen, on peut également faire l'hypothèse que le projet de la copublication des *Principia* et des *Specimina* est antérieur à octobre 1643 : « It is highly likely that the combined publication with the *Principia philosophiae* was also decided on at this point, although it is theoretically possible that their being mentionned together in Valois' letter is a coincidence »[2397].

Les *Specimina*, accompagnés d'objections et de réponses devaient initialement être imprimés par Maire, l'imprimeur (→ IMPRIMEUR) du *Discours de la méthode*… à l'été 1639. Les deux hommes se sont peut-être querellés comme en témoigne une lettre de Woldeken Weland à Joachim Jungius du 19 juillet 1639 citée par Corinna Vermeulen : « Monsieur de Chartes quo in angulo iam latitet, nescio, brevi autem, ut typographus La [sic] Maire mihi retulit, huc se proripiet suumqie librum Latine imprimendum curabit adiuncta etiam apologia

[2394] Dédicace, *Principia philosophiae*, AT VIII-1, 4/*Les Principes de la philosophie* : « Mais ce qui augmente le plus mon admiration, c'est qu'une si parfaite et si diverse connaissance de toutes les sciences n'est point en quelque vieux docteur qui ait employé beaucoup d'années à s'instruire, mais en une princesse encore jeune, et dont le visage représente mieux celui que les poètes attribuent aux Grâces, que celui qu'ils attribuent aux Muses ou à la savante Minerve », AT IX-2, 23.

[2395] AT III, 377.

[2396] CM XII, p. 335. Citée par Corinna Vermeulen dans son édition de *René Descartes*. Specimina philosophiae, Corinna Vermeulen (éd.), Utrecht, Zeno, 2007, p. 19.

[2397] *Ibid.*, p. 20.

aliqua »[2398]. Mais le projet disparaît et après cette date, Descartes se concentre sur la publication des *Meditationes*[2399]. Après les *Meditationes* et l'*Epistola… ad… Voetium*, Elzevier publiera les *Principia* et les *Specimina* puis les *Notae in programma quoddam* en 1648 et enfin *Les Passions de l'âme* en 1649.

On sait par la lettre à Huygens du 26 février 1644, sur laquelle nous reviendrons, que l'impression de la *Dissertatio de methodo* commence au moment où on édite les gravures (→ GRAVURE) de *La Dioptrice*. Cette lettre, sans doute inconnue de Baillet, infirme sa thèse d'après laquelle ce serait Elzevier qui aurait demandé à Descartes, une fois finie l'impression des *Principia* d'y adjoindre les *Specimina* traduits par Étienne de Courcelles. Descartes aurait accepté et aurait revu la traduction, tout cela avant juin 1644, c'est-à-dire avant son départ pour la France (Baillet, *Vie*…, t. II, p. 213 *sq.*). On peut au contraire postuler la simultanéité de l'impression des deux œuvres. *La Dioptrice* pourrait avoir été imprimée pendant qu'on éditait les gravures des *Meteora* ; de même, l'impression des *Meteora* pourrait avoir eu lieu pendant qu'on procédait à l'impression des figures (→ FIGURE) des *Principia*.

a – le point de vue scolaire

C'est à cet ensemble que fait référence la lettre à Huygens du 26 février 1644 :

> Mon libraire me mande que la *Dioptrique* est achevée d'imprimer, et les figures des *Météores* sont faites ; on commence à tailler celles de la *Philosophie*, qui sont au nombre de 40 ; ainsi je ne crois pas que *le tout* puisse être achevé de trois mois [2400].

Lorsque Descartes évoque le retard pris par l'imprimeur (→ IMPRIMEUR) à cause de l'édition des figures, il fait référence à celles de *La Dioptrique* et des *Météores*. Il renvoie donc aux *Specimina* comme à une partie du livre qui s'imprime, au même titre que les *Principia*. Le « tout » désigne donc bien cet ensemble qui comprend en un volume, d'une part les *Principia* et d'autre part les *Specimina philosophiae*, c'est-à-dire la première traduction latine du *Discours* et des *Essais* (*La Géométrie* exclue) par Étienne de Courcelles.

Il est essentiel de remarquer que les *Principia philosophiae* sont le plus souvent publiés avec les *Specimina philosophiae*. Cette copublication des *Principia* et des *Specimina* qui provient aussi de l'atelier typographique (→ ATELIER TYPOGRAPHIQUE) de Louis Elzevier, à Amsterdam semble en effet plus fréquente que l'édition des *Principia* seule publiée la même année, en 1644[2401] : « La même (première) édition des *Principia* se trouve aussi en un volume séparé, mais elle est plus rare sous cette forme que dans celle qui regroupe les deux titres »[2402]. Dans les collations de Matthijs Van Otegem, 9 exemplaires des *Specimina* sur les 12 consultés comptent les *Principia* et

---

[2398] *Der Briefwechsel des Joachim Jungius*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2005, p. 312. Citée par Corinna Vermeulen dans son édition de *René Descartes.* Specimina philosophiae, p. 5.

[2399] Corinna Vermeulen formule plusieurs hypothèses pour expliquer l'abandon du projet en 1639 (*ibid.*, p. 5-8). Elle renvoie d'abord au brouillon de la lettre à Mersenne du 11 mars 1640 qu'on a cité p. 9 puis conclut : « Perhaps it was a combination of factors : quantity, balance, and timing. The publication had been meant to serve a twofold purpose : Descartes wanted to explain his philosophy to the learned community, and he wanted to save time by quickly publishing the Frequently Asked Questions. The usefulness of the latter had dwindled as two years went by. The first purpose was served, at least partially, by the *Meditationes* and, albeit on a different level, by the *Principia* ».¶ The *Meditationes* also fulfilled part of the purpose that their author had had in mind for the *Specimina* : the explanation of his metaphysics in Latin. I would argue that this was one of the reasons why he decided not to publish the *Specimina* in 1639, the main reason being that the *Specimina* were linked to the objections project in Descartes' mind, so that he decided to forego publication of the translation (or simply never undertook its publication, at least not before 1643) because of his disappointment with the end result of his objections project », p. 7-8.

[2400] Lettre à Huygens, 26 février 1644, AT IV, 771.

[2401] Les cinq éditions suivantes (1650 ; 1656 ; 1664 ; 1672 et 1677), dues aux Elzevier reproduisent les *Principia* et les *Specimina* ensemble, brochés ou reliés.

[2402] Vincent Carraud et Frédéric de Buzon, *Descartes et les « Principia » II. Corps et mouvement*, p. 12. Dans le même sens, voir aussi l'Avertissement d'AT VIII-1, XV : « Ce petit in-4 [sc. les *Principia*] est quelquefois seul. Le plus souvent, il est réuni, dans le même volume, avec la traduction latine du *Discours de la méthode* et des *Essais* […] ». La déduction d'AT qui suit aussitôt cette constatation est un peu déconcertante : « Nous avons d'ailleurs reproduit cette seconde partie [sc. les *Specimina*] à sa place [!], c'est-à-dire dans le même volume que le *Discours de la méthode* et les *Essais de cette Méthode* en français, au tome VI de la présente édition, p. 517-720 ».

les *Specimina* sous la même reliure (→ reliure)[2403]. Guibert confirme ce fait dans sa Bibliographie des œuvres de René Descartes publiées au XVII^e^ siècle (Paris, CNRS, 1976), p. 104.

Ajoutons que la publication des *Specimina*, contemporaine des *Principia* est l'occasion de la réelle diffusion du *Discours de la méthode*… L'édition française de 1637 fut, on l'a dit dans notre premier chapitre, un échec commercial[2404].

Le projet d' « écrire par ordre tout un cours de [sa] philosophie »[2405] supposait la reprise des quatre parties qui, scolairement, organisent la philosophie[2406]. La copublication est clairement destinée au public scolaire, seul capable d'une réelle « réception » de l'ensemble. À ce sujet, Jean-Robert Armogathe confirme : « la parution simultanée est bien voulue, comme celle d'une vraie somme de philosophie »[2407].

C'est très certainement la raison pour laquelle Descartes décide de relier les *Specimina* et les *Principia*, relier matériellement et relier intellectuellement ce qui constitue un corps sur lequel appuyer un cours pour l'École. Dans *Descartes et les « Principia » II*, Vincent Carraud et Frédéric de Buzon remarquent un détail de l'*ordo edendi* de la copublication qui en souligne l'unité philosophique : les frontispices (→ FRONTISPICE) des deux œuvres sont identiques (exception faite du titre)[2408]. De fait, on retrouve bien un cours de philosophie complet dans le volume constitué par les deux œuvres puisque les quatre préceptes de la seconde partie de la préface du *Discours de la méthode* se substituent à la logique, tandis que la troisième partie fournit les « trois ou quatre maximes » de la morale formées par provision, en attendant la morale définitive (qui prendra forme dans *Les Passions de l'âme*)[2409].

Les résultats enregistrés par les Essais en 1637 et donnés au public avant l'exposé des principes de la connaissance (métaphysique et physique) qui les ont rendus possibles sont cette fois *remis dans l'ordre*. Dans l'ordre à priorique de la vraie philosophie, c'est-à-dire après l'exposé des principes (*Principia* I et II). À l'échelle de l'*ordo edendi* général cette fois, on peut considérer qu'il en va de même dans *La Geometria* (1649) : publié à part, certes, mais après les œuvres de métaphysique *Meditationes* et les *Principia* (*Principia* I) qui prouvent, pour toutes les vérités, y compris les vérités mathématiques, que c'est la raison qui reconnaît le vrai mais que c'est Dieu qui fonde la vérité.

[2403] Voir, t. 1, p. 33-34 tandis que 9 exemplaires des *Principia* sur les 20 consultés contiennent les *Specimina*, *ibid.*, p. 259-261. Le reprint de l'exemplaire des *Specimina* édité par Giulia Belgioioso et Jean-Robert Armogathe (Lecce, Conte, 1988) correspond à la seconde partie d'un volume unique avec les *Principia* (Biblioteca Angelica di Roma). On peut regretter que le reprint en question n'ait pas donné les deux œuvres sous la même reliure. On pourra regretter la même partition au sein du projet *Corpus Descartes*, les éditeurs scientifiques ayant fait le choix d'éditer les *Principia philosophiae* (RES-R-974 ; http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/ btv1b8601507g.image.r=Principia+philosophiae.f9.langFR. pagination) et les *Specimina* (RES-R-975 ; http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/ btv1b8601508w) à part. Certes, 1/on ne connaît aucune injonction de Descartes adressée à son imprimeur (→ IMPRIMEUR) en faveur d'une copublication des deux œuvres sous la même reliure (mais a-t-on connaissance des recommandations de Descartes à ses imprimeurs en général ?), 2/on ignore qui de l'auteur (Descartes), qui de l'imprimeur (Elzevier) ou qui du possesseur de l'exemplaire original (en l'occurrence, pour les exemplaires reproduits dans le *Corpus Descartes*, Pierre Daniel Huet) est à l'origine de la reliure et 3/ des volumes séparés ont bien circulés en 1644. Faire le choix de disjoindre les *Principia* et les *Specimina*, y compris dans une édition électronique et à fortiori dans des exemplaires qui les avaient regroupées, nous semble moins fidèle à l'intention de l'auteur de donner au public une somme (→ SOMME) de philosophie et moins fidèle encore à la définition cartésienne de la philosophie.

[2404] Pierre Costabel, « Éditions et émissions des œuvres de Descartes de 1657 à 1673 », liminaire du *Bulletin cartésien*, V, *Archives de philosophie*, 39, 3, 1976, p. 445-454.

[2405] L'expression se trouve en AT III, 233.

[2406] Les mathématiques ne faisant pas partie du cours de philosophie et restent très marginales dans le cursus des études, les *Éléments* d'Euclide sont néanmoins abordés au cours de la deuxième année « pendant trois quarts d'heure environ » et la *Ratio studiorum* ne recommande pour cette discipline pas plus d'une dispute mensuelle, *La Géométrie* n'est pas traduite dans les *Specimina*.

[2407] Jean-Robert Armogathe, « L'approche lexicologique en histoire de la philosophie », in *Il vocabolario della République des Lettres*, p. 66.

[2408] Vincent Carraud et Frédéric de Buzon, *Descartes et les « Principia » II. Corps et mouvement*, p. 12. Voir ces deux pages de titre en Annexes, annexe 8.

[2409] Sur les règles de la méthode, voir notre premier chapitre, A, 1. Sur les règles de la morale provisoire, A, 3, a.

b – le point de vue cartésien

☙ *métaphysique, physique, optique et météores*

D'un point de vue interne au cartésianisme, la copublication des *Principia* et des *Specimina* palie, en partie du moins, les lacunes des cinquième et sixième parties manquantes des *Principia*[2410], en proposant des développements sur les animaux d'une part, et sur l'homme de l'autre (du point de vue physiologique, 5e partie de la préface). Certes la conclusion de la morale provisoire, en appelant finalement à la méthode acquise pour réévaluer les trois maximes à l'aune de ses principes, s'inscrit déjà en quelque sorte dans la morale définitive. C'est ce qu'on a vu dans notre premier chapitre[2411]. Mais la morale définitive cartésienne requiert l'étude de l'homme, qui est un composé d'âme et de corps, d'un point de vue qui excède le plan physiologique. Il n'en reste pas moins que toutes les disciplines de l'arbre de la philosophie y sont représentées.

Et, puisque les mathématiques n'appartiennent pas plus à la philosophie au sens cartésien du terme qu'au sens scolaire, *La Géométrie* qui n'a pas été traduite par Étienne de Courcelles, n'est pas reprise dans les *Specimina*. *La Geometria* fera l'objet d'une publication à part en 1649.

Dans une certaine mesure, on peut dire que la copublication des *Principia* et des *Specimina* dans lesquels des applications fondées sur les principes de la physique, permettent la connaissance d'objets plus particuliers constituent les premiers fruits des sciences à développer après les *Principia*. De même, Le traité des *Passions de l'âme* (1649), *La Description du corps humain* et *La Formation du fœtus* (publication posthume par Clerselier en 1664) pallient en partie ce manque. On peut ajouter à cet ensemble le traité de *L'Homme* (publication posthume par Schuyl en 1662 et en français par Clerselier en 1664) et les *Premières pensées sur la génération des animaux* (publication posthume de 1701).

Par exemple, en médecine, avec l'explication de la circulation du sang dans le corps humain (5e partie de la préface), en mécaniques, abordées dans *La Dioptrice*, avec la conception d'instruments optiques qui repose sur les lois physiques. Sans parler des traités de mécaniques par exemple, non publiés mais dans une certaine mesure publics, qui prennent acte des résultats déjà obtenus par Descartes en la matière. Rétrospectivement, la Lettre-préface justifie d'ailleurs que le premier livre n'ait pas suivi l'ordre de la connaissance, au nom de l'utilité. En effet, *Le Discours de la méthode*, faisant l'impasse sur la description des principes de la physique et passant la démonstration des principes métaphysiques se concentrait, dans les Essais, c'est du moins ce qu'on a essayé de montrer, sur l'explication des effets plus particuliers de notre environnement (phénomènes visibles sur la terre) dont il était utile de comprendre le fonctionnement : « Or comme ce n'est pas des racines, ni du tronc des arbres, qu'on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières. Mais, bien que je les ignore presque toutes, le zèle que j'ai toujours eu pour tâcher de rendre service au public est cause que je fis imprimer, il y a dix ou douze ans, quelques essais des choses qu'il me semblait avoir apprises »[2412].

On peut donc considérer que Descartes a *incorporé* sa philosophie pour un motif de diffusion, à un moment où ses détracteurs se multiplient[2413]. Ce geste, en ce sens, n'est pas fait pour un motif philosophique. Mais, contraignant l'*ordo edendi* des *Principia* de l'extérieur, il est aussi cohérent avec le motif interne, proprement philosophique et cartésien, qui commande l'enseignement de l'explication des phénomènes par des principes physiques, eux-mêmes garantis par des principes métaphysiques qui les fondent. Bref, qui commande de publier

---

[2410] « L'article 188 de la Quarta Pars (AT VIII-1, 315) rappelle que pour être complets les *Principia* auraient dû comporter deux autres parties, la cinquième traitant « de animalibus et plantis » et la sixième « de homine ». D'une certaine manière, la publication des *Specimina* complétait les *Principia* », Jean-Robert Armogathe, « Liminaire », in *Descartes.* Principia philosophiae *(1644-1994)*, p. XV.

[2411] En A, 3, b.

[2412] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, IX-2, 17.

[2413] Cf. l'Epistola ad P. Dinet, ALQ II, 1083-1084.

toute la Physique. Avec les *Specimina*, le lecteur possède le corps complet de la philosophie cartésienne : « Queste due edizioni [*sc.* les *Principia* et les *Specimina*] simultanee si trovano spesso rilegate insieme nelle biblioteche dell'epoca, così che i lettori potevano avere l'impressione di possedere l'intera opera filosofica di Descartes […] »[2414].

☙ *la méthode : donner corps à la philosophie*

La philosophie, dans son acception cartésienne, n'est pas seulement un corps accompli : elle *se donne* son propre corps en quelque sorte. C'est que, selon la définition qu'en donne la Lettre-préface, la philosophie n'est pas définissable seulement par des contenus, aussi vrais soient-ils : elle est aussi un contenant, c'est-à-dire un mode de la connaissance (une méthode) qui interroge leur prétention à être vraies. L'objet de la philosophie est donc, en amont, l'étude de la condition de possibilité de la science (ou de la connaissance vraie), ce par quoi elle doit commencer et ce sur quoi elle doit faire réflexion. De sorte que, du point de vue cartésien, la méthode, dans la somme (→ SOMME) de 1644, n'est pas seulement identifiable dans la *Dissertatio de methodo* (AT VI, 550).

C'est, pour le dire d'un mot, la méthode – la réduction à l'évidence – qui va orienter la recherche des principes et donner ces premiers objets à l'évidence et ses racines à la philosophie : l'âme et Dieu[2415]. En partant textuellement du plus évident, les *Principia* témoignent aussi de cette recherche : avant de donner la teneur des principes (Secunda pars), ils montrent comment il faut les chercher (Prima pars et lecture des *Meditationes*). Puis comment on peut en déduire la connaissance vraie de toutes les autres choses. Évidemment, par les résultats qu'elles enregistrent au fil du livre, les sciences de l'arbre cartésien prouvent la fécondité de la méthode. De sorte que, Descartes fait d'une pierre deux coups : les démonstrations faites dans les partie III et IV prouvant la principialité des principes[2416] mais aussi valident la méthode qui a permis de les conquérir. Gilles Olivo résume ce double acquis : « Car exhibant les principes en leur principialité, il prouve de facto qu'il a cherché et trouvé le moyen de les chercher »[2417].

La philosophie n'est donc pas d'emblée ou seulement, pour Descartes, un ensemble de *contenus* constitutifs dont il faudrait partir : ce qu'elle est d'emblée, c'est une méthode pour acquérir une connaissance parfaite par soi, un savoir constituant, c'est-à-dire la possibilité de se construire. Car une fois qu'on connaît les (vrais) principes, on a, en droit, la possibilité de reconstituer toutes la chaîne des vérités jusqu'aux objets les plus particuliers. Et la philosophie est 1/ le savoir constitué par la méthode et 2/ le savoir de la méthode elle-même. C'est cette double exigence que les *Principia* dans leur être d'objet – dans leur corps de livre – reconstituent pour le lecteur : ils projettent le corps érigé par la méthode sur la base des principes les plus évidents, certes, mais expliquent aussi comment découvrir ces principes qui en ont permis la croissance.

Une conséquence théorique et éditoriale de cette définition est l'exclusion de la logique du corps cartésien de la philosophie. Mais comment expliquer que ce qui unifie et constitue le corps de ce qu'est amené à être la vraie philosophie en soit précisément absent (du moins si on fait abstraction des règles minimales de la préface du *Discours* que reproduisent les *Specimina*) ?

[2414] Jean-Robert Armogathe et Giulia Belgioioso, « Premessa », Principia philosophiae. *Ristampa anastatica dell' edizione 1644 eseguita in occasione del 350° della pubblicazione*, Lecce, Conte Editore, 1994, p. I-II.

[2415] À commencer par la recherche des objets les plus évidents de tous qui constitueront la métaphysique ou philosophie première : « Je n'y ai point mis de titre, mais il me semble que le plus propre sera de mettre *Renati Descartes Meditationes de prima Philosophia* ; car je ne traite point en particulier de Dieu et de l'âme, mais en général de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant », lettre à Mersenne, 11 novembre 1640, AT III, 235.

[2416] Descartes prétend en effet exposer « les raisons qui servent à prouver que les vrais principes par lesquels on peut parvenir au plus haut degré de sagesse […] sont ceux qu'[il] a mis en ce livre ».

[2417] Gilles Olivo, « La Sagesse des *Principes*… », p. 81.

Pour un Dupleix par exemple, la logique doit soutenir et précéder l'entendement : « les erreurs procèdent de la faiblesse, insuffisance et ignorance de notre entendement »[2418]. Alors que pour Descartes au contraire, on ne peut rien ajouter à la pure lumière de la raison, qui ne l'obscurcisse de quelque manière. C'était déjà une thèse de la Regula IV que reprend l'article 10 de la Prima pars des *Principia* : « Et saepe adverti Philosophos in hoc errare, quod ea, quae simplicissima erant ac per se nota, Logicis definitionibus explicare conarentur »[2419]. Comme on l'a vu dans notre premier chapitre, la logique ou la dialectique est refusée depuis les *Regulae* au titre de sa critique du formalisme issu des catégories de l'étant. Reposant sur des principes infondés, la logique n'est rien d'autre qu'une méthode d'exposition du vraisemblable par laquelle on convainc autrui.

À la méthode d'exposition propre à la dialectique qui consiste à convaincre de ce qu'on connaît, Descartes oppose une vraie logique qui permet de bien conduire sa raison au sujet de vérités qu'on ignore (Cf. le titre des *Regulae* et du *Discours de la méthode*). L'étude, et par elle, l'accroissement du bon sens et la meilleure conduite de la raison, est la fin visée, conformément à la *Regula* I.

Or, ce qui constitue, en logique cartésienne, la condition de possibilité de découverte des principes et de déduction de vérités à partir d'eux, est connue de tous : c'est l'évidence dont il est inutile de définir les termes pour qu'elle se manifeste. La vérité comme évidence ne requiert comme telle aucun fondement autre que la véracité de Dieu, puisqu'elle est, de droit, première, certaine, et condition de possibilité. Quant à la déduction, le problème mis en évidence depuis les *Regulae*, c'est qu'elle n'atteint pas la chose d'emblée comme l'évidence et d'autre part, si on ne procède pas avec méthode, les sources d'erreurs se multiplient. D'où le recours indispensable à une méthode effective qu'il s'agit de trouver pour inférer correctement, de façon à parvenir à porter des jugements vrais. D'où également, le style lapidaire des *Principia* qui s'oppose à « la façon de l'École »[2420] :

> […] en forme de thèses, où, sans aucune superfluité de discours, je mettrai seulement toutes mes conclusions, avec les vraies raisons d'où je les tire, ce que je crois pouvoir faire en fort peu de mots […][2421].

Ce en quoi Descartes se distingue de ses prédécesseurs, c'est dans la nécessité d'user de la seule lumière naturelle de l'esprit dans l'exercice de la connaissance. Ce qui vaut logique, c'est : « […] celle qui apprend à bien conduire sa raison pour découvrir les vérités qu'on ignore[2422]. »

Ce qu'il récuse, c'est l'absence de méthode dans la recherche de la vérité. Ces deux points sont corollaires. C'était déjà le cas dans le *Discours de la méthode*… qui préférait démontrer la puissance explicative de la méthode, plutôt par son application à des objets de pensées, que par un énoncé de règles (minimale donc) : « Comme on peut voir de ce que j'en dis, elle consiste plus en Pratique qu'en Théorie […][2423]. Et théoriquement (Regula I), les règles de la méthode republiées dans les *Specimina* ont dû préparer l'esprit du lecteur non seulement à recevoir mais à évaluer les contenus que les *Principia* vont lui fournir. Rappelons que l'ordre qu'on doit tenir pour s'instruire prescrit de s'être exercé à la méthode (« d'étudier la logique »)[2424] après s'être donné une morale provisoire mais avant de rechercher les premiers principes.

De sorte que la philosophie ne se définit plus seulement par la possession des principes, comme au début de la Lettre-préface, mais par la recherche. La philosophie, qui signifie l'étude de la sagesse, ne doit non pas

---

[2418] *Métaphysique*, III, 1. Car poursuit Dupleix : « si on voit quelque chose de mal en la nature, ce n'est pas pourtant à cause de son être, mais parce qu'elle a dégénéré, comme les diables et les hommes », *Logique*, III, 1. Ce n'est donc pas une critique des facultés, rappelle E. Faye, mais le thème religieux du péché qui inspire Dupleix, dans son esquisse intitulée « Le corps de la philosophie de Scipion Dupleix et l'arbre cartésien des sciences », *Corpus*, n°2, 1986, p. 16.

[2419] *Principia philosophiae*, AT VIII-1, 8/*Les Principes de la philosophie* : « j'ai remarqué que les philosophes, en tachant d'expliquer, par les règles de leur Logique, des choses qui sont manifestes d'elles-mêmes, n'ont rien fait que les obscurcir », AT IX-2, 29.

[2420] L'expression provient du sommaire (→ SOMMAIRE) de l'article X de la première partie des *Principes*, AT IX-1, 28.

[2421] Lettre à Mersenne, 11 novembre 1640, AT III, 233.

[2422] Lettre-Préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2,13-14.

[2423] Lettre à Mersenne, mars 1637, AT I, 349.

[2424] Lettre-Préface, *Les Principes de la philosophie* (AT IX-2, 13).

d'abord s'entendre comme recherche d'une connaissance parfaite, mais comme recherche des conditions de possibilité de cette connaissance parfaite.

Le savoir méthodique, depuis les premiers principes jusqu'aux conclusions qu'on peut en tirer concernant des corps particuliers, structure chaque partie de la philosophie et n'en constitue pas une partie à part, comme la logique scolaire.

Si la métaphysique est la première partie de la philosophie, cela veut dire qu'elle porte sur les premières choses que l'on connait par ordre. Mais ce qui précède la philosophie première c'est l'injonction de philosopher par ordre. Proprement philosopher, c'est posséder le tout du savoir dans sa potentialité.

D'un certain point de vue, le début de la Prima pars joue, comme la préface (→ PRÉFACE) du *Discours de la méthode…,* comme l'Epistola ou la Praefatio des *Meditationes* ou comme les futures réponses de Descartes aux lettres qui introduiront *Les Passions de l'âme*, un rôle méthodologique en signifiant la priorité de la méthode. L'article 1 pose le problème de départ, celui des préjugés et des erreurs de raisonnements qu'il faut combattre, et qu'aucun philosophe n'a réussi à combattre ; les disputes et les opinions contradictoires sont le signe de cet échec. L'article 2 met en œuvre la méthode sous la forme du doute, en tant que le doute est une méthode de suspicion en rapport avec son objet : non pas douter pour douter, mais pour connaître la vérité en tant que vérité, en en faisant une première expérience négative[2425]. L'article 3 énonce comme dans le *Discours de la méthode*… le besoin de recourir à une morale par provision. Morale par provision dont les règles sont issues de l'exercice de la méthode[2426].

Mais la méthode ne figure pas dans la classification des sciences parce que justement elle n'est pas une science, elle est le tout de la science dans sa virtualité. L'arbre discerne les parties de la science. L'objectivité des objets physiques c'est d'être étendue. La méthode n'a pas d'objet spécifique, l'objet vrai en tant qu'objet méthodologique n'est jamais spécifié. L'un et l'autre sont connus dans la certitude, c'est l'antériorité dans l'ordre de la connaissance qui va créer la différence. La méthode est transdisciplinaire – elle n'est nulle part et partout – et pourrait être la sève de l'arbre. Universelle, elle alimente chaque discipline en connaissance vraie : il n'y a pas une méthode mathématique, une méthode métaphysique mais la méthode est une et la même dans toutes les disciplines.

La méthode est donc partout : elle n'est pas une partie de l'arbre décrit dans la Lettre-préface (autrement dit elle n'est pas une science à part) mais bien plutôt la sève qui irrigue toutes les catégories des vrais savoirs, la condition de possibilité commune de tous les savoirs. La méthode est donc ce qui assure l'unité à la philosophie. La sagesse comme unité de la méthode ouvre le champ indéfini du savoir par la bona mens : c'est ce que décrivent les *Principia*.

L'article LXXV (avant dernier article[2427]) récapitule du point de vue du cinquième degré de la sagesse les acquis de la première partie des Principes. Les quatre premiers degrés de la sagesse était toujours énoncés du point de vue de l'union de l'âme et du corps, c'est-à-dire fondés sur la connaissance sensible. Nous avons jusqu'à présent cherché et recensé les seules notions qui nous apparaissent comme claires et distinctes. Le doute n'a été rien d'autre qu'un recensement des notions apparentes. Éclairés à partir des notions primitives ou communes, nous sommes à même de restituer l'ordre même de déduction des principes. La connaissance de

---

[2425] Ce qui ne veut pas dire que le douteux est faux : le propre du douteux, c'est précisément d'abolir la distinction vrai/faux.

[2426] Sur le fondement méthodique de la morale par provision, voir les développements de notre premier chapitre, A, 3. Mais la morale définitive se fondera sur la physique, ce qui n'est pas le cas de la morale par provision qui n'est pas fondée sur la causalité.

[2427] Rôle de l'article LVI : conciliation entre philosophie et théologie examinée au titre de la clarté et de la distinction. Comment concilier la sagesse humaine avec la sagesse divine ? Problème de la philosophie par rapport à la théologie. Descartes envisage la théologie à partir d'une règle infaillible auxquelles les vérités de la foi obéissent, elles aussi, à la clarté et à la distinction, elles ne sont pas de nature différente. Dieu se substitue à notre entendement. Sur les matières de foi qui sont obscures, c'est Dieu qui par sa parole nous donne l'objet constitué et détermine notre volonté à la consentir. Pourquoi Dieu est-il l'argument qui me fait concevoir que même là où les choses de la foi sont obscures je dois leur reconnaître le caractère de vérité, c'est parce que Dieu détermine la volonté à donner son assentiment à ce que pourtant l'entendement ne conçoit pas. Descartes a subordonné d'ores et déjà la révélation à l'essence de la vérité philosophique. Descartes n'a pas la philosophie de sa croyance religieuse. Ce que la théologie ne révèle jamais, c'est la primauté de la règle générale. La philosophie a une totale et radicale indépendance là où la théologie ne dit rien. Une raison mature est une raison parvenue au fait de ce qu'elle peut.

toutes les choses est maintenant déduite du projet de refondation du savoir. Avec cette connaissance des principes et des fondements métaphysiques qui les garantissent, l'autorité de la raison suffit à tout connaître. Les acquis de la méthode en philosophie première ouvrent le champ à la distinction des principes des choses matérielles et au déploiement de la philosophie concernant toute la connaissance possible.

4 – rééditer pour traduire : les *Principes de la philosophie*

Les Principes de la philosophie, traduction des *Principia philosophiae*, paraissent à Paris, chez Henri Le Gras, en 1647 en un volume in-4°, 487 p. dont 58 p. non numérotées et 20 planches hors-texte (→ PLANCHE et → HORS-TEXTE) de figures (→ FIGURE), sous le titre (→ TITRE) complet : « *Les Principes de la philosophie écrits en latin par René Descartes. Et traduits en français par un de ses amis*[2428].

Ils ne sont pas publiés avec le *Discours de la méthode*… comme les *Principia* étaient publiés avec les *Specimina*. Mais la Lettre-préface retrace aux lecteurs francophones les étapes de l'*ordo edendi* général cartésien et leur enjoint la lecture du *Discours de la méthode*… pour qu'ils se fassent une idée de la cohérence et de la totalité de la philosophie visée par cet *ordo edendi* général.

a – genèse du projet

C'est la bonne réception des *Principia* à Paris qui encouragea, s'il l'on en croit Baillet, à publier la traduction des *Principia* et des *Meditationes* : « ces succès le firent songer à faire imprimer les traductions Françaises de ses *Méditations* et de ses *Principes*. N'ayant pas remarqué tout l'empressement possible dans Elzevier pour ces éditions en nôtre langue [en marge : Elzevier se plaignait du peu de débit des Principes, comme le Maire s'était plaint au sujet des Essais], il prit des mesures avec M. Clerselier et M. Picot, pour les faire faire à Paris. Mais la version des Principes n'était pas encore achevée »[2429].

Avant la fin de l'impression des *Principia*, Descartes quitte la Hollande pour la France et arrive à Paris à la fin de juin 1644[2430]. Il apporte la partie qu'Elzevier a imprimée et la donne à Claude Picot, prieur du Rouvre, qui s'était enthousiasmé pour la philosophie nouvelle et converti au cartésianisme à la lecture des *Meditationes*. Picot commence à travailler à la traduction française[2431]. En novembre 1644, il a déjà traduit les deux premières parties. Baillet indique que, sur le chemin du retour, Descartes fut bloqué à Calais et relut la traduction que Picot lui avait donnée à Paris. Dans une lettre – perdue – qu'il lui adresse le 8 novembre, Descartes lui écrit qu'il trouve sa traduction excellente[2432]. Il reçoit la traduction de l'ensemble de la troisième partie en février 1645 – la lettre répond à des « difficultés » de Picot qui vont de l'article 36 à l'article 155 et qui montre que Picot à tout traduit de cette partie – qu'il juge tout aussi satisfaisante : « J'ai été extrêmement aise de recevoir votre Troisième Partie, et je vous en remercie très humblement. Je ne l'ai pas encore toute lue ; mais je vous puis assurer que ce que j'en ai vu, est aussi bien que je le saurais souhaiter »[2433].

Picot continue à traduire les *Principia* au compte-goutte. Descartes relit la traduction au fur et à mesure et prend la décision de publier l'ensemble achevé l'été 1645[2434]. En avril 1646, il indique à Mersenne qu'il relit toujours ce que Picot lui a envoyé, probablement à cette période, la quatrième partie des *Principia*. Il déplore le temps que lui fait perdre la reprise de son texte latin, ici au sujet des lois du mouvement : « Si vous voyez

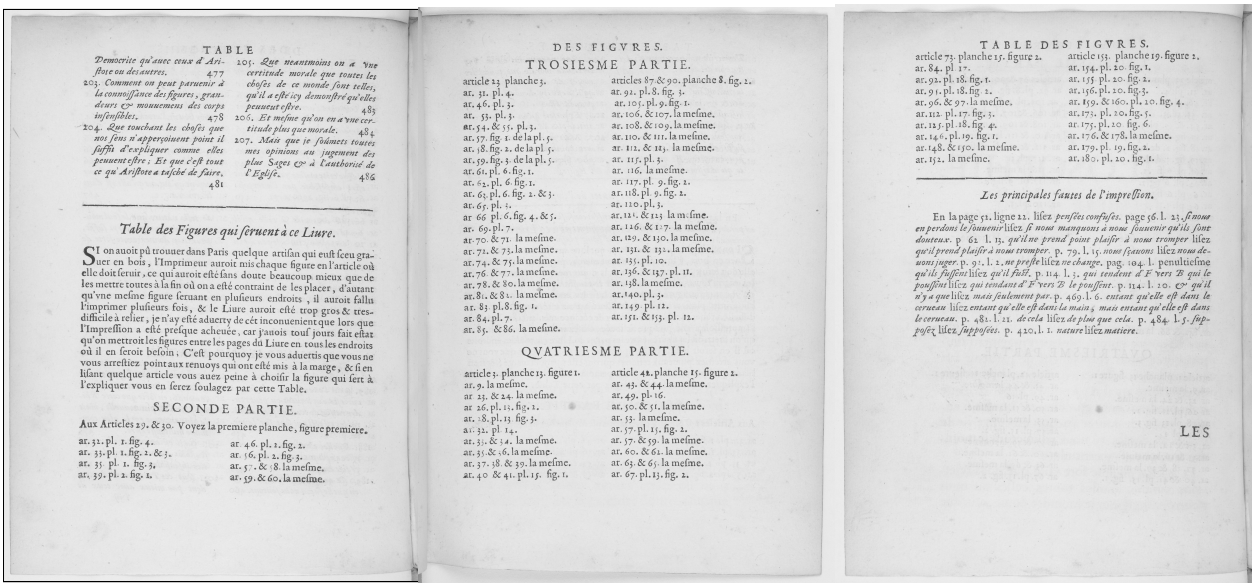
[2428] http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8600298z.image.r=%22Principes+de+la+philosophie%22.f9.langFR
[2429] Adrien Baillet, *Vie*…, II, 265 *in* AT IV, 177.
[2430] D'après Adrien Baillet, *Vie*…, II, p. 217.
[2431] *Ibid.*, p. 219.
[2432] *Ibid.*, p. 247.
[2433] Lettre à Picot, 17 février 1645, AT IV, 180-181.
[2434] Adrien Baillet, *Vie*…, II, p. 247.

Monsieur Picot, je vous prie de lui dire que j'ai reçu ses lettres, mais que je ne puis encore lui envoyer la suite de sa version, parce que je n'ai encore su trouver un quart d'heure, en tout un an qu'il y a que j'en suis à cet article, pour éclaircir mes lois du mouvement »[2435]. À la fin de l'année 1646, Descartes annonce l'ouvrage au marquis de Newcastle : « Ce que j'espère que Votre Excellence pourra voir bientôt expliqué assez au long en mes *Principes de Philosophie*, qu'on va imprimer en français »[2436].

b – imprimer

Bien qu'on ne sache pas exactement quand elle a commencé, l'impression de la traduction française fut moins longue que l'édition latine : on se souvient que dans cette dernière, toutes les figures sont au fil du texte. L'emplacement au fil du texte empêche le travail d'impression de se poursuivre avant que les gravures (→ GRAVURE) ne soient faites. Dans l'édition française, les figures (→ FIGURE) sont placées en 20 planches hors-texte (→ PLANCHE et → HORS-TEXTE), à la fin de l'ouvrage.

C'est une des différences majeures avec l'*ordo edendi* des *Principia*. L'imprimeur (→ IMPRIMEUR) s'en explique dans une note qui précède la table des figures (*fig. 4*).



TABLE

Table des Figures qui seruent à ce Liure.

SECONDE PARTIE.

DES FIGVRES.

TROISIESME PARTIE.

QVATRIESME PARTIE.

TABLE DES FIGVRES.

Les principales fautes de l'impression.

fig. 4 –Table des figures de l'édition des *Principes de la philosophie* (1647)

Il se plaint de ne pas avoir trouvé un bon graveur sur bois à Paris et se défend notamment en arguant une difficulté technique : avec les figures au fil du texte, le livre aurait constitué un trop gros volume à relier, d'autant que plusieurs figures auraient dû être répétées plusieurs fois : « Si on avoit pû trouver dans Paris quelque artisan qui eust sceu graver en bois, l'Imprimeur auroit mis chaque figure en l'article où elle doit servir, ce qui auroit esté sans doute beaucoup mieux que de les mettre toutes à la fin où on a esté contraint de les placer, d'autant qu'une mesme figure servant en plusieurs endroits, il auroit fallu l'imprimer plusieurs fois, et le Livre auroit esté trop gros et tres difficile à relier, je n'ay esté adverty de cet inconvenient que lors que l'Impression a esté presque achevée, […] ». La vraie raison est naturellement de nature économique : la fabrication du livre aurait coûté plus chère, le prix du livre aurait augmenté en conséquence et il aurait donc été plus difficile à vendre. Matthijs Van

[2435] Lettre à Mersenne, 20 avril 1646, AT IV, 396.

[2436] Lettre au marquis de Newcastle, 23 novembre 1646, AT IV, 570.

Otegem précise : « However, Descartes must have complained : the publisher wrote that when the book was nearly finished he was warned that it would be inconvenient to the reader »[2437].

Bien que la correspondance ne fasse pas état d'un quelconque mécontentement de Descartes à l'égard de ce parti pris éditorial qui aboutit au rejet des figures dans un cahier hors-texte (il aurait pu s'en plaindre à Mersenne ou à Huygens avec qui il avait coutume de partager ses avis en matière d'édition), on peut en effet supposer que Descartes ne devait pas être satisfait que les figures ne soient plus dans le texte pour illustrer les démonstrations des trois dernières parties. On a précédemment montré en quoi l'insertion des figures au fil du texte ainsi que leur répétition, pour certaines d'entre elles constituaient des indices matériels 1/ de l'inscription des *Principia* dans un style scolaire et 2/de la portée monographique des *Principia* à l'égard de la physique ainsi que du rôle de l'imagination dans la connaissance des corps insensibles[2438].

La présence d'une « Table des figures qui servent à ce Livre » qui renvoient aux 20 planches (→ PLANCHE) situées en fin d'ouvrage, vient, selon l'imprimeur, compenser l'impossibilité d'une lecture des figures au fil du texte. En réalité, il y a peu de chances que Descartes ait apprécié cette mise en page (→ MISE EN PAGE) peu pédagogique qu'il n'avait déjà pas retenue pour le *Discours de la méthode*, ayant eu soin « […] d'accommoder le lecteur de la suite des figures le long du texte, au lieu d'amasser plusieurs figures en une feuille qu'il faille chercher au loin, en refeuilletant tant de feuilles à toutes lettres ; […] »[2439]. Elle rompt de fait la lecture continue de l'ordre des raisons. On peut en déduire que Descartes attachait moins d'importance à cette traduction qu'à ses *Principia* latins conçus pour être enseignés à l'École.

En outre, deux éléments éditoriaux peuvent perturber encore plus la lecture. Le premier, classique, est que plusieurs figures sont réunies sur la même planche, ce qui est susceptible d'en obscurcir l'interprétation. Le second, plus étonnant et plus regrettable, consiste à ce que certains renvois à de nouvelles figures ne sont pas faits, comme à l'article XXXV de la deuxième partie qui comporte pourtant une figure (la troisième de la première planche[2440]), aux articles XXIII, XLVI de la troisième partie (planche 3) qui comporte la première figure pleine page des *Principia* dont on a montré l'importance (en A, 5, « exemples »)[2441], à l'article XXXI de la troisième partie, etc. On notera d'ailleurs que sur son exemplaire des *Principes de la philosophie*, Pierre-Daniel Huet corrige lui-même à chaque fois les renvois aux figures manquants, comme ici, à l'article XXIII précédemment évoqué, renvoie-il à la troisième planche (*fig. 5*) :

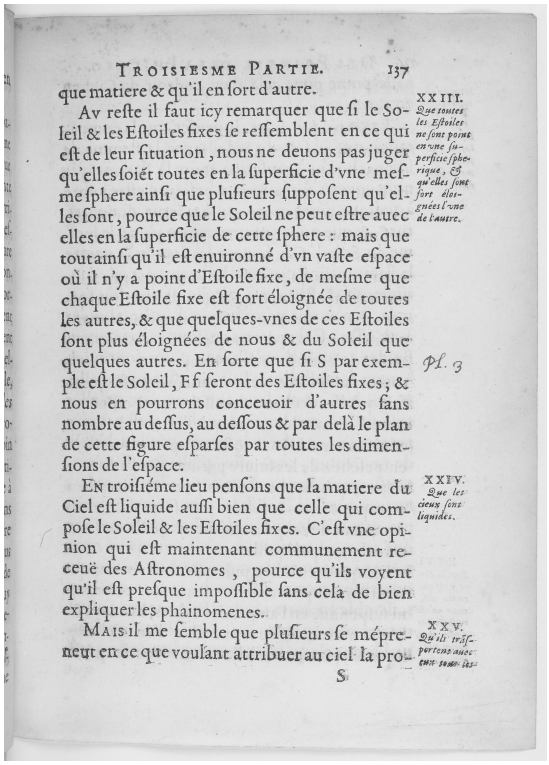
[2437] Matthijs Van Otegem, *A Bibliography of the Works of Descartes (1637-1704)*, I, p. 303.

[2438] Ainsi, l'édition Alquié qui reproduit les figures au fil du texte mais qui ne répète pas les figures qui le sont dans l'édition latine manque une partie de l'objectif cartésien : « […] Nous avons laissé dans le texte les figures qui, dans l'édition française, sont rejetées à la fin. Cependant, nous n'avons pas cru devoir reproduire plusieurs fois celles qui, dans les éditions du XVII[e] siècle, se trouvent répétées sans changement », ALQ III, 85. Quant à l'édition AT des *Principes* (AT IX-2), elle rejette, comme la traduction de 1647 qu'elle suit, les figures en planches (→ PLANCHE) et manque par là le double objectif cartésien. Les éditeurs s'en expliquent en AT IX-2, IV-V.

[2439] Lettre de Huygens, 28 octobre, 1635, AT I, 589.

[2440] http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8600298z/f160.image

[2441] Là encore Huet indique lui-même qu'il faut aller à la troisième planche : http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8600298z/f205.image



TROISIESME PARTIE. 137

que matiere & qu'il en ſort d'autre.

XXIII. Que toutes les Eſtoiles ne ſont point en vne ſuperficie ſpherique, & qu'elles ſont fort eloignées l'vne de l'autre.

AV reſte il faut icy remarquer que ſi le Soleil & les Eſtoiles fixes ſe reſſemblent en ce qui eſt de leur ſituation, nous ne deuons pas juger qu'elles ſoiét toutes en la ſuperficie d'vne meſme ſphere ainſi que pluſieurs ſuppoſent qu'elles ſont, pource que le Soleil ne peut eſtre auec elles en la ſuperficie de cette ſphere : mais que tout ainſi qu'il eſt enuironné d'vn vaſte eſpace où il n'y a point d'Eſtoile fixe, de meſme que chaque Eſtoile fixe eſt fort éloignée de toutes les autres, & que quelques-vnes de ces Eſtoiles ſont plus éloignées de nous & du Soleil que quelques autres. En ſorte que ſi S par exemple eſt le Soleil, Ff ſeront des Eſtoiles fixes ; & nous en pourrons conceuoir d'autres ſans nombre au deſſus, au deſſous & par delà le plan de cette figure eſparſes par toutes les dimenſions de l'eſpace. Pl. 3

XXIV. Que les cieux ſont liquides.

EN troiſiéme lieu penſons que la matiere du Ciel eſt liquide auſſi bien que celle qui compoſe le Soleil & les Eſtoiles fixes. C'eſt vne opinion qui eſt maintenant communement receuë des Aſtronomes, pource qu'ils voyent qu'il eſt preſque impoſſible ſans cela de bien expliquer les phainomenes.

XXV. Qu'il n'eſt pertens aucun tour ſolide.

MAIS il me ſemble que pluſieurs ſe mépreneut en ce que voulant attribuer au ciel la pro-

S

fig. 5 – exemple de renvoi manuscrit aux figures
de P. D. Huet sur son exemplaire des *Principia philosophiae*

Souvent, lorsqu'une figure est répétée pour appuyer la démonstration dans la version latine, aucun renvoi aux planches n'est proposé en marge dans la version française. Par exemple, la figure de l'article LVI de la deuxième partie des *Principia* apparaît deux fois (p. 63 et p. 64) mais la version française n'y renvoie qu'une seule fois, p. 113[2442]. Quant à la figure qui apparaît pour la première fois en appui à la démonstration de l'article LXIX de la pars tertia des *Principia* et qui est reproduite 11 fois de suite, la traduction française n'y renvoie que deux fois (planche 7), à l'article LXIX puis, de façon arbitraire, à l'article LXXVI[2443].

Enfin, certains renvois entretiennent la confusion. Comme à l'article LIII de la troisième partie (p. 113), la manchette indique seulement : « Voyez la figure qui suit », sans indication de planche[2444]. Il s'agit peut-être d'un effet de traduction malheureux de l'édition latine qui indiquait, p. 95 : « Vide fig. pag. seq. »[2445]. Page suivante, une figure pleine page apparaît bien[2446]. Mais dans l'édition française, bien entendu, aucune figure n'apparaît sur la page suivante rendant l'indication en manchette (→ MANCHETTE) confuse ou fautive[2447].

Son emplacement en tête de volume qui suit aussitôt la « Table des Principes » marque cependant l'importance des figures dans l'*ordo demonstrandi* des *Principes de la philosophie*. L'Imprimeur conclut sa note dans ce sens : « […] car j'avois tous jours fait estaz qu'on mettroit les figures entre les pages du Livre en tous les endroits où il en seroit besoin ; C'est pourquoy je vous advertis que vous ne vous arrestiez point aux renvoys qui ont esté mis à la marge, et si en lisant quelque article vous avez peine à choisir la figure qui sert à l'expliquer vous en serez soulager par cette Table ».

Les gravures de la traduction française sont en cuivre et non en bois, comme dans les *Principia :* « In the French edition copper engravings replaced the woodcuts »[2448].

2442 http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8600298z/f181.image
2443 http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8600298z/f257.image
2444 http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8600298z/f233.image
2445 http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8601507g/f127.image.r=Principia+philosophiae.langFR
2446 http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8601507g/f128.image.r=Principia+philosophiae.langFR
2447 http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8600298z/f234.image
2448 Matthijs Van Otegem, *A Bibliography*…, t. 1, p. 303.

On a constaté que certaines éditions (→ ÉDITION) posthumes de la traduction française contournent le problème de lisibilité constitué par le rejet des figures en fin de volume. Elles présentent des planches dépliantes (comme dans l'exemplaire conservé à la Bibliothèque Avranches, R 14-8). Tout comme l'édition Cousin des *Principes de la philosophie* (Paris, F.-G. Levrault, t. 3) qui reproduit les figures en dix planches dépliantes hors-texte, à la fin de la quatrième partie.

Le 6 juin 1647, Descartes écrit à Élisabeth que l'impression est bientôt finie (la princesse ne recevra son exemplaire qu'en janvier 1648[2449]) et lui envoie une copie (→ COPIE) de la dédicace (→ DÉDICACE) qui lui est adressée[2450].

c – un nouveau livre ?

« Entre *Les Principes de la Philosophie* et les *Principia philosophiae*, le rapport n'est pas celui d'une pure et simple traduction. La version comporte maintes variations ; elle offre souvent au lecteur un autre texte et parfois une autre pensée que le texte primitif »[2451]. Jean-Luc Marion parle d'adaptation dans le liminaire au *Bulletin cartésien* XL : « L'un, qui nous est bien connu, était Picot, qui devait devenir en 1647 le traducteur (ou plutôt l'adaptateur) en français des *Principia Philosophiae* de 1644 ». D'après Valentine Watson Rodger, qui passe en revue un certain nombre de différences entre les *Principia philosophiae* et *Les Principes de la philosophie*, à partir de l'article XLI de la troisième partie, remet fortement en question l'idée d'attribuer à Descartes tout le texte français, « on peut, tout au plus, admettre la possibilité qu'il ait remanié quelques articles, ou qu'il soit responsable de certains ajouts ». Ses éloges de la traduction de Picot ne peuvent, selon elle, que « refléter l'amitié qui le liait au disciple fidèle qu'était l'abbé Picot plutôt que sa véritable opinion de la traduction »[2452].

De fait, les *Principes*, rédigés en français s'adressant à un public plus large que les *Principia* latins supposent des adaptations de style : « La version que vous avez pris la peine de faire de mes Principes est si nette et si accomplie, qu'elle me fait espérer qu'ils seront lus par plus de personnes en français qu'en latin, et qu'ils seront mieux entendus »[2453]. Cela est d'autant plus plausible que les lecteurs qui n'ont pas été à l'École sont moins imprégnés des faux principes de la philosophie scolastique : « D'où il faut conclure que ceux qui ont le moins appris de tout ce qui a été nommé jusqu'ici philosophie, sont les plus capables d'apprendre la vraie »[2454]. Faux principes dont Descartes, dans le texte latin destiné à l'enseignement avait abandonné, on s'en souvient, le projet de l'exposé.

Évidemment, selon le principe que le français inclus le lectorat du latin, la traduction française des *Principia philosophia* s'adresse également aux lecteurs nourris de philosophie (étudiants, anciens étudiants et professeurs). Mais tout comme les pièces préliminaires des *Meditationes*, cette Lettre-préface invite ces derniers lecteurs à quitter les préjugés qu'ils ont acquis ou développés au sujet de la sagesse et de l'étude en lisant de la philosophie. La traduction française de 1647 vise donc un public plus large que celui de l'édition latine de 1644, sans exclure ce dernier, mais en lui demandant l'effort qu'il n'a pas fourni à la lecture de l'œuvre latine.

☙ *préfacer*

Un des éléments nouveaux de l'*ordo edendi* des *Principes* est la Lettre-préface de Descartes. Son projet de la Lettre-préface est annoncée par Descartes dans une lettre au père Charlet :

[2449] Lettre à Élisabeth, 25 janvier 1648, AT V, 113.

[2450] Lettre à Élisabeth, 6 juin 1647, AT V, 60.

[2451] Michelle Beyssade, « Des *Principia* aux *Principes* : variations sur la liberté », in *Descartes.* Principia philosophiae *(1644-1994)*, p. 37.

[2452] Valentine Watson Rodger, « L'original latin de 1644 et la version française de 1647 », in *Descartes.* Principia philosophiae *(1644-1994)*, J.-R. Armogathe et G. Belgioioso (éd.), Naples, Vivarium (Istituto Italiano par gli studi filosofici – Biblioteca Europea ; 10), 1996, p. 621.

[2453] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 1.

[2454] *Ibid.*, p. 9.

> Ce m'est beaucoup qu'elles m'apprennent que vous ne trouverez point mauvais, si, sans attaquer personne en particulier, on dit son sentiment, en général, de la philosophie qui s'enseigne communément partout. C'est un sujet auquel il est malaisé de s'abstenir de tomber ; mais, parce que ce qui avait été commencé par un de mes amis, ne m'a pas satisfait, je l'ai prié de ne point continuer ; et afin de pouvoir mieux user de toute la circonspection et retenue qui sera requise pour faire que cela n'offense personne, je pense que je prendrai moi-même la plume, non point pour en écrire un long discours, mais pour mettre seulement par occasion, dans une préface, les choses dont il me semble que ma conscience m'oblige d'avertir le public[2455].

Elle est adressée au traducteur : « Lettre de l'Autheur a celvy qvi a tradvit le livre ». D'après Baillet, cette préface (→ PRÉFACE) aurait été écrite au printemps 1647, quand Descartes était à Paris chez Picot[2456]. On pourra noter que l'édition AT intervertit l'ordre originel entre cette préface et la dédicace (→ DÉDICACE) à Élisabeth au motif que « nous n'avons plus les raisons protocolaires, qu'on pouvait avoir au XVII[e] siècle »[2457].

On a pu vérifier au cours de nos précédents chapitres la thèse de Gilles Olivo d'après laquelle les préfaces des livres de Descartes ont une portée méthodologique[2458]. De fait, l'idée que l'exercice de la méthode est un réquisit qui consiste à chercher les moyens de bien conduire sa raison est, en effet, toujours proclamée par Descartes dans un espace de lecture propre, lui-même matériellement circonscrit comme un commencement. Pour philosopher vraiment, il faut commencer par avoir une bonne méthode. On se souvient à cet égard du rôle joué par la « préface » du *Discours de la méthode* et des *Meditationes*.

Nous ne redéveloppons pas ici les thèmes de cette préface qui structurent en fait l'ensemble de nos analyses sur les livres de Descartes. Rappelons simplement qu'un de ses enjeux, comme tout texte cartésien situé en préliminaire, est de réitérer la thèse cartésienne d'après laquelle il convient, en philosophie, de commencer par la méthode ou selon sa terminologie scolaire par la « logique ». La méthode « manifeste l'essence du commencement en philosophie, dont on a vu qu'il était décrit par la Lettre-préface comme "étud[e] de la Logique […] qui apprend à bien conduire sa raison pour découvrir les vérités qu'on ignore" (13, 24-141). Commencer en philosophie revient donc à rechercher le moyen de bien conduire sa raison dans la recherche de la vérité. Descartes nomme cela la méthode, tout en retenant par moments la nomination traditionnelle qui lui revient dans la classification scolaire des disciplines »[2459]. Il est clair que les *Principia*, par le biais de la Lettre-préface et de sa référence implicite au livre A de la *Métaphysique* d'Aristote, font écho à l'un des premiers textes de Descartes, le *Studium bonae mentis*, de plus de vingt-cinq ans son aîné[2460]. Dans les livres de Descartes, l'ordre éditorial (*ordo edendi*) est lui-même logique : on commence par lire ce qu'on doit d'abord apprendre de la méthode, avant de se consacrer à l'étude des objets des sciences qui constituent la vraie philosophie.

☙ *traduire et corriger. Note sur la mise en livre des règles du choc*

On a souvent dit que la traduction de Picot changeait le sens de nombreuses phrases des *Principia philosophiae*. Par exemple, Ferdinand Alquié, dans son introduction aux *Principes* écrit : « La traduction française des *Principes* présente pourtant d'assez nombreuses différences avec le texte latin. Voulant éviter les expressions techniques (ainsi, *modus* est généralement traduit par *façon*) elle a parfois moins de précision et de clarté. Certains membres de phrases sont supprimés, mais beaucoup plus souvent, des phrases entières sont ajoutées, sans doute pour

---

[2455] Lettre à Charlet, 14 décembre 1646, AT IV, 587-588.

[2456] Adrien Baillet, *Vie*…, II, p. 323-324.

[2457] AT IX-2, III.

[2458] Gilles Olivo, « L'évidence en règle : Descartes, Husserl et la question de la *mathesis universalis* », *Les Études philosophiques*, 1996, 1-2, p. 189-222. Voir aussi notre premier chapitre, A, 1, b et notre deuxième, B, 2, a, « demander l'attention rigoureuse aux raisons : la primauté de la méthode ».

[2459] *Ibid.*

[2460] Sur ce rapprochement, voir les « Notes à l'*Étude du bon sens* » de Vincent Carraud et Gilles Olivo dans *Descartes,* Étude du bon sens…, p. 141, n. 2.

fournir au lecteur des explications supplémentaires »[2461]. De même, auparavant l'édition AT demande : « De qui ce texte est-il exactement ? de l'abbé Picot seul, qui est, comme on sait, « l'ami de Descartes », qui a traduit le livre des *Principes* ? Ou bien, en certains endroits, de Descartes lui-même, qui a revu la traduction ? Ou même peut-être, car on serait tenté d'aller jusque-là, de Descartes seul, qui aurait alors récrit en français, pour une partie, sinon en entier, ses *Principia philosophiae ?* »[2462].

Pour cette raison, et malgré l'appréciation positive de la Lettre-préface qui porte davantage sur le style que sur le fond[2463], on a souvent négligé d'étudier les *Principes*, la part de ce qui revient à Picot et la part des corrections de la traduction ou ajouts de Descartes n'étant pas, dans tous les cas, faciles à faire. Si le principe qui a prévalu pour les *Specimina philosophiae* est le même que pour les *Principes*, Descartes a dû vouloir corriger le fond de sa pensée plutôt que la traduction proprement dite *:* « Haec specimina, Gallice à me scripta et ante septem annos vulgata, paullo post ab amico in linguam latinam versa fuere, ac versio mihi tradita, ut quicquid in ea minus placeret, pro meo jure mutarem. Quod variis in locis feci : sed forsan etiam alia multa praetermisi ; haecque ab illis ex eo dignoscentur, quod ubique fere fidus interpres verbum verbo reddere conatus sit ; ego vero sententias ipsas saepe mutarim, et non ejus verba, sed meum sensum, emendare ubique studuerim. Vale ! »[2464]. Il convient donc, d'après Descartes lui-même d'avoir le texte originel sous les yeux lorsqu'on entreprend la traduction de son texte originel.

Mais les interprètes ont identifié des corrections qui ne pouvaient être que de Descartes lui-même. L'édition AT porte en italiques les passages ajoutés ou corrigés dans la traduction française. Mentionnons, plus précisément, les célèbres remaniements qui concernent l'énoncé des sept règles du choc dans la deuxième partie, notamment à l'article XLV mais aussi aux articles XLVIX et L : « Les différences entre les *Principes* et les *Principia* correspondent très vraisemblablement à des corrections apportées par Descartes à ses propres règles […]. Art. 49 et 50 – la règle 4, la plus fausse, est en même temps la plus remaniée par Descartes, la traduction française ajoutant environ quatre fois la longueur du texte initial. Sur cette règle et les trois suivantes la Lettre à Clerselier du 17 février 1645 fournit un bon commentaire »[2465]. On notera, pour appuyer le propos de Vincent Carraud et de Frédéric de Buzon sur ce point qu'un fait de la mise en livre qui concerne l'édition de 1648 publiée chez Théodore Girard, tente de fournir une alternative au défaut du texte donné au public en insérant une nouvelle figure. Car celle-ci illustre justement le principe général de la composition des modes sous-jacent aux règles du choc que Descartes n'énonce clairement que dans l'œuvre grise, dans cette lettre à Clerselier du 17 février 1645 (AT VI, 185). Cette figure n'est pas présente dans l'édition latine. Elle ne l'est pas davantage dans l'édition française de 1647. Une manchette fournit des consignes de lecture importantes – lecture dont dépend la réception de la démonstration des règles du choc : « Cette figure doit estre mise entre la page 92 et 93 et doit so[r]tir hors du Livre, le papier blanc en fonds » :

[2461] ALQ III, 84.

[2462] AT IX-1, VII.

[2463] « La version que vous avez pris la peine de faire de mes Principes est si nette et si accomplie […] », AT IX-2, 1.

[2464] AT VI, 539.

[2465] Frédéric de Buzon et Vincent Carraud, *Descartes et les « Principia » II*, p. 112. Sur cette question, les auteurs renvoient à Pierre Costabel, « Essai critique sur quelques concepts de la mécanique cartésienne », in *Démarches originales de Descartes savant*, Paris, Vrin (Histoire de la philosophie), 1982, p. 141-158 ainsi qu'à Daniel Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p. 255.

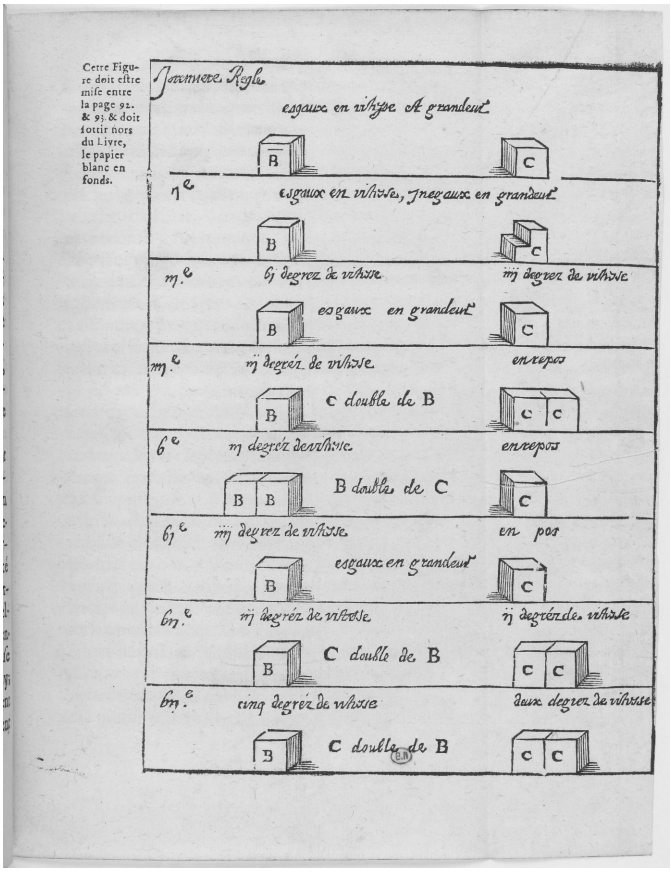


fig. 6 – figure ajoutée à l'édition de 1648 des *Principes de la philosophie* pour illustrer les sept règles du choc.

On ignore si l'ajout de cette figure provient de Descartes, de Picot ou de quelqu'un d'autre. Mais il nous paraît intéressant de souligner la vertu didactique de l'image dans le manuel de Descartes ainsi que l'occasion que constitue une traduction pour prendre en compte les critiques des lecteurs du texte initial.

On sait par ailleurs que Descartes a relu les épreuves (→ ÉPREUVE) de son texte à l'été 1647 : « Descartes avait profité de son voyage à Paris pour en finir avec la traduction française des Principes, déjà en cours d'impression. Il ne partit en Bretagne que la dernière feuille tirée, et emmena avec lui son traducteur, l'abbé Picot, à qui il avait adressé, nous l'avons vu, une longue préface, peut-être écrite à Paris même »[2466].

L'objectif de ce travail n'est bien évidemment pas de relever toutes les variantes conceptuelles d'une œuvre à sa traduction publiée. C'est une tâche immense dont certains outils éditoriaux et lexicographiques faciliteront peut-être la réalisation[2467]. Rappelons en passant, à titre d'exemple, la discussion, bien connue, sur la différence entre la définition de la liberté des *Principia* et des *Principes* dans la première partie. « L'origine des différences que l'on peut constater dans la première partie est plus incertaine » rappelle Michelle Beyssade[2468] qui s'emploie pourtant à relever les différences conceptuelles entre les deux textes au sujet de la doctrine cartésienne de la liberté déployée en I, XXXI-XLIV. D'après elle, la liberté de la volonté est définie à l'article XXXVII comme le pouvoir de faire ou de ne pas faire, d'affirmer ou de nier (« vel assentiri vel non assentiri », article XXXIX), même en présence du vrai, bref comme ce qu'elle appelle « le pouvoir des contraires »[2469]. Dans la traduction française, elle estime qu'un certain nombre de variations avec le latin, dont elle dresse la liste en annexe de sa contribution,

[2466] Charles Adam, *Descartes, sa vie, son œuvre*, Paris, Boivin, 1937, p. 447-448.

[2467] Nous songeons aux résultats potentiels qui pourraient surgir de l'alignement du texte source, Les *Principia*, et du texte cible, Les *Principes* dans le cadre du projet *Corpus Descartes*. Malgré le bilinguisme des deux textes, l'alignement, par ses échecs mêmes, pourrait aider à mettre en évidence des ajouts ou des suppressions.

[2468] Michelle Beyssade, « Des *Principia* aux *Principes* : variations sur la liberté », p. 37.

[2469] *Ibid.*, p. 39.

marque « une variation dans la pensée »[2470]. La version française de l'article XXXVII donne par exemple : « Au contraire, la volonté étant de sa nature très étendue, ce nous est un avantage très grand de pouvoir agir par son moyen, c'est-à-dire librement ». Ce qui fait dire à Michelle Beyssade : « la perfection que la liberté de la volonté confère à l'homme semble être encore plus fortement soulignée dans la version française que dans le texte latin »[2471]. Pour appuyer sa thèse, elle examine surtout la fin de la dernière phrase de l'article XXXVII (après les deux points), en AT IX, 40 : « […] : de même, on doit nous attribuer quelque chose de plus, de ce que nous choisissons ce qui est vrai, lorsque nous le distinguons d'avec le faux, par une détermination de notre volonté, que si nous y étions déterminés *et contraints par un principe étranger* ». Pour elle, « que si nous y étions déterminés *et contraints par un principe étranger* » dit plus que « quam si non possemus non amplecti », AT VIII-1, 19. L'introduction de la notion d'une détermination intérieure, non contrainte, de la volonté dans le français (mais pas dans celui des *Méditations métaphysiques* !) marque une évolution du concept de liberté : on passe d'une liberté conçue comme une faculté de choisir sans raison déterminante – la version française n'en fait pas cas – à une adhésion à l'évidence de ce que la raison enseigne. Elle s'arrête sur cette différence, rappelant que des commentateurs comme Alquié ou Rodis-Lewis l'avaient déjà remarquée. Elle recoupe selon elle la bipartition (« vel potius ») de la définition du libre-arbitre de la Meditatio IV (AT VII, 57). Le premier terme de la bipartition serait pris en charge par les *Principia* (situation d'indifférence), le second par les *Principes*. Bipartition qui revient, selon Michelle Beyssade à une « divergence » caractérisée (p. 42) au point que « le pouvoir des contraires » ne serait pas « chez Descartes, nécessaire à la liberté » (p. 42) et que la traduction française aurait été l'occasion de l'éliminer.

On peut aussi, et à l'inverse, voir dans le « vel potius » une équivalence qui rend compatible une définition de la liberté à la fois comme un choix entre des contraires et une détermination autonome de la volonté : l'homme est libre, au plus haut point, dans la vérité lorsque sa volonté est déterminée à affirmer ce que son entendement se représente clairement et distinctement. S'il n'était pas libre dans la vérité, il ne pourrait pas être coupable dans l'erreur. Or il est également libre dans l'erreur, lorsque sa volonté se porte indifféremment vers l'affirmation ou la négation : mais cette indifférence fait plutôt « paraître un défaut dans la connaissance qu'une perfection dans la volonté » si bien que ma liberté est alors à « son plus bas degré »[2472]. Cependant, ce plus bas degré est tout de même un degré de liberté sans lequel le plus haut degré ne se comprendrait pas : car si je suis libre dans l'affirmation du vrai, si je sens qu'aucune force ne me contraint, c'est bien parce que cette affirmation pourrait être malgré tout suspendue, et que je ne l'accorde que parce que je le veux bien. Ainsi les deux définitions doivent-elles être maintenues[2473]. La lettre à Mesland du 9 février 1645 réaffirme d'ailleurs la présence du pouvoir des contraires dans tous les actes libres.

On sait que la traduction de l'abbé Picot est, par moment assez éloignée des *Principia*, voire fautive. Descartes l'a pourtant approuvée comme il l'écrit le 17 février 1645 à Picot lui-même[2474].

Descartes a quelquefois profité de la traduction de Picot pour se reprendre, quoiqu'avec le dégout habituel de travailler à la reprise de sa pensée. Les articles 46 à 52 de *Principia* II ont ainsi été largement remaniés, posant les problèmes d'interprétation décisifs que Pierre Costabel a déjà soulignés[2475]. D'ailleurs, lorsque Burman souhaite des éclaircissements sur les règles du choc, ce n'est pas à son texte latin qu'il le renvoie mais bien au

---

[2470] *Ibid.*

[2471] *Ibid.*, p. 40.

[2472] Quatrième méditation, *Méditations métaphysiques*, AT IX-1, 46.

[2473] La définition de la générosité et la question de l'usage de la volonté constituera le cœur des *Les Passions de l'âme* : faire les choses bonnes qui dépendent de nous = vertu. En un sens, la possibilité de l'expérience de la liberté comme indifférence détermine l'aire de jeu de la volonté. L'homme peut vouloir le faux ou le vrai, le mauvais ou le bon – il a le pouvoir infini de dire oui ou non – mais parce qu'il choisi librement le vrai ou le bon, il peut être considéré comme vertueux, c'est même en cela seul qu'il peut s'estimer. À l'inverse, l'erreur peut être considéré comme une faute.

[2474] Voir Frédéric de Buzon et Vincent Carraud, *Descartes et les « Principia » II*, p. 25-28.

[2475] Pierre Costabel, « Essai critique sur quelques concepts de la mécanique cartésienne », in *Démarches originales de Descartes savant*, p. 141-158.

texte français[2476]. On sait bien que les traductions, même parfois les rééditions, sont souvent, pour les auteurs, des occasions de reprendre leur texte originel. Celles-ci peuvent donc être considérées, du moins dans une certaine mesure, comme de nouveaux livres. Reste que, pour les études cartésiennes en particulier, la valeur des textes publiés par Descartes est toujours supérieure à celle des textes traduits ou republiés par ses disciples. À commencer par Descartes lui-même qui se penche sur ses traductions pour rétablir une vérité mal interprétée par un public plus ou moins bien intentionné ou préciser sa pensée sur un point fragile. Rappelons que ce travail de reprise est toujours de ce fait mal vécu en prolongeant la confidence qu'il fait à Chanut en avril 1646 : « […] je n'ai encore su trouver un quart d'heure, en tout un an qu'il y a que j'en suis à cet article, pour éclaircir mes lois du mouvement. Je suis si dégoûté du métier de faire des livres, que ce m'est de la peine seulement d'y penser. »[2477]

Dans sa *Bibliography of the Works of Descartes*, Matthijs Van Otegem fait allusion à deux exemplaires dans lesquels des annotations prétendent que Descartes a assuré lui-même la traduction française, de l'article 41 de la troisième partie jusqu'à la fin du livre. D'après Matthijs Van Otegem, les deux exemplaires en question appartiennent à Jean-Baptiste Legrand et à Jacques Ozanam, un mathématicien du XVII[e] siècle[2478]. Il fait un parallèle entre leurs annotations et l'inventaire de Stockholm qui contient le manuscrit autographe d'une partie de la version française et qui a pu leur suggérer la traduction cartésienne : « X. Soixante et neuf feuillets, dont la suite est interrompue en plussieurs endroits, contenans la doctrine de ses *Principes* en françois et non entierement conformes à l'imprimé latin »[2479]. L'hypothèse la plus probable est que Descartes a fait une copie (→ COPIE) de la traduction de Picot avant de la lui réenvoyer (avec ses commentaires)[2480].

La publication de la version française des *Principia* sont l'occasion de vérifier le principe selon lequel il amende assez peu ses démonstrations lors des traductions de ses textes : en science, le repentir (→ REPENTIR) cartésien – l'*emendatio* – est d'autant plus rare que la possession de principes métaphysiquement fondés est assurée. Du moins n'est-elle pas le signe d'une erreur véritable de la *deductio* s'exerçant sur des conclusions éloignées des principes – ici, le détail des modalités de rencontre de deux corps – que d'une intention de clarifier la formulation à l'égard d'un public élargi. Ce qui fait de lui une exception parmi les auteurs, comme le pressent Beeckman dans son *Journal*, vers 1628 : « Je crois que la raison pour laquelle il y a si peu de savants est que tous ceux qui sont doués pour la science, dès qu'ils ont fait une découverte, brûlent de l'écrire et, ne se contentent pas de publier ce qu'ils ont découvert, mais, saisissant l'occasion reprennent les sciences aux origines en y mêlant leurs travaux récents, au point qu'ils écrasent, sous un labeur inutile et dépourvu d'originalité, leur esprit parfaitement capable de nombreuses inventions. Celui-ci, au contraire, n'a encore rien écrit, mais méditant jusqu'à la trente-troisième année de son âge, il semble avoir trouvé mieux que les autres, la chose qu'il cherchait. Que ceci soit dit, afin qu'on soit plus tenté de l'imiter lui, que la foule des écrivailleurs[2481]. »

[2476] Lettre à Burman, 16 avril 1648, AT V, 168 : « Art. 46 : *Prima*. ¶ Illas leges, quia de earum obscuritate multi querebantur, dilucidavit et explicavit auctor paululum in Principiis Gallicis ».

[2477] Lettre à Chanut, 20 avril 1646, AT V, 396.

[2478] Matthijs Van Otegem, *A Bibliography of the Works of Descartes*, t. I, p. 302.

[2479] AT X, 12.

[2480] Sur le témoignage de Legrand et d'Ozanam, voir encore Ferdinand Alquié, ALQ III, 84-85.

[2481] Cité et traduit du latin par Gustave Cohen dans *Écrivains français en Hollande*, p. 432. Voici le texte latin : « Causam vero cur tam pauci hic versatissimi sint, esse existimo, quia omnes qui ingenio tali pollent, ubi se aliquid invenisse autumant, statim scripturiunt, nec tantum id quod invenere edunt, verum eam occasionem arripientes, nova opera scientiasque ab ovo conscribunt, atque ita suum ingenium, ad plurima perfecte invennienda aptissimum, multitudine laboris non utilis aut novi obruunt. Ille vero necdum quicquam scriptit, sed usque ad 33[h] aetatis suae annum meditando, eam rem quam quaesivit, perfectius quam reliqui invenisse videtur. Haec dicta sunto, ne quis potius numerum scripturientium quam illum imitetur », AT X, 332.

C – tout publier : la morale dans *Les Passions de l'âme*

Dans le corpus cartésien blanc et gris, on distingue traditionnellement trois lieux où prennent place des développements, plus ou moins achevés, qui relèvent de la morale. Il s'agit de la troisième partie du *Discours de la méthode* (préface), de la correspondance – en particulier des échanges épistolaires avec Élisabeth (1643-1649), qui donne à Descartes l'occasion de s'expliquer sur la question de l'union de l'âme et du corps que la métaphysique n'avait pas eu besoin de trancher[2482]. Certaines lettres à Élisabeth, comme celle du 21 mai 1643[2483] et du 28 juin 1643[2484]précisent en outre l'importance du statut de cette question au sein de la connaissance de l'homme. Enfin, *Les Passions de l'âme* qui constitue dans l'*ordo edendi* cartésien l'étude la plus poussée consacrée à une question de morale (sinon à *la* question de *la* morale).

Tandis que les deux premiers lieux renferment des analyses *in progress*, en attente de fondement[2485] et d'une théorie des passions, le dernier formalise une morale mature, définitive. Voici l'hypothèse que nous voudrions tester : la mise en livre de la morale est un indice de sa maturité théorique. Précisons : c'est parce que le traité des *Passions de l'âme* est formalisé 1/comme un *traité* : son *ordo edendi* particulier est un indice du caractère abouti de la doctrine de Descartes en morale), 2/au sein de l'*ordo edendi* cartésien général (c'est-à-dire après l'étude de la méthode, de la philosophie première, de la physique et des sciences dérivées – avec la copublication des *Principia philosophiae* et des *Specimina philosophiae*) qu'on peut y voir le lieu d'une réflexion définitive. Si notre hypothèse est vérifiée, on pourra dire que *Les Passions de l'âme* constitue, avec les *Principia philosophiae*, les lieux blancs où Descartes a donné toute sa philosophie, c'est-à-dire au sens où l'image de l'arbre de la philosophie la conçoit, comme un ensemble de sciences dont les rapports sont découverts par l'ordre que prescrit l'usage de la méthode. L'*ordo edendi* cartésien se superpose ainsi à l'*ordo cognoscendi* cartésien – pour autant qu'on a compris le statut de spécimen du premier livre qui donne ce qu'on pourrait appeler un aperçu (global) de la puissance explicative de la méthode en de multiples domaines. Aperçu que les éléments de l'*ordo edendi* qui le suivent ont pour but de convertir en science, en appelant notamment le lecteur à reconnaître l'évidence des raisons en présence, à renoncer aux préjugés et aux arguments d'autorité. Bref, en appelant les lecteurs de 1637 à se surpasser par la suite, à devenir savants eux-mêmes.

La vérification de cette hypothèse induit de voir dans le traité de 1649 la fin inédite des *Principia* (5e partie) et projetée dans la Lettre-préface aux *Principes*. Descartes serait en pleine possession de concepts qui lui manquaient jusqu'à présent au sein de son modèle mécanique (comme celui de passion qui suppose réglée la question de l'union) pour décrire une des grandes questions du cartésianisme : comment l'âme, substantiellement irréductible au corps, y est cependant unie ? Car le concept de passion, on le sait, suppose réglée la question de l'union de l'âme et du corps. Question qui pose la question complexe du vivant, et plus spécifiquement de l'homme. Question à laquelle Descartes n'a pas pu répondre dans ses œuvres de jeunesse – pensons à *L'Homme* (AT XI, 201, 29-202, 25) ou la Regula XII des *Regulae ad directionem ingenii*[2486] – et dont il ne s'est pas acquitté jusque là dans son œuvre blanche, cette question n'étant un réquisit méthodologique ni de la

[2482] Descartes revient sur le caractère non problématique de cet ajournement dans la Meditatio VI et dans ses réponses aux objections – par opposition, c'est la question de la distinction des substances qu'il est nécessaire d'opérer pour présenter une science métaphysique entière – mais aussi dans sa correspondance, par exemple dans lettre à Élisabeth 21 mai 1643, AT III 663.

[2483] Lettre à Élisabeth, 21 mai 1643, AT III, 665-668.

[2484] Lettre à Élisabeth, 28 juin 1643, AT III, 691-695.

[2485] Sur la morale par provision de 1637, voir notre première partie, A, 3.

[2486] On se souvient que la Regula XII avoisinait cette difficulté au sujet de la connaissance mais sans vraiment la poser ni la résoudre : on y retrouvait en effet l'idée que l'*ingenium* (non encore l'âme comme substance pensante, notamment qui sent) ne peut agir que sur un corps déjà réglé et conformément à ce réglage.

philosophie première ni de la philosophie construite dans les *Principia philosophiae*[2487]. On va voir que c'est précisément de rendre raison de l'union que se charge le traité (→ TRAITÉ) de 1649.

C'est le concept de passion dont *Les Passions de l'âme* révèle l'arrivée à maturité qui va cristalliser cette connaissance et constituer le dernier acquis de l'œuvre blanche : celui qui ouvre à la connaissance de l'un des effets (ou créatures) les plus particuliers, et par conséquent, les plus difficiles à connaître, l'homme : « il y a un fort grand intervalle entre la notion générale du ciel et de la terre, que j'ai tâché de donner en mes *Principes*, et la connaissance particulière de la nature de l'homme, de laquelle je n'ai point encore traité »[2488]. Celui dont Descartes réserve publiquement l'étude depuis 1637. À défaut d'une philosophie complète à l'égard de l'arbre cartésien – car il y a bien entendu encore des apories et des disciplines non traitées comme telles par l'œuvre blanche, songeons aux mécaniques, par exemple[2489] – le dernier livre de Descartes vérifie la viabilité de l'arbre de la philosophie en donnant une morale définitive fondée métaphysiquement sur des principes physiques (et pour autant qu'on accepte d'y voir la transmutation morale de la médecine). Pour le dire ici d'un mot : le dernier ouvrage publié par Descartes vérifie la puissance explicative des principes et l'omniprésence de la méthode tel que Descartes l'a décrit dans sa Lettre-préface aux *Principes de la philosophie*.

L'étude de l'*ordo edendi* interne au dernier traité cartésien publié rend compte du lien conceptuel entre la physique et la morale, du point de vue doctrinal – c'est ce que nous verrons en détail dans notre troisième paragraphe intitulé : « mettre en page : de la morale provisoire à la morale définitive ».

Mais deux principaux problèmes se heurtent d'emblée à cette vision cohérentiste du programme éditorial cartésien[2490] : l'un est matériel et l'autre philosophique. D'une part, *Les Passions de l'âme* ne sont pas un projet de publication au départ dont les livres précédents ont préparé la réception. D'autre part, comment l'étude des passions, qui sont des objets particuliers, peut-elle prétendre contenir *toute* la morale ? Il convient de revenir sur ses difficultés puis de les lever avant de pouvoir envisager l'adéquation du programme éditorial cartésien à l'ordre qu'il convient de suivre pour bien connaître.

1 – imprimer : de l'œuvre grise à l'œuvre blanche

a – une œuvre circonstancielle ?

☙ *genèse : ne pas publier*

Les Passions de l'âme sont une nouvelle occasion pour Descartes d'exprimer le conflit d'intérêts entre l'acquisition de la connaissance et le geste éditorial. Et en 1646, une fois le *Discours*, les *Meditationes* et les *Principia* publiés, Descartes semble ne plus rien vouloir publier. Pourtant, on le sait, 1646 ne marque pas la fin des publications

---

[2487] Au contraire de celle de la distinction des substances, on l'a dit, dont les *Meditationes* sont le lieu privilégié. Nous essayons d'établir ce point dans notre deuxième partie, 2, b, « Meditatio VI – De rerum materialium existentia, et reali mentis a corpore distinctione ».

[2488] Lettre à Chanut, 15 juin 1646, AT IV, 441. La difficulté est levée grâce à la démonstration que le corps humain est un corps parmi d'autres, certes plus composé que certains autres, mais soumis aux mêmes lois de la mécanique que les corps plus simples décrits dans les *Principia*. Nous y reviendrons.

[2489] En réalité, on l'a déjà vu, les mécaniques jouent à plein dans les *Principia* en raison de la nature (mécaniste) de la physique cartésienne. Mais elles ne sont pas traitées à part ou en particulier. Quant à la médecine, nous le verrons en C, elle n'appartient plus à la philosophie comme telle. Elle s'est transmuée en morale.

[2490] Précisons que la « cohérence » que nous souhaitons mettre en évidence depuis le début de ce travail n'est pas celle de la doctrine mais celle de sa publication par Descartes : le geste éditorial cartésien relève de la méthode en ce qu'il rend compte de l'ordre requis par la vraie philosophie pour connaître. Cela est vrai du point de vue général, dans le rapport des livres entre eux, à l'examen de l'ordre des sujets (et des disciplines) proposés au lecteur mais aussi du point de vue particulier, au sein de chaque livre, où l'on peut voir qu'un grand nombre d'éléments éditoriaux retranscrivent l'*ordo inveniendi* et l'*ordo cognoscendi* préconisé par la philosophie cartésienne. Au moins depuis les *Meditationes*, l'*ordo edendi* progresse au rythme de l'évidence, selon le chemin tracé par la méthode, des premiers principes métaphysiques à la connaissance d'un des corps de la physique les plus difficiles à connaître en raison de sa double substances : l'homme.

cartésiennes : viendront ensuite les *Méditations métaphysiques* et les *Principes de la philosophie* (1647), la *Geometria* et les *Passions* (1649). Mais l'impulsion de ses quatre ouvrages ne viendra pas directement de Descartes mais de ses disciples : pour les traductions, le projet de publication viendra du duc de Luynes, de Clerselier pour les *Méditations*, pour les *Principes* de l'abbé Picot et pour la *Geometria* de Schooten et de de Beaune.

Comme souvent, le renoncement de Descartes à publier précède la publication. De fait, après les *Principia*, Descartes ne pense pas rendre public un nouvel écrit en physique, sur les sujets dont il a traité dans ceux-ci. Il déclarait dans ce sens au p. Dinet, en octobre 1644 : « Et encore que mon traité soit assez court, je puis dire pourtant que j'y ai compris tout ce qui me semble être nécessaire pour l'intelligence des matières dont j'ai traité, en sorte que je n'aurai jamais plus besoin d'en écrire[2491]. » De sorte que, sur les corps inanimés, Descartes prétend avoir tout dit. Du moins en a-t-il dit assez pour que la connaissance de ces corps soit achevée : « Voici enfin les *Principes* de cette malheureuse philosophie, que quelques-uns ont tâché d'étouffer avant sa naissance. J'espère qu'ils changeront d'humeur, en la voyant, et qu'ils la trouveront plus innocente qu'ils ne s'étaient imaginé. Ils y trouveront peut-être encore à redire, sur ce que je n'y parle point des animaux ni des plantes, et que j'y traite seulement des corps inanimés ; mais ils pourront remarquer que ce que j'ai omis, n'est en aucune façon nécessaire pour l'intelligence de ce que j'ai écrit. » (*ibid.*).

En ce qui concerne la morale, dont la vraie philosophie appelle pourtant la connaissance assurée, Descartes écrit les *Passions* en 1646. Mais il n'écrit pas dans l'intention de communiquer son traité au public. Il écrit en ce sens à Chanut, le 15 juin 1646, après qu'il a donc découvert au public ses principes et les vérités qui en découlent :

> Je vous dirai de plus que, pendant que je laisse croître les plantes de mon jardin, dont j'attends quelques expériences pour tâcher de continuer ma *Physique*, je m'arrête aussi quelquefois à penser aux questions particulières de la morale. Ainsi j'ai tracé cet hiver un petit traité de la nature des *Passions de l'Ame*, sans avoir néanmoins dessein de le mettre au jour […][2492].

Adrien Baillet confirme que Descartes ne veut pas publier son texte :

> Le dessein du philosophe n'était pas de faire de quelque chose de fini qui méritât de voir le jour, mais seulement de s'exercer sur la Morale pour sa propre édification, et de voir si sa Physique pourrait lui servir autant qu'il l'avait espéré, pour établir des fondemens certains dans la Morale[2493].

Dans une autre lettre à Chanut, postérieure de quelques mois, soit presque dix ans après la publication de premier livre, Descartes rappelle son inclination à préférer l'étude personnelle aux livres, citant les vers du *Thyeste* de Sénèque le Tragique, déjà contenus dans le *Corpus poetarum* qui apparaît dans le rêve de 1619 raconté par Baillet :

> Messieurs les Régents sont si animés contre moi, à cause des innocents principes de physique qu'ils ont vus, et si en colère de ce qu'ils n'y trouvent aucun prétexte pour me calomnier, que, si je traitais après cela de la morale, ils ne me laisseraient aucun repos. Car puisqu'un Jésuite a cru avoir assez de sujet, pour m'accuser d'être sceptique, de ce que j'ai réfuté les sceptiques ; et qu'un ministre a entrepris de persuader que j'étais athée, sans en alléguer d'autre raison, sinon que j'ai tâché de prouver l'existence de Dieu ; que ne diraient-ils point, si j'entreprenais d'examiner quelle est la juste valeur de toutes les choses qu'on peut désirer ou craindre ; quel sera l'état de l'âme après la mort ; jusqu'où nous devons aimer la vie ; et quels nous devons être, pour n'avoir aucun sujet d'en craindre la perte ? J'aurais beau n'avoir que les opinions les plus conformes à la Religion, et les plus utiles au bien de l'État, qui puissent être, ils ne laisseraient pas de me vouloir faire accroire que j'en aurais de contraires à l'un et à l'autre. Et ainsi je crois que le mieux que je puisse faire dorénavant, est de m'abstenir de faire des livres ; et ayant pris pour ma devise, ¶ Illi

[2491] AT IV, 142.

[2492] AT IV, 442. Sur l'absence de motivation de Descartes à rendre publiques ses réflexions morales, voir aussi le commentaire de Baillet, *Vie*…, II, p. 280.

[2493] Adrien Baillet, *Vie*…, II, p. 280.

> mors gravis incubat, ¶ Qui, notus nimis omnibus, ¶ Ignotus moritur sibi, ¶ de n'étudier plus que pour m'instruire, et ne communiquer mes pensées qu'à ceux avec qui je pourrai converser privément, je vous assure que je m'estimerais extrêmement heureux, si ce pouvait être avec vous[2494].

De sorte que, l'absence de motivation de Descartes à rendre publiques ses réflexions morales n'est pas seulement un artifice de la préface (→ PRÉFACE) des *Passions de l'âme* voué à bien disposer les esprits de ses lecteurs. Elle est fidèle à l'intention initiale du geste cartésien consistant à cantonner son traité dans les limites de son œuvre grise : « Car d'autant que je ne l'avais composé que pour être lu par une Princesse, dont l'esprit est tellement au dessus du commun, qu'elle conçoit sans aucune peine ce qui semble être le plus difficile à nos docteurs […] »[2495]. C'est la lassitude de se heurter à de perpétuelles polémiques, au lieu de rencontrer la compréhension de ses principes, qui détourne surtout Descartes de la publication et de la scolarisation de sa pensée :

> […] je serais maintenant d'humeur à écrire encore autre chose, si le dégout que j'ai de voir combien il y a peu de personnes au monde qui daignent lire mes écrits ne me faisait être négligent[2496].

Les propos de Descartes à Chanut laissent à penser que l'étude des passions ressort donc pour lui à une question *particulière* de la morale. À première vue, le petit traité en question ne semble donc pas accomplir la morale qu'appelait la troisième partie du *Discours de la méthode* : il semble même qu'il faille « écrire autre chose » dit Descartes. Cette apparente incomplétude, reconduite aux *Passions de l'âme*, priverait donc la morale de 1649 de son caractère parfait auquel les règles de 1637 étaient pourtant suspendues[2497], autant que, n'étant pas étudiée complètement (et généralement, *à fond*), elle ne peut prétendre au rang d'une science. Une science menant, qui plus est, à la sagesse. Elle priverait donc l'*ordo edendi* cartésien d'un élément éminent de la philosophie puisqu'il y manquerait le lieu d'exposition de la morale. Elle menacerait donc l'idée cohérentiste d'un programme éditorial méthodique. Est-ce à ce titre que le traité des *Passions de l'âme* n'est pas jugé digne d'être publié et considéré comme un traité de morale ? Descartes n'a-t-il donc pas pu en dire davantage sur une des questions les plus difficiles qu'il s'est ouverte ? La morale par provision de 1637, pourtant appelée à son propre dépassement, constituerait alors, du point de vue matériel de l'*ordo edendi* cartésien, le seul écrit cartésien de morale. Relançons encore une fois la question. Plus paradoxale encore, la même lettre à Chanut n'indique-t-elle pas que : « ce que j'ai écrit ne conduit que de fort loin à la Morale »[2498] ? La préface des *Passions de l'âme* n'interdit-elle pas de considérer l'ouvrage comme un traité de morale puisque Descartes indique explicitement qu'il ne traitera pas de la question des passions en philosophe moral ?

☙ *de l'œuvre grise à l'œuvre blanche*

Pour amorcer une réponse, il nous faut revenir à la genèse du projet d'écriture du traité. Descartes envoie une copie (→ COPIE) d'« un petit traité des Passions » à la princesse Élisabeth ainsi qu'à la reine Christine par l'intermédiaire de Chanut. À Élisabeth, il confie qu'il a également envoyé ce traité à la reine Christine, « lequel j'ai eu assez de peine à faire transcrire sur un brouillon fort confus que j'en avais gardé »[2499]. La lettre du 12 décembre 1648 à Christine précise que le traité est achevé[2500].

[2494] Lettre à Chanut, 1er novembre 1646, AT IV, 536-537.
[2495] Préface, *Les Passions de l'âme*, AT XI, 324.
[2496] Lettre à Chanut, 15 juin 1646, AT IV, 441.
[2497] Voir notre premier chapitre, A, 3, b.
[2498] Lettre à Chanut, 15 juin 1646, AT IV, 441.
[2499] Lettre à Élisabeth, 20 novembre 1647, AT V, 91.
[2500] Lettre à Chanut, 20 novembre 1647, lettre à Élisabeth, 20 novembre 1647, AT V, 87 et 91, lettre de Christine, 12 décembre 1648, 251 et lettre à Élisabeth, 22 février 1649, AT V, 283.

Il est habituel de dire que c'est la sollicitation de la princesse Élisabeth, à qui Descartes a d'abord destiné ses réflexions sur les passions, qui aurait poussé Descartes à écrire une étude d'ensemble sur ce thème : « Mais je crois que vous éclaircirez ce doute, en prenant la peine de décrire comment cette agitation particulière des esprits sert à former toutes les passions que nous expérimentons, et de quelle façon elle corrompt le raisonnement. Je n'oserais vous en prier, si je ne savais que vous ne laissez point d'œuvre imparfaite »[2501]. Une explication biographique – la sollicitation d'Élisabeth (cf. la préface de Jean-Luc Marion à *La Querelle d'Utrecht*) – serait donc à la racine de la rédaction de cette œuvre. Œuvre qu'on pourrait juger précipitée par les circonstances à l'égard de la complexité de son objet. Projet dont on pourrait penser qu'il serait venu plus tard, si Descartes avait vécu plus longtemps. L'achèvement de ce programme dans *Les Passions de l'âme* correspondrait en outre à ce que Jean-Luc Marion, dans sa Préface à *La Querelle d'Utrecht*, a défini comme l'expérience personnelle de la passion par Descartes. D'après ce dernier en effet, on pourrait penser que la rédaction du traité a été favorisée par deux évènements convergents qui ont fait éprouver à Descartes la passion elle-même (dès 1642-1643) : *La Querelle d'Utrecht* et la correspondance avec Élisabeth qui ont fait connaître à Descartes une quasi haine à l'égard de Gilbert Voet d'un côté et, sinon une passion, du moins une affection profonde pour Élisabeth :

> […] dans les deux cas Descartes se trouve pris dans une relation qui l'affecte personnellement en profondeur, comme sans doute jamais auparavant ; l'une l'affecte de la passion, au moins, de l'affection, l'autre de la passion, presque, de la haine ; dans les deux cas, il expérimente que les passions non seulement sont inévitables, mais surtout qu'elles déterminent en force l'appréhension du monde et de la vérité. Ne faudrait-il pas voir dans ces deux évènements convergents à tout le moins l'un des motifs de l'étude devenue prioritaire et de plus en plus radicale des passions[2502]?

La lettre du 3 novembre 1645 fait état des prémices du travail : « J'ai pensé ces jours au nombre et à l'ordre de toutes ces passions afin de pouvoir plus particulièrement examiner leur nature ; mais je n'ai pas encore digéré mes opinions, touchant ce sujet, pour les oser écrire à V. A., et je ne manquerai de m'en acquitter de plus tôt qu'il me sera possible »[2503].

On estime qu'il rédigea une première version de son texte lors d'un voyage à La Haye, début mars 1646, et qu'il la laissa à Élisabeth. Du moins, Descartes écrit-il à Chanut, en juin 1646, qu'il a composé son traité « cet hiver »[2504]. Mais ce n'est encore selon Descartes qu'un « premier crayon » auquel manquent « les couleurs et les ornemens qui seroient requis pour la faire paroistre à des yeux moins clair-voyans que ceux de vostre Altesse »[2505] . La relative rapidité de la rédaction du traité est inversement proportionnel à l'intérêt que Descartes réserve, depuis 1637, au moins à la question du rapport de l'âme et du corps. Il est désormais en possession d'une théorie morale de l'homme et de l'âme parvenue à maturité.

Le 25 avril 1646, Élisabeth lui envoie ses remarques au sujet de son « Traité des passions »[2506]. La correspondance montre que les remarques d'Élisabeth, qui sont souvent des demandes de précisions sur la définition générale des *Passions de l'âme* ainsi que les réponses de Descartes, ne concernent que les deux premières parties. Il nous semble difficile de contester que la première partie en particulier n'est pas concernée par ces échanges. Élisabeth ne relève-t-elle pas l'évidence de ce qui concerne notamment « […] la définition et les distinctions que [Descartes] [donne] aux passions » d'une part et « toute la partie morale du traité » qui « passe tout ce qu'on a jamais dit sur ce sujet »[2507] ? Et, à l'inverse, ne cible-t-elle pas des obscurités qui semblent appartenir à la première partie : « Mais puisque sa partie physique n'est pas si claire aux ignorants, je ne vois point comment on peut savoir les divers

[2501] Lettre d'Élisabeth, 28 octobre 1645, AT IV, 322.
[2502] Jean-Luc Marion, Préface, *La Querelle d'Utrecht*, p. 17.
[2503] Lettre à Élisabeth, 3 novembre 1645, AT IV, 332.
[2504] Lettre à Chanut, 15 juin 1646, AT IV, 442.
[2505] Lettre à Élisabeth, mai 1646, AT, 407.
[2506] Lettre d'Élisabeth à Descartes, 25 avril 1646, AT IV, 404.
[2507] *Ibid.*

mouvements du sang, qui causent les cinq passions primitives […] »[2508] ? La réponse de Descartes évoque d'ailleurs « les principes de physique » qui sont l'objet de la première partie : « Je n'y ai pas mis aussi tous les principes de physique dont je me suis servi pour déchiffrer quels sont les mouvement du sang qui accompagnent chaque passion »[2509].

On peut faire l'hypothèse que la troisième partie n'existait pas encore dans l'envoi fait à Élisabeth[2510] et que la forme finale du texte a donc probablement été augmentée de la troisième partie, consacrée aux passions particulières[2511]. D'autant que la troisième partie ne fait qu'approfondir – conformément au séquençage méthodique des difficultés (3e règle de la méthode, *Regulae*) – l'étude des passions dérivées des six passions fondamentales étudiées dans la deuxième partie. Et ce, malgré le propos de la lettre à l'ami chargé de l'édition qui déclare au contraire que le texte a été peu augmenté : « […] je n'y ai ajouté que peu de choses, et n'ai rien changé au discours […] »[2512].

Ainsi, lorsqu'il écrit, à peu près trois mois plus tard, la lettre à Chanut du 15 juin 1646, Descartes a sans doute déjà pris la décision d'augmenter son ouvrage, voire l'a déjà fait. Or, c'est dans cette lettre qu'il se déclare en possession des fondements de la morale (nous reviendrons en 3, a sur ce point important) : « des fondements certains en la morale »[2513]. Il semble ainsi tout à fait possible d'affirmer qu'il parle à Chanut en ayant en tête les *Passions de l'âme* au moment de parler de la plus parfaite morale. Et ce, même si la troisième partie n'est pas achevée. Et ce encore, même si les ajouts et corrections qui ont augmenté le volume concernent la première partie : il n'est pas douteux que la notion cartésienne de physique qui y est déployée – en particulier l'explication des mouvements animaux qui causent les passions – soit celle des *Principia*. Et à rebours, il semble possible de dire que la question particulière de la morale en quoi consiste le traité relève de la morale définitive, c'est-à-dire d'une morale assise sur des principes (physiques), métaphysiquement fondés et démontrés qui aboutit à l'idée que ce qu'il faut désirer avec passion (suivre en la vie) et ce pour quoi l'homme doit s'estimer par-dessus tout, c'est notre libre-arbitre. C'est-à-dire notre volonté de n'adhérer qu'à ce que l'autorité de notre raison présente à notre entendement comme vrai. Ce transfert de l'autorité qu'un usage assidu de la méthode rend possible signe le passage de la morale par provision à la morale définitive. Nous reviendrons aussi sur ce point capital.

À l'été 1649, Descartes s'occupe de faire imprimer son texte, remanié, après les commentaires d'Élisabeth. Quelles sont les raisons qui l'ont motivé à publier un texte qu'il réservait jusque là à des correspondants de son choix ? Cherchant la permission de la reine Christine à qui il avait envoyé une copie de son traité en novembre 1647 par l'intermédiaire de Chanut[2514], Descartes motive son intention de publier *in fine* par l'obligation qu'il doit à un « ami ». Nous reviendrons *infra* sur l'identité supposée de cet « ami ».

En juin 1649, Descartes écrit à Johann Freinsheim, le bibliothécaire de la reine Christine de Suède qu'un de ses amis veut publier le traité :

> Je vous demande encore une autre grâce, c'est qu'ayant été importuné par un ami de lui donner le petit traité des *Passions*, que j'ai eu l'honneur d'offrir ci-devant à Sa Majesté, et sachant qu'il a dessein de le faire imprimer, avec une préface de sa façon, je n'ai encore osé lui envoyer, parce que je ne sais si Sa Majesté trouvera bon que ce qui lui a été présenté en particulier, soit rendu public, même sans lui être dédié. Mais,

---

[2508] *Ibid.*

[2509] Lettre à Élisabeth, mai 1646, AT IV, 407.

[2510] Étant donné que seul le texte imprimé nous est connu, il est cependant délicat de mesurer l'ampleur exacte de ces remaniements.

[2511] Sur les différentes hypothèses d'écriture des *Passions de l'âme*, voir aussi Matthijs Van Otegem, *A Bibliography of the Works of Descartes (1637-1704)*, I, p. 336-338 : « On the other hand, it is not necessarily so that Descartes wrote the whole third part, which consists of 82 pages, between April and August. He may have transferred fragments of the treatise that was already finished to the new part. This suggestion is supported by Descartes when he wrote that he added only just a few things and that he did not change the line of argument, which was simple and short. Unfortunately no manuscripts of the Passions are preserved, but two copies are described in the Stockholm inventory […]. Both copies are lost now […] », p. 337-338.

[2512] Préface, *Les Passions de l'âme*, AT XI, 326.

[2513] *Ibid.*

[2514] « […] lequel j'ai eu assez de peine à faire transcrire sur un brouillon fort confus que j'en avais gardé », Lettre à Élisabeth, 20 novembre 1647, AT V, 87, 91.

> parce que ce traité est trop petit pour mériter de porter le nom d'une si grande Princesse, à laquelle je pourrai offrir quelque jour un ouvrage plus important, si cette sorte d'hommage ne lui déplaît point, j'ai pensé que peut-être elle n'aura point désagréable que j'accorde à cet ami ce qu'il m'a demandé ; et c'est ce que je vous supplie très humblement de m'apprendre[2515].

En s'adressant à la reine, Descartes cherche à protéger son écrit en vue de la publication. Christine ne lui répondra qu'un an plus tard, par sa lettre du 12 décembre 1648[2516]. « Importuné » par cet ami, Descartes demande d'abord à Christine l'autorisation de publier le traité qu'il lui avait offert, hésitant à le lui dédier à cause de sa faible importance. Profitant du fait que des lettres destinées à Élisabeth qui y étaient jointes, Descartes avait recommandé « que ces écrits ne tombent point, s'il est possible, en d'autres mains »[2517]. Mais l'existence en était désormais connue, et lors du voyage en France de 1648, les amis de Descartes le pressèrent de publier l'ouvrage. Les lettres qui servent de préface au Traité témoignent de l'insistance des amis parisiens de Descartes à publier son traité.

Trois ans environ après l'envoi du texte à Élisabeth, se fait donc jour l'idée de publier le brouillon des *Passions* dont il était question dans la lettre à Chanut. On sait par Baillet[2518] qu'un autre correspondant de Descartes, Clerselier, est probablement à l'origine d'une seconde reprise par Descartes de son manuscrit. Clerselier aurait, en effet, estimé qu'en l'état, le traité était trop exigeant pour être compris de la majorité des lecteurs. Il aurait donc recommandé à Descartes d'y apporter les ajouts nécessaires. La réponse de Descartes à la lettre de Clerselier (perdue ?) nous est parvenue :

> Pour le traité des Passions, je n'espère pas qu'il soit imprimé qu'après que je serai en Suède ; car j'ai été négligent à le revoir et à y ajouter les choses que j'ai jugé y manquer, lesquelles l'augmenteront d'un tiers ; car il comprendra trois parties, dont la première sera des passions en général, et par occasion de la nature de l'âme […], la seconde des six passions primitives, et la troisième de toutes les autres[2519].

Descartes sait donc que son ouvrage ne sera pas imprimé avant son départ pour la Suède. Le 17 août 1649, il confie encore à Carcavy : « Pour mon traité des Passions, il est vrai que j'ai promis, il y a longtemps, de l'envoyer à un ami qui a dessein de le faire imprimer : mais je ne lui ai pas encore envoyé »[2520].

Les Passions de l'âme. Par René Des Cartes est le dernier ouvrage publié par Descartes, à la fin de novembre 1649. Il est imprimé à Amsterdam, chez Louis Elzevier au format in-8°, avec un total de pages de 330 pages (44 pages liminaires non numérotées, soit 22 ff limin. et 286 pages et 1 ff blanc). La date de l'impression est confirmée par deux lettres : celle de Brasset, Résident de France à La Haye, à Descartes datée du 27 novembre 1649 et celle de Picot à Descartes, datée du 4 décembre 1649[2521]. Matthijs Van Otegem donne plusieurs éléments, auxquels nous renvoyons nos lecteurs, pour établir que l'impression s'est bien faite à Amsterdam et non à Paris[2522]. L'imprimeur (→ IMPRIMEUR), selon la coutume des Elzevier, distingue le i et le j, le u et le v,

---

[2515] AT V, 363-364.

[2516] Lettre de Christine, 12 décembre 1648, AT V, 251. et lettre à Élisabeth, 22 février 1649, AT V, 283 : « Pendant que j'écris ces lignes, je reçois des lettres d'un lieu d'où je n'en avais point eu depuis sept ou huit mois ; et une entre autres, que la personne à qui j'avais envoyé le traité des *Passions*, il y a un an, a écrite de sa main pour m'en remercier ».

[2517] Lettre à Chanut, 20 novembre 1647, AT, V, 88. On trouve les lettres en question en AT sous les numéros 392, 397, 399, 401, 403 et 408 jusqu'à la ligne 17.

[2518] Adrien Baillet, *Vie*…, II, p. 394.

[2519] Lettre à Clerselier, 23 avril 1649, AT V, 353-354.

[2520] Lettre à Carcavy, 17 août 1649, AT V, 392.

[2521] Respectivement AT V, 450 ; B, 2787 et AT V, 393 ; B, 2789.

[2522] Matthijs Van Otegem, *A Bibliography of the Works of Descartes* (1637-1704), I, p. 338. Un de ces arguments relève de la bibliographie matérielle. Il constate que l'ouvrage comporte des signatures (→ SIGNATURE) sur plus de la moitié des pages du même cahier, ce qui est conforme à un usage des Provinces-Unies (les imprimeurs français, eux, ne reportent des signatures que sur la moitié des pages seulement). Ajoutons un autre argument matériel qui va dans le même sens : *Les Passions de l'âme* comportent des réclames (→ RÉCLAME) en bas de chaque page, conformément à la tradition typographique des Provinces-Unies et à la différence de l'usage français qui fait une part plus modeste aux réclames (en général, elles sont présentes sur la page qui précède un nouveau cahier, ceci pour éviter les erreurs d'imposition [→

généralement confondus dans les autographes de Descartes (et dans la typographie de l'époque). La recherche en bibliographie matérielle (→ BIBLIOGRAPHIE MATÉRIELLE) a établi que ce tirage est distribué simultanément à Amsterdam et à Paris. Sans achevé d'imprimer. C'est l'unique édition (→ ÉDITION) antérieure à la mort de Descartes. L'ouvrage comporte 286 pages dont 44 pages de pièces liminaires. Il reproduit une forme abrégée du privilège (→ PRIVILÈGE) attribué à Descartes depuis 1637. Son nom y est bien entendu mentionné, comme dans les *Principia philosophiae*, et on a jouté son prénom. Naturellement, Descartes, devenu célèbre, n'a plus la possibilité, ni surtout l'intention, de conserver l'anonymat en 1649.

Les exemplaires destinés à la distribution (→ DISTRIBUTION) en France portent une page de titre (→ TITRE) propre qui mentionne à la place d'Elzevier et de sa Minerve le nom d'Henri Le Gras – la Minerve est remplacée par les armes de France et de Navarre, avec les colliers des ordres de Saint-Michel et du Saint-Esprit – ainsi que le privilège du roi de France, nécessaire à la commercialisation de l'ouvrage en France[2523]. C'est ce que rappelle l'Avertissement du tome XI de l'édition Adam-Tannery : « malgré ce nom d'un libraire de Paris, il venait de Hollande, comme en témoigne cette indication de bon nombre d'exemplaires : A Amsterdam, chez Louys Elzevier, etc. Marque : la Minerve. Seulement par suite d'un accord entre les deux libraires, des exemplaires furent envoyés en France, et portent l'indication que nous avons mentionnée d'abord [*sc.* les éléments d'identification de l'imprimeur parisien] »[2524]. L'édition Adam-Tannery est suivie par Geneviève Rodis-Lewis qui a pu comparer les deux éditions en se rendant à la Bibliothèque de l'Université d'Amsterdam, les deux éditions sont « rigoureusement identiques par leurs caractères (→ CARACTÈRE), leur ponctuation, leurs culs-de-lampe. Les deux présentations ne diffèrent que par la page de titre : A Paris, chez Henry le Gras, au troisième Pilier de la grand'salle (même impression du titre : *Les Passions de l'Ame* par René Des Cartes avec l'accent à la droite de René et sous les adresses des libraires, la date M.DC.XLIX. *Avec privilège du Roy*. Les adresses sont surmontées de la marque typographique (→ MARQUE TYPOGRAPHIQUE) : pour les Elzevier, la *Minerve*, avec la chouette, l'olivier, et l'inscription *Ne extra oleas* ; pour Henri Le Gras, les armes de France et de Navarre avec les coquilles des ordres de S^{t}-Michel et du S^{t}-Esprit)[2525].

D'après AT XI, 299, il n'est pas rare de rencontrer des exemplaires de cette édition avec les adresses suivantes : A Amsterdam, par Louis Elzevier, et se vendant à Paris chez Henry Le Gras, 1650 ; Amsterdam, par Louis Elzevier, 1650 ; Amsterdam et se vendant à Paris, chez Thomas Joly, 1650 ; ou enfin, sans date : à Paris, chez Guillaume Aujot. Mais tandis que les titres de 1649 au nom de L. Elzevier et de Le Gras, sont d'impression elzévirienne, les autres titres ont probablement été exécutés à Paris[2526]. Pour l'édition de 1649, Nicolas Schapira, dans *Un professionnel des lettres au XVII^{e} siècle. Valentin Conrart, une histoire sociale*[2527], a rappelé que le Syndic des libraires de Paris avait saisi des exemplaires des *Passions de l'âme* au début de 1650 au motif que l'accord préalable entre Elzevier et Le Gras aboutissait à une confusion. Valentin Conrart, secrétaire perpétuel de l'Académie française, qui intervient au profit des Elzevier résume : « Le fondement de leur prétention de faire confisquer le livre de M. Descartes est parce que l'on avait mis au commencement : *À Paris, chez Henry le Gras*, etc., et au frontispice (→ FRONTISPICE) qui a esté refait ici on a mis : *À Amsterdam et se vendant à Paris*, ce qui est

---

IMPOSITION]). En l'état actuel de nos connaissances, nous ne savons pas pourquoi les imprimeurs des Provinces-Unies donnent une réclame sur chaque page d'un même cahier, le risque d'erreur d'imposition demeurant, au sein d'un même cahier, assez faible.

[2523] Voir, par exemple, l'exemplaire numérisé par la BNF dans le cadre du projet ProDescartes (côte : RES-R-2767) : http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8601505n/f3.image.r=Les%20Passions%20de%20l%27âme.langFR

[2524] AT XI, 293. Voir aussi la reprise de ces éléments par Geneviève Rodis-Lewis dans son « Introduction » à son édition des *Passions de l'âme*, Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 1994, p. 37-39.

[2525] *Ibid.*, p. 38 et n. 3. Rappelons ici que la fonction d'identification de la marque typographique permet de la distinguer d'une simple vignette (→ VIGNETTE), indépendamment des formes très différentes qu'elle a pu adopter au fil du temps. Cela implique une plus grande personnification du rôle des individus intervenant dans la fabrication du livre imprimé qui a pu se concrétiser par la volonté de signer une réalisation technique difficile. Éviter la contrefaçon (→ CONTREFAÇON) (la gravure de la marque coûte chère). L'utilisation des marques s'essouffle au XVII^{e} en France car la rigueur du système d'application des privilèges, nominatifs et datés, rendait théoriquement superflue en France l'utilisation d'un système d'identification archaïque. Ce n'est visiblement pas le cas aux Pays Bas.

[2526] Voir sur ce point Alphonse Willems, *Les Elzevier*, p. 270.

[2527] Paris, Champ Vallon (Époques), 2003.

formellement contraire à leurs statuts en l'une et l'autre manière »[2528]. D'après Schapira, ce qui semble faire problème, c'est une forme de tromperie sur la marchandise révélée par la maladresse des deux frontispices contradictoires : Henry Le Gras tente de faire passer pour sa production un traité qui sort en réalité de presses hollandaises. Remarquons, avec Nicolas Schapira, qu'en agissant de la sorte, Le Gras ne laissait aucun libraire français, aucun d'entre eux n'ayant pris un privilège pour aucun texte de Descartes. La saisie du syndic des libraires parisiens révèle donc l'inquiétude de ces derniers à l'égard de leur collègue parisien, cheval de Troie potentiel de l'imprimeur hollandais. Pour Conrart, cette affaire est l'occasion de rendre un service à Elzevier. Conrart négocie une main-levée partielle sur les exemplaires saisis par le syndic. D'après Conrart, une centaine d'entre eux seront conservés par le syndic. Pour chacun de ces exemplaires, 40 francs seront versés au syndic[2529]. Il apparaît pourtant que d'autres libraires parisiens, comme Thomas Joly précédemment cité, ont par la suite procédé de même que Le Gras.

Jean-Robert Armogathe et Giulia Belgioioso précisent dans la présentation de leur édition anastatique des *Passions* (Paris, Jean Guignard, 1650) que : « L'opera, in ottavo, reca come luogo di edizione Amsterdam e come editore Louis Elzevier. Tuttavia i caratteri tipografici non sono quelli abitualmente adoperati da Elzevier. Una parte degli esemplari, per un accordo intercorsotra Louis Elzevier et l'editore parigino Henry le Gras, venne subito diffusa in Francia con un nuovo frontespizio e l'indicacione : "A Paris, chez Henry Le Gras […] avec privilege du Roy". In realtà, il privilegio é quello dei *Principia* del 1644, che, a sua volta, non è che un *abrégé* del privilegio ottenuto per il *Discours* del 4 maggio 1637. Manca il *colophon* »[2530].

Quant à l'édition de 1649, elle est rapidement épuisée puisque Louis Elzevier publie une nouvelle édition des *Passions de l'âme* l'année suivante (en petit in-12) : « Cette édition en assez gros caractères, est celle qu'à cause de son format on fait entrer dans la collection elzévirienne, de préférence à l'in-8 publiée l'année précédente »[2531]. Le texte est également repris par les libraires parisiens ci-dessus mentionnés. Le dernier ouvrage de Descartes est donc le best-seller de son *ordo edendi*, aucun autre livre précédent – latin et français, langues de rédaction originelle ou de traduction, confondus – n'ayant connu une réédition si rapide, à la fois en Hollande et en France (les *Meditationes* de 1641 et 1642 n'ayant pas connu, chacune de leur côté, de réimpressions successives l'année suivant leur sortie). Alphonse Willems, à qui AT doit l'ensemble des renseignements bibliographiques, apporte l'ensemble des précisions suivantes :

> Il résulte clairement de là que Le Gras a cédé successivement des parties de l'édition à quelques-uns de ses confrères. C'est même lui qui a fait imprimer en 1650 des titres au nom de L. Elzevier, soit par suite d'un arrangement avec l'imprimeur, soit plutôt qu'il ait cherché à tirer parti de la vogue qui s'attachait aux produits des presses elzéviriennes. Quoi qu'il en soit, il est sûr que cette substitution de titres ait été faite à Paris. D'abord les exemplaires signés L. Elzevier, à la date de 1650, portent au lieu de sa marque un simple fleuron (→ FLEURON) typographique. En outre le titre fait corps avec un feuillet blanc qui précède, tandis que le 8[e] folio (→ FOLIO) liminaire n'a pas de correspondant. Enfin l'édition était déjà épuisée à Amsterdam, puisqu'en cette même année 1650, L. Elzevier se décida à en publier une seconde dans le format petit in-12. L'édition de 1649 est assez rare surtout avec l'adresse primitive[2532].

On sait que Descartes est déjà en Suède lorsque son livre est publié et qu'il en reçoit quelques exemplaires avant de mourir, le 11 février 1650 ; il n'a pas le temps d'en achever la distribution. La distribution, posthume, en France se fait *via* Picot à qui Descartes avait envoyé des instructions à deux reprises, de Stockholm le 4 décembre 1649 et le 15 janvier 1650 (AT V, 453-454 et 469). Le livre avait déjà été distribué en Hollande, et

---

[2528] Valentin Conrart, Lettre à Rivet, 2 avril 1650 dans René Kerviler et Édouard Barthélémy, *Valentin Conrart. Premier Secrétaire perpétuel de l'Académie française, sa vie et sa correspondance*, Paris, Didier et Compagnie, 1881, p. 538 cité par Nicolas Schapira, *ibid.*, p. 171.

[2529] *Ibid.*, p. 172.

[2530] Jean-Robert Armogathe et Giulia Belgioioso (éd.), « Premessa », *Les Passions de l'Âme*, Lecce, Conte Editore, 1996, p. IX-X.

[2531] Alphonse Willems, *Les Elzeviers*, Bruxelles, 1880, p. 279.

[2532] *Ibid.*, p. 274.

Brasset, le *résident* de France à La Haye, en reçoit deux exemplaires à la Haye, le 26 novembre 1649, un pour lui, l'autre pour sa fille (AT V, 472).

Quelques mots concernant la relecture. Descartes a-t-il relu les épreuves (→ ÉPREUVE), avant son départ pour la Suède ? Aucune certitude n'existe quant à cette question. Dès 1648, le manuscrit, aujourd'hui perdu, en avait été confié à ses amis Clerselier et/ou Picot[2533] et dès novembre 1647, une copie avait été envoyée à Stockholm à la reine Christine. Le texte avait donc circulé manuscrit, avant d'être édité.

D'après AT, Descartes envoie à Paris son texte déjà imprimé (et non manuscrit) : « Et si on s'en rapporte à la dernière des quatre lettres imprimées en guise de préface, le texte des *Passions* aurait été envoyé à Paris le 14 août. Sous quelle forme Descartes l'envoyait-il ainsi ? En manuscrit ou bien déjà imprimé ? Cette seconde hypothèse paraît la vraie puisque l'ouvrage sort des presses elzéviriennes. Et s'il se passa ensuite plus de trois mois, entre cet envoi du 14 août et les instructions données à Picot le 4 décembre pour la distribution (→ DISTRIBUTION) des exemplaires, c'est sans doute le temps qu'il fallut pour mettre d'accord les deux libraires de Paris et d'Amsterdam […]. Descartes non plus ne voulut sans doute pas qu'on distribuât son livre en France, avant d'être bien sûr qu'on le distribuait aussi en Hollande »[2534].

Suivons encore AT qui place la fin de l'impression avant le départ de Descartes pour la Suède, donc vers mi-août se basant sur les propos de la lettre du 15 avril 1649 à Morus, et du 9 juillet à Carcavy[2535] : « Il s'embarqua le 1er ou le 2e septembre, et jusque vers le milieu de novembre, deux mois et demi environ auraient suffi pour l'impression mais les voyages entre Amsterdam et Stockholm demandaient du temps, et il est à peu près certain que les épreuves ne furent pas envoyées par l'imprimeur à l'auteur. Sans doute, d'ailleurs, celui-ci les avait vues déjà avant de partir »[2536]. Ce qui laisse penser qu'il aurait eu le temps de relire les épreuves, avant de partir en Suède au début du mois de septembre.

Mais il est peu probable que l'impression ait eu lieu avant novembre 1649. Nous suivons sur ce point Matthijs Van Otegem, contre AT. La fin de l'impression coïnciderait ainsi avec le début de la distribution des exemplaires par Van Surck, Van Hogelande et Picot aux amis et personnes de haute importance désignés par Descartes. Parmi eux figure Brasset qui s'empresse de remercier Descartes le 27 novembre 1649 : « Vous me faites hier au soir un présent, par les mains de M. Van Berg, qui m'oblige à un très humble remerciement »[2537]. Il est donc assez peu probable, d'après ce calendrier, que Descartes ait relu les épreuves de son texte. Quelqu'un d'autre a dû s'en charger. L'identification de l'éditeur des *Passions de l'âme*, si on accepte l'idée qu'il ne s'agit pas de Descartes lui-même, est une question délicate de l'histoire éditoriale des textes de Descartes. Question qui croise celle de l'identité du rédacteur des deux lettres qui constituent, avec les réponses de Descartes, la préface au traité proprement dit. Nous reviendrons sur cette dernière question *infra*, en C, 2, a.

☙ *note sur le projet de publication de la correspondance avec Élisabeth*

Le corpus des lettres échangées avec Élisabeth entre 1643 et 1649 constitue pour Descartes un vrai projet de publication, comme d'ailleurs la *Censura*, pourtant restée mystérieusement inédite.

Descartes y fait œuvre d'une pédagogie remarquable au sujet du thème des passions et se révèle être un maître soucieux de rendre son disciple plus savant, prenant en compte la forme épistolaire. Prenons un exemple pour illustrer ce point. Quand Élisabeth, dans sa lettre du 6 septembre 1645 écrit à Descartes : « Je vous voudrais encore voir définir les passions, pour les bien connaître »[2538], Descartes lui répond, en conclusion d'un

---

[2533] Pour plus de détails, voir Avertissement, AT XI, 297.

[2534] *Ibid.*, AT XI, 294.

[2535] AT V, 344, l. 19-20. ; 379, l. 28-30. ; 381, l. 2-3. et AT V, 371, l. 12.

[2536] *Ibid.*

[2537] AT V, 450. Cité par Matthijs Van Otegem, *A Bibliography of the Works of Descartes*, I, p. 339. D'après lui, le propos de Brasset confirme que l'impression vient d'avoir lieu.

[2538] AT IV, 289.

exposé didactique déjà très éclairant : « Lorsque je fermais cette lettre, j'ai reçu celle de Votre Altesse du 13 ; mais j'y trouve tant de choses à considérer que je n'ose entreprendre d'y répondre sur le champ, et je m'assure que Votre Altesse aimera mieux que je prenne un peu de temps pour y penser »[2539]. La longue lettre du 6 octobre (AT IV, 304-318) reprend les interrogations d'Élisabeth de façon compréhensive.

Les questions d'Élisabeth elles-mêmes jouent comme des relances exemplaires de la pensée. Descartes regrette d'ailleurs de ne pas pouvoir publier ce jeu de questions-réponses qui redonnent un peu de la vitalité du dialogue à la littéralité du texte et dont les sujets particuliers mènent à une étude des passions en général. Il s'en explique à Chanut le 20 novembre 1647 : « Si j'avais aussi osé y joindre les réponses que j'ai eu l'honneur de recevoir de la Princesse à qui ces lettres sont adressées, ce recueil aurait été plus accompli […] »[2540]. Mais on se souvient qu'en mai 1643, cette dernière avait enjoint Descartes à ne pas publier les fruits de leur intimité épistolaire, du moins ses propres lettres : « Vous connaissant le meilleur médecin pour la mienne [*sc.* son âme], je vous découvre si librement les faiblesses de ses spéculations, et espère qu'observant le serment d'Hippocrate, vous y apporterez des remèdes, sans les publier ; ce que je vous prie de faire, comme de souffrir ces importunités de Votre affectionnée amie à vous servir, […] »[2541].

Les commentaires d'Élisabeth ne sont pas seulement considérées par Descartes en tant qu'elles sont formellement des questions : leur correspondance montre à de nombreuses reprises qu'il leur accorde de la valeur. Certaines reprises – certains ajouts à la forme initiale – de son manuscrit sont d'ailleurs très probablement dues à des remarques de la Princesse Palatine.

Descartes conserve les lettres d'Élisabeth avec lui, lorsqu'il part en Suède. Il écrit à Hogelande, avant son départ pour la Suède, au sujet des lettres qui se trouvent dans le coffret qu'il lui confie : « je ne sache point qu'il y ait rien de secret dans aucune de ces lettres que j'ai laissées dans le coffre. Mais néanmoins, de peur qu'il ne s'y trouve quelques choses, que ceux qui les ont écrites ne voudraient pas être lues de tout le monde, excepté celles de Voet au Père Mersenne, que vous trouverez insérées dans le couvercle du coffre, et que je désire être gardées pour servir de préservatif contre ses calomnies. Vous pouvez aussi lire toutes les autres, ou les laisser lire par quelques amis discrets, avant de les brûler, et même ne brûler que celles que vous voudrez ; car je remets entièrement cela à votre discrétion »[2542]. Il s'agit en fait de quelques lettres et papiers de peu d'importance, que Descartes souhaitait donc ne pas être publiées. Il était parti avec les plus précieuses.

À la mort de Descartes, Élisabeth s'opposera à la publication que Chanut voulait faire de leurs lettres (les brouillons de lettres à Élisabeth). Il faudra attendre 1879 pour que des copies de ses lettres, qu'elle avait tout de même laissées prendre[2543], soient publiées par Foucher de Careil dans *Descartes, la Princesse Palatine et la reine Christine*, Paris, Germer-Baillière, 1879. Mais les lettres de Descartes à Élisabeth, ainsi qu'à la reine Christine, figuraient depuis longtemps à la place d'honneur, c'est-à-dire en tête du premier volume publié par Clerselier en 1657.

b – une œuvre essentielle : la dernière publication de l'*ordo edendi* cartésien et l'achèvement de la philosophie

Que Descartes ait été en quelque sorte poussé par les circonstances à étudier de près les passions n'est pas incompatible, nous semble-t-il, avec l'idée que la publication des *Passions de l'âme* occupe cette place dans l'*ordo edendi* général. En les publiant, Descartes se tient en effet au projet qu'il disait s'être fixé au début de sa vie :

[2539] AT IV, 296.
[2540] Lettre à Chanut, 20 novembre 1647, AT V, 87-88.
[2541] AT III, 662.
[2542] Lettre à Hogelande, 30 août 1649, AT V, 410.
[2543] Copie conservée dans la bibliothèque du baron de Pallandt, au château de Rosendaal, près d'Arnhem.

commencer par apprendre à bien connaître, à *étudier* pour soi la logique et les mathématiques pour acquérir quelque habitude à trouver la vérité (méthode) puis connaître les choses véritablement, *s'appliquer* à la vraie philosophie constituée, en termes disciplinaires à la métaphysique, à la physique et à ses sciences dérivées : médecine, mécanique et morale (Lettre-préface, *Principes de la philosophie*, AT IX-2, 13).

La distinction entre l'*étude* et l'*application à la philosophie* produite notamment dans la Lettre-préface des *Principes de la philosophie* permet de comprendre que l'*ordo edendi* n'a pas commencé avec les *Regulae* par exemple – Descartes y étudie *pour lui-même* à reconnaître la vérité mais qu'il soit le fait d'un Descartes fort d'une méthode pour découvrir et appliquer aux choses les vrais principes métaphysiques et physiques, qui *s'applique* à la vraie philosophie dont l'exercice de la méthode organise la définition. Les champs disciplinaires publiés rendent compte de ce progrès de la connaissance en publiant que les résultats de la philosophie en acte, bâtisseuse d'une connaissance certaine (*Discours de la méthode* et Essais, *Meditationes*, *Principia* et *Les Passions de l'âme*). Descartes devenu savant de la vérité elle-même peut substituer à la morale provisoire de la troisième partie du *Discours*, la « vraie » morale de l'arbre de la philosophie. Celle qui correspond au cinquième degré de la sagesse. Celle qui constitue la science ultime à laquelle doivent mener toutes les autres. C'est dire que la publication des *Passions de l'âme* achève ce que la méthode rend possible, *id est* la connaissance de toutes les sciences.

Pour autant qu'on accepte ces thèses, à l'œuvre dans le présent travail, plusieurs problèmes subsistent néanmoins. Par opposition aux traités publiés précédemment, l'identification du champ disciplinaire du traité des *Passions de l'âme* à la morale n'est pas évidente. De ce point de vue, les explications biographiques – pour l'essentiel les conditions de l'écriture du texte suite à la sollicitation de la princesse Élisabeth[2544] – pourraient rendre compte de l'hétérogénéité de ses objets. Si l'étude de son titre la fait relever de la morale, l'étude de la préface et de la première partie remet en question l'attribution des *Passions de l'âme* au champ de la philosophie morale. Par quelle science cartésienne son objet est-il en effet déterminé ? Si la nature des objets est, en quelque sorte, indifférente à la méthode cartésienne puisque tous y sont soumis, il convient tout de même d'indiquer le statut problématique de la dernière œuvre parue du vivant de Descartes à l'égard de son champ disciplinaire et de son genre éditorial pour tester l'hypothèse que *Les Passions de l'âme* achève un quelconque programme philosophique en délivrant la morale.

De quelle science en effet du corps cartésien de la philosophie relève l'étude des passions de l'âme ?

De la médecine ? On a vu *supra* que non.

De la métaphysique ? L'étude des passions de l'âme semble compatible avec l'étude de son immatérialité. Nature dont l'étude est déjà revenue à la métaphysique, pour autant que, traitant des premières choses connues en procédant par ordre, la connaissance de son existence lui revient[2545]. D'autant que les *Meditationes* elles-mêmes ajournaient des développements sur les attributs de la nature de l'esprit[2546]. Les *Passions* prennent-elles en charge ces développements ? Au moins une partie, puisque le traité présente dans sa première partie (article XVII à XXIX, en particulier, une étude complète des « fonctions de l'âme » fourni par l'article XVII) une théorie de l'âme qui permet de rendre compte de sa nature. Dans cette mesure, les *Passions* pourraient donc être considérées comme une suite de la métaphysique des *Meditationes*[2547]. Pourtant, ce n'est pas en métaphysicien que

---

[2544] Geneviève Rodis-Lewis, « Introduction », *Descartes. Les passions de l'âme, p.* 13.

[2545] Voir Meditatio V, *Meditationes* : « […] multa de mei ipsius sive mentis meae natura investiganda ; sed illa forte alias resumam », AT VII, 63/ « Il me reste beaucoup d'autres choses à examiner […] touchant ma propre nature, c'est-à-dire celle de mon esprit : mais j'en reprendrai peut-être une autre fois la recherche », AT IX-1, 50.

[2546] Meditatio V, *Meditationes* : « Multa mihi supersunt de Dei attributis, multa de mei ipsius sive mentis meae natura investiganda ; sed illa forte alias resumam, jamque nihil magis urgere videtur (postquam animadverti quid cavendum atque agendum sit ad assequendam veritatem), quam ut ex dubiis, in quæ superioribus diebus incidi, coner emergere, videamque an aliquid certi de rebus materialibus haberi possit », AT VII, 63. Dans les *Meditationes*, on s'en souvient, la nécessité revient à faire la preuve de la démonstration de la distinction substantielle de l'âme avec le corps pour pouvoir rendre possible la conclusion de son immortalité (voir encore le Synopsis, *Meditationes*, AT VII, 13 ou les Secundae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 153).

[2547] On notera au passage que les *Meditationes*, si elles ont eu au sujet de l'âme pour objet d'en démontrer sa distinction d'avec le corps d'où procède son immortalité (cf. Meditatio VI), n'ont pas traité de ses passions. Faut-il de là conclure finalement à son incomplétude ? Si oui, le

Descartes prétend traiter son objet, mais « en physicien » : « […] mon dessein n'a pas été d'expliquer les passions en orateur, ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien »[2548].

Faudrait-il donc aller jusqu'à dire que la connaissance de l'âme se réduit à la connaissance physique que l'on a d'elle ? Peut-on parler d'une substance sur le même mode que l'on parle d'une autre ? Pourtant, les *Meditationes* (en ne traitant pas de la question de l'essence des choses matérielles) puis les *Principia* (Pars prima et secunda) ne se sont-elles pas précisément appliquées à démontrer que la physique, à l'inverse de la métaphysique, délimite le champ des choses strictement matérielles ? Autrement dit, comment comprendre que la connaissance de l'âme immatérielle (objet de la métaphysique à ce titre) dépende de la connaissance des principes des choses matérielles et relève de la physique ?

Doit-on, comme Denis Kambouchner dans l'ouvrage issu de sa thèse, *Descartes, l'homme des passions*[2549], voir une grave contradiction entre la théorie des *Meditationes* et des *Passions* par laquelle la conception du premier principe serait remis en question par l'étude des passions. Si c'est le cas, notre thèse d'un *ordo edendi* cartésien qui retranscrit l'accomplissement de la vraie philosophie, les avancées d'un *ego* conquérant tous les objets qu'il se soumet méthodiquement, n'est pas tenable.

Il nous semble au contraire possible de défendre l'idée que *Les Passions de l'âme* apportent assurément des développements dans la continuité des positions déjà acquises par la vraie philosophie. Au compte de cette continuité, il convient de mettre celle qui lie la Lettre-préface et le « en physicien » de la lettre qui sert de préface aux *Passions de l'âme*, car cette détermination du traité rend compte de la présence toujours opérante de la structure hiérarchique de l'arbre (ainsi qu'elle démarque la méthode cartésienne et le style que produit cette méthode du style des Anciens[2550]). Parler des passions d'abord en physicien, puis en moraliste (partie II et III), c'est confirmer la puissance explicative des principes des choses matérielles ainsi que l'universalité de la méthode. Avec les principes des choses matérielles, métaphysiquement fondés, posés dans les *Principia*, on peut *tout* expliquer, y compris le fonctionnement général des passions qui ne sont plus considérées comme des vices ou des maladies mais comme des effets dont il s'agit d'identifier le mécanisme causal (causes premières et secondes) pour en régler l'usage. En philosophie cartésienne, le discours moral est donc lui aussi régi par les connaissances à priori (ou l'explication par les causes) que délivre la physique. Et ceci pour une raison que l'exercice de la méthode a permis de découvrir depuis longtemps et que les *Principia* ont ratifié : ce sont les mêmes principes des choses matérielles – fondés par des principes métaphysiques – qui permettent d'expliquer toutes les choses du monde.

☙ *de la médecine à la morale. La question de l'usage des passions et du genre éditorial des* Passions de l'âme

On se souvient que la médecine constitue, aux côtés de la morale et de la mécanique, une des sciences ultimes de la philosophie (arbre de la préface des *Principes de la philosophie*). On se souvient aussi, comme on l'a rappelé dans notre premier chapitre à l'occasion de l'étude de la cinquième partie du *Discours de la méthode*, que Descartes accorde depuis toujours une importance capitale à la connaissance du corps composé qu'est l'homme. Rappelons ce que la préface de *La Description du corps humain*… déclarait déjà :

---

deuxième volet de l'*ordo edendi* cartésien, les *Meditationes*, a-t-il bien découvert à ses lecteurs « le tout de la métaphysique », l'exhaustivité étant la condition de possibilité de sa reconstruction comme science par les lecteurs, comme on l'a prétendu dans notre deuxième chapitre ?

[2548] *Les Passions de l'âme*, AT XI, 326.

[2549] Denis Kambouchner, *L'Homme des passions*, Paris, Albin Michel, 1995, t. 1, p. 82-83. Voir surtout le compte rendu de Gilles Olivo, *Bulletin cartésien*, XXVI, *Archives de Philosophie*, 1/1998, p. 44-54.

[2550] Cf. l'article 1 : En conséquence, s'impose à Descartes la seule voie *méthodologique* possible : « je ne puis avoir aucune espérance d'approcher de la vérité qu'en m'éloignant des chemins qu'ils ont suivis. C'est pourquoi je serai obligé d'écrire ici en même façon que si je traitais d'une matière que jamais personne avant moi n'eût touchée. Et pour *commencer* … » (AT XI, 327, 18-328, 6).

> Et l'utilité qu'on doit espérer de cette connaissance [*sc.* de soi-même], ne regarde pas seulement la morale, ainsi qu'il semble d'abord à plusieurs, mais particulièrement aussi la médecine ; en laquelle je crois qu'on aurait pu trouver beaucoup de préceptes très assurés, tant pour guérir les maladies que pour les prévenir, et même aussi pour retarder le cours de la vieillesse, si on s'était assez étudié à connaître la nature de notre corps, et qu'on n'eût point attribué à l'âme les fonctions qui ne dépendent que de lui, et de la disposition de ses organes[2551].

Quant au *Discours de la méthode* :

> […] la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien, et le fondement de tous les autres biens de cette vie ; car même l'esprit dépend si fort du tempérament, et de la disposition des organes du corps, que s'il est possible de trouver quelque moyen, qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher[2552].

En 1644, Descartes n'est pas en mesure de livrer au public davantage d'éléments en cette matière (médecine, physiologie) que ceux qu'il a donnés sept ans plus tôt, dans la sixième partie du *Discours de la méthode*, à titre d'échantillon probatoire de la force de sa méthode, au sujet des battements du cœur et de la circulation du sang[2553]. Le temps et les expériences lui ont manqués pour mener à bien une étude complète du corps humain.

Faute d'avoir eu le temps de faire les expériences sur le corps pour trouver les moyens médicaux de conserver la vie, le projet médical cartésien se mue avec les *Passions de l'âme* en projet moral dont l'avantage est d'être un art des solutions immédiates. Il s'agit ne pas avoir peur de la mort : « […] je vous dirai, en confidence, que la notion telle quelle de la physique, que j'ai tâché d'acquérir, m'a grandement servi pour établir des fondements certains en la morale ; et que je me suis plus aisément satisfait en ce point qu'en plusieurs autres touchant la médecine, auxquels j'ai néanmoins employé beaucoup plus de temps. De façon qu'au lieu de trouver les moyens de conserver la vie, j'en ai trouvé un autre, bien plus aisé et plus sûr, qui est de ne pas craindre la mort ; sans toutefois pour cela être chagrin, comme sont ordinairement ceux dont la sagesse est toute tirée des enseignements d'autrui, et appuyée sur des fondements que ne dépendent que de la prudence et de l'autorité des hommes[2554]. »

La connaissance de la « nature de l'homme » passe donc de la médecine à la morale. Et l'expression qui a fait fortune dans les traités médicaux – qu'on songe au célèbre traité d'Hippocrate qui s'intitule *La nature de l'homme* – prend chez Descartes un sens moral sur lequel nous reviendrons. Rappelons le cercle entre la médecine et la morale. La santé est le fondement de tous les autres biens de cette vie puisque nous ne pouvons être « sages et habiles » qu'en délivrant notre esprit des troubles dus à la dépendance où le tiennent le tempérament et la disposition des organes du corps mais il nous faudrait déjà être « sages et habiles » pour parvenir à cette délivrance. Pour sortir de ce cercle, Descartes cherche une voie sans attendre l'hypothétique achèvement de la médecine. Elle sera morale. Cette réduction est, entre autres, l'acquis de la lettre à Chanut du 15 juin 1646 qu'on vient de citer.

La science médicale se résout donc en une science morale. L'anéantissement de la crainte de la mort se substitue à la recherche du prolongement de la vie – ce qui autorise à penser que Descartes, s'il n'était pas mort après la publication des *Passions*, n'aurait pas publié un traité de médecine.

[2551] AT XI, 223-224.

[2552] *Discours de la méthode*, AT VI, 62.

[2553] Voir *Discours de la méthode*, AT VI, 46-55. Voir aussi les objections de Plempius sur le mouvement du cœur, janvier 1638, AT I, 497 : 1 – « […] sententia illa tua nova non est, sed vetus, et quidem Aristotelica, prodita lib. *de respirat.* cap. 20 ; […] », traduction AM II, 78 : ce sentiment-là que vous avez n'est pas nouveau : il est ancien et date d'Aristote, en son livre *De la respiration*, chapitre XX [...] » ; 2 – Galien enseigne au contraire que le cœur bat du fait d'une faculté (et non du fait d'un liquide qui s'échauffe, le sang). Plempius soutient la position de Galien, contre Descartes et Harvey, c'est-à-dire contre la circulation du sang. Descartes maintient ses positions, 15 février 1638, AT I, 521-522 ; B, 512-514, traduction AM II, 100-117 et AT II, 62 ; B, 592.

[2554] Lettre à Chanut, 15 juin 1646, AT IV, 441-442.

En outre, la médecine est évacuée par l'idée qu'entre la connaissance de toutes les passions qui permet de les craindre moins et de constater qu'elles sont toutes bonnes par nature[2555] et leur « remède » (dernier sujet du traité, article 211), il y a toute une méditation, une « préméditation » comme l'indique l'article CCXI. Cette méditation est nécessaire pour imprimer en notre esprit la marque de la vérité : « Car, d'autant que nous ne pouvons être continuellement attentifs à même chose, quelques claires et évidentes qu'aient été les raisons qui nous ont persuadé ci-devant quelque vérité, nous pouvons, par après, être détournés de la croire par de fausses apparences, si ce n'est que, par une longue et fréquente méditation, nous l'ayons tellement imprimée en notre esprit, qu'elle soit tournée en habitude. Et en ce sens on a raison, dans l'École, de dire que les vertus sont des habitudes ; car, en effet, on ne manque guère, faute d'avoir, en théorie, la connaissance de ce qu'on doit faire, mais seulement faute de l'avoir en pratique, c'est-à-dire faute d'avoir une ferme habitude de la croire[2556]. »

Or, si c'était un traité médical, on passerait aussitôt de leur connaissance à leur remède. Si la première partie des *Passions de l'âme* relève de la physique et non de la morale – nous reviendrons sur ce point capital en 3, a (car c'est bien « en physicien » que Descartes prétend traiter la question des passions – la suite des *Passions de l'âme*, c'est-à-dire la deuxième et la troisième parties, traitent plutôt de la question de l'usage des passions. Or la question de l'usage n'implique pas un traitement médical mais moral de la question. Tentons d'établir ces points qui vont servir l'idée que le traité des *Passions* relève pleinement de la morale au sens cartésien du terme.

Les passions ne sont pas des maladies ou des vices. C'est une nouveauté : elles sont normales, naturelles, toutes bonnes par nature, au nom du principe métaphysique de la véracité divine qui fait que tout est vrai ou bon dans ce qui m'est donné : facultés, dispositions, passions, liberté, etc. Au nom du principe métaphysique de la garantie divine, Dieu garantit la sensation. Les sensations sont vraies en tant qu'elles avertissent de la présence de quelque chose à l'extérieur de notre corps (mais non en tant qu'ils renseignement sur la nature ou essence de ces mêmes choses). Le domaine affectif est lui aussi garantit par Dieu dans les mêmes termes : les passions ne sont pas un moyen de connaissance mais un avertisseur immédiat.

L'étude du mécanisme des passions (partie I de physique), lorsque l'action ne nous soumet pas à la précipitation ou à l'émotion qu'elles peuvent nous procurer elles-mêmes, nous permet de réfléchir calmement à la façon de limiter, voire d'anéantir, les effets qu'elles peuvent produire sur notre âme. C'est une façon d'anticiper ses effets par la réflexion, en comprenant en quoi, à un mouvement des esprits animaux causé par un objet de passion, est associée une émotion de l'âme. Cette déconstruction doit nous permettre de reconnaître que 1) la passion, dans l'action, trompe notre jugement en rendant excessif son objet. Par conséquent, 2) nous devons juger cet objet moins excessif que la passion nous le représente. Enfin, 3) nous devons essayer, à force de pratique, de dissocier les mouvements de notre corps et les émotions qu'ils suscitent spontanément en notre âme pour ne pas être victime du prisme déformant des passions.

Cette pratique, cet usage qui est bon ou mauvais et qu'il convient de régler, n'est donc pas à mettre sur le même plan que la connaissance physiologique du fonctionnement des passions. D'autant que c'est l'usage même des passions qui est excessif, non la passion elle-même. C'est une technique morale.

La deuxième partie du traité est consacrée à l'usage des six passions primitives. Prenons un exemple : l'amour et la haine. Il y en a un usage institué par la nature qui veut que certaines physiologies soient accompagnées par la haine, l'amour, etc. Dans l'usage naturel, la haine est préférable à l'amour car il est plus utile d'être prudent, méfiant à l'égard des objets de nos sens (le corps craint plus d'une négligence à l'égard de la haine que de l'amour). Dans l'usage dévié, excessif, l'amour est préféré à la haine. Lorsque l'âme moralise l'amour, cette passion n'est alors jamais excessive car elle est tournée vers ce qui mérite d'être aimé (voir l'article CXXXIX). Si l'objet est lié à une connaissance vraie, si nous aimons ce qui véritablement est bon pour nous, alors l'amour n'est jamais excessif. Toute notre moralité est fondée sur l'amour du bien. Au contraire, on n'a

[2555] Même dans leur excès – puisqu'elles sont excessives par nature. Il est cependant possible d'en faire un mauvais usage.
[2556] Lettre à Élisabeth, 15 septembre 1645, AT IV, 296.

jamais assez réduit la haine car elle nous rend aigre. En ce sens, il ne faut pas punir par haine du mal mais par amour du bien. Cela implique qu'on peut régler l'usage des passions. En donnant à l'usage réglé qu'on en fait, la force de l'usage naturel des passions (qui incite l'âme à consentir aux actions qui assurent la conservation du corps). Notons que si l'usage naturel vaut comme modèle au titre de son institution par la Nature, il n'est pas toujours bon : il conduit parfois à l'excès – d'où la nécessité de théoriser un usage réglé – en nous faisant fuir ou rechercher (haïr ou aimer) des biens avec plus d'ardeur qu'il n'est concevable mais aussi parce qu'il peut nous faire confondre le bien et le mal (un objet peut d'abord nous donner de la joie alors qu'il est nuisible au corps, etc.). Il ne faut pas aller contre les passions mais s'en servir en les réorientant. Mais ça n'est pas une technologie médicale, il faut agir sur les effets institués, une fois qu'on a compris comment fonctionne le code mais pas sur les moyens naturels. La morale permet ce contentement que la médecine n'aurait pas pu produire : « Nos passions sont donc effectivement « toutes bonnes », à savoir toutes bonnes à quelque chose : il nous revient de leur donner à chaque fois l'usage qui convient. En cela consiste notre pouvoir sur elles, qui n'est pas un pouvoir contre elles, mais s'apparente plutôt à la ruse par laquelle, connaissant la force du vent, les hommes comprennent qu'elle peut être « bonne » à mouvoir les ailes d'un moulin. Toutefois cette technique ne va pas reposer sur la connaissance claire et distincte du mécanisme naturel : Descartes ne se propose pas d'agir médicalement sur le mouvement des esprits animaux, mais de régler moralement l'usage des passions[2557]. »

Il nous faut donc agir sur le code institué entre une passion et le mouvement des esprits animaux correspondant. Descartes prend l'exemple de la prunelle pour modéliser le type d'action que nous pouvons initier à l'égard de nos passions : il existe un dispositif naturel institué pour permettre à l'homme de voir de près ou de loin : sa prunelle qui s'élargit ou rétrécit selon qu'il regarde un objet de près ou de loin. La volonté n'a pas d'influence directe sur ce dispositif : l'homme ne peut décider d'élargir directement sa prunelle. Mais il peut éventuellement renverser la finalité de ce dispositif : quiconque désirant élargir sa prunelle devrait regarder au loin. Ainsi, nous expérimentons notre impuissance à susciter ou à anéantir une passion sans la présence d'un objet correspondant. Mais nous pouvons réaliser de telles substitutions : « Nos passions ne peuvent pas aussi directement être excitées ni ôtées par l'action de notre volonté, mais elles peuvent l'être indirectement par la représentation des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons avoir, et qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter »[2558]. Une habitude conforme à notre volonté éclairée peut ainsi être construite, en inversant pourrait-on dire le moyen et la fin visée.

Mais cela ne constitue pas entièrement la morale. Ce qui intéresse en premier lieu la morale, ce sont les actions auxquelles nous portent ces passions par l'intermédiaire du désir qu'elles suscitent. Il faut donc d'abord régler ce désir et s'interroger sur ce qu'il convient de désirer et de ne pas désirer avec passion. Nous verrons, succinctement, quelles sont les réponses apportées par Descartes à cette question *infra*, en 3, a, « la générosité : passion et vertu ».

- *ne pas figurer : de la physiologie à la morale*

La physiologie des *Passions de l'âme* s'appuie sur certains développements de *L'Homme* ou du *Discours de la méthode* (5e partie de la préface et *La Dioptrique*, discours IV et VI) auxquels Descartes renvoie parfois explicitement son lecteur pour fournir une explication concernant le fonctionnement du corps humain. Par exemple, dans l'article XII de la première partie (AT XI, 337) et dans l'article XIII (AT XI, 338), Descartes renvoie à sa *Dioptrique* pour expliquer la diversité des mouvements des esprits animaux causés par leurs objets dans les organes des sens. Ceci marque évidemment l'opérativité des principes de sa physique mécaniste pour connaître tous les objets, ici l'étude de l'homme et plus précisément de ses passions.

[2557] Daniel Pimbé, *Descartes*, p. 72-73.

[2558] *Les Passions de l'âme*, article XLV, AT XI, 363.

Le *Discours de la méthode*… était illustré, on l'a vu dans notre premier chapitre[2559]. Le traité de *L'Homme* était, lui aussi, illustré. Séparé du *Monde* (ou *Traité de la lumière*) et édité à titre posthume (Paris, Charles Angot, 1664, in-4°), La mention des figures (→ FIGURE) au titre en montre l'importance pédagogique : *L'Homme de René Descartes et un Traitté de la formation du foetus du mesme autheur, avec les remarques de Louys de La Forge… sur le Traitté de l'homme de René Descartes et sur les figures par luy inventées* [Publié par Claude Clerselier, et suivi de la version de la préface que M. Schuyl a mise au devant de la version latine qu'il a faite du traitté de l'homme.]

À l'article VII par exemple, où les parties du corps et ses principales fonctions sont décrites, Descartes aurait pu mettre une figure. Il aurait aussi pu insérer des gravures (→ GRAVURE) dans son traité pour illustrer le mouvement du cœur (article IX), le mouvement de la glande pinéale (article XXXI) ou encore celui des esprits animaux qui échappe à l'œil nu et qui joue un grand rôle, comparable à celui des tourbillons pour les corps plus grossiers, surfigurés dans les *Principia philosophiae*. Elles auraient alors eu pour fonction de montrer l'invisible, non pas comme dans les *Principia philosophiae*, pour des corps infiniment grands mais pour l'intérieur du corps humain, tout aussi invisible. Cet usage aurait été un argument éditorial supplémentaire en faveur d'une continuité de style et d'intention – scolaire – entre les *Principia* et *Les Passions de l'âme*. D'autant que le discours cartésien en physiologie se prête en d'autres lieux à la figuration : ainsi, *L'Homme* par exemple, proposent des figures. Par exemple, les figures 31 à 34 illustrent les mouvements de la glande pinéale (AT XI, 180-184). Mais on sait que Descartes ne dessinera que deux figures, préférant renvoyer les lecteurs à leur propre observation[2560]. et que c'est Florent Schuyl pour la traduction latine publiée en 1662 et Louis de La Forge (plus ses *Remarques*) et Girard Van Gutschoven pour l'édition française de 1664 qui feront les gravures du traité. Aucun de ces trois hommes n'est un graveur professionnel : il s'agit d'hommes de sciences, experts en anatomie. La présence des nombreuses figures de *L'Homme* ne relève pas d'une intention cartésienne. Elle est en l'occurrence le fruit de l'histoire éditoriale des textes de Descartes.

Écartons d'emblée que l'absence de figures dans *Les Passions de l'âme* implique que le mode de connaissance de ses objets n'est pas le même que celui des *Principia philosophiae*.

Il semble pourtant que l'expérience du corps propre (des affects) se produit par les sens, mode de connaissance de l'union corps-âme de l'homme, à la différence des autres corps qui doivent être connus par l'entendement et l'imagination. Cette théorie est développée par Descartes à la fin des *Principia philosophiae* (*Principia* IV, CLXXXVIII). On en trouve un écho dans la lettre à Élisabeth du 28 juin 1643 : « C'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps »[2561]. La sensation est un mode de connaissance non représentable. Il serait donc logique que le traité ne contienne pas de gravures. Du moins faut-il distinguer l'expérience de l'union de la conception de l'union (article 3). Tandis que l'expérience de l'union ne relève ni de l'entendement ni de l'imagination, la connaissance, en revanche, relève de l'entendement. Penser l'union n'est jamais la sensation de l'union. Il y a d'une part la conception de l'union et de l'autre l'expérience de la sensation, immanente à elle-même. D'autant que les articles CLXXXVIII et CLXXXIX des *Principia* ont montré en quoi le mécanisme corporel de la sensation peut devenir une perception de la *mens*. En fait, l'union peut être clairement conçue (voir par exemple la lettre à Élisabeth du 28 juin 1643). Mais alors, notre question est reconduite : si l'union peut être conçue et relève de l'entendement, la conception de l'union n'est-elle pas figurable ? Le corps humain qu'il s'agit d'étudier (laissons l'âme de côté), au nom des principes qu'il partage avec tous les autres corps de la création, ne peut-il, comme eux, faire l'objet de gravures ? Il semble que l'absence de figures dans *Les Passions de l'âme* ne tienne donc pas à la nature des objets qui y sont étudiés : au contraire, nous y reviendrons, se soumettant à la même causalité, ils sont dans la même continuité ontologique que les autres corps.

[2559] Du moins *La Dioptrique* car la cinquième partie de la préface qui fournit une physiologie cardio-vasculaire ne présente aucune figure.
[2560] *René Descartes, Le Monde. L'Homme*, A. Bitbol-Hespériès et J.-P. Verdet (éd.), Paris, Seuil (Sources du savoir), 1996, p. 119 et n. 12, p. 173.
[2561] Lettre à Élisabeth, 28 juin 1643, AT III, 692.

Revenons à notre question initiale. Pourquoi donc Descartes n'a-t-il pas illustré la physiologie mécaniste de la première partie des *Passions de l'âme* si c'est bien la physique, figurable, qui est au fondement de l'explication des passions ?

Émettons quelques hypothèses. Précisément parce que *Les Passions de l'âme* ne sont pas 1/un traité de physiologie à vocation purement descriptive/anatomique et en reste à un niveau général en physique et que 2/le traité engage un propos moral qui n'est pas figurable par définition ; du moins, l'absence de figures montrerait-elle que l'accent n'est pas tant mis dans ce traité sur la description mécanique du fonctionnement des organes que sur les conséquences morales de l'union de l'âme et du corps.

Dans la première partie, Descartes en reste volontairement à un niveau de description générale renvoyant ses lecteurs à leur expérience ainsi qu'à des connaissances basiques. Ainsi, à l'article VII : « Pour rendre cela plus intelligible, j'expliquerai ici en peu de mots toute la façon dont la machine de notre corps est composée. Il n'y a personne qui ne sache déjà qu'il y a en nous un cœur, un cerveau, un estomac, des muscles, des nerfs, des artères, des veines, et choses semblables. On sait aussi que les viandes qu'on mange descendent dans l'estomac et dans les boyaux, d'où leur suc, coulant dans le foie et dans toutes les veines, se mêle avec le sang qu'elles contiennent, et par ce moyen en augmente la quantité. Ceux qui ont tant soit peu ouï parler de la médecine savent, outre cela, comment le cœur est composé […] »[2562].

Il renvoie aussi aux progrès de la médecine ce qui lui permet de ne pas rentrer dans le détail de la physiologie. Notons l'ellipse produite par Descartes concernant l'explication de la circulation du sang avec la théorie d'Harvey qu'il a intégré à sa démonstration : « Même tous ceux que l'autorité des anciens n'a point entièrement aveuglés, et qui ont voulu ouvrir les yeux pour examiner l'opinion d'Hervæus touchant la circulation du sang »[2563]. Rappelons que le *Discours de la méthode* renvoyait déjà explicitement au *Hervaus de motu cordis*, seul ouvrage cité par Descartes en manchette (→ MANCHETTE) (Maire, p. 51, AT VI, 50).

Notons encore que Descartes pratique des auto-renvois à ses écrits antérieurs : à l'article VIII, au moment d'introduire le principe corporel du mouvement des membres (le feu du cœur), probablement à ses écrits publiés, donc à la 5e partie de la préface du *Discours de la méthode*…, voire au discours IV de *La Dioptrique*. Cela lui permet d'être succinct pour décrire les principes du corps, conformément à l'intention cartésienne de toujours exposer ce qui relève des principes en peu de mots. Aux articles XII et XIII, Descartes renvoie, explicitement cette fois, à *La Dioptrique*, à la théorie générale des sens développée au Discours IV ainsi qu'au discours VI.

Au regard de l'usage que fait Descartes des figures, il apparaît qu'il les réserve plutôt à la démonstration d'effets particuliers dans laquelle se pose la question de la multiplicité des causes possibles comme dans les Essais et comme dans *Principia* III et IV. Lorsqu'il s'agit de démontrer à posteriori des principes de physique générale (*Principia* II et *Passions de l'âme*, partie 1 et 5e partie de la préface), Descartes ne recourt pas à la représentation graphique.

- *la question du genre*

Il s'agit ici de compléter la réponse à la question de la nature de l'objet des *Passions de l'âme* par l'étude du genre du traité.

Dans sa dédicace (→ DÉDICACE) à Élisabeth, Descartes prétend parler dans les *Principia* « en philosophe » : « j'y écrirai en philosophe ainsi que dans le reste du livre »[2564]. Parler en philosophe. Parler en physicien. Y a -t-il une différence ? Non pas. Il s'agit d'aborder la question des passions – et de la morale – avec l'idée qu'elles sont soumises – comme tout objet de la vraie philosophie – à l'exercice des lois de la Nature (causalité efficiente). Dans les *Principia* comme dans *Les Passions de l'âme*, Descartes parle identiquement en philosophe ou en

[2562] *Les Passions de l'âme*, AT XI, 331.
[2563] *Ibid.*
[2564] Dédicace, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 21.

physicien. La philosophie (naturelle), c'est l'application à des corps de plus en plus composés des lois de la physique assurées par des principes métaphysiques.

Le traité cartésien conserve les atours d'un traité classique de moral – excepté la langue – comme son titre et son format (in-8°) – : partie, chapitres (→ CHAPITRE), propices à l'enseignement, c'est-à-dire au commentaire. Ceci ne fait qu'en accentuer l'originalité conceptuelle par comparaison avec les autres traités.

Les Passions de l'âme s'inscrivent aussi par leur économie dans la ligne éditoriale des *Principia* dont elles offrent une partie des développements manquants. À cette différence que les articles des *Passions de l'âme* sont précédés par de véritables titres (→ TITRE) qui viennent rompre la lecture. Cela s'explique, nous semble-t-il, assez facilement. L'énumération des passions produite par Descartes, aussi ordonnée soit-elle, implique une mise à niveau des objets au niveau de l'article : les passions, au sein de chaque partie, ne se déduisent pas les unes des autres, au contraire des vérités des *Principia philosophiae* qui vont du plus au moins évidents (du plus simple au plus composé) et dont la mise en page (→ MISE EN PAGE), sans titre, témoignait justement de la principialité des principes en favorisant une lecture de la *series* qu'est la chaîne déductive des vérités. Par exemple, dans la seconde partie, l'article CXL « De la haine » est suivi de l'article CXLI « Du désir, de la Joie et de la tristesse ». La variation des effets du bout de la chaine de la connaissance, quoiqu'elle provienne de causes premières communes, définit des différences qui permettent d'identifier des passions.

De même, tout comme dans les *Principia philosophiae*, les articles des *Passions de l'âme* sont des paragraphes (→ PARAGRAPHE) calibrés pour le cours de philosophie : assez court pour faire l'objet d'une leçon et ne pas nécessiter de manchettes (→ MANCHETTE). Ce découpage se justifie bien entendu par l'ordre induit par la méthode : Descartes en tant qu'auteur et au nom du deuxième précepte du *Discours de la méthode* a bien divisé chacune des difficultés qu'il examine dans les *Passions de l'âme*, en autant de parties puis paragraphes (de « parcelles »[2565]) qu'il est nécessaire pour les résoudre.

- *intituler*

Descartes se démarque donc de la tradition en abordant le sujet des passions. Rappelons :

> […] lequel [sc. discours] est si simple et si bref qu'il fera connaître que mon dessein n'a pas été d'expliquer les passions en orateur, ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien. Ainsi je prévois que ce traité n'aura pas meilleure fortune que mes autres écrits ; et bien que son titre convie peut-être davantage de personnes à le lire, il n'y aura néanmoins que ceux qui prendront la peine de l'examiner avez soin, auxquels il puisse satisfaire[2566].

La simplicité engageante du titre (→ TITRE) ne rend pas compte de la conception spécifiquement cartésienne des passions que développe le traité.

De plus, du point de vue interne, dans l'*ordo edendi* cartésien, le titre (très probablement) choisi par Descartes pourrait sembler autoriser une *lectio facilior* (contrairement aux *Meditationes de prima philosophia*, par exemple qui, on s'en souvient, exhibent dès leur titre la difficulté de leur(s) objet(s) – l'existence de Dieu et de l'âme – autant qu'elles appellent à une posture intellectuelle proportionnellement exigeante – la médiation [2567]). Ce que *Les Passions de l'âme* ne permettent pas. La banalité du titre du livre cache l'originalité du traitement de son objet. D'après les derniers mots de Descartes dans la préface, le titre en dit moins que ce que la lecture du tout promet, à l'inverse des livres que Descartes critique et dont le titre promet trop et déçoit ses lecteurs. Ce titre « [qui] convie peut-être davantage de personnes à le lire »[2568] – ainsi que les qualifications de la préface qui l'annoncent comme un discours simple et bref –, loin de rendre son traité immédiatement lisible et accessible à un lectorat élargi, n'empêchera pas

[2565] *Discours de la méthode*, AT VI, 18.
[2566] *Les Passions de l'âme*, AT XI, 326.
[2567] Voir, en particulier, B, 2, a, « intituler : métaphysique ou philosophie première ».
[2568] *Les Passions de l'âme*, AT XI, 326.

la crainte de Descartes, « que [son] traité n'aura pas meilleure fortune que [s]es autres écrits »[2569]. La banalité du titre cache aussi l'extraordinaire effort que le lecteur doit fournir pour s'auto-persuader : comme partout ailleurs dans l'*ordo edendi* cartésien, le lecteur doit avancer méthodiquement, par ordre et avec toute l'attention requise à la connaissance des passions. De sorte que, ce n'est pas le titre mais la propension à exercer la méthode pour reconnaître la vérité qui opère une sélection du lectorat des *Passions de l'âme* : « il n'y aura néanmoins que ceux qui prendront la peine de l'examiner avez soin, auxquels il puisse satisfaire[2570]. »

Comment comprendre que la simplicité et la brièveté dont rendent compte à la fois le titre et la préface (→ PRÉFACE), loin d'anticiper sur l'aisance de la lecture et de la compréhension, ne puissent satisfaire « que ceux qui prendront la peine de l'examiner avec soin » ? L'erreur spontanée que pourrait commettre le lecteur à la seule appréhension du titre du traité cartésien serait de croire que la lecture en est facile et relève de la littérature contemporaine ou traditionnelle des passions. La puissance de ce préjugé est d'emblée prise en compte par le long appareil de la préface.

Au moment où Descartes rédige son ouvrage, le regain du stoïcisme et aussi du courant libertin avec Gassendi notamment explique un certain engouement du public pour les traités sur les passions en France. Henri-Jean Martin nous le confirme : « les traités des passions que publie Coeffeteau ou Cureau de la Chambre, [sont] annonciateurs par ailleurs de l'intérêt croissant que prendra désormais un très vaste public aux questions psychologiques et morales »[2571]. Il fait allusion aux innombrables rééditions du *Tableau des passions humaines, de leurs causes et de leurs effets*, traité de Nicolas Coeffeteau paru à Paris, chez Sébastien Cramoisy, en 1623, au format in-12. Et pour Cureau, aux *Charactères des passions*, dont le premier volume, paraît à Paris, chez Pierre Rocollet, en 1640, au format in-4°. L'ensemble de l'œuvre est fournie par 5 volumes publiées entre 1640 et 1662. Descartes le réclame à Huygens peu après sa parution (lettre à Mersenne, 11 juin 1640, AT III, 87) mais l'abandonne après l'avoir parcouru « sans y rien trouver que des paroles »[2572]. On peut encore citer la parution, en 1643, de *De l'usage des Passions* de Jean-François Senault. Ces traités, pour résumer, développent la théorie aristotélo-thomiste des passions et en garde la classification : les passions rattachées à l'appétit concupiscible (amour, haine, désir et aversion, joie et tristesse) et celles rattachées à l'appétit irascible (dont les principales sont l'espoir et le désespoir, l'audace et la crainte et la colère)[2573]. En tous cas, tous ces traités étudient les passions d'un point de vue moraliste (et non moral) en détaillant leur bon et leur mauvais usage. La philosophie cartésienne, qui profite peut-être en partie de l'engouement du public pour les traités des passions, se départit naturellement de cette tradition pour traiter son objet.

Reste que le titre générique du dernier livre de Descartes n'indique pas l'écart méthodologique de base qui fait traiter la question par Descartes en physicien et non en philosophe moral. La sobriété du titre de l'ouvrage de 1649 traditionnel pour ne pas dire classique, ne rend pas compte de la nouveauté que constitue l'approche cartésienne – physicienne – et qui interdit en quelque sorte de séparer physique et morale, physiologie et psychologie. Il ne laisse pas supposer que Descartes s'écarte autant de ses contemporains que d'une conception traditionnelle des passions, en particulier de l'inventaire thomiste et du dénombrement des passions (en réalité, ce dénombrement a été depuis longtemps abandonné ; ceci affaiblit l'originalité de la position cartésienne affirmée dans *Les Passions de l'âme*. On notera au passage l'apparition de l'italique (→ ITALIQUE) pour faire une discrète allusion aux principes traditionnels auxquels depuis Platon sont rattachées les passions à l'article LXVIII, p. 93 : les appétits « *concupiscibles* » et « *irascibles* » desquels s'écarte la théorie cartésienne des passions.

Or, en se fondant sur l'étude de toute la nature de l'homme et sur la distinction, métaphysique, du corps et de l'esprit qui remplace la hiérarchie des puissances végétatives, sensitive et rationnelle en l'âme et sur son insertion dans l'enchaînement des lois, Descartes peut déterminer les causes qui dépendent de la volonté mais

---

[2569] *Ibid.*

[2570] *Les Passions de l'âme*, AT XI, 326.

[2571] Henri-Jean Martin, *Livre, Pouvoirs et Société*, t. 1, p. 223.

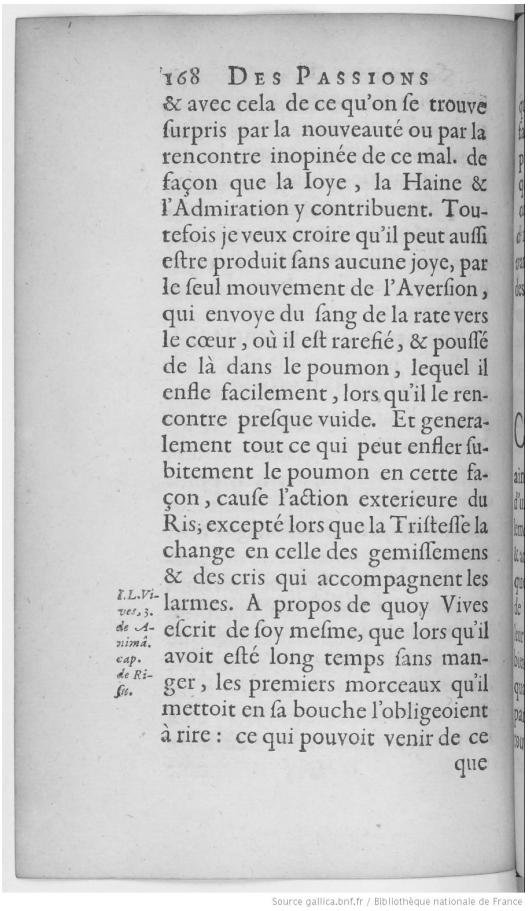
[2572] Lettre à Mersenne, 18 janvier 1641, AT III, 296.

[2573] Dans la *Somme théologique*, Ia, IIae, qu. 22-48. La *Summa philosophica* d'Eustache de Saint-Paul en donne un abrégé.

aussi solliciter les lois du mécanisme psycho-physiologique avec lesquelles la volonté doit composer pour maîtriser les passions. Il est le premier qui établit l'usage des passions (et donc la morale) sur une explication physique, elle même fondée métaphysiquement sur la distinction (et l'union) de l'âme et du corps.

On notera aussi, par comparaison avec le titre de l'ouvrage de Galien par exemple, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, que le titre du traité cartésien n'annonce évidemment pas dans son titre des passions conçues comme erreurs, comme maladies (ou comme manifestations de tempéraments) puisque la philosophie cartésienne ne les considère pas comme telles. On reviendra *infra* sur la spécificité cartésienne qui consiste précisément à ne pas considérer les passions comme des vices ou des maladies et sur les conséquences disciplinaires qu'induit une conception non médicale de la passion.

Faisant preuve d'originalité dans l'explication des passions, le livre de Descartes ne fait expressément allusion qu'à un seul traité sur les passions : le *De anima et vita* (1538) de Vivès à l'article CXXVII. Cette œuvre – qui n'utilise pas non plus la distinction utilisée depuis Platon entre appétit concupiscible et irascible[2574] – fait l'objet de l'unique manchette du traité (→ MANCHETTE) : « I. L. Vives, 3. *De Animâ.* Cap. de Risu » (p. 168 de l'édition originale) à propos du « ris » :



168 DES PASSIONS
& avec cela de ce qu'on ſe trouve ſurpris par la nouveauté ou par la rencontre inopinée de ce mal. de façon que la Ioye, la Haine & l'Admiration y contribuent. Toutefois je veux croire qu'il peut auſſi eſtre produit ſans aucune joye, par le ſeul mouvement de l'Averſion, qui envoye du ſang de la rate vers le cœur, où il eſt rarefié, & pouſſé de là dans le poumon, lequel il enfle facilement, lors qu'il le rencontre preſque vuide. Et generalement tout ce qui peut enfler ſubitement le poumon en cette façon, cauſe l'action exterieure du Ris; excepté lors que la Triſteſſe la change en celle des gemiſſemens & des cris qui accompagnent les larmes. A propos de quoy Vives eſcrit de ſoy meſme, que lors qu'il avoit eſté long temps ſans manger, les premiers morceaux qu'il mettoit en ſa bouche l'obligeoient à rire : ce qui pouvoit venir de ce que

I. L. Vives, 3. de Animâ. cap. de Riſu.

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

fig. 6 – article CXXVII. Manchette des *Passions de l'âme* renvoyant au *De Anima* de J.-L. Vivès (1650).

[2574] Pour une mise en perspective de Vivès et de Descartes, voir Geneviève Rodis-Lewis, Introduction, *Les Passions de l'âme*, Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 1994, p. 24-29. Sur l'usage exclusif de l'italique (→ ITALIQUE) dans les parties du traité (deuxième partie, article LXVIII) pour renvoyer à la partition scolastique entre appétît *concupiscible* et *irascible*, voir notre remarque, *supra*. La parcimonie de Descartes à l'égard de l'italique mais aussi son usage exclusif à signifier des concepts sous le rapport de l'ancien (la tradition) et du moderne (ses propres concepts) à travers ses livres plaide en faveur de l'hypothèse que l'italique est de Descartes lui-même.

Sobre, le titre du dernier livre de Descartes paru de son vivant n'en reste donc pas moins attractif tant le thème des passions est en vogue à son époque. Descartes le savait qui avait prévu que « son titre » encouragerait peut-être « davantage de personnes à la lire ».

Les Passions de l'âme ont-elles d'ailleurs été un succès de librairie ? On ne peut pas vraiment le savoir tant qu'on ne connaît pas exactement les chiffres de vente. Mais, on l'a dit plus haut, la multiplicité des rééditions – entre 1649 et 1651, Albert-Jean Guibert en comptait 8[2575] et Matthijs Van Otegem 5 – du traité témoigne, au côté d'une rivalité exacerbée entre imprimeurs (→ IMPRIMEUR) français et hollandais, d'un probable succès de l'ouvrage. Pour ne citer que les éditions parues du vivant de Descartes (ou contemporaines de sa mort) en français, mentionnons la réédition de 1650, en 8°, à Paris, chez Gervais Aliot, Michel Bobin, Augustin Courbé, Jean Guignard, Edme Pepingué, Toussaint Quinet, Antoine de Sommaville, recomposée ligne à ligne sur l'édition elzévirienne ; en in-12, à Amsterdam, chez Louis Elzevier et à Paris, chez Pierre Lamy, Guillaume Loyson, Charles de Sercy, Jean Hénault[2576]. Seule la page de titre diffère entre les exemplaires vendus à Amsterdam et Paris[2577].

- *publier dans la langue des passions*

Une des différences éditoriales entre les deux derniers textes publiés par Descartes est la langue d'écriture et de publication. Si *Les Passions de l'âme* peuvent assurer la continuité d'avec les *Principia philosophiae* et, à ce titre, réaliser l'ensemble de la philosophie cartésienne – pour autant admise la résorption de la médecine dans la morale et l'omniprésence de la mécanique – quoique grise – dans l'*ordo edendi* cartésien, force est de constater une différence majeure d'avec le manuel (→ MANUEL) latin de 1644 : avec *Les Passions de l'âme*, Descartes revient au français qu'il avait abandonné, en tant que langue de publication originelle, dès après le *Discours de la méthode*… : *Les Passions de l'âme* sont publiées en français. De sorte que le français introduit et clôture la philosophie de Descartes dans son *ordo edendi* puisque *Les Passions de l'âme* constitue le dernier livre publié par Descartes. Aurait-il publié un autre ouvrage après celui-là si la mort l'avait emporté plus tard ? Aucune certitude ne peut être avancée. Contentons-nous de dire que la correspondance laisse paraître un dégoût de plus en plus grand pour la chose publique et pour l'édition). Autant il convient d'assigner au choix du français la fonction d'un véritable geste éditorial en 1637, autant le choix du français *comme langue du dernier ouvrage paru du vivant du philosophe* ne peut précisément pas être envisagé comme intentionnel puisqu'on ne peut établir que Descartes ait voulu faire des *Passions de l'âme* son dernier livre. S'il convient de ne pas s'attarder sur ce qui rapproche, du point de vue de l'*ordo edendi* cartésien général, le geste éditorial de 1637 et celui de 1649, on peut peut-être se demander quel est le rapport entre *Les Passions de l'âme* et l'ouvrage qui les précèdent à l'égard de l'*ordo cognoscendi* cartésien. On a rappelé *infra* pourquoi le latin convenait aux *Principia philosophiae*. Mais si, comme on le prétend, *Les Passions de l'âme* sont comme les *Principia philosophiae*, dans l'intention de Descartes, dignes d'être enseignées, pourquoi ne les a-t-il pas publiées dans la langue de l'École ?

Avançons deux hypothèses. Une historique et l'autre conceptuelle.

[2575] Dans *Bibliographie des œuvres de René Descartes publiées au XVIIe siècle.*

[2576] Voir Matthijs Van Otegem, *A Bibliography of the Works of Descartes*, p. 335 et p. 341-343. Il faut aussi prendre en compte d'autres facteurs pour expliquer l'importance des rééditions dont la mort de Descartes – et la fin concomitante du privilège français – qui a relancé les ventes de ses ouvrages. De même, la retenue par les libraires parisiens de certains exemplaires de l'édition elzévirienne, en concurrence avec l'édition française, entraîne Elzevier à faire un reprint de son édition de 1649 moins chère que l'édition parisienne au format in-12 pour réduire les coûts d'impression. Un collectif de quatre imprimeurs (→ IMPRIMEUR) parisiens répond à l'attaque en faisant un reprint du reprint hollandais !

[2577] Voir, par exemple, l'examen comparatif de Geneviève Rodis-Lewis, Introduction, *Les Passions de l'âme*, p. 38 et n. 3.

D'abord, l'impulsion de la rédaction des *Passions de l'âme* a été donné par Élisabeth, francophone[2578]. Les échanges épistolaires de Descartes et d'Élisabeth se sont tout naturellement déroulés en français. Et la publication du texte qui est en quelque sorte le produit retravaillé de ces échanges s'est logiquement faite en français. Le choix du français permet aussi de viser un public plus large que celui des *Meditationes* (ou des *Principia*) par exemple. Public, en théorie, plus intéressé aux sciences utiles qui ont un impact immédiat sur la connaissance des corps qui environnent les hommes. Ces sciences utiles, avec le *Discours de la méthode*… et les Essais (mais aussi avec *Le Monde*, inédit) ont donc l'apanage du français dans l'*ordo edendi* cartésien. Ajoutons que le français des *Passions de l'âme* intervient dans un contexte historique et plus précisément éditorial ou le français ne cesse de gagner le pas sur le latin. L'expansion du français aux dépens du latin, des dialectes et des patois se poursuit à travers la création de l'Académie française par Richelieu en 1635 à des fins culturelles mais aussi à des fins politiques. Sa principale fonction sera, rappelons-le, de « […] travailler avec tout le soin et toute la diligence possible à donner des règles certaines à notre langue, et à la rendre pure, éloquente et capable de traiter les Arts et les Sciences »[2579].

Mise à part la question de circonstance qui poussa peut-être Descartes à exprimer sa théorie des passions en français, d'abord dans sa correspondance avec Élisabeth puis dans son traité, on peut aussi avancer une raison théorique : que l'objet moral du livre, les passions, appelle le choix de la langue française.

On le sait, depuis le XVI^e^ siècle au moins, le français est la langue des traités des passions par différence avec la morale, enseignée scolairement, en latin, dont Descartes s'éloigne de l'acception traditionnelle. Les nombreuses rééditions de ces traités français témoignent du succès du genre. Les exemples sont nombreux, depuis Montaigne. Citons, dans les pas de Montaigne, le *De la sagesse* de Charron (Bordeaux, 1601) qui veut offrir une doctrine des biens et des passions. Citons à nouveau le *Tableau des passions humaines, de leurs causes et de leurs effets*, de Nicolas Coeffeteau paru à Paris, chez Sébastien Cramoisy, en 1623, au format in-12. Et les *Charactères des passions* de Cureau de la Chambre paru à Paris, chez p. Rocollet, en 1640, au format in-4°. *Les Passions de l'âme* s'inscrivent donc dans une tradition du traité (→ TRAITÉ) des passions en français. Mais pas pour les mêmes raisons qu'un Cureau de la Chambre ou qu'un Coeffeteau.

Une des originalités de la pensée cartésienne de la passion, nous y reviendrons, est de proposer une définition qui a pour conséquence de faire exploser la scission disciplinaire traditionnelle entre la physique et la morale. À ce titre, le traitement cartésien de la passion ne s'intègre pas seulement dans la *philosophia moralis*[2580] de l'École puisqu'elle implique des éléments théoriques fondamentaux qui appartiennent à la physique. Ces éléments sont indispensables à connaître pour comprendre comment on peut, moralement, en régler l'usage.

En outre, le français choisi par Descartes ne peut l'avoir été pour signifier l'appartenance de son traité à la littérature des passions qui n'englobe pas nécessairement l'étude des passions dans un cadre moral plus large. Au contraire, *Les Passions de l'âme*, comme nous venons de le voir avec la question du genre, appartient à la morale, au sens cartésien du terme.

Il n'empêche que la tradition de la littérature des passions fournit un vocabulaire, en français, particulièrement riche. La passion cartésienne s'énonce donc bien en français. Cet apanage du français pour traduire les sentiments se poursuit au XVII^e^ siècle, siècle du théâtre par excellence, avec Corneille en particulier.

Le renouvellement du vocabulaire descriptif des passions n'est donc pas une originalité cartésienne. À moins que l'on considère que les passions deviennent avec Descartes l'objet privilégié de la morale. Car à cette condition, si *Les Passions de l'âme* sont un traité de morale, alors il y a rupture affichée avec les traités de morale

---

[2578] Élisabeth lit naturellement le latin. Elle confie à Descartes au sujet des *Meditationes* : « j'ai lu la traduction susdite [sc. *Les Méditations métaphysiques*], puisqu'elle rend vos pensées d'autant plus miennes que je les vois bien exprimées en une langue dont je me sers ordinairement, encore que je crois les avoir comprises auparavant », lettre d'Élisabeth, 5 décembre 1647, AT V, 96-97.

[2579] Statuts de l'Académie française, article 24.

[2580] La *Ratio Studiorum* rappelle que l'étude des passions appartient au champ disciplinaire de la morale : « de iis disseratur fusius, quae vix attinguit Theologus, ut de Passionibus, de Habitibus, de Virtutibus et aliis hujusmodi », citée par Étienne Gilson, *Commentaire*, p. 116.

qui les précédent, rédigés en latin. Ce qui ne signifie pas – bien au contraire – que Descartes ne situe pas son discours au sein d'une histoire conceptuelle qui le précède. Un exemple suffira pour montrer que Descartes ne s'exempte pas de poser la question des passions dans les termes d'un Thomas d'Aquin par exemple : la réévaluation par Descartes de la notion de *passion* comme envers d'une *action* témoigne du dialogue que *Les Passions de l'âme* engage avec la théorie scolastique des passions.

Autrement dit, le choix du français comme langue d'écriture et de publication devient original pour autant que *Les Passions de l'âme* peuvent être considérées comme relevant de la morale. C'est naturellement ce qu'on a essayé de montré *supra*. Tandis que la terminologie du latin (qui perd en force conceptuel par rapport au grec) sied à la description des sensations et du concret (registre du droit). Le choix de la langue renforce l'idée que *Les Passions de l'âme* sont un livre de morale (et non de médecine). Mais d'une morale qui puise ses principes de la physique et qui, à ce titre, se démarque des théories morales qui se partagent le latin et l'héritage platonicien.

D'autre part, on peut aussi avancer que le français sied à l'expression de la philosophie cartésienne du sujet. En effet, le propre du français, par rapport au latin ou à l'allemand, est de placer en première position le sujet et ensuite le prédicat verbal de sorte qu'on a pu dire au XVII^e^ siècle qu'il suivait l'ordre « naturel » des pensées et donc de la logique : cet ordre est celui qui place le « sujet » (au sens logique d'abord puis au sens grammatical de ce qui donne ses marques aux verbes) avant le prédicat ou l'attribut[2581]. Et même : par rapport aux autres langues romanes, le français est la seule langue à rendre obligatoire l'énoncé du sujet[2582].

En outre, la physiologie des passions, d'autant qu'elle est décrite en français, nous aide à mieux comprendre la psychologie des héros cornéliens. Qu'il y ait des similitudes entre Descartes et Corneille, entre le généreux et le héros cornélien, c'est évident au moins depuis Gustave Lanson dans son article célèbre de 1894[2583] et Cassirer qui consacre en 1939 une étude aux figures de Descartes, Corneille et Christine de Suède dans *Descartes : Lehre – Persönlichkeit – Wirkung*[2584]. Corneille a déjà écrit *Le Cid* lorsque Descartes publie le *Discours de la méthode* qui paraît « immédiatement après la première représentation du *Cid* à Paris et dans le plein éclat de la gloire de Corneille » comme le précise Cassirer[2585]. Et son œuvre principale – excepté *Bérénice* – est déjà derrière lui lorsque paraissent *Les Passions de l'âme*. Descartes a-t-il été inspiré par Corneille ? On peut en douter. Descartes qui aurait pu voir dans les héros cornéliens la figure emblématique du généreux ne cite jamais Corneille dans sa correspondance. La lecture de Corneille par Descartes n'est pas avérée. Il se réfère plutôt à la poésie des auteurs anciens (*Discours de la méthode*…, AT VI, 6). De sorte que l'influence de Corneille sur Descartes ne peut être qu'hypothétique, comme le rappelle Cassirer[2586]. D'autant que le théâtre – la poésie – ne constitue pas, du point de vue de la méthode, une source où s'alimente la vérité.

En tous cas, *Les Passions de l'âme* formalisent peut-être des tendances confuses de leur temps qui font des passions autre chose que des vices, des traits nets et définitifs.

Chez Descartes et chez Corneille, les passions sont dominées par la raison mais non pas humiliées par elle. Corneille croit aux passions nobles comme il croit en l'homme. Les passions ne sont plus systématiquement considérées comme des maladies : elles sont moralement bonnes ou mauvaises selon qu'elles sont conformes ou non à la raison. En ce sens peut-être, le XVII^e^ siècle et la sagesse sans illusion d'un Montaigne par exemple, sont venus tempérer l'enthousiasme humaniste débordant de la Renaissance. D'autres éminents auteurs de langue française, La Fontaine et Molière semblent plus sensibles aux travers ou aux vices des hommes qu'à leurs vertus, quoiqu'ils ne croient pas tous deux que l'homme soit foncièrement corrompu. *Le Cid* dont Guez de Balzac

---

[2581] Voir Christiane Marchello-Nizia, *Le Français en diachronie : douze siècles d'évolution*, Paris, Ophrys (L'Essentiel Français), 1999, p. 36-37.

[2582] *Ibid.*, p. 17.

[2583] Gustave Lanson, « Le héros cornélien et le "généreux" selon Descartes », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1894, p. 397-411, rééd. *Essais de méthode, de critique et d'histoire littéraire*, Henri Peyre (éd.), Paris, Hachette, 1965, p. 244-258.

[2584] Ernst Cassirer, *Descartes, Corneille et Christine de Suède*, Madeleine Francès et Paul Schrecker (trad.), Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 1997.

[2585] *Ibid.*, p. 3.

[2586] *Ibid.*, p. 521.

prend la défense contre les pédants et les jaloux qui se déchaînent contre la pièce (Scudéry se plaint du sujet qu'il trouve mauvais, l'Académie française juge que la pièce n'est conforme ni aux règles, ni à la bienséance). Ainsi, dans *Cinna* (1643) par exemple, le héros se distingue par une parfaite maîtrise de soi : le vieil empereur Auguste remporte sa plus grande victoire en trouvant la force de pardonner aux conjurés – ses plus chers amis ! – qui se disposaient à l'assassiner. Cette victoire sur les traîtres et sur lui-même, probablement la plus difficile, il ne l'obtient que par la tension extrême de sa volonté contre l'instinct de conservation et contre la tentation de la vengeance. Il la célèbre avec exaltation dans une de ses dernières répliques :

> Je suis maître de moi comme de l'univers ;
> Je le suis ; je veux l'être. O siècles, ô mémoire,
> Conservez à jamais ma dernière victoire[2587] !

Et les conjurés, éperdus d'admiration devant tant de générosité, tombent à ses pieds en lui exprimant leur gratitude et leur dévouement.

Dans *Nicomède* (jouée deux ans après *Les Passions de l'âme*, en 1651), Corneille célèbre le héros parfaitement maître de ses passions. Ainsi l'amour n'occupe pas dans l'ensemble du théâtre cornélien la même place que dans la tragédie racinienne, et surtout il n'y joue pas le même rôle. Il doit « se contenter du second rang » comme nous dit Corneille dans ses ouvrages théoriques, *Discours* et *Examens* laissant le premier soit aux devoirs de naissance soit à l'honneur.

Dans *Les Passions de l'âme*, la volonté ne peut pas directement changer nos passions car elles s'accompagnent d'une « émotion » des esprits animaux qui s'impose à l'âme :

> Le plus que la volonté puisse faire pendant que cette émotion est en sa vigueur, c'est de ne pas consentir à ses effets et de retenir plusieurs des mouvements auxquels elle dispose le corps. Par exemple, si la colère fait lever la main pour frapper, la volonté peut ordinairement la retenir ; si la peur incite les jambes à fuir, la volonté les peut arrêter, et ainsi des autres[2588].

Mais elle peut agir indirectement sur elles « par la représentation des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons avoir, et qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter. Ainsi, pour exciter en soi la hardiesse et ôter la peur, il ne suffit pas d'en avoir la volonté, mais il faut s'appliquer à considérer les raisons, les objets ou les exemples qui persuadent que le péril n'est pas grand ; qu'il y a toujours plus de sûreté en la défense qu'en la fuite ; qu'on aura de la gloire et de la joie d'avoir vaincu, au lieu qu'on ne peut attendre que du regret et de la honte d'avoir fui, et choses semblables »[2589].

En effet, la théorie cartésienne de la volonté montre en quoi cette dernière peut directement suspendre les actes dictés par les passions, qu'elles peut indirectement combattre ces passions en suscitant des passions contraires, et même qu'elle peut faire naître des passions conformes à sa tendance raisonnable, aussi authentiques que celles qu'elles veut repousser.

Semblables aux héros cornéliens, les généreux sont « naturellement portés à faire de grandes choses, et toutefois à ne rien entreprendre dont ils ne se sentent capables[2590]. Et parce qu'ils n'estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes et de mépriser son propre intérêt, pour ce sujet ils sont toujours parfaitement courtois, affables et officieux envers un chacun. Et avec cela ils sont entièrement maîtres de leurs passions, particulièrement des désirs, de la jalousie et de l'envie, à cause qu'il n'y a aucune chose dont l'acquisition ne dépende pas d'eux qu'ils pensent valoir assez pour mériter d'être beaucoup souhaitée ; et de la

---

[2587] Corneille, *Cinna*, Paris, Larousse (Classiques Larousse), 1990, Acte V, scène 3, p. 139.

[2588] *Les Passions de l'âme*, article XLVI, AT XI, 364.

[2589] *Ibid.*, article XLV, AT XI, 363.

[2590] Dans son article intitulé « Descartes et Corneille ou les démesures de l'ego », Jean-Marie Beyssade distingue deux types de héros cornéliens : le héros vertueux et le grand criminel. Le principe de leur distinction n'est pas leur grandeur d'âme originelle – d'emblée infinie comme chez Descartes – mais l'usage, bon ou mauvais, que chacun d'entre eux fait de ce don de la Nature (*Laval théologique et philosophique*, vol. 47, n° 1, 1991, p. 63-82).

haine envers les hommes, à cause qu'ils les estiment tous ; et de la peur, à cause que la confiance qu'ils ont en leur vertu les assure ; et enfin de la colère, à cause que n'estimant que fort peu toutes les choses qui dépendent d'autrui, jamais ils ne donnent tant d'avantage à leurs ennemis que de reconnaître qu'ils en sont offensés »[2591]. Aussi le généreux, ayant conscience de suivre parfaitement la vertu, « en reçoit une satisfaction qui est si puissante pour le rendre heureux, que les plus violents efforts des passions n'ont jamais assez de pouvoir pour troubler la tranquillité de son âme »[2592]. C'est à cet objet général – cet archétype : le généreux, issu chez Descartes d'une stricte analyse théorique et non d'un examen empirique de tel ou tel individu, que les héros cornéliens peuvent sembler incarner dans la particularité de leur existence historique.

Le théâtre de Corneille fait une large place à la raison et à la grandeur d'âme qui suppose l'exercice de la volonté et sa « psychologie » semble annoncer le traité des *Passions*. C'est cette « identité d'esprit » pour parler comme Lanson, qui rapproche Corneille et Descartes[2593]. Et peut-être même qui s'étend à un La Bruyère par exemple (avec ses *Caractères*). Le XVII^e^ siècle français, par la classification scientifique assignée à l'homme et par la mécanique, permet donc un théâtre et une littérature qui s'abstrait de la diversité du détail et de la particularité de ses objets pour voir émerger des types soumis aux lois de la causalité : c'est-à-dire des figures idéales et générales : des héros animés par des forces déterminées, ici les passions, qu'il s'agit de reconnaître pour en maîtriser les effets[2594]. L'esprit (et le corps) des personnages devient, chez Corneille plus qu'aucun autre, le théâtre de l'action (soumission de la *mens* et du corps à la passion, analyse de la passion par la *mens*, libération de la passion par l'exercice ferme et décidé du libre-arbitre). Et la fermeté de la volonté qui domine la passion devient le réel motif de l'admiration : il faut se passionner pour le libre-arbitre car c'est en l'exerçant que nous pouvons nous estimer au plus haut point (*Les Passions de l'âme* III, § CLII, AT XI, 445), et dans cette stricte mesure, être semblables à Dieu. L'usage volontaire de la passion devient aussi l'objet de la morale définitive (voir *infra*, 3 – de la morale provisoire à la morale définitive). Figurer les passions : l'illustration (→ ILLUSTRATION), cette fois, n'est pas dans le livre des *Passions de l'âme* mais sur la scène. Corneille qui donne vie au généreux de Descartes. Corneille qui matérialise l'esprit des *Passions de l'âme* pour parler comme Hegel. Car tous deux peignent à leur manière l'esprit *français* de leur temps. Cassirer nous fait remarquer que Descartes et Corneille ont comme point commun, contrairement à ceux qui les entourent, de ne pas traiter des passions en moralisateurs : c'est « en physicien » et non en moraliste, nous y reviendrons que Descartes traite des passions. Et chez Corneille, « la poésie dramatique doit plaire et non donner des leçons »[2595]. Corneille et non Racine qui se distingue philosophiquement de Corneille par un double aspect : Racine est ouvert à l'influence du modèle antique[2596] et 2/en un sens pascalien, est pessimiste puisque l'homme est soumis à son amour-propre et à ses passions : les passions sont mauvaises en elles-mêmes ; or la raison et la volonté sont impuissantes à les maîtriser.

[2591] *Ibid.*, article CLVI, AT XI, 447-448.

[2592] *Les Passions de l'âme*, art. CXLVIII, AT XI, 442.

[2593] Gustave Lanson, « Le héros cornélien et le "généreux" selon Descartes ».

[2594] Comme le montre Cassirer, rien de tel à cet esprit français chez un Dante ou un Shakespeare par exemple : « Shakespeare évoque des amants, mais non « l'amour » ; des ambitieux et des dominateurs, mais non « l'ambition » ou « le désir de domination ». […] L'ambition de Macbeth n'est pas celle de Coriolan ou de Richard III, la jalousie d'Othello n'est pas celle de Leontes ou de Leonatus Posthumus, ni l'amour de Julia celui de Desdemone, d'Imogène, de Rosalinde », *Descartes. Corneille. Christine de Suède*, p. 10. L'œuvre de Corneille peut cependant être replacée dans une perspective historique : Paul Bénichou montre ainsi les rapports qu'on peut faire entre les héros de ses pièces et les jeunes nobles vivant à l'époque de Louis XIII dans *Morales du Grand Siècle*, Paris, Gallimard (NRF), 1948, en particulier p. 5-120.

[2595] Corneille, *Discours de l'utilité et des parties du poème dramatique*, in *Œuvres*, Marty-Laveaux (éd.), Paris, Hachette (Les Grands Écrivains de la France), I, 16.

[2596] L'analyse de cette différence est produite par Cassirer. Elle assoit la thèse de Lanson d'après laquelle Descartes n'est pas le père du classicisme français – classicisme dont les modèles antiques continuent à être la référence. Voir, par exemple, p. 3-4 : « La philosophie de Descartes, au contraire, a rompu avec cette conception [*sc.* la soumission aux modèles antiques]. Elle rejette tout ce qui n'est qu'imitation ; elle exige un point de départ radicalement nouveau. Or cette exigence n'a pu se faire accepter que lentement et pas à pas par la poétique du XVII^e^ siècle, entièrement inféodée à Aristote et dominée par un véritable culte d'Aristote. En ce point divergent les chemins de l'esthétique et de la

2 – préfacer : la méthode en premier lieu

Les lettres qui constituent la préface (→ PRÉFACE), en particulier la seconde et dernière réponse de Descartes, peuvent être considérées – avec la première partie – comme le lieu où l'enjeu est de rappeler que c'est la physique qui oriente le traitement de la question : dans un certaine mesure, la causalité (efficiente) gouverne aussi les passions dont le titre (→ TITRE) affiche l'appartenance à l'âme. L'idée que l'explication des passions se fait par les principes généraux de la physique est réservée à ceux qui feront une lecture attentive du traité. Non pas que le lien entre physique et morale ne soit pas évident – il l'est, comme le révèle l'exercice de la méthode de celui qui philosophe vraiment. Mais précisément : il s'agit de pratiquer la *vraie* philosophie et de se départir des préjugés pour parvenir à l'auto-persuasion. Cette mise en garde méthodologique nous en rappelle d'autres, qui prennent toutes place, dans l'*ordo edendi* propre à chaque livre cartésien, dans les pages préliminaires.

Il faut comprendre le lien qui unit la nécessité de lire avec attention, c'est-à-dire avec l'attention à l'*ordre* dans lequel les vérités s'enchaînent, au succès de la réception du livre : « [le discours des *Passions de l'âme*] est si simple et si bref qu'il fera connaître que mon dessein n'a pas été d'expliquer les passions en orateur, ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien. Ainsi je prévois que ce traité n'aura pas meilleure fortune que mes autres écrits ; et bien que son titre convie peut-être davantage de personnes à le lire, il n'y aura néanmoins que ceux qui prendront la peine de l'examiner avez soin, auxquels il puisse satisfaire »[2597].

Le lien est fait entre le traitement de la question des passions « en physicien » et la qualité de la lecture : Descartes prévient que seule une lecture ordonnée peut manifester l'évidence du lien qui unit l'étude des passions à la physique. Plus exactement, Descartes prévoit que, la majorité des lecteurs, faute de faire une lecture méthodique de son traité ne pourront être persuadés que des principes généraux de la physique, peu nombreux et hétérogènes à la morale, précèdent des explications particulières qui relèvent de la morale. Et que la question de l'usage, c'est-à-dire la possibilité de régler le mécanisme des passions, trouve des réponses en physique.

C'est une autre façon de rappeler que l'exercice de la méthode est retranscrite dans le livre. La position antérieure des principes généraux de physique appliqués à l'homme en constitue la preuve : car c'est la méthode qui prescrit l'antériorité de la physique sur la morale comme le symbolise la figure de l'arbre de la philosophie.

La lecture ordonnée (ou méthodique) intervient donc dans les pages préliminaires des *Passions de l'âme* comme un réquisit philosophique, au nom de cette superposition faite par Descartes entre la progression méthodique du savoir et le plan du livre qu'il importe de suivre, page après page. De même qu'il faut philosopher dans l'ordre, il faut lire dans l'ordre le discours qui restitue la vérité. C'est à cette condition que la sagesse peut passer de l'auteur au lecteur.

L'enjeu spéculatif, dont le succès dépend pour le lecteur de l'assiduité de la lecture, devient lui-même moral, pour autant que l'exercice de la vraie philosophie conduit à la sagesse : « Chercher les premières causes et les vrais principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir » constitue, rappelons-le, la définition du 5e degré de la sagesse. Ce qui n'était qu'une recherche dans la morale par provision de la préface du *Discours de la méthode* (pendant qu'on a que les connaissances qui s'acquièrent par les quatre premiers degrés de la sagesse) est devenu au fil de l'*ordo edendi* (*Principia philosophiae* puis ici, *Passions de l'âme*) une connaissance accomplie, capable d'expliquer à son tour d'autres choses. C'est l'exercice de la méthode qui a fait passer de la morale provisoire à la morale définitive en reconstituant la chaine des vérités, depuis les principes les plus évidents (et les plus généraux) jusqu'à leurs conclusions les plus particulières. C'est ce qu'il faut comprendre par l'expression parler des passions en physicien. Cette connaissance des choses par leurs principes, devenue définitive, est assignée dans les *Passions de l'âme* à l'homme et à ses actions.

---

nouvelle philosophie françaises. » Étienne Gilson voit au contraire dans certains vers de *Phèdre* l'influence des *Passions de l'âme* (« Le *traité des Passions* de Descartes inspira-t-il la *Phèdre* de Racine ? »), voir Geneviève Rodis-Lewis, Introductions, *Les Passions de l'âme*, p. 33.

[2597] Préface, *Les Passions de l'âme*, AT XI, 326.

L'explication méthodique par les causes se substitue, en morale, à des suppositions vraisemblables tirées d'arguments d'autorité. Telle est le sens de la vraie philosophie. Dans la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie*, Descartes précisera le caractère provisoire de cette maxime. La certitude doit, *in fine*, substituer des actions (connaître par soi les vrais principes et connaître toutes les autres choses par eux au lieu de suivre les principes de l'ancienne philosophie) à celles qui ne reposent que sur la vraisemblance des arguments d'autorité. C'est le progrès constitué par le cinquième degré de la sagesse. Se maintenir au niveau du quatrième degré constitue, du point de vue spéculatif, une faute morale : « […] pendant qu'on n'a que les connaissances qui s'acquièrent par les quatre premiers degrés de sagesse, on ne doit pas douter des choses qui semblent vraies, *en ce qui regarde la conduite de la vie*, mais qu'on ne doit pas aussi les estimer si certaines qu'on ne puisse changer d'avis, lorsqu'on y est obligé par l'évidence de quelque raison. Faute d'avoir connu cette vérité, ou bien, s'il y en a qui l'ont connue, faute de s'en être servis, la plupart de ceux de ces derniers siècles qui ont voulu être philosophes, ont suivi aveuglément Aristote […] »[2598]. La démarche consistant à faire table rase des discours de philosophie morale qui précèdent Descartes est donc morale en ce sens.

Son objet est moral aussi : il ne s'agit pas seulement de décrire le mécanisme des passions. Car, *in fine*, les actions des hommes doivent être mesurées à la lumière de la connaissance de leurs passions. Passions dont il s'agit de régler l'usage. Nous allons tenter de démonter ces deux points : que c'est le traitement des passions en physicien, en ce qu'il accomplit la vraie philosophie, qui est éminent moral et que son objet, l'usage des passions, est bien entendu lui aussi moral. De sorte que le dernier livre de Descartes en ce qu'il balise méthodiquement le déploiement de la vraie philosophie autorise le lecteur à passer le quatrième degré de la sagesse et à quitter les livres.

a – l'anonymat des « Lettres-préfaces »

Avant d'en revenir à la question de la méthode à travers l'étude de la préface et des deux premiers articles de la première partie qui lui font écho, décrivons-les du point de vue matériel. Le dossier des échanges épistolaires (artificiels ?) entre le préfacier anonyme des *Passions* et Descartes est formé de quatre lettres : la première d'entre elles, du préfacier à Descartes (6 novembre 1648), avec la réponse de Descartes (4 décembre 1648) ; une deuxième lettre brève à Descartes (23 juillet 1649), avec la réponse définitive du philosophe (4 août 1649), réponse qui contient l'affirmation que c'est en physicien[2599] –, que Descartes écrit sur les passions.

Cette préface constitue, avec la page de titre et le privilège (→ PRIVILÈGE), les pages préliminaires du traité. Elle est introduite par un « Avertissement d'un des amis de l'auteur » qui est absent dans l'édition de 1650.

La préface nous est parvenue anonyme. Et l'identification de cet ami est un point délicat de l'histoire des livres de Descartes. D'autant que les réponses de Descartes à cet ami ne donnent pas d'éléments pour identifier avec certitude le rédacteur des deux lettres initiales. On sait que Baillet l'attribue à Clerselier[2600] et qu'AT identifie le « correspondant parisien » au traducteur des *Principes de la philosophie*, l'abbé Picot[2601].

Dans ses travaux consacrés à la bibliographie cartésienne, Matthijs Van Otegem montre, de façon convaincante nous semble-t-il, qu'il ne peut s'agir de Picot lui-même. Car l'auteur de la première lettre, datée du 6 novembre 1648, se plaint que Descartes ne lui a pas montré son traité pendant qu'il séjournait à Paris (mai 1648-septembre 1648 environ). Or il est assez peu probable que Descartes ait caché son texte à Picot alors qu'il a logé près de chez lui pendant cette longue période[2602].

[2598] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 7.
[2599] *Les Passions de l'âme*, AT, XI, 326, 14.
[2600] Adrien Baillet, *Vie…* II, p. 394.
[2601] AT XI, 294-297.
[2602] Matthijs Van Otegem, *A Bibliography of the Works of Descartes*, I, p. 339.

La lettre que Descartes adresse à Clerselier en avril 1649[2603] implique que ce dernier a déjà connaissance du *Traité* (on sait même qu'il a envoyé ses commentaires à Descartes et que Clerselier n'est sans doute pas pour rien dans l'augmentation du volume du texte initial). Clerselier n'aurait donc pas pu se plaindre une seconde fois de n'avoir pas connaissance du texte en juillet 1649, c'est-à-dire trois mois après la première. Il est donc fort peu probable qu'il ait écrit la seconde lettre datée du 23 juillet 1649.

D'un autre côté, on sait que des arguments sérieux ont été avancés par Hiram Caton[2604] et Marta Fattori pour attribuer à Descartes la paternité des lettres anonymes. Hiram Caton et Marta Fattori rappellent que l'usage de préfaces anonymes, voire d'œuvres anonymes, était constant au cours du XVII[e] siècle, directement proportionnel au pouvoir de la censure tant civile qu'ecclésiastique. Mais Descartes craignait-il ici pour ses *Passions* une quelconque censure ? Non pas. Il faut probablement chercher d'autres motifs à cet anonymat. Pour Hiram Caton : « le but de la lettre est de mettre la philosophie cartésienne en pratique en servant d'intermédiaire entre Descartes et le public. Dans son *Discours de la méthode*, et dans la Préface aux *Principes de la philosophie*, Descartes a évidemment conçu le problème de la réforme publique et en ces termes a entrepris lui-même de jouer l'intermédiaire »[2605]. En outre, pour Marta Fattori, l'étude du lexique de cette préface permet d'observer qu'elle a de fortes résonnances baconiennes, et même dans certains cas, des résonnances rigoureusement littérales qu'il faut rapprocher des citations de l'*Instauratio Magna* (aussi bien le *Novum organum* que le *De augmentis scientiarum*) et de la *New Atlantis*, produites à la fin de la première lettre[2606].

Pour Matthijs Van Otegem, l'auteur des lettres – autrement dit l'éditeur des *Passions de l'âme* – ne serait autre que le traducteur des *Passiones animae* (1650), Henri Desmarets, fils de Samuel Desmarets (1599-1673), ministre et théologien protestant[2607]. Si son hypothèse est vraie, les conséquences sur le statut de l'édition latine (*Passiones animae*, 1650) sont de taille. Résumons ici, pas à pas, son argumentation qui confronte la datation et le propos de certaines lettres aux deux réponses de Descartes qui sont en préface de l'édition française de 1649.

Matthijs Van Otegem commence par reconstituer l'agenda de Descartes en 1648-1649. En mai 1648, ce dernier vient à Paris. Il y séjourne jusqu'à la fin de l'été, non loin de chez Picot à qui il avait demandé de lui trouver une pension. D'après Baillet, sur le chemin du retour, il passe par Boulogne le 1[er] septembre[2608]. La première lettre des *Passions de l'âme* est datée du 6 novembre 1648 et porte la mention de Paris. Elle fait référence au séjour parisien de Descartes où le rédacteur de la lettre indique qu'il a rencontré Descartes. Il se plaint d'ailleurs à Descartes que celui-ci ne lui a pas montré le texte de ses *Passions* alors qu'il sait, par d'autres, qu'il est en train de le rédiger[2609]. D'après Van Otegem, ce regret établi, *contra* AT, qu'il ne peut s'agir de Picot à qui Descartes n'a pas pu manquer de montrer son texte pendant qu'il était non loin de lui, à Paris. De plus, il est assez peu probable que le traducteur des *Principia philosophiae* ait eu vent du projet de Descartes par quelqu'un d'autre comme en témoigne la première lettre. En outre, le traité a été imprimé à Amsterdam alors que Picot était à Paris. Pour toutes ces raisons, l'idée que Picot soit l'éditeur des *Passions de l'âme* est à écarter définitivement. Pour valider cette hypothèse par la statistique, nous sommes en train de réaliser à l'heure où

[2603] Lettre à Clerselier, 23 avril 1649, AT V, 353-357.

[2604] Hiram Caton, « Les écrits anonymes de Descartes », *Les Études philosophiques*, XXI, 1976, p. 405-414.

[2605] *Ibid.*, p. 412.

[2606] Marta Fattori, *Études sur Francis Bacon*, Paris, PUF (Épiméthée), 2012, p. 247. Voir son chapitre consacré à l'idée d'une inspiration baconienne de la Lettre-préface, « La préface aux *Passions de l'âme* ». Dans la Lettre-préface : « J'ai vu aussi l'*Instauratio magna* et le *Novus Atlas* du Chancelier Bacon, qui me semble être, de tous ceux qui ont écrit avant vous, celui qui a eu les meilleures pensées touchant la Méthode qu'on doit tenir pour conduire la Physique à sa perfection », AT XI, 320-321.

[2607] Voir AT XII, 578 *sq.* D'après AT, Samuel Desmarets (Maresius en latin) aurait confié la traduction à son fils aîné, Henri Desmarets, se contentant de la revoir et de proposer la préface. Il aurait signé avec les initiales de son fils, licencié en droit, en résidence à Paris chez son frère, Charles Desmarets, avocat au Parlement de Paris, à qui la préface est dédiée. H. D. M. I. V. L. signifie donc Henricus Des-Marets Iuris Vtriusque Licenciabus. L'article de Paul Dibon a, depuis, établi ce point dans « En marge de la préface à la traduction latine des *Passions de l'âme* », *Studia Cartesiana*, I, 1979, p. 523-550.

[2608] Adrien Baillet, *Vie*…, II, p. 339-340 et p. 350.

[2609] *Les Passions de l'âme*, AT IX, 301-302.

nous écrivons, une confrontation de ces lettres avec un panel de lettres de Descartes à Picot par motifs stylistiques émergents[2610].

D'après Van Otegem, la piste de Clerselier doit également être définitivement abandonnée. De fait, on sait que Descartes envoya son texte à ce dernier et que Clerselier le commenta. Dans sa réponse à Clerselier du 23 avril 1649 (AT V, 354 ; Matthijs Van Otegem renvoie incorrectement à AT IX, 296 en p. 339, n. 3), Descartes indique que le traité sera probablement imprimé pendant qu'il sera en Suède. Or, la seconde lettre du correspondant anonyme de Descartes est datée du 23 juillet 1649, soit exactement trois mois après la lettre de Descartes à Clerselier (et non de Clerselier à Descartes, comme l'indique fautivement Van Otegem, p. 339). Le correspondant de Descartes s'y plaint que le traité des *Passions de l'âme* ne soit toujours pas imprimé. D'après Van Otegem : « Clerselier never could have written this second letter, given the information he already had in April 1649 » (p. 339-340). Ces conclusions en défaveur de Picot et Clerselier relancent la question de l'identité de l'éditeur du traité. D'autant que l'examen de la datation des lettres publiées en préface à l'égard des faits supposés pose un problème. Récapitulons.

1) Descartes reçoit donc une lettre du 6 novembre 1648 au sujet de l'impression de son traité.

2) Cinq mois plus tard (le 23 avril 1649), il écrit à Clerselier qu'il ne sera pas imprimé avant qu'il ne parte en Suède.

3) Puis, le 14 août 1649, Descartes conclut dans sa dernière réponse figurant en préface des *Passions de l'âme* : « Tel qu'il est, je le mets entre vos mains »[2611]. Il envoie son traité à son correspondant pour qu'il soit imprimé… alors qu'il est supposé être déjà imprimé.

D'après Matthijs Van Otegem, il faut d'abord noter que tandis que la première lettre mentionne un lieu (Paris) et une date, la seconde n'en fait rien. Le fait que l'éditeur présumé des *Passions de l'âme* vit à Paris n'a donc rien d'évident. Il y est peut-être de passage seulement au moment de la rédaction de la lettre. Un indice grammatical peut plaider en faveur de cette dernière hypothèse : « Paris is consistently referred to as "y" and not as "icy". In other words, "here" is from the correspondant's point of view not Paris but somewhere else. So we should start looking for someone who was in Paris in 1648, but left in 1649 » (p. 340). De sorte que, le manuscrit des *Passions* dont il est question dans les lettres de la préface aux *Passions* n'a pas nécessairement été envoyé à Paris !

Deuxièmement, on peut penser sans se tromper que le préfacier et éditeur anonyme n'est pas un ami très proche de Descartes dans la mesure où ce dernier ne l'a pas entretenu de son projet, ni ne lui à montré son texte.

Enfin, il faut estimer que Descartes dit vrai et qu'il envoie vraiment son manuscrit le 14 août 1649, date de la dernière lettre de la préface et qu'il sait qu'Elzevier va l'imprimer. Il y a donc encore un problème, que soulève van Otegem : « It is inconceivable that Descartes walked in at the priniting office on 1st September as Baillet wrote, delivering the manuscript to Elzevier who did not know that he was supposed to print it right up until that moment. It does not makes sens to write "je le mets entre vos mains" and to expect to have it returned whithin two weeks » (p. 340).

De sorte que la question passe de « qui est l'éditeur du traité ? » à celle-ci : « de quelle édition du traité s'agit-il dans la préface ? Descartes, en août 1649, a l'intention de faire deux éditions (→ ÉDITION) de son traité : une, en français, chez Elzevier, à Amsterdam et une autre. L'autre ne peut être que l'édition latine effectivement publiée en 1650. L'hypothèse de Matthijs Van Otegem qui permettrait de résoudre l'identité du rédacteur des lettres de la préface des *Passions de l'âme* serait alors la suivante : l'éditeur inconnu serait donc Henri Desmarets (1629-1725)[2612], le fils de Samuel Desmarets, qui commença ses études de philosophie à l'université de

[2610] Avec l'outil d'exploration de corpus de l'édition en ligne des œuvres et de la correspondance de Descartes (*Corpus Descartes*), elle-même en cours de réalisation, sous al direction scientifique de Vincent Carraud.

[2611] *Les Passions de l'âme*, AT XI, 326 (et non AT IX, 326 comme dans Van Otegem, *A Bibliography of the Works of Descartes*, I, p. 407, n. 34).

[2612] L'édition Bompiani, dans sa note introductive aux *Passions de l'âme*, mentionne l'hypothèse de Matthijs Van Otegem, p. 2291, n. 5.

Groningue en 1643 puis qui vint étudier son droit à Paris, chez son oncle Charles Desmarets, avocat au Parlement de Paris. Henri Desmarets devient avocat lui-même en 1647. Il était à Paris en 1648 et il a vraisemblablement rencontré Descartes à cette date par l'intermédiaire de son père Samuel Desmarets qui avait défendu ce dernier contre Voet lors de la Querelle d'Utrecht. D'après Van Otegem : « In this way can be explained why Descartes sent away a manuscript on 14 August and had it printed on 1 September. The editors of the French and the Latin edition are one and the same. Finally, this also explains why the letters exchanged between Descartes and the editor are published both in the French and in the Latin version. It would not make sense to print the letters in the Latin edition too if they were written to another editor » (p. 341).

On croit comprendre que Matthijs Van Otegem postule que le texte dont il est question dans les lettres-préfaces, est en réalité le support de la traduction latine publié en 1650 que Descartes aurait fourni à son traducteur, en français, *dans la perspective de sa traduction*. Reste à savoir s'il s'agit d'une copie (→ COPIE) exacte de l'autographe qui a servi à l'édition française ou si Descartes y a fait quelques corrections. Si Desmarets, traducteur des *Passiones animae*, est bien le correspondant de Descartes, pourquoi leurs échanges sont-ils publiés dans l'édition française ? Est-ce que cela change philosophiquement quelque chose ? Entendons : le texte des *Passiones animae* n'est-il pas le même que celui des *Passions de l'âme* ? Comme le dit, Matthijs Van Otegem, une étude philologique des deux textes s'avère nécessaire pour éclaircir ce point de l'histoire éditoriale cartésienne[2613]. Toujours est-il que, si Matthijs Van Otegem dit vrai, le texte des *Passiones animae* revêt peut-être à l'égard du commentarisme classique une importance nouvelle qui pourrait nous faire considérer les *Passiones animae* – et non *Les Passions de l'âme* – comme le terminus ad quem de l'*ordo edendi* cartésien (*id est*, des œuvres dont il a revu, si ce n'est les épreuves (→ ÉPREUVE) d'imprimerie puisqu'il était à Stockholm au moment de l'impression de la version latine et qu'Elzevier (et Desmarets) aurait certainement mentionné la relecture de Descartes sur la page de titre, du moins le texte source de la traduction éditée). Élément d'autant plus cohérent du point de vue éditorial que les *Passiones animae*, avec les *Principia philosophiae*, fournirait le corpus latin, c'est-à-dire scolarisable, complet de la philosophie cartésienne.

Les récents travaux de Corinna Vermeulen tendent, quoiqu'il en soit, à minimiser la portée de l'hypothèse d'une seconde version des *Passions de l'âme*, très différente de la première. D'après elle, la comparaison entreprise entre le français et le latin des *Passiones animae* ne met pas en évidence, du moins pour un bon tiers du traité, d'interventions cartésiennes – corrections, ajouts ou suppressions significatifs –, au contraire des textes des *Specimina philosophiae* ou des *Principes de la philosophie* par exemple[2614]. En outre, certaines erreurs de traduction (« ad momentum » pour « pour le moment », « persona » pour « personne ») ainsi que certaines maladresses comme le maintien de l'ordre des mots du français dans le latin suggèrent que Descartes n'a pas revu la traduction du jeune Desmarets. Et que ce dernier n'a pas envisagé de la publier mais l'a au contraire conçue comme un exercice de thème personnel, mené après la parution de l'édition française. D'après Corinna Vermeulen, la publication de sa traduction reviendrait à l'initiative de son père.

b – le préambule méthodologique : de la préface à l'article III

Revenons maintenant au propos de la préface. Rappelons que la thèse que nous voulons éprouvée ici est la suivante : les textes introductifs des livres de Descartes sont le lieu de l'expression d'une visée méthodologique. Cette visée est souvent redoublée par un appel à une lecture tout aussi méthodique, au nom de la possibilité

[2613] Nous espérons que l'alignement des deux éditions au sein du *Corpus Descartes* (ProDescartes) en permettra la comparaison.

[2614] Ces premières conclusions ont été formulées à l'occasion de son intervention intitulée « La traduction latine des *Passions*. Autorité et liberté » au colloque de Lecce « *Les Passions de l'âme*. Genesi, struttura et storia », le 10 novembre 2014.

qu'ont les livres de retranscrire l'*ordo inveniendi*[2615] – exception faite du *Discours de la méthode*… qui s'excepte intentionnellement de cette possibilité pour les motifs qu'on a expliqués dans notre premier chapitre. De sorte que, en philosophie comme dans les livres de Descartes, il faut commencer par le commencement et progresser par ordre croissant de difficultés, comme le suggère la méthode.

Cette thèse dont nous avions l'intuition en débutant l'étude matérielle des livres de Descartes a été confirmé par le travail de Gilles Olivo dans « L'évidence en règle : Descartes, Husserl et la question de la mathesis universalis », *Les Études philosophiques*, 1996, 1-2, p. 189-222 puis par sa communication au colloque sur *Les Passions de l'âme et leur réception philosophique*, donnée à la fondation Singer Polignac à Paris, en 2014, initulée « Parler des Passions en physicien » (à paraître). Nous avons déjà convoqué son commentaire pour les ouvrages de Descartes publiés de son vivant. Nous achevons ici, avec *Les Passions de l'âme*.

Si cette idée est confirmée, comment s'énonce cette visée méthodologique ? Et peut-être d'abord où est-elle ? La formule lapidaire « en physicien » suffit-elle ?

Nous pensons voir cette visée méthodologique dans la seconde réponse de Descartes et plus précisément dans l'expression « en physicien » qu'il nous faut commenter. Pour autant, dans cette seconde lettre, Descartes n'explicite pas ce que parler des passions en physicien veut dire. En outre, le lemme « méthode » (et ses formes) n'est pas présent dans les réponses de Descartes dont l'essentiel du contenu résiste par ailleurs à une analyse philosophique. En effet, Descartes, sollicité par son interlocuteur anonyme, s'exprime plutôt sur les circonstances de la rédaction de son traité. Bref, le lexique cartésien afférant à la méthode semble même absent.

Pour contourner ces difficultés – l'absence textuelle et thématique de la méthode dans les lettres qui constituent la préface des *Passions de l'âme* – et comprendre que l'expression « en physicien » implique l'exercice actif de la méthode pour connaître les passions de l'âme, il nous faut d'abord renvoyer à d'autres lieux de l'*ordo edendi* cartésien. Deux lieux précisément qui entourent immédiatement ou presque la préface des *Passions*.

Premier lieu, extrinsèque au présent traité mais le précédant de peu, publié comme lui en français : *Les Principes de la philosophie* et sa Lettre-préface (1647). Bien que le mot de méthode ne soit pas plus présent dans cette Lettre-préface que dans la seconde lettre de Descartes, on a montré *supra* en quoi le corps de la vraie philosophie était précisément unifié par l'exercice actif de la méthode dans toutes les disciplines : métaphysique, physique, et sciences dérivées de la physique *ainsi que dans le rapport de ces disciplines entre elles*. Du reste, les *Principia* – et les *Principes* – déroulent, au fil des pages, les conquêtes de la méthode. Celle-ci érige la vraie philosophie qui progresse de façon ordonnée – du plus évident au moins évident – de la connaissance des causes à celle de leurs effets. Par exemple, l'article 24 de *Principia* I fait un bilan d'étape : « Après avoir ainsi connu que Dieu existe et qu'il est l'auteur de tout ce qui est ou qui peut être, nous suivrons sans doute la meilleure méthode dont on se puisse servir pour découvrir la vérité, si, de la connaissance que nous avons de sa nature, nous passons à l'explication des choses qu'il a créées, et si nous essayons de la déduire en telle sorte des notions qui sont naturellement en nos âmes, que nous ayons une science parfaite, c'est-à-dire que nous connaissions les effets par leurs causes »[2616]. Conduire ses pensées par ordre, c'est bien exercer la méthode. Et c'est donc la notion d'ordre qui témoigne de la présence toujours active de la méthode. Nous ne développons pas davantage ce point et nous renvoyons à notre B. Or c'est bien cet ordre qui détermine la distribution des matières cartésiennes : c'est l'ordre qui fait que la physique précède la morale, la mécanique et la médecine. Car c'est de la physique que la morale, la mécanique et la médecine tirent leurs principes. Parler des passions « en physicien », relève bien, à la lumière de la Lettre-préface qui justifie le rapport des disciplines de la philosophie, d'une prescription de la méthode. De sorte que, le lecteur des *Principia* (et des *Principes*) est en mesure de dégager l'implicite de l'expression parler des passions « en physicien ».

[2615] Rappelons que c'est un des buts de la Lettre-préface de démontrer ce point : « je pense avoir commencé à expliquer toute la philosophie par ordre, sans avoir omis aucune des choses qui doivent précéder les dernières dont j'ai écrit » (AT IX-2, 16-17).
[2616] AT IX-2, 35.

Second lieu, qui suit immédiatement l'expression « en physicien » : les trois premiers articles des *Passions de l'âme* qui introduisent l'idée de la fondation de la morale par la physique.

Le propos introductif de ces premiers articles nous autorise, nous semble-t-il, à y voir un discours préalable qui relance en la justifiant la thèse d'une approche physicienne des passions. La complémentarité thématique et argumentative de ces deux ensembles introductifs qui s'éclairent l'un l'autre laisse place, dès l'article IV, au premier résultat de physique proprement dit, que l'application de la méthode enregistre : « Que la chaleur et le mouvement des membres procèdent du corps, et les pensées de l'âme »[2617].

De sorte qu'on peut encore considérer les trois premiers articles des *Passions de l'âme* comme des éléments introductifs, quoiqu'ils appartiennent déjà à la première partie.

Les trois premiers articles du traité mettent en exergue 1/ un principe, 2/ une tâche et 3/ une règle.

1) Il y a un principe qui veut qu'à chaque fois qu'il arrive quelque chose, il y a une passion et une action. Mais en quoi ce principe se rapporte-t-il à l'âme ?

2) pour cela, il faut effectuer une tâche : la distinction de l'âme et du corps. Quel est l'agent, quel est le patient dans la bipolarité action/passion ? Pour répondre à cette question, il faut distinguer la passion lorsque l'âme la rapporte à une action du corps (froid, douleur) et la passion rapportée strictement à l'âme elle-même (peur, amour…) qui est ce qu'on appelle spécifiquement passion. Le corps est l'objet qui agit le plus immédiatement contre mon âme (proximité). Implique que mon corps n'est pas moi mais que mon âme y est intimement liée pour finir par ne faire qu'un avec lui. En général, ce qui est passion dans l'âme provient d'une action du corps de sorte que la majorité des passions provient du corps.

3) L'article 3 explicite la règle qui manquait aux Anciens pour bien connaître les passions et qui les a conduit à concevoir l'âme comme un principe vital. D'une certaine manière, il faut comprendre que les Anciens se sont trompés parce qu'ils ont été empiristes, ils ont cru savoir en regardant et en extrapolant non à partir de leur imagination, mais à partir de leurs sens. Or c'est l'inverse : du connaître à l'être, la conséquence est bonne. Il ne faut pas chercher la connaissance dans les choses mais les choses dans la connaissance. L'erreur méthodologique des Anciens explique le traitement sans précédant que Descartes réserve à la morale : « C'est pourquoi je serai obligé d'écrire ici en même façon que si je traitais d'une matière que jamais personne avant moi n'eût touchée » (AT XI, 328).

Cette règle est pourtant facile : la distinction des substances est fondée sur ce que nous *concevons* avec évidence (*Meditatio* VI, *Principia*, I, 63). Car, si c'est bien par nos sens que nous *expérimentons* que ce que nous sentons ne vient pas de notre pensée (*Principia* II, 1) et puisque nous sommes, en matière de passions, nos propres sujets d'expérimentation, il revient à l'entendement de concevoir la distinction, c'est-à-dire de remonter aux propriétés puis à l'essence.

Prenons la chaleur et le mouvement qui sont les symptômes de la vie. Pour savoir s'ils appartiennent au corps ou à l'âme, on a deux moyens : voir dans un corps inanimé – les Anciens se sont arrêtés là – et ne pas concevoir pour appartenir à un corps. L'âme chausse le corps. La mort n'est pas due au départ de l'âme. Les raisons viennent du corps lui-même. Il est donc possible que l'âme soit immortelle. En plus, le corps a son autonomie : mécanisme biologique. L'âme agit sur le corps mais pour lui donner le mouvement. L'âme ne joue que sur la direction du mouvement ; elle ne peut pas changer la quantité de mouvement (conformément aux lois de conservation de la quantité de mouvement, *Principia II*).

Les Philosophes (Aristote, Thomas, Suárez, etc.) détenaient le principe[2618] que Descartes reprend à son compte : « […] je considère que tout ce qui se fait ou qui arrive de nouveau est généralement appelé par les philosophes une passion au regard du sujet auquel il arrive, et une action au regard de celui qui fait qu'il arrive. En sorte que, bien que l'agent et le patient soient souvent fort différents, l'action et la passion ne laissent pas d'être

[2617] *Les Passions de l'âme*, AT XI, 329.

[2618] Voir Étienne Gilson, *Index scolastico-cartésien*, p. 6-8.

toujours une même chose qui a ces deux noms, à raison des deux divers sujets auxquels on la peut rapporter » (AT XI, 328). Le même mouvement est dit action quand on conçoit le moteur et passion quand on conçoit le mobile. Par analogie, Descartes étend ces notions à la volonté dont le mouvement est l'action et à la passion dont le mouvement est la perception. Nous reviendrons *infra* sur ce principe en C, 3, a « le concept de passion. De l'âme à l'homme ».

En fait, il y a identité d'essence de l'action et de la passion là où pour Aristote, il y a différence d'essence. C'est déjà ce qu'affirmait Descartes, par exemple, dans la lettre à l'Hyperaspistes d'août 1641 : « semper autem existimavi unam et eadem esse quae, cum refertur ad terminum aquo, vocatur actio, cumvero terminus ad quem sive in quo recipitur, vocatur passio »[2619]. Or, quel est l'évènement qu'on appelle action ou passion ? « Dans les choses corporelles, toute action et passion consistent dans le seul mouvement local et on l'appelle action lorsque ce mouvement est considéré dans le moteur et passion lorsqu'il est considéré dans la chose mue. D'où il s'ensuit aussi que lorsque ces noms sont appliqués à des choses immatérielles, il faut considérer en elles quelque chose d'analogue au mouvement et qu'il faut appeler action celle qui est de la part du moteur - telle qu'est la volition dans l'âme - et passion de la part de la chose mue, comme l'intellection et la vision dans la même âme »[2620].

L'erreur des Anciens, en particulier des stoïciens dont la tradition avait retrouvé une force nouvelle au XVII^e^ siècle, en Europe[2621], c'est de ne pas s'être acquitté de la tâche, faute de règle. C'est-à-dire de ne pas avoir attribué les termes du principe aux bons « sujets », faute de méthode. Ces sujets sont les deux substances que la métaphysique cartésienne a produit grâce à l'usage de la méthode, la substance matérielle et la substance pensante. Descartes est le premier à définir l'âme d'une façon nouvelle : comme une chose qui pense.

C'est donc la méthode qui a manqué aux Anciens. C'est-à-dire la règle pour distinguer adéquatement ce qui se rapporte à l'âme et au corps. Les Anciens avaient donc le principe, ils connaissaient la tâche à accomplir mais ils n'ont pas suivi la bonne méthode. La nécessité de mobiliser la méthode est donc thématisée dans le propos méthodologique des trois premiers articles des *Passions de l'âme* suivant deux axes : la stigmatisation de la méthode des Philosophes et l'expression de la nécessité de substituer à leurs observations, une conception claire et distincte qui repose sur la distinction des substances. Ceci est un préalable pour dégager une théorie générale des passions. Le champ lexical de la méthode revient sous l'image du « chemin » (deux occurrences, article 1 et II) : « je ne puis avoir aucune espérance d'approcher de la vérité, qu'en m'éloignant des *chemins* qu'ils ont suivis »[2622] ; « en sorte qu'il n'y a point de meilleur chemin pour venir à la connaissance de nos passions que d'examiner la différence qui est entre l'âme et le corps »[2623],

Ainsi, Platon s'est-il trompé. Dans *La République*, il divise hiérarchiquement l'âme en trois : raison (erreur car celle-ci doit tout englober), cœur (*thymos*), désir déréglé. Cette tripartition conflictuelle est pour Descartes une erreur. Il n'y a pas de conflit en l'âme (c'est le but de l'article XLVII d'établir ce point) et les passions ne sont pas des maladies ni même l'expression de la déchéance de l'homme. Les passions sont des phénomènes naturels issus de notre organisation psychophysique et soumises à ses lois. Par conséquent, la prescription de l'éradication des passions – par l'apathie stoïcienne, par exemple – n'a pas de sens : vouloir s'opposer à leurs mouvements serait aussi absurde que de vouloir empêcher la respiration ou la circulation du sang.

[2619] AT III, 428.

[2620] Lettre à Regius, décembre 1641, AT III, 454-455 : « nempe, in rebus corporeis omnis actio et passio in solo moti locali consistunt, et quidem actio vocatur, cum motus ille consideratur in movente, passio vero, cum consideratur in moto. Unde sequitur etiam, cum illa nomina ad res immateriales extenduntur, aliquid etiam motui analogum in illis esse considerandum ; et actionem dicendam esse, quae se habet ex parte motoris, qualis est volitio in mente […]. Qui vero putant perceptionem dicendam esse actionem, videntur sumere nomen actionis pro omni reali potentia, et passionem pro sola negatione potentia ; ut enim perceptionem putant esse actionem, ita etiam haud dubie dicerent in corpore duro receptionem motus, vel vim per quam admittit motus aliorum corporum, esse actionem ; quod recte dici non potest, quia passio isti actioni correlativa esset in movente, et actio in moto ».

[2621] Parmi les principaux restaurateurs de la philosophie stoïcienne, citons Juste Lipse, *De constantia* (1585), trad. *De la Constance*, Paris, Chez Gilles Robinot (1606), Kaspar Schoppe, *Elementa Philosophiae Stoicae moralis* (1606) et Gerardus Joannes Vossius, *De Theologia Gentili* (1642).

[2622] *Les Passions de l'âme*, AT XI, 327-328.

[2623] *Ibid.*, p. 328.

C'est cette erreur d'identification des objets auquel il faut appliquer les termes de passion et d'action qui explique que les Anciens n'ont pas découvert les vrais principes des passions : les causes proviennent, dans la majorité des cas, de l'action (du mouvement) du corps. Plus précisément, la cause d'une passion de l'âme est les esprits animaux qui sont les parties les plus ténues du sang, vaporisées par la chaleur du cœur, qui se répandent tout le long des nerfs, portant dans le cerveau les impressions des organes et aux organes les ordres du cerveau. Cette erreur de base implique de se désolidariser totalement de leurs discours et du genre dont ceux-ci relèvent, la rhétorique et la morale. Car la rhétorique confond vérité et vraisemblance. Et la morale, du moins l'étude des passions, n'est pas traditionnellement conçue dans son rapport étroit à la physique. Au contraire, la bipartition aristotélicienne de la philosophie (pratique et théorétique) entraîne une division entre les deux. Division que reprend à son compte les restaurateurs modernes du stoïcisme qu'on a précédemment évoqués et les manuels (→ MANUEL) scolaires. Par exemple, dans le *Cours de philosophie* de Scipion Dupleix, la morale se situe dans la partie pratique et les passions en relèvent, par exclusion de la physique.

En rappelant en préambule de son traité, qu'il ne faut pas parler des passions en orateur ou en philosophe moral[2624], Descartes vise ceux qui décrivent l'indépendance de la morale par rapport à la physique.

Par confrontation avec la littérature morale et les manuels scolaires, il devient visible que la première partie qui parle des « Passions en général » marque l'originalité de Descartes pour traiter de son sujet. Car on ne trouve pas d'équivalent dans les textes mentionnés. Il ne s'agit pas de débuter la classification des passions dans la première partie, des plus générales au plus particulières. Nous verrons *infra* que l'opposition entre passions générales et particulières est prise en charge par les seconde et troisième parties. Ce que vise cette première partie, qui est exactement le sens de ce qu'anticipe l'expression « seulement en physicien », c'est l'exposé des principes communs aux passions, ce qui signifie chez Descartes l'expression, « en général ». Principes qui, à un niveau supérieur, partagent avec les principes des autres créatures ou choses matérielles le mécanisme physique. Nous reviendrons sur ce point en 3, a « fonder la morale : étudier les passions en physicien ».

Revenons à l'article III. Quelle est la règle qu'il convient de suivre pour bien connaître les passions ? La connaissance des passions est facile au sens où elle relève de l'expérience intime : en vertu de l'union, tout homme peut faire l'expérience des passions[2625]. *pourvu que soit distingué ce qui revient à l'âme et ce qui revient au corps* (la tâche) : « À quoi on ne trouvera pas grande difficulté si on prend garde que tout ce que nous expérimentons être en nous, et que nous voyons aussi pouvoir être en des corps tout fait inanimés, ne doit être attribué qu'à notre corps ; et, au contraire, que tout ce qui est en nous, et que nous ne concevons en aucune façon pouvoir appartenir à un corps, doit être attribué à notre âme »[2626]. Pour autant qu'on procède avec méthode « si on prend garde »), la tâche est simple (« on ne trouvera pas grande difficulté ») car la distinction des substances auxquelles attribuer telle ou telle passion est binaire et relève des notions communes. C'est cette simplicité – il s'agit de ce

---

[2624] Ce qui ne signifie pas que *Les Passions de l'âme* ne relèvent pas de la morale, au sens cartésien du terme (c'est-à-dire d'une morale fondée sur la physique). La morale de Descartes rejette la conception dogmatique médiévale d'après laquelle la passion est un pêché, l'expression et la conséquence de la déchéance de l'homme mais aussi la conception antique, en particulier stoïcienne, qui voit en la passion une maladie. Quant à la rhétorique qui ne conduit qu'au vraisemblable et non au vrai, Descartes l'a publiquement évacuée dans le *Discours de la méthode*… : « J'estimais fort l'éloquence, et j'étais amoureux de la poésie ; mais je pensais que l'une et l'autre étaient des dons de l'esprit, plutôt que des fruits de l'étude. Ceux qui ont le raisonnement le plus fort, et qui digèrent le mieux leurs pensées, afin de les rendre claires et intelligibles, peuvent toujours le mieux persuader ce qu'ils proposent, encore qu'ils ne parlassent que bas breton, et qu'ils n'eussent jamais appris de rhétorique », AT VI, 7.

[2625] Voir déjà la *Meditatio VI* : « Deinde adverto mentem non ab omnibus corporis partibus immediate affici, sed tantummodo a cerebro, vel forte etiam ab une tantum exigua ejus parte, nempe ab ea in qua dicitur esse sensus communis ; quae, quotiescunque eodem modo est disposita, menti idem exhibet, etiamsi reliquae corporis partes diversis interim modis possint se habere, ut probant innumera experimenta, quae hic recensere non est opus », AT VII, 86/« Je remarque aussi que l'esprit ne reçoit pas immédiatement l'impression de toutes les parties du corps, mais seulement du cerveau, ou peut-être même d'une de ses plus petites parties, à savoir de celle où s'exerce cette faculté qu'ils appellent le sens commun, laquelle, toutes les fois qu'elle est disposée de même façon, fait sentir la même chose à l'esprit, quoique cependant les autres parties du corps puissent être diversement disposées, comme le témoignent une infinité d'expériences, lesquelles il n'est pas ici besoin de rapporter », AT IX-1, 69.

[2626] *Ibid.*

que nous concevons avec évidence – qu'évoque la seconde lettre de Descartes en préface. La simplicité de la règle méthodologique pour mener à bien la tâche détermine la simplicité et la réduction du discours : si « [ce] discours […] est si simple et si bref, qu'il fera connaître que [s]on dessein n'a pas été d'expliquer les Passions en orateur, ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien »[2627].

C'est bien à reconduire la question des passions depuis leurs fondements qu'il faut commencer. Ce commencement qui conduit à la physique et qui trouve logiquement sa place au début du traité – commencer par les principes – est nouveau : personne avant Descartes n'avait étudié les passions (et la morale) en découvrant que leurs principes trouvaient leur assise dans le champ disciplinaire de la physique. Il faut donc, c'est un réquisit de la méthode, se départir de la tradition et aborder le sujet avec un esprit neuf, guidé par les règles de la méthode : « C'est pourquoi je serai obligé d'écrire ici en même façon que si je traitais d'une matière que jamais personne avant moi n'eût touchée. Et pour commencer, […] »[2628]. Donc Descartes refuse d'hériter de la question des passions telle que l'ont posée les Anciens. Il ne faut pas penser l'âme comme la forme substantielle du corps.

Il y a de surcroît un impératif moral à quitter les discours probables des Anciens qui ne situent pas la connaissance des passions dans une autre réalité que celle du composé âme-corps. Comme on l'écrivait dans notre premier chapitre au moment d'évoquer la deuxième maxime de la morale de 1637, la certitude doit, *in fine*, substituer des vraies connaissances et les actions qui en découlent (connaître par soi les vrais principes et connaître toutes les autres choses par eux au lieu de suivre les principes de l'ancienne philosophie) à celles qui ne reposent que sur la vraisemblance des arguments d'autorité. C'est le progrès constitué par le cinquième degré de la sagesse. Savant des vrais principes, celui qui se maintiendrait au niveau du quatrième degré par aveuglement en faveur des auctoritas serait, du point de vue spéculatif, en situation de faute morale : « […] pendant qu'on n'a que les connaissances qui s'acquièrent par les quatre premiers degrés de sagesse, on ne doit pas douter des choses qui semblent vraies, *en ce qui regarde la conduite de la vie*, mais qu'on ne doit pas aussi les estimer si certaines qu'on ne puisse changer d'avis, lorsqu'on y est obligé par l'évidence de quelque raison. Faute d'avoir connu cette vérité, ou bien, s'il y en a qui l'ont connue, faute de s'en être servis, la plupart de ceux de ces derniers siècles qui ont voulu être philosophes, ont suivi aveuglément Aristote […] »[2629].

La sagesse implique le rejet de la tradition en morale, provisoirement adoptée.

Il semble donc que, éclairée par les trois articles introductifs de la première partie, la seconde des réponses de Descartes aux deux lettres qui servent de préface aux *Passions de l'âme*, aussi lapidaire soit-elle, constitue un rappel de la méthode et de l'organisation disciplinaire qu'elle fonde au nom de ce que nous concevons avec évidence. Parler des passions en physicien, c'est avoir distingué les fonctions qui se rapportent à l'âme de celles qui se rapportent au corps grâce à la règle exposée dans l'article III. Cette règle dont l'*ego* a l'autorité induit parallèlement de se départir des conceptions des Anciens qui voyait l'âme comme la cause du mouvement ou la forme du corps, toute conception erronée.

Et elle confirme définitivement l'idée qu'il y a bien, dans les livres cartésiens, un lieu propice d'énonciation de la méthode : dans les discours présents dans les pages préliminaires qui précèdent donc le discours philosophique proprement dit. L'absence de la méthode formalisée comme telle, dans un exposé à part, dans le corps des ouvrages de Descartes (méthode noire) et sa présence en filigrane, dans les pages préliminaires – préface, avertissement, dédicace (→ DÉDICACE), voire synopsis (→ SYNOPSIS) ou index qui ne laissent apparaître que l'ordre des raisons lui-même, aurait-elle un rapport avec l'idée précédemment évoquée de l'absence de la méthode de l'arbre de la philosophie en tant que discipline constituée[2630] ? Nous avons déjà

[2627] *Les Passions de l'âme*, AT XI, 326.

[2628] *Ibid.*, AT XI, 328.

[2629] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 7. Voir notre premier chapitre, C, 1, b.

[2630] Voir déjà, à ce sujet, la position de tête de l'énoncé des règles de la méthode et de sa justification dans la « préface » du *Discours de la méthode*. Voir encore notre première partie consacrée au *Discours de la méthode*, A, 2, b : « relier la méthode et les Essais ».

répondu positivement pour les *Meditationes* et les *Principia*. Nous pouvons faire de même avec *Les Passions de l'âme*.

L'emplacement du discours cartésien faisant droit à des références directes ou indirectes à la méthode constitue un indice matériel du statut de cette dernière sur le plan théorique : à l'œuvre partout – pour toutes les disciplines et donc, proprement, nulle part dans un espace réservé où elle ne joue que pour elle-même (méthode noire). La méthode est en quelque sorte une condition de possibilité (universelle) de l'achèvement de la vraie philosophie, en ce sens, transcendantale, pour user d'une terminologie kantienne. En ce sens aussi, matériellement rappelée d'emblée, comme un préalable nécessaire à l'exercice philosophique, indifférent à la nature des objets qui font l'objet de la question. Dans les livres cartésiens, la philosophie est introduite, au sens propre et figuré par la méthode. La méthode précède (toujours) l'exercice de la philosophie qui se déploie, matériellement parlant dans le corps du livre.

3 – mettre en page : la morale comme science

On doit maintenant discuter du caractère monographique des *Passions de l'âme* à l'égard de la morale pour pouvoir prétendre qu'elles fournissent au public, avec les *Principia philosophiae*, des résultats qui couvrent l'ensemble du corps de la philosophie. La seule étude des passions délivre-t-elle *toute* une morale ? Et une morale définitive ? La science de l'âme n'est-elle pas qu'une partie de la science de l'homme dont Descartes ajournait le projet de l'exposé systématique dans la cinquième partie des *Principia philosophiae* ? Pourtant la première partie ne prétend-elle pas parler des passions en général et par occasion, de toute la nature de l'homme ? Qu'est-ce à dire ? L'étude d'un indice matériel du traité, la mise en page (→ MISE EN PAGE), nous fournira quelques éléments de réponse.

a – partitionner

On sait que dans la lettre à Chanut du 15 juin 1646, Descartes prétend avoir trouvé les fondements certains de la morale et en avoir déduit des questions particulières (AT IV, 441-442).

Il s'agit donc d'éprouver qu'il vise bien dans les *Passions* « le cinquième degré de la sagesse » qui confère à la morale son caractère le plus haut et le plus parfait. Ce caractère parfait auquel appelait les maximes de la morale provisoire de 1637. Provisoire mais non moins vraies : en attente de fondation.

La condition est de comprendre par quel lien essentiel vont ensemble la discipline et la méthode dont relèvent les *Passions* de l'âme : « en physicien ».

L'étude de la mise en page du traité et du plan de l'ouvrage nous donnent des clés pour appuyer l'idée que la première partie de l'ouvrage expose les fondements physiques de la morale et qu'à ce titre, elle inscrit l'ensemble du traité dans le prolongement conceptuel des *Principia philosophiae*.

☙ *première partie. L'étude de l'homme ou la possibilité de fonder la morale par la physique*

Les Passions de l'âme sont distribuées en trois parties. La première partie s'intitule « Des passions en général : Et par occasion, de toute la nature de l'homme ». Elle est composée de 50 articles.

S'agit-il de l'homme ou de l'âme[2631] ? Quel est l'objet du traité : sont-ce les passions de l'âme comme son titre (→ TITRE) l'indique ou la nature de l'homme comme l'annonce le titre de la première partie ? La science de

[2631] Voir le lapsus de Descartes dans la lettre à Clerselier, 23 avril 1649 : « car il comprendra trois parties, dont la première sera des passions en général, et par occasion de la nature de l'*âme*, etc., la seconde des six passions primitives, et la troisième de toutes les autres », AT V, 354.

l'âme n'est-elle pas qu'une partie de cette science de l'homme dont Descartes ajournait le projet de l'exposé systématique dans la cinquième partie des *Principia* ?

Ce titre rend compte du pouvoir explicatif de la passion cartésienne à rendre compte de toute la nature de l'homme, c'est-à-dire du rapport entre l'âme et le corps qu'il convient de déterminer. L'étude des passions renseigne sur ce qu'elles ne sont pas et contribue à délimiter ce qui revient à l'âme et ce qui revient au corps. Les passions sont des pensées qui relèvent à ce titre de l'âme et non des attributs corporels. Mais l'âme les reçoit du corps – elles viennent du mouvement du corps –, au nom de l'union de l'âme et du corps.

Conformément à la règle et à la tâche érigée dans les trois premiers articles du traité, connaître les passions implique de les considérer d'abord selon le principe de la distinction (articles I à XXIX). En particulier de considérer l'âme indépendamment du corps, comme ce qui, pour penser, n'a pas besoin du corps. La démonstration de la première partie débute ainsi selon l'ordre suivant :

– Principes de cette distinction : articles I à VI,
– Les fonctions du corps : articles VII à XVI,
  La machine de notre corps : articles VII à XI,
  Les divers mouvements des esprits animaux : articles XII à XVI.
– Les fonctions de l'âme : articles XVII à XXIX,
  Action et passion dans les diverses fonctions de l'âme : articles XVII à XXI,
  Division des perceptions selon leurs rapports : articles XXII à XXVI,
  Définition des passions de l'âme : articles XXVII à XXIX.

D'autre part, pour comprendre les passions, il faut les concevoir selon le principe de l'union (XXX à L) puisque, dans le cadre de la passion, l'âme, bien que dépendante du corps pour penser, reçoit, pâtit de quelque chose de la part du corps.

– Structure de l'union : articles XXX à XXXIV,
  Union totale : article XXX,
  Union locale : articles XXXI à XXXIII,
  Mécanisme de l'action réciproque : : article XXXIV.
– Action du corps sur l'âme : XXXV à XL.

L'étude de l'usage des passions démarre avec celle de l'action de l'âme sur le corps (articles XLI à L). La première partie introduit donc le propos moral des deux parties suivantes.

- *fonder la morale*

Les Passions de l'âme résolvent l'incohérence entre trois éléments de la philosophie : la spéculation demande du temps (mais elle ne demande pas de génie), l'action ne donne pas de temps et la morale définitive repose sur le savoir de l'homme et de ses passions. La fondation de la morale par la physique est ce qui donne son caractère définitif à la morale cartésienne[2632]. Car le contentement auquel aboutit la morale accomplie repose sur le savoir que visait les maximes de la morale provisoire.

La fondation de la morale par la physique intervient comme le socle de ce savoir. C'est aussi ce qui signe en un sens le succès de toute la philosophie de Descartes : conçu comme un phénomène, certes plus complexe que les autres en ce qu'il est plus particulier et composé (deux substances à l'œuvre dont il s'agit de connaître l'interaction), l'homme est soumis aux mêmes lois physiques que les autres phénomènes ou corps plus généraux dont les Essais avaient initié l'étude, reprise sous la forme scolaire et éclairée par l'exposé de la deuxième partie (les principes des choses matérielles) dans les *Principia philosophiae*.

[2632] Rappelons que le lien déductif de la physique vers la morale diffère du lien, non déductif, qui unit la métaphysique à la physique.

Avec *Les Passions de l'âme*, il s'agit donc d'approfondir les principes de la mécanique cartésienne jusque dans leurs conséquences ultimes. Car tous les objets que se soumet l'esprit peut être connu dans les termes de la causalité – y compris les corps composées qui sont soumis aux mêmes lois de la mécanique que les corps plus grossiers décrits dans les *Principia*. L'article CXXXVI répète l'immuabilité du principe (la cause) des passions – l'union de l'âme et du corps : « Il y a telle liaison entre notre âme et notre corps, que lorsque nous avons une fois joint quelque action corporelle avec quelque pensée, l'une des deux ne se présente point à nous par après que l'autre ne s'y présente aussi, et que ce ne sont pas toujours les mêmes actions qu'on joint aux mêmes pensées[2633]. »

Si la compréhension du monde tel qu'il est institué par Dieu nous échappe (pourquoi), sa connaissance (comment) est possible et dérive de principes communs que la méthode a découverts. La puissance déductive universelle des principes de la physique (rendue possible par ce qu'elle est métaphysiquement fondée) couvre tous les objets de l'*ordo cognoscendi* cartésien. Y compris les phénomènes (ou choses, ou créatures) les plus composés, ultimement l'homme, dont l'explication de l'interaction de ses deux substances constitue le point d'orgue.

Pour achever le corps de la philosophie tout entier, il restait à Descartes à penser l'homme en ces termes, comme le rappelle une des lettres de la préface :

> il n'y a jamais eu au monde que vous seul (au moins dont nous ayons les écrits), qui ait découvert les vrais principes, et reconnu les premières causes de tout ce qui est produit en la nature, et qu'ayant déjà rendu raison, par ces principes, de toutes les choses qui paraissent et s'observent le plus communément dans le monde, il vous faut seulement avoir des observations plus particulières, pour trouver en même façon les raisons de tout ce qui peut être utile aux hommes en cette vie, et ainsi nous donner une très parfaite connaissance de la nature de tous les minéraux, des vertus de toutes les plantes, des propriétés des animaux, et généralement de tout ce qui peut servir pour la médecine et les autres arts[2634].

On peut donc prendre à rebours ce que dit Descartes à Chanut lorsqu'il évoque le lien relâché entre l'exposé de la physique des *Principia* et ce qu'on peut en tirer en morale. Lien *relâché*, mais *lien* tout de même : « Je crains seulement que vous ne vous dégoûtiez bientôt de cette lecture, à cause que ce que j'ai écrit ne conduit que de fort loin à la morale, que vous avez choisie pour votre principale étude »[2635]. Entendons : la physique ne conduit que de fort loin à la morale, cela veut dire qu'elle y conduit. De sorte que, même si la déduction des effets les plus particuliers, éloignés des principes n'est pas la plus facile à produire, elle n'en reste pas moins possible et même définitivement démontrée. Lisons la suite de la lettre : « il y a un fort grand intervalle entre la notion générale du ciel et de la terre, que j'ai tâché de donner en mes Principes, et la connaissance particulière de la nature de l'homme, de laquelle je n'ai point encore traité. Toutefois, afin qu'il ne semble pas que je veuille vous détourner de votre dessein, je vous dirai, en confidence, que la notion telle quelle de la physique, que j'ai tâché d'acquérir, m'a grandement servi pour établir des fondements certains en la morale »[2636].

- *de la morale par provision à la science morale*

La substitution des « fondements certains » aux fondements vraisemblables des maximes de la morale du *Discours de la méthode*… signe le succès de la méthode qui conduit de la physique à la morale et à la sagesse qui en dépend. Descartes ne dit pas autre chose dans la lettre à Chanut du 26 février 1649 : « On peut dire que ce ne

[2633] *Les Passions de l'âme*, AT XI, 428.
[2634] *Les Passions de l'âme*, AT IX, 307-308.
[2635] Lettre à Chanut, 15 juin 1646, AT IV, 441.
[2636] *Ibid.*

sont que des vérités de peu d'importance [celles contenues dans les *Principia*], touchant les matières de physique […]. Mais […] ces vérités de physique font partie des fondements de la plus haute et plus parfaite morale »[2637].

Cette substitution aura nécessité du temps. Le temps de la spéculation dont les œuvres inaugurales de Descartes défilent les grands succès : *Meditationes de prima philosophia*, *Principia philosophiae et Specimina philosophiae* puis *Les Passions de l'âme*. On passe donc d'une solution morale suspendue au temps – tenir pour certain ce qui n'est peut-être que probable pour éviter l'irrésolution[2638], à une solution définitive – la solidité du contentement provient d'un usage du libre-arbitre qui repose sur une vrai connaissance des passions, à commencer par leurs principes.

Cette substitution aura en particulier requis la formalisation de la connaissance de l'homme en général, c'est-à-dire de ce moyen terme qui permet d'appliquer les principes de la physique à l'effet qu'est l'homme pour en expliquer les effets encore plus particuliers (les passions). C'est à cette formalisation qu'on peut penser que Descartes s'employait déjà en 1646, lorsqu'il écrivait à Chanut :

> Puisqu'il vous plaît de prendre la peine de revoir mes *Principes* et de les examiner […] je crains seulement que vous ne vous dégoutiez bientôt de cette lecture, à cause que ce que j'ai écrit ne conduit que de fort loin à la Morale […] [car] ; il y a un fort grand intervalle entre la notion générale du ciel et de la terre, que j'ai tâchée de donner en mes *Principes*, et la connaissance *particulière* de la nature de l'homme, de laquelle je n'ai pas encore traité. Toutefois, afin qu'il ne semble pas que je veuille vous détourner de votre dessein, je vous dirai en confidence, que la notion telle quelle de la physique, que j'ai tâché d'acquérir, m'a grandement servi pour établir des fondements certains en la morale […]. Je vous dirai de plus que, pendant que je laisse croître les plantes dans mon jardin, dont j'attends quelques expériences pour tâcher de continuer ma physique, je m'arrête aussi quelque fois à penser aux questions particulières de la Morale. Ainsi, j'ai tracé cet hiver un petit Traité de la nature des passions de l'âme, sans avoir néanmoins dessein de le mettre au jour[2639].

Or, dans l'intervalle de ces deux lettres – juin 1646 et février 1649 – une intention éditoriale est en train de se transformer en action : la décision de publier le brouillon des *Passions* dont il était question dans la première des deux lettres aboutit à une réelle publication. Ce geste éditorial valide, matériellement parlant, l'idée que les principes de la physique sont bien en mesure d'expliquer des questions plus particulières.

On peut donc voir dans le traité, dans sa première partie, l'exposé de la physique appliquée à un objet en particulier, l'homme. Cette application des principes généraux de la physique à un objet particulier n'en reste pas moins, du point de vue de l'objet cette fois, l'occasion de délivrer une connaissance générale qui débouche sur des questions plus particulières dont relève celle des passions.

Comme on l'a dit à plusieurs reprises, la connaissance véritable des pensées que sont les passions requiert, en vertu de la définition même de la passion mais aussi de la tâche et de la règle énoncée en préambule de la première partie (article I à III), la connaissance de l'action du corps sur l'âme (et de l'âme sur le corps). On comprend désormais que la connaissance de *l'âme* présuppose une connaissance de *l'homme* en général. Le lapsus de la lettre à Clerselier du 23 avril 1649 qui met « âme » pour « homme » n'en est peut-être pas un : « car il comprendra trois parties, dont la première sera des passions en général, et par occasion de la *nature de l'âme*, etc., la seconde des six passions primitives, et la troisième de toutes les autres »[2640].

La première partie intervient ainsi comme le traité *De L'Homme* annoncé dans les *Principia philosophiae*[2641] pour parvenir à la plus haute et la plus parfaite morale. Le titre de cette première partie retranscrit d'ailleurs l'idée que l'étude des passions induit la connaissance complète de l'homme : « Des passions en général. Et par

---

[2637] Lettre à Chanut, 26 février 1649, AT V, 290.

[2638] Finalement, les maximes de 1637 sont en attente d'une science de l'homme, intermédiaire entre la physique et la morale.

[2639] Lettre à Chanut, 15 juin 1646, AT IV, 441-442.

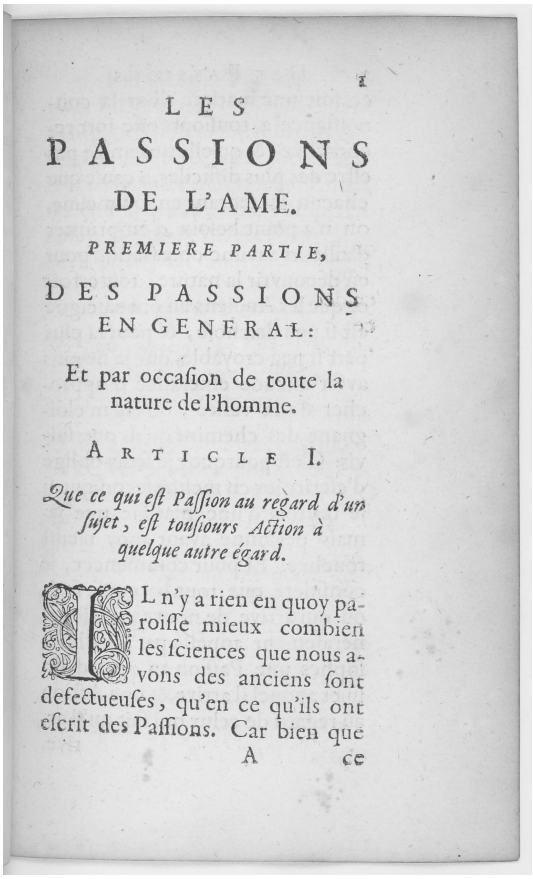
[2640] AT V, 354.

[2641] Voir *Lettre-préface*, AT IX-2, 14, 22 et 17, 1-21 ; puis, *Principia,* AT VIII-1, 315, 9-10 = AT IX-2, 309.

occasion de toute la nature de l'homme ». C'est précisément cette partie qui manquait aux *Principia* et qui fait le pont entre *Principia* II et la deuxième et troisième parties des *Passions de l'âme.*

La typographie (→ TYPOGRAPHIE) du titre de la première partie – le seul qui comporte un titre et un sous-titre – appuie le caractère principiel, du point de vue de la connaissance cette fois, de la connaissance générale des passions puisque c'est d'elle que dépend la connaissance véritable de l'homme en général, supposant la mise en œuvre de la distinction de l'âme et du corps. Des capitales sont réservées à la mention de l'objet qui en réalité débouche sur une science qu'elle rend possible et qui le dépasse : « DES PASSIONS EN GÉNÉRAL. Et par occasion de toute la nature de l'homme ». La passion, comme une synecdote exprime l'homme dans son ensemble. Cette partie de la morale débouche sur toute la morale comme son fondement, nous reviendrons *infra* sur ce point. Cette typographie est reprise dans les *Passiones animae* (voir *fig. 6* et *fig. 7*, *infra*).

À cet égard, le sous-titre est également riche d'enseignement : « *toute* la nature de l'homme ». Il rend compte de l'achèvement du projet « anthropologique » de Descartes, depuis la rédaction du *Monde* dont Descartes écrivait à Mersenne en 1632 qu'il allait « ajouter *quelque chose* touchant la nature de l'homme »[2642]. La connaissance de toute la nature de l'homme signifie qu'elle est fondée sur des principes certains. C'est cette fondation dont la publication dans *Les Passions de l'âme* certifie, ratifie la certitude.



LES
PASSIONS
DE L'AME.

PREMIERE PARTIE,

DES PASSIONS
EN GENERAL:

Et par occasion de toute la nature de l'homme.

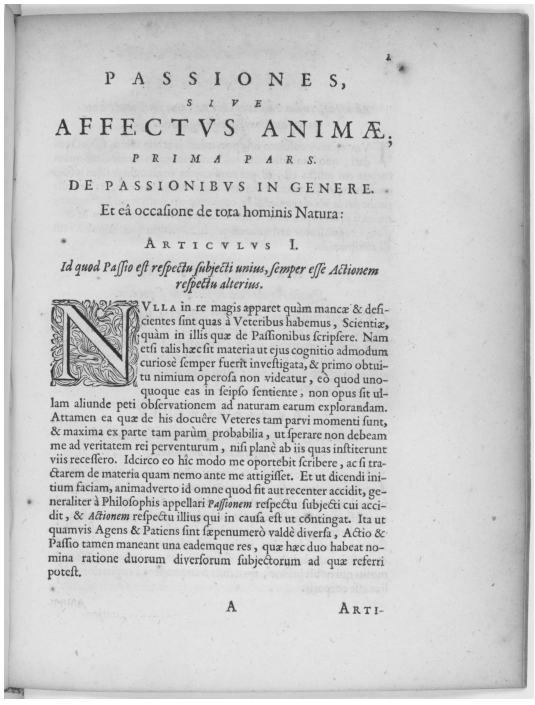
ARTICLE I.

Que ce qui est Passion au regard d'un sujet, est tousiours Action à quelque autre égard.

IL n'y a rien en quoy paroisse mieux combien les sciences que nous avons des anciens sont defectueuses, qu'en ce qu'ils ont escrit des Passions. Car bien que

A ce

fig. 6 – Première page de la première partie des *Passions de l'âme.*



PASSIONES,
SIVE
AFFECTVS ANIMÆ,

PRIMA PARS.

DE PASSIONIBVS IN GENERE.

Et eâ occasione de tota hominis Natura:

ARTICVLVS I.

Id quod Passio est respectu subjecti unius, semper esse Actionem respectu alterius.

NVLLA in re magis apparet quàm mancæ & deficientes sint quas à Veteribus habemus, Scientiæ, quàm in illis quæ de Passionibus scripsere. Nam etsi talis hæc sit materia ut ejus cognitio admodum curiosè semper fuerit investigata, & primo obtutu nimium operosa non videatur, eò quod unoquoque eas in seipso sentiente, non opus sit ullam aliunde peti observationem ad naturam earum explorandam. Attamen ea quæ de his docuêre Veteres tam parvi momenti sunt, & maxima ex parte tam parùm probabilia, ut sperare non debeam me ad veritatem rei perventurum, nisi planè ab iis quas institerunt viis recessero. Idcirco eo hîc modo me oportebit scribere, ac si tractarem de materia quam nemo ante me attigisset. Et ut dicendi initium faciam, animadverto id omne quod fit aut recenter accidit, generaliter à Philosophis appellari *Passionem* respectu subjecti cui accidit, & *Actionem* respectu illius qui in causa est ut cõtingat. Ita ut quamvis Agens & Patiens sint sæpenumerò valdè diversa, Actio & Passio tamen maneant una eademque res, quæ hæc duo habeat nomina ratione duorum diversorum subjectorum ad quæ referri potest.

A ARTI-

fig. 7 – Première page de la première partie des *Passiones animae.*

Examiner la nature de l'homme. L'enjeu de cette connaissance est d'autant plus important qu'il constitue une articulation essentielle du corps de la philosophie, l'intermédiaire fondateur de la physique vers la morale. C'est ce dont témoigne aussi la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie* : « Le second est la physique, en laquelle,

[2642] Lettre à Mersenne, juin 1632, AT I, 254. Nous soulignons. Nous reprenons l'adjectif anthropologique en référence à Étienne Gilson, « Anthropologie cartésienne et Anthropologie thomiste », in *Essais sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1975, p. 245-255.

après avoir trouvé les vrais principes des choses matérielles, on examine en général comment tout l'univers est composé, puis en particulier quelle est la nature de cette terre et de tous les corps qui se trouvent le plus communément autour d'elle, comme de l'air, de l'eau, du feu, de l'aimant et des autres minéraux. En suite de quoi il est besoin aussi d'examiner en particulier la nature des plantes, celles des animaux, *et surtout celle de l'homme, afin qu'on soit capable par après* de trouver les autres sciences qui lui sont utiles »[2643].

La première partie des *Passions de l'âme* peut donc être en quelque sorte considérée comme cette cinquième partie des *Principia* qu'avait projeté Descartes[2644]. Comme l'étude de l'homme qui manquait. Car elle prétend parler des passions en général et par occasion, de toute la nature de l'homme. Elle relie ainsi les notions générales de physique des *Principia* et la connaissance particulière de la nature de l'homme.

- *le concept de passion*

Avant *Les Passions de l'âme* donc, Descartes n'est pas complètement en possession de sa théorie de l'union de l'âme et du corps, en particulier des concepts d'action et de passion permettant de théoriser les passions de l'homme, comme prévu dans les *Principia*[2645].

Comme il l'écrit à Élisabeth, dans sa lettre du 21 mai 1643, son objet n'a pas été de démontrer l'union de l'âme et du corps en métaphysique (par exemple en Meditatio VI ou en *Principia* I, 8) mais au contraire, la distinction de l'âme avec le corps : « C'est pourquoi, puisque, dans les *Méditations* que Votre Altesse a daigné lire, j'ai tâché de faire concevoir les notions qui appartiennent à l'âme seule, les distinguant de celles qui appartiennent au corps seul, la première chose que je dois expliquer ensuite, est la façon de concevoir celles qui appartiennent à l'union de l'âme avec le corps, sans celles qui appartiennent au corps seul, ou à l'âme seule[2646]."

Plus généralement, au sein de la méthode, la conception de la distinction doit précéder celle de l'union : distinction 1) des substances, 2) des facultés pour les connaître : entendement et imagination (et sens), entendement seul, et 3) des notions primitives (ou natures simples) mobilisées : pensée puis perceptions de l'entendement et inclinations de la volonté, extension puis figure et mouvement, union puis force qu'à l'âme de mouvoir le corps et force qu'à le corps de mouvoir l'âme, sentiments et passions doivent précéder la pensée de l'union entre l'âme et le corps. Il en va de la vraie connaissance de cette union âme-corps mais aussi de toute la science : « Car, y ayant deux choses en l'âme humaine, desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa nature, l'une desquelles est qu'elle pense, l'autre, qu'étant unie au corps, elle peut agir et pâtir avec lui ; je n'ai quasi rien dit de cette dernière, et me suis seulement étudié à faire bien entendre la première, à cause que mon principal dessein était de prouver la distinction qui est entre l'âme et le corps ; à quoi celle-ci seulement a pu servir, et l'autre y aurait été nuisible. […] Je considère aussi que *toute la science des hommes* ne consiste qu'à bien distinguer ces notions [sc. primitives ou natures simples], et à n'attribuer chacune d'elles qu'aux choses auxquelles elles appartiennent[2647]. »

Avant les *Meditationes* et les *Passions de l'âme*, Descartes ne conçoit pas l'âme comme substance pensante, « res cogitans ». De sorte que dans les *Regulae* ou dans *L'Homme* par exemple, l'esprit (*ingenium*) ne peut agir que sur un corps déjà réglé et conformément à ce réglage. Que l'entendement soit assisté ou gêné par des facultés corporelles suppose en effet que celles-ci ont un « fonctionnement » donné et établi au niveau du corps. Au sujet de la connaissance, la *Regula* XII avoisine cette difficulté, mais sans vraiment la poser ni la résoudre.

On sait que les commentateurs ont cru voir dans les *Meditationes* un apparent paradoxe. On a une représentation de notre corps comme un corps-machine (Meditatio II). On a un rapport d'ustensilité du corps, une conception quasi platonicienne de l'âme qui pilote le corps (cf. par exemple, *Alcibiade*, 129e). C'était par

---

[2643] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 14. Nous soulignons.

[2644] Sans l'étude des plantes et des animaux.

[2645] Par exemple, dans les *Principia*, le désir est encore un modi cogitandi alors qu'il sera une passion dans *Les Passions de l'âme*.

[2646] Lettre à Élisabeth, 21 mai 1643, AT III, 664-665.

[2647] *Ibid.*

exemple, l'objection d'Arnauld : « Accedit quod hoc argumentum nimis probare videtur, et nos in eam Platonicam opinionem deducere (quam tamen author refellit), nihil corporeum ad nostram essentiam pertinere, ita ut homo sit solus animus, corpus vero non nisi vehiculum animi ; unde hominem definiunt animum utentem corpore »[2648]. Autrement dit, on ne voit pas comment il est possible, au nom de la distinction métaphysique des substances et après avoir posé la distinction réelle de l'âme et du corps, d'expliquer leur union puisqu'aucune propriété de l'âme n'est susceptible de pouvoir rentrer en communication avec quelque chose d'étendue[2649]. D'après Arnauld, Descartes serait en quelque sorte platonicien malgré lui. Descartes, parfaitement conscient des difficultés d'interprétation du dualisme comme l'a montré Henri Gouhier[2650], ne peut que répéter la Meditatio VI :

> Non etiam video qua ratione hoc argumentum nimis probet. Nihil enim minus dici potest ad ostendendum unam rem realiter ab altera distingui, quam quod per divinam potentiam possit ab ipsa separari. Satisque diligenter cavere mihi visus sum, ne quis ideo putaret hominem esse solum animum utentem corpore. Nam in eadem sexta Meditatione, in qua egi de distinctione mentis a corpore, simul etiam probavi substantialiter illi esse unitam ; ususque sum rationibus quibus non memini me ullas ad idem probandum fortiores alibi legisse. Atque, quemadmodum ille qui brachium hominis diceret esse substantiam realiter a reliquo ejus corpore distinctam, non ideo negaret illud idem ad hominis integri naturam pertinere ; nec qui dicit idem brachium ad hominis integri naturam pertinere, ideo dat occasionem suspicandi non posse illud per se subsistere : ita nec mihi videor nimium probasse, ostendendo mentem absque corpore esse posse, nec etiam nimis parum, dicendo illam esse corpori substantialiter unitam, quia unio illa substantialis non impedit quominus clarus et distinctus solius mentis tanquam rei completae conceptus habeatur. Ideoque multum differt a conceptu superficiei vel lineae, quae non ita ut res completae possunt intelligi, nisi praeter longitudinem et latitudinem etiam profunditas iis tribuatur[2651].

Dans les Quintae objectiones, Gassendi reprend la même question : « Sed uno verbo, generalis semper difficultas manet, quomodo corporeum cum incorporeo communicare valeat, quam proportionem statuere alterius cum altero liceat »[2652].

Descartes répond aux instances de Gassendi[2653] d'après qui 1) il faut démontrer l'impossibilité de la communication entre les deux substances qu'il n'a jamais dit que la communication entre l'âme et le corps n'était pas possible. 2) Au contraire, Descartes a prétendu prouver la distinction de l'âme et du corps et prouver aussi leur mode de communication.

[2648] Quartae Objectiones, *Meditationes*, AT VII, 203/« On peut ajouter à cela que l'argument proposé semble prouver trop, et nous porter dans cette opinion de quelques platoniciens (laquelle néanmoins notre auteur réfute), que rien de corporel n'appartient à notre essence, en sorte que l'homme soit seulement un esprit, et que le corps n'en soit que le véhicule, d'où vient qu'ils définissent l'homme un esprit usant ou se servant du corps », AT IX-1, 158.

[2649] Arnauld reprend un argument *De la somme contre les gentils* (II, 56) de saint Thomas.

[2650] Henri Gouhier, *La Pensée métaphysique de Descartes* [1962], Paris, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 1999, § IX et X.

[2651] Quartae Responsiones, *Meditationes*, AT VII, 227-228/« Je ne vois pas aussi pourquoi cet argument semble prouver trop ; car je ne pense pas que, pour montrer qu'une chose est réellement distincte d'une autre, on puisse rien dire de moins, sinon que par la toute-puissance de Dieu elle en peut être séparée ; et il m'a semblé que j'avais pris garde assez soigneusement à ce que personne ne pût pour cela penser que l'homme n'est rien qu'un esprit usant ou se servant du corps. Car, dans la même sixième Méditation, où j'ai parlé de la distinction de l'esprit d'avec le corps, j'ai aussi montré qu'il lui est substantiellement uni ; pour preuve de quoi je me suis servi de raisons qui sont telles, que je n'ai point souvenance d'en avoir jamais lu ailleurs de plus fortes et convaincantes. Et comme celui qui dirait que le bras d'un homme est un substance réellement distincte du reste de son corps, ne nierait pas pour cela qu'il est de l'essence de l'homme entier, et que celui qui dit que ce même bras est de l'essence de l'homme entier, ne donne pas pour cela occasion de croire qu'il ne peut pas subsister par soi ; ainsi je ne pense pas avoir trop prouvé en montrant que l'esprit peut être sans le corps, ni avoir aussi trop peu dit, en disant qu'il lui est substantiellement uni ; parce que cette union substantielle n'empêche pas qu'on ne puisse avoir une claire et distincte idée ou concept de l'esprit, comme d'une chose complète ; c'est pourquoi le concept de l'esprit diffère beaucoup de celui de la superficie et de la ligne, qui ne peuvent pas être ainsi entendues comme des choses complètes, si, outre la longueur et la largeur, on ne leur attribue aussi la profondeur » AT IX-1, 176-177.

[2652] Quintae Objectiones, *Meditationes*, AT VII, 345.

[2653] AT IX, 213, 17-19.

Quelle est la réponse de Descartes ? Il y a une réponse, énervée et très ramassée[2654], mais il ne l'a pas encore traitée[2655]. Réponse qu'on peut mettre en parallèle à celle qu'il fait à la question de Burman : comment l'âme peut être affectée par le corps[2656] ? : « rien n'est plus difficile à expliquer mais l'expérience suffit ici […] comme il apparaît dans les *Passions* ».

Le concept de passion suppose donc résolue l'explication élaborée dans les *Principia*, de l'interaction de l'âme et du corps, qui sont pourtant deux substances différentes (« le plus difficile ») par la découverte du fonctionnement de la glande pinéale.

Il suppose du même coup résolu l'échec de l'ouvrage d'anatomie inachevé et inédit de *L'Homme* à traiter l'âme « en physicien » en la réduisant à l'étendue et aux lois et notions de la physique mécaniste. Le texte, on s'en souvient, établissait que le corps avait en lui-même les principes nécessaires à son mouvement et son entretien, et que contre Aristote, ce n'était pas l'âme qui animait le corps[2657]. L'ouvrage devait proposer la description de l'âme après celle du corps[2658]. Mais il n'en faisait rien.

Avec le concept de passion, Descartes détient ce qui lui manquait pour achever sa morale. Il le met en place sans reprendre la passivité aristotélicienne que sa physique avait exclue, commandant une approche mécaniste en physiologie et médecine. Cette mise en place n'était pas mûre en 1644. *Les Passions de l'âme* peuvent être conçues comme le lieu du passage d'action / réaction (la physique) à action / passion (la morale). De sorte que la question de l'union de l'âme et du corps – ou ce qu'on a appelé le dualisme – est précisément celle des *Passions de l'âme* (et des lettres à Élisabeth) : comment l'âme (ou l'esprit), absolument irréductible au corps, s'y trouve cependant unie ? Elle était jusqu'ici réservée dans l'œuvre blanche.

Pour justifier cet argument, revenons brièvement sur les éléments principaux qui composent le concept.

Sur la définition générale produite à l'article I, nous renvoyons à notre 2, b « le préambule méthodologique : de la préface à l'article III ».

[2654] « Pour les deux questions qu'ils ajoutent aussi à la fin, à savoir : comment l'âme meut le corps, si elle n'est point matérielle ? et comment elle peut recevoir les espèces des objets corporels ? elles me donnent seulement ici occasion d'avertir que notre auteur n'a pas eu raison, lorsque, sous prétexte de me faire des objections, il m'a proposé quantité de telles questions, dont la solution n'était pas nécessaire pour la preuve des choses que j'ai écrites, et que les plus ignorants en peuvent plus faire, en un quart d'heure, que tous les plus savants n'en sauraient résoudre en toute leur vie : ce qui est cause que je ne me suis pas mis en peine de répondre à aucunes. Et celles-ci, entre autres, présupposent l'explication de l'union qui est entre l'âme et le corps, de laquelle je n'ai point encore traité. Mais je vous dirai, à vous, que toute la difficulté qu'elles contiennent ne procède que d'une supposition qui est fausse, et qui ne peut aucunement être prouvée, à savoir que, si l'âme et le corps sont deux substances de diverse nature, cela les empêche de pouvoir agir l'une contre l'autre ; car, au contraire, ceux qui admettent des accidents réels, comme la chaleur, la pesanteur, et semblables, ne doutent point que ces accidents ne puissent agir contre le corps, et toutefois il y a plus de différence entre eux et lui, c'est-à-dire entre des accidents et une substance, qu'il n'y a entre deux substances », AT IX, 213.

[2655] Pour Merleau-Ponty, Descartes n'en a pas parlé parce que l'esprit ne peut penser cette union. L'expérience de penser est impossible. C'est l'expérience de la liberté (Alquié// expérience de la liberté). Qui demeure impossible à comprendre : si Dieu est omnipotent et parfait et que je suis libre : comment Dieu a pu me créer libre, s'il sait par avance ce que je vais faire ? Alors je ne suis pas libre. Quelle est le principe qui me fait agir comme effet ? Dieu ou la liberté ? Pour Alquié, l'union de l'âme et du corps n'est pas explicable par la philosophie. L'union s'expérimente mais ne se pense pas. Contradiction cartésienne pour Alquié : Descartes dit qu'il donne une explication, or il n'y a pas d'explication.

[2656] En AT V, 163.

[2657] Rappelons le dernier paragraphe du traité : « Je désire que vous considériez, après cela, que toutes les fonctions que j'ai attribuées à cette machine, comme la digestion des viandes, le battement du cœur et des artères, la nourriture et la croissance des membres, la respiration, la veille et le sommeil ; la réception de la lumière, des sons, des odeurs, des goûts, de la chaleur, et de telles autres qualités, dans les organes des sens extérieures ; l'impression de leurs idées dans l'organe du sens commun et de l'imagination, la rétention ou l'empreinte de ces idées dans la mémoire ; les mouvements intérieurs des appétits et des passions ; et enfin les mouvements extérieurs de tous les membres, qui suivent si à propos, tant des actions des objets qui se présentent aux sens, que des passions, et des impressions qui se rencontrent dans la mémoire, qu'ils imitent le plus parfaitement qu'il est possible ceux d'un vrai homme : je désire, dis-je, que vous considériez que ces fonctions suivent toutes naturellement, en cette machine, de la seule disposition de ses organes, ni plus ni moins que ne font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues ; en sorte qu'il ne faut point à leur occasion concevoir en elle aucune autre âme végétative, ni sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie, que son sang et ses esprits [animaux], agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur, et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps animés », *L'Homme*, AT XI, 201-202.

[2658] *Ibid.*, AT XI, 200 : « [...] avant que je passe à la description de l'âme raisonnable, je désire encore que vous fassiez un peu de réflexion, sur tout ce que je viens de dire de cette machine. »

La suite du traité entre dans le détail du mécanisme des passions. Elles y sont présentées comme toutes les perceptions produites en l'âme par des mouvements venant de l'âme elle-même ou du corps et des objets extérieurs, du moins des représentations qu'elle s'en fait[2659]. Souvent, ce n'est pas notre âme qui les fait telle qu'elles sont – c'est d'ailleurs cette question de l'origine ou du fondement des passions qui implique une morale. Une définition générale des passions est relancée à l'article XXVII, une fois opérée les distinctions entre les types de passions. Des précisions sont données par Descartes aux articles XXVIII et XXIX. Les passions viennent donc de l'âme ou du corps. Dans ce dernier cas, il faut distinguer (causalement) la passion. La passion peut venir du corps a) en tant qu'elle est rapportée par l'âme par l'entremise des nerfs aux objets extérieurs ou au corps par la sensation et b) en tant qu'elle est rapportée à l'âme par les esprits animaux qui se répandent le long des nerfs (de l'âme aux parties du corps). Ainsi, dans les passions, l'homme est agi mais en même temps, il agit. Car au sein des mouvements des esprits animaux, il n'y a pas que des passions (du corps vers l'âme). Par exemple, la douleur qui va du corps à l'âme mais de nouveau rapportée à l'âme qui se traduit par l'envie de fuir. Une définition moins générale que celle de la passion comme perception est ensuite donnée par Descartes : la passion est une « émotion de l'âme » *rapportée à l'âme elle-même*, par différence avec les volontés qui suscitent aussi des émotions de l'âme.

À chaque passion correspond, pour le dire ici très schématiquement, un mouvement des esprits animaux selon le code institué par la Nature (cause finale de Dieu). Institué par la nature signifie que ce code est à la fois incompréhensible et immuable (ayant valeur de vérité éternelle, comme les vérités mathématiques).

Apportons une précision. Il n'y a donc pas à proprement parler d'action du corps sur l'âme car ce qui est code, c'est le mouvement institué par la Nature (par Dieu)[2660]. Cette action peut être conçue comme code, comme chiffre mais elle demeure incompréhensible à l'homme. Au titre de la finitude de son entendement et de son statut de créature, ce dernier ne peut comprendre pourquoi Dieu a fait correspondre l'un à l'autre. Ce qui est codé, c'est la causalité, ce par quoi une cause matérielle produit un effet immatériel. Autrement dit, la causalité qui est un facteur d'intelligibilité (ordre) reste elle-même inintelligible[2661]. De même, on ne peut pas expliquer pourquoi tel mouvement de la glande pinéale correspond à telle passion. Mais on peut concevoir le codage pour penser la correspondance entre des choses immatérielles et matérielles qui apparaissent séparées du point de vue de l'homme alors que du point de vue de Dieu, elles ne le sont probablement pas.

Ainsi, l'union est à penser sur le mode de l'abolition de la distinction matériel-immatériel. C'est Dieu qui code des choses immatérielles en choses matérielles et réciproquement. L'encodage, parce qu'il est arbitraire, renvoie donc à Dieu. Le code crée un état où l'étant réel, qu'il soit étendu ou inétendu, ne se distingue plus. Dieu peut faire ce qui nous paraît contradictoire. On ne peut comprendre pourquoi figure, étendue et mouvement créent les sensations qu'elles créent. Mais on peut connaître qu'à chaque mouvement correspond dans l'âme une passion particulière.

Ce rapport permet de penser le mode corporel en mode de la pensée et, réciproquement (articles XXX à L), le mode de la pensée en mode de l'étendue. C'est-à-dire, permet de penser sous le même principe de causalité l'âme et le corps, en l'occurrence la passivité en général et la passion en particulier[2662]. Il revient aux deux premiers articles, on l'a vu, d'établir comment parler légitimement de l'âme du point de vue du corps[2663].

[2659] Selon la dichotomie de l'article XVII, les « fonctions de l'âme » se répartissent a) en actions, appliquées à l'âme elle-même (l'âme est alors patient et agent) ou appliquées au corps et aux objets extérieurs et b) en perceptions – ou passions –, venant de l'âme ou venant du corps rapportées au corps ou rapportées à l'âme.

[2660] Concept d'institution d'un ordre de la nature (Meditatio VI, *Meditationes*, AT VII, 80-81/AT IX, 64).

[2661] Voir Vincent Carraud, *Causa sive ratio*… et notre deuxième chapitre.

[2662] Voir les résultats enregistrés par Gilles Olivo dans « L'efficience en cause : Suarez, Descartes et la question de la causalité », in *Descartes et le Moyen Âge*, Joël Biard et Roshdi Rashed (éd.), Paris, Vrin (Études de philosophie médiévale ; LXXV), 1997, p. 91-105 et dans « Descartes critique du dualisme cartésien ou l'homme des *Principia* : union de l'âme et du corps et vérités éternelles dans les *Principia philosophiae*, IV, a. 188-198 », in *Descartes.* Principia philosophiae *(1644-1994)*, p. 231-253.

[2663] Car concevoir l'union de l'âme et du corps revient à la concevoir *comme* matérielle. Cette idée est ancienne : « je me suis servi ci-devant de la comparaison de la pesanteur et des autres qualités que nous imaginons communément être unies à quelques corps, ainsi que la pensée est unie au nôtre ; et je ne me suis pas soucié que cette comparaison clochât en cela que ces qualités ne sont pas réelles, ainsi qu'on les imagine, à

☙ *deuxième et troisième parties. Mettre en ordre des passions*

Après que la première partie a identifié les différentes causes des passions, la deuxième partie traite en particulier de l'action de l'âme sur le corps (a. XLI à L) et donne une l'analyse morale des passions primitives (CXXXVII à CXLVIII). Elle s'intitule « Du nombre et de l'ordre des passions et l'explication des six primitives ». Elle est composée de 97 articles. Descartes offre une classification des passions en rupture avec la tradition.

La troisième s'intitule « des passions particulières ». Contrairement aux six passions primitives, les passions particulières qui en dérivent sont des mélanges, avec des dominantes. On va donc des plus simples aux plus composées, conformément à l'ordre que prescrit la méthode. Cette dernière partie comprend 63 articles. Elle délivre une à la théorie de la générosité (CXLIX à XLXIV) et de la bonté naturelle des passions (CCXI à CCXII).

– Elle reprend en détail l'énumération des passions : articles CXLIX à CCX :

  quant à la grandeur ou à la petitesse de leur objet : articles CXLIX à CLXIV (groupe des passions dérivées de l'admiration),
  quant au caractère bon ou mauvais de leur objet par rapport à nous : articles CLXV à CLXXVII (groupe des passions dérivées de l'amour et de la haine),
  quant à la possession du bien et du mal par autrui : articles CLXXVIII à CLXXXIX (groupe des passions dérivées de la joie et de la tristesse),
  quant à la cause du bien ou du mal, tant présent que passé : articles CXC à CCIII,
  quant à l'opinion d'autrui sur le bien ou le mal : articles CCIV à CCVII,
  quant à la durée du bien ou du mal : articles CCVIII à CCX.

– Elle fournit une conclusion générale :

  Un remède général contre les passions : article CCXI,
  D'elles seules dépend tout le bien et le mal de cette vie : article CCXII.

C'est donc principalement dans ces deux parties que la morale se donne. Après l'étude de l'action de l'âme sur le corps fournit par les articles XLI à L (première partie), les lieux de la morale sont dans la deuxième partie, dans l'analyse morale des passions donnée de l'article CXXXVII à CXLVII qui répond à la question : qu'est-ce qu'on peut désirer avec passion ? (ce qui dépend de nous), dans la troisième partie, dans la théorie de la générosité et dans la conclusion générale (CCXI et CCXII).

☙ *note sur le découpage de la deuxième partie*

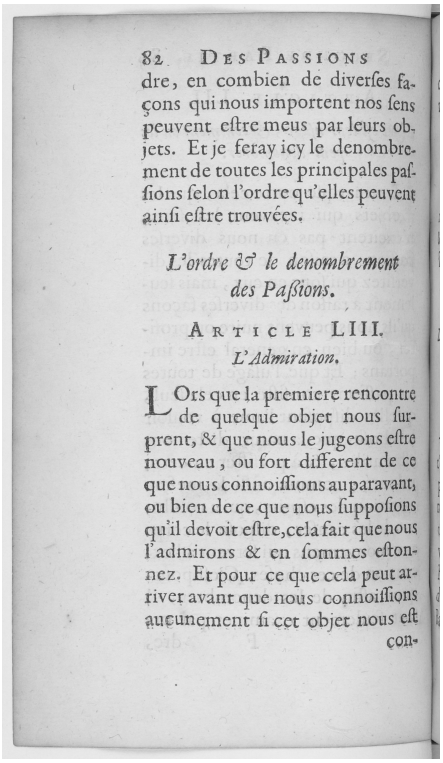
« L'ordre et le dénombrement des passions » constitue le titre d'une sous-partie de la deuxième partie dans l'édition originale des *Passions de l'âme* (édition de 1649 et de 1650). C'est du moins ce que la typographie (→ TYPOGRAPHIE) peut laisser penser : le texte de cette sous-partie est certes italicisé comme celui des titres d'articles mais le corps est plus grand.

À supposer que « l'ordre et le dénombrement des passions » introduit bien à une sous-partie, quelle est (quelles sont) l'autre sous-partie (les autres sous-parties), pour autant qu'il est logiquement peu probable que cette sous-partie soit unique ? Que révèle ce découpage du point de vue conceptuel ? Pourrait-elle relever d'une intention de Descartes lui-même ? Pour rappel, le titre de la deuxième partie est : « Du nombre et de l'ordre des passions et l'explication des six primitives ».

---

cause que j'ai cru que Votre Altesse était déjà entièrement persuadée que l'âme est une substance distincte du corps. ¶ Mais, puisque Votre Altesse remarque qu'il est plus facile d'attribuer de la matière et de l'extension à l'âme, que de lui attribuer la capacité de mouvoir un corps et d'en être mue, sans avoir de matière, je la supplie de vouloir librement attribuer cette matière et cette extension à l'âme ; car cela n'est autre chose que la concevoir unie au corps », lettre à Élisabeth, 28 juin 1643, AT III, 694.

Si « L'ordre et le dénombrement des passions », inaugure une sous-partie qui commence à l'article LIII (voir *fig. 1* ci-dessous), avec la détermination de ce qu'est la première passion mise en évidence – l'admiration (laissons de côté pour l'instant la question du *terminus ad quem*) – une première sous-partie, sans titre, devrait logiquement être constituée par les articles précédents cet article LIII, c'est-à-dire les articles LI et LII.



82 DES PASSIONS
dre, en combien de diverſes façons qui nous importent nos ſens peuvent eſtre meus par leurs objets. Et je feray icy le denombrement de toutes les principales paſſions ſelon l'ordre qu'elles peuvent ainſi eſtre trouvées.

L'ordre & le denombrement des Paßions.

ARTICLE LIII.

L'Admiration.

LOrs que la premiere rencontre de quelque objet nous ſurprent, & que nous le jugeons eſtre nouveau, ou fort different de ce que nous connoiſſions auparavant, ou bien de ce que nous ſuppoſions qu'il devoit eſtre, cela fait que nous l'admirons & en ſommes eſtonnez. Et pour ce que cela peut arriver avant que nous connoiſſions aucunement ſi cet objet nous eſt con-

fig. 8 – Les Passions de l'âne, début hypothétique de la deuxième sous-partie de la deuxième partie intitulée « L'ordre et le dénombrement des passions » (Elzevier, p. 82).

Il n'en n'est rien : nous n'avons pas de sous-titre sous le titre de la deuxième partie. La présence de cet intitulé a pour première conséquence d'isoler les deux premiers articles de la deuxième partie. Ceux-ci introduisent, en quelque sorte, à la lecture (ordonnée) des passions distinguées par la méthode *(id est*, ou dénombrées, conformément à la dernière règle de la méthode). Cela pourrait-il être philosophiquement fondé ? D'autant que, AT XI et, par exemple, l'édition Vrin de Geneviève Rodis-Lewis, reproduisent la mise en forme assez peu explicite de l'édition originale telle quelle, sans poser la question de ce qu'engage l'existence de cette unique sous-partie au sein de la deuxième partie du traité. AT XI, 373, l. 2, n. a renvoie cependant à AT IV, 313, l. 14-22 et à 332, L. 6-11 pour mettre l'accent sur les difficultés de Descartes à dénombrer facilement les passions.

On se souvient que la méthode commande le respect plusieurs préceptes, après que l'on se soit assuré de n'étudier que les choses dont la parfaite clarté et distinction prouvent la vérité (première règle). Dont « Le second, [est] de diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre. Le troisième, 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. Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre »[2664].

[2664] *Discours de la méthode*, AT VI, 18-19.

Conformément à ces prescriptions, la première partie de l'ouvrage a mis en évidence les principes (ou les causes) sur lesquels reposent toutes les passions, c'est-à-dire, ce qui dans l'ordre de la connaissance apparaît à l'entendement comme le plus évident : la distinction de l'âme et du corps permet de penser l'union ; ce que la passion, comme objet de pensée en quelque sorte, phénoménalise.

L'article LI qui s'intitule « Quelles sont les premières causes des passions » rappelle en préambule de la distinction de chaque passion, ce qui constitue leur point commun, c'est-à-dire leur principe, dans les termes de la causalité efficiente. Ainsi, c'est toujours, *in fine*, un mouvement (une action) des esprits animaux qui fait bouger la glande pinéale qui entraîne, par réaction, une passion (auquel correspond un code émotif). « On connaît, de ce qui a été dit ci-dessus, que la dernière et plus prochaine cause des passions de l'âme n'est autre que l'agitation dont les esprits meuvent la petite glande qui est au milieu du cerveau »[2665]. Mais pour accomplir le travail de distinction qu'induit leur étude méthodique, il faut remonter « aux premières causes », aux « sources » qui provoquent ce mouvement (cause seconde). Car de la diversité de ces causes – corps, âme ou impressions des objets qui perdurent dans le cerveau – surgit l'explication de la diversité des passions elles-mêmes.

Le plus souvent, les passions viennent du corps. L'âme subit alors les objets extérieurs. Mais elles viennent aussi parfois de l'âme (volonté : action de l'âme qui témoigne de l'autonomie de celle-ci). C'est alors l'âme qui imprègne leurs mouvements aux esprits animaux. La troisième cause provient d'une explication mécanique. De sorte que, dans la plupart des cas (cause 2 et 3), les passions proviennent de causes extérieures à l'âme.

Plus exactement, puisque les objets des sens peuvent entraîner les mêmes passions que l'âme et le corps, il convient d'examiner les différents « effets de ces objets » :

> Mais cela ne suffit pas pour les pouvoir distinguer les unes des autres ; il est besoin de rechercher leurs sources, et d'examiner leurs premières causes. Or, encore qu'elles puissent quelquefois être causées par l'action de l'âme qui se détermine à concevoir tels ou tels objets ; et aussi par le seul tempérament du corps ou par les impressions qui se rencontrent fortuitement dans le cerveau, comme il arrive lorsqu'on se sent triste ou joyeux sans en pouvoir dire aucun sujet, il paraît néanmoins, par ce qui a été dit, que toutes les mêmes peuvent aussi être excitées par les objets qui meuvent les sens, et que ces objets sont leurs causes plus ordinaires et principales ; d'où il suit que, pour les trouver toutes, il suffit de considérer tous les effets de ces objets[2666].

L'article a donc une vocation méthodologique qui rappelle que, c'est dans les termes de la causalité – par l'analyse ordonnée de l'enchaînement des raisons que l'on peut connaître toutes les passions. Sauf qu'ici, il faut remonter de l'effet vers la cause. Cela ne nous surprend pas : plus l'objet est complexe (et particulier), plus la remontée de l'effet vers la cause est nécessaire. Car le mouvement des esprits animaux, cause de la passion en général, n'est pas suffisant à rendre compte (du sens) des passions particulières. De même, les principes les plus généraux de la physique ne sont pas directement observables dans les passions ; ce qui est observable en elles, ce sont les phénomènes (non les causes). La description corrélative des mouvements qui accompagnent les passions primitives (phénomènes les plus généraux), engendre alors leur possible déchiffrement. Lorsque Descartes rentre dans le détail physique : pouls, chaleur, digestion, mouvement des esprits et les causes de ces mouvements, il traite en effet de l'Admiration, de l'Amour et de la Haine, de la Joie – Tristesse et du Désir. Le désir mobilise tous les muscles, tous les nerfs (tout le corps). Il n'y a que lui qui conduit aussi bien à l'action et à la sensation. Les signes extérieurs des passions sont des caractéristiques physiques des passions. Ces signes fonctionnent de manière causale, non de façon arbitraire. Sont entièrement intelligibles (et même les exceptions peuvent être intégrées, sur le mode des phénomènes inexpliqués (imaginaires) en physique (*Principia* IV), par un mécanisme par provision.

[2665] *Les Passions de l'âme*, AT XI, 371.

[2666] *Ibid.*

Il va donc falloir étudier la diversité des effets – en bien et en mal – qu'elles produisent sur notre âme pour les classer. On ne saurait même procéder autrement. C'est déjà de cette façon que procèdent les Essais pour connaître les objets plus particuliers des sciences étudiées, par exemple l'explication des corps terrestres dans *Les Météores*. Dans notre première partie, nous prétendions même que Descartes, faute de vouloir dévoiler au public ses principes de physique à priori, avait fait le choix de *démontrer* les causes par les effets, c'est-à-dire de *prouver* (ou démontrer à posteriori) ses principes et non de démontrer les effets par les causes, c'est-à-dire expliquer (ou démontrer à priori), pour reprendre les termes de la lettre au père Vatier du 22 février 1638[2667].

Car si les principes physiques peuvent bien expliquer les passions en tant que phénomènes, de sorte que, de la première partie des *Passions de l'âme* aux suivantes, il s'agit bien de démontrer à priori, pour rendre compte de leur variété (les dénombrer), il faut procéder à rebours.

Le titre de l'article LII : « Quel est leur usage, et comment on les peut dénombrer » rend aussi compte de la nécessité méthodologique de distinguer tous les effets produits sur nos sens pour distinguer les passions elles-mêmes – et rappel le caractère moral (et non médical) du traité en exposant la bonté naturelle des passions qui oriente l'âme à vouloir ce qui est bon pour le corps : « Je remarque outre cela que les objets qui meuvent les sens n'excitent pas en nous diverses passions à raison de toutes les diversités qui sont en eux, mais seulement à raison des diverses façons qu'ils nous peuvent nuire ou profiter, ou bien en général être importants ; et que l'usage de toutes les passions consiste en cela seul qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles, et à persister en cette volonté, comme aussi la même agitation des esprits, qui a coutume de les causer, dispose le corps aux mouvements qui servent à l'exécution de ces choses. C'est pourquoi, afin de les dénombrer, il faut seulement examiner par ordre en combien de diverses façons qui nous importent nos sens peuvent être mus par leurs objets. Et je ferai ici le dénombrement de toutes les principales passions selon l'ordre qu'elles peuvent ainsi être trouvées[2668]. »

Qu'il s'agisse d'expliquer les passions à priori (première partie) ou de rendre compte de leur diversité de façon à posteriori, il n'en reste pas moins que ces articles annoncent bien une théorie morale conçue en termes de causalité. Cette théorie de l'usage est fondé par un examen ordonné des différentes façons dont nos sens peuvent être mis en mouvement par leurs objets (fin de l'article LII).

L'*ordo edendi* des *Passions de l'âme* confirme ainsi le statut méthodologique et introductif – c'est égal – des deux premiers articles de la seconde partie qui ont pour but de donner les principes du dénombrement des passions qui fait l'objet de la seconde partie. Et du même coup, la vocation méthodologique de ce qu'on pourrait appeler les espaces introductifs des livres cartésiens. Ils présideraient en quelque sorte au dénombrement ordonnée des passions en donnant les principes qui l'ont rendu possible : Primitives veut dire simples : on ne peut décomposer l'amour en plusieurs passions, contrairement à la colère par exemple qui est un mélange de haine et d'amour de soi.

La deuxième sous-partie pourrait commencer à l'article LXIX. Cet article jouerait comme les articles LI et LII le rôle d'une introduction à l'énumération des passions primitives. Le titre de cette seconde sous-partie « De l'Admiration », en corps plus gros, le même que celui de l'intitulé de la première sous-partie, qui intervient à l'article LXX, engloberait en quelque sorte l'article LXIX comme un préalable dont la visée est méthodologique/introductive : il s'agit de justifier de la distinction des six passions primitives et de leur réduction à ce nombre avec la justification méthodique que, en philosophant par ordre, on ne trouve, *contra* les Anciens, que six passions primitives, l'explication de ce que signifie « primitif », le rappel de la nécessité de « passer en revue » conformément à la méthode, etc.

L'article LXX initie l'étude effective des passions primitives avec la passion de l'admiration (LXX à LXXVIII). Conformément au plan de la deuxième partie des *Passions de l'âme* : Du nombre et de l'ordre des

---

[2667] Lettre à Vatier, 22 février 1638, AT I, 558-565, en particulier les pages 563-564.

[2668] *Les Passions de l'âme*, AT XI, 372.

passions et l'explication des six primitives ». La seconde sous-partie se terminerait, avec la clôture de la seconde partie, à l'article CXLVIII, avec l'achèvement de la description effective des six passions primitives dénombrées (admiration, amour, haine, désir, joie et tristesse).

Nous aurions ainsi le découpage suivant :

- première sous-partie « l'ordre et le dénombrement des passions » : articles LI à LXVIII :
  - principes du dénombrement des passions découvert par la méthode : articles LI et LII,
  - dénombrement ordonné des passions : articles LIII à LXVIII,
  - Quant à l'objet : articles LIII à LIV,
  - Quant au caractère bon ou mauvais de l'objet par rapport à nous : articles LVI à LXII,
  - Quant à la cause du bien ou du mal, tant présent que passé : articles LXIII à LXIV,
  - Quant à l'opinion sur le bien ou le mal : articles LXVI,
  - Quant à la durée du bien ou du mal : article LXVII,
  - Conclusion : article LXVIII
- deuxième sous-partie « De L'admiration » : les six passions primitives : articles LXIX à CXLVIII :
  - Description des passions primitives : articles LXIX à XCV :
    - Principes de la distinction des passions primitives découverts par la méthode : articles LXIX,
    - L'admiration : articles LXX à LXXVIII,
    - L'amour et la haine : articles LXXIX à LXXXV,
    - Le désir : articles LXXXVI à XC,
    - La joie et la tristesse : articles XCI à XCV.
  - Physiologie des passions primitives : articles XCVI à CXXXVI :
    - Manifestations internes des mouvements du sang et des esprits : articles XCVI à CI),
    - Analyse des mouvements du sang et des esprits : articles CII à CVI,
    - Causes des mouvements du sang et des esprits : articles CVII à CXI,
    - Signes extérieurs des passions : articles CXII à CXXXVI.
  - Analyse morale des passions primitives : articles CXXXVII à CXLVIII :
    - Leur usage : articles CXXXVII à CXLIII,
    - Leur valeur : articles CXLIV à CXLVIII.

Du reste, la mise en forme de l'édition de 1650 tout comme celle de l'index de l'édition originale latine correspond à ce découpage sémantique : dans la seconde partie, deux titres de sous-parties apparaissent clairement : « ordo enumeratio passionem » et « de Admiratione » (*fig. 9*).

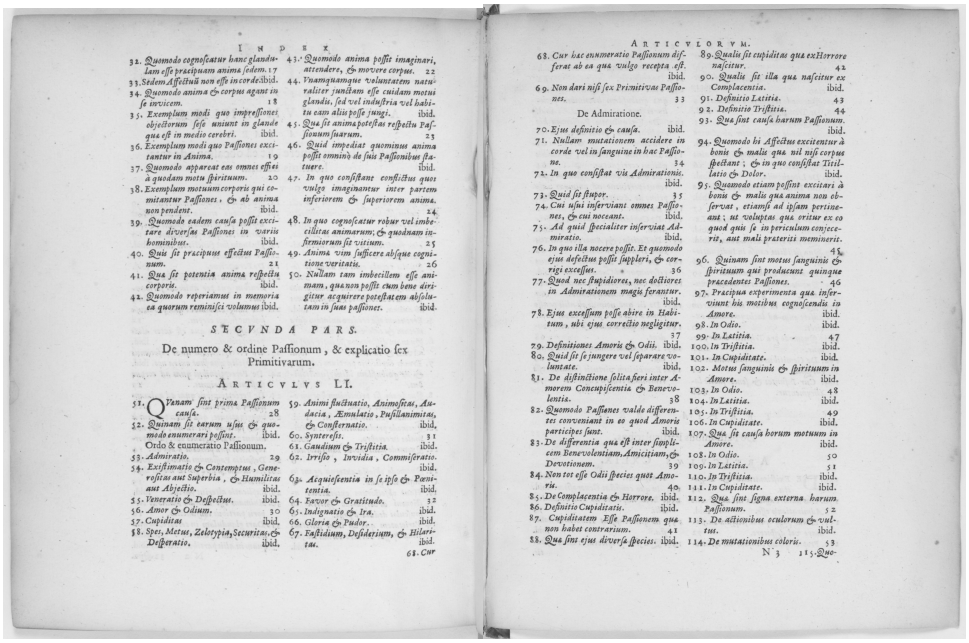


fig. 9 – Passiones animae, Index. Mise en forme typographique des deux sous-parties de la deuxième partie introduites par leurs titres respectifs (page de gauche pour la deuxième sous-partie et page de droite pour la troisième (Elzevier, n. p.).

L'édition française n'ayant pas d'index, on ne peut comparer. Mais on retrouve, dans le corps du texte principal, à l'endroit du début de la pseudo seconde sous-partie (voir *fig. 8*), la même typographie que celle du titre de la première sous-partie (italique [→ ITALIQUE], corps supérieur à celui des titres d'articles, centrage du paragraphe) pour le titre de l'article LXX, p. 91 consacré à la définition et à la cause de l'admiration (*fig. 10*).

Ces spécificités typographiques pourraient signifier, en accord avec notre analyse et la mise en forme de l'index de l'édition latine, le début effectif de la seconde sous-partie avec l'étude de la passion « De l'Admiration », après le rappel méthodologique produit par l'article LXIX. Elles appuient donc l'hypothèse que ce découpage provient d'une intention cartésienne. Du moins, en l'absence de preuve, n'est-elle pas le fruit du hasard ou d'une intervention de l'imprimeur (→ IMPRIMEUR).

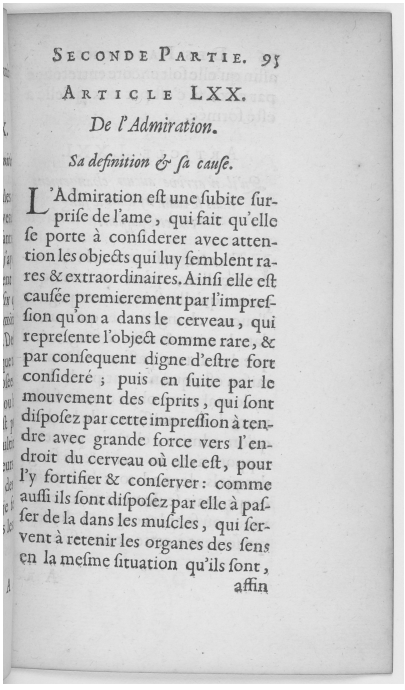


fig. 10 – Les Passions de l'âme, article LXX, début hypothétique de la troisième sous-partie (Elzevier, p. 91).

- *que faut-il vouloir avec passion ?*

Rappelons l'hypothèse de départ de ce chapitre. L'ensemble éditorial composé des *Principia philosophiae* (accompagnés des *Specimina philosophiae*) et des *Passions de l'âme* (dont les exercices préparatoires du *Discours de la méthode*… et des *Meditationes* ont favorisé, chacun à leur manière, la réception) constitue le lieu public de l'exposé d'ensemble des sciences de la philosophie cartésienne.

Philosophie au sens où la définit la Lettre-préface des *Principes de la philosophie* notamment et dont le ton scolaire n'empêche pas la spécificité conceptuelle. Philosophie à laquelle il ne manquerait rien à l'égard de la sagesse qu'elle rend possible : actionnant la méthode pour découvrir les principes de la philosophie, donnant ses principes après en avoir montré le fondement métaphysique et les principales conséquences qu'on peut en déduire méthodiquement en physique et dans les disciplines dérivées. Donnant pour le dire ici, en grossissant le trait, la démonstration de la manière dont les causes (Dieu ou volonté humaine) engendrent leurs effets, les corps (physique) et les passions (morale).

Cela revient à dire que la morale définitive – en relais d'une morale à la recherche de ses fondements dans la préface du *Discours de la méthode* – se trouve dans *Les Passions de l'âme*. Ce que le commentarisme cartésien a parfois discuté. Notre objet n'est pas d'établir ici ce point dans le détail. Sur le caractère accompli de la morale cartésienne (physiquement fondée) et l'analyse des *Passions de l'âme*, nous nous reportons, depuis le début de ce travail, aux synthèses de Daniel Pimbé[2669] et aux travaux de Gilles Olivo, passés et en cours. Contentons-nous ici de donner les grandes lignes de ce qui permet de voir dans *Les Passions de l'âme* le traité de la morale définitive conférant à l'*ordo edendi* cartésien particulier des *Principia philosophiae* et des *Passions de l'âme* l'allure d'un corps (d'un *corpus* du point de vue littéraire), c'est-à-dire d'un tout organisé ayant l'ambition de traiter son sujet à fond, comme un traité (→ TRAITÉ). Celui qui distingue les causes à l'œuvre dans les actions du corps humain et qui étudie l'effet (la passion) spécifiquement humain de ces causes sur le corps et l'esprit de l'homme[2670]. Achevant ainsi une réflexion globale sur la *causalité*.

Si le traité donne des clés pour comprendre et régler le code qui caractérise l'union psychophysique, il ne fait pas que cela. Car la morale ne consiste pas uniquement à fabriquer des habitudes qui assurent à nos passions leur utilité optimale. Ce qui intéresse la morale au premier chef, ce sont les actions auxquelles ces passions nous portent. Et puisqu'elles nous y portent par le désir qu'elles excitent, la première utilité de la morale est de régler ce désir. La question devient donc de savoir ce qu'il faut *vouloir* avec passion.

On se souvient que la troisième maxime de la morale par provision préconisait de ne plus désirer les biens qui sont hors de « notre pouvoir »[2671]. Mais lorsque les articles CXLIV et CXLV des *Passions de l'âme* reprennent cette distinction à leur compte, ils donnent une précision : il y a des « désirs dont l'événement ne dépend que de nous » et des désirs qui « ne dépendent que des autres causes » faisant de notre volonté une cause distinguée des autres causes. Ainsi, la distinction stoïcienne est détournée par Descartes pour être soumise à l'impératif de la causalité, puisque les événements, conformément à la définition cartésienne de la passion (article I) sont distribués selon que la causalité qui les accomplit est exercée ou subie.

Ainsi, quand Descartes suggère la lecture du *De vita beata* de Sénèque à Élisabeth, c'est au titre du quatrième degré de la sagesse – et non du cinquième – considérant le livre de cette grande figure du stoïcisme comme une conversation avec les Anciens[2672] mais non comme le lieu d'une vraie démonstration reposant sur la connaissance claire et distincte de la nature de l'homme :

[2669] Cours sur *Les Passions de l'âme* (œuvre au programme du concours de l'École normale supérieure (Cachan), 1996-1997) et Daniel Pimbé, *Descartes*, Paris, Hatier (Profil d'un auteur ; 776), 1996.

[2670] Car le problème qui est à la racine de nos erreurs, même en morale, est toujours dans l'échec à identifier les vraies causes dans les effets (corps ou actions) : « […] nous ne connaissons pas toutes les causes qui contribuent à chaque effet », *Les Passions de l'âme*, AT XI, 438.

[2671] *Discours de la méthode*, AT VI, 25.

[2672] On se souvient du jugement de Descartes dans la préface du *Discours de la méthode* sur les livres de philosophie en général, utiles mais faux en tant qu'ils sont les lieux d'un savoir seulement vraisemblable et ne peuvent conduire à la sagesse : « Que la lecture de tous les bons livres

> Lorsque j'ai choisi le livre de Sénèque *De vita beata*, pour le proposer à Votre Altesse comme un entretien qui lui pourrait être agréable, j'ai eu seulement égard à la réputation de l'auteur et à la dignité de la matière, sans penser à la façon dont il la traite, laquelle ayant depuis considérée, je ne la trouve pas assez exacte pour mériter d'être suivie[2673].

Mais qu'est-ce qui dépend entièrement de nous comme cause ? De quoi sommes-nous la cause exclusive et nécessaire ? D'une seule chose : notre libre-arbitre[2674]. C'est également l'usage de notre libre-arbitre qui détermine notre contentement (article CXLVI) et notre valeur morale (l'estime et le mépris de soi et d'autrui, article CLII). Cela signifie que la volonté libre est conçue par Descartes comme l'exercice d'une cause libre (voir encore l'article LV).

- *la générosité*

Il ne s'agit pas de vouloir ce qui arrive, comme l'enseigne le stoïcisme, mais de désirer avec passion que ce qui dépend de la volonté. La vertu désigne l'action conforme à notre volonté. C'est le deuxième moment de la définition de la générosité : « Ainsi je crois que la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal, *et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures*. Ce qui est suivre parfaitement la vertu »[2675].

La générosité est décrite dans le cadre de l'usage des passions dans la troisième partie du traité. Le problème est de déterminer ce qu'il faut désirer avec passion. *Les Passions de l'âme* délivrent une philosophie de la maîtrise des passions, non d'une modération, s'écartant ainsi du stoïcisme que la dichotomie précitée nous rappelle. En effet, pour la morale stoïcienne, la distinction ce qui dépend de nous/ce qui n'en dépend pas conduit à l'apathie, à l'élimination des passions. Descartes cherche au contraire une passion qui nous pousse à désirer, à n'être que passionné que par ce qui dépend de nous. Rappelons que nous ne devons pas nous demander ce que *devraient* être les mouvements qui déterminent les passions mais ce qu'ils sont, nécessairement. Et comment les utiliser, les diriger. Pour cela, il faut qu'une passion soit dressée contre une autre passion (car la volonté ne peut agir directement sur une passion). Cette passion, c'est la générosité. C'est une passion et la vertu même (ambigüité). Morale qui finit par ériger une vertu sur une des passions. Lutter contre les excès de certaines passions par les passions.

C'est la générosité qui est la solution au problème de la solidité du contentement ci-dessus évoqué et le dernier mot de la philosophie cartésienne publiée. En effet, elle annule la différence entre juger le mieux possible et juger bien, puisqu'elle néglige ce qui ne dépend pas de soi, pour ne prendre en compte que ce qui en dépend. Elle consiste à ne s'estimer que dans son libre-arbitre et non dans les autres qualités (santé, richesse, honneur) qui ne dépendent pas de nous, qui paraissent donc injustes et qui amènent potentiellement aux conflits. Si on s'estime dans son libre arbitre, on est le plus exigent avec soi-même et au contraire pour les autres, on sera plus indulgent (l'erreur d'autrui n'est pas un mal mais un défaut de connaissance).

En un sens, la générosité est déjà le moteur de la métaphysique. Au moment du *cogito*, ce qui guidait le sujet dans la recherche de la vérité, c'était ce qui dépend de lui, à savoir la méthode, la manière de diriger son esprit (et pas l'intelligence). Il y avait déjà, dans la spéculation, la question de l'usage de ce qui nous est donné par la Nature. C'est par une passion – vouloir les choses qui dépendent de nous – qu'on dépasse toutes les autres. Ne

---

est comme une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés, qui en ont été les auteurs ; et même une conversation étudiée, en laquelle ils ne nous découvrent que les meilleures de leurs pensées. […] Que les écrits qui traitent des mœurs contiennent plusieurs enseignements, et plusieurs exhortations à la vertu qui sont fort utiles », AT VI, 6.

[2673] Lettre à Élisabeth, 4 août 1645, AT IV, 263.

[2674] *Les Passions de l'âme*, AT XI, 436.

[2675] *Ibid.*, 445-446. Nous soulignons.

vouloir que ce que notre jugement nous présente comme vrai, et plus seulement comme le meilleur, tel est ce qui permet d'éviter le risque de remords et de regrets lié à une action qui repose sur une connaissance erronée. L'article CLIII la définit ainsi :

> Ainsi je crois que la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal, et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu[2676].

On savait déjà que faire les choses qui dépendent de nous était un acte vertueux. Mais nous nous demandions si cela suffisait pour garantir un contentement solide, si la satisfaction d'avoir fait de son mieux pouvait être à l'abri des regrets et des remords, sans qu'il soit besoin d'abolir la valeur scientifique des choses. *Les Passions de l'âme* nous répondent : cela suffit au généreux dont la passion, par son excès en quelque sorte, annule l'écart entre le mieux et le bien (dès lors que ce mieux ne dépend que de nous).

Et de cette juste estime de soi reposant sur un bon usage du libre-arbitre découle un certain contentement. Ce contentement permet de passer de « il faut bien juger pour bien faire « (Platon) à « il suffit de bien juger pour bien faire »[2677] où l'homme est content de n'avoir eu besoin que de lui-même. Il suffit même de se dire qu'on a jugé le mieux qu'on pouvait (on peut bien juger et ne pas être content) pour être content. On a à la fois l'idée qu'on aura mieux que la connaissance des maximes du *Discours de la méthode* puisqu'on y sera arrivé par soi mais ces maximes, confirmées par la morale des *Passions de l'âme*, sont aussi celles qui permettent de juger du mieux qu'on peut. C'est en ce sens que la morale par provision devient définitive.

> Désormais, la transformation des trois règles de la morale par provision, lorsqu'elles sont expressement reprises pour Élisabeth le 4 août 1645 ne vas pas nous surprendre. Du point de vue de la forme, la quatrième maxime disparaît : il n'y a plus de place à part pour le projet de philosopher, une fois que la publication des *Principia philosophiae* a donné au public le corps entier d'une philosophie. Aussi longtemps que par hypothèse, on supposait dans la morale par provision que je n'avais pas même commencé à philosopher, il était inévitable de disjoindre l'état (de fait, l'obscurité) et le projet (futur, d'évidence) : d'un côté, avec les trois règles, l'extranéité de la raison par rapport à elle-même, l'ignorance et l'insuffisance de l'entendement pour éclairer une volonté livrée à elle- même ; de l'autre la conclusion-fondement, la pseudo-quatrième règle, le dessein d'une parfaite maîtrise, intériorité et transparence rationnelles. Maintenant que le projet a été réalisé et a compris ses propres limites, la visée rationnelle ne peut plus rester à l'extérieur du système des trois maximes. Mais, par son contenu, il a pénétré chacune d'elles. Aussi bien dans cette lettre que dans l'ouvrage ultime, *Les Passions de l'Ame*, on va trouver, comme constitutive de la raison morale ou de la raison en morale, le mouvement de la (bonne) volonté vers l'entendement (non pas totalement éclairé, mais le plus éclairé possible), bref la volonté de clarification plus que la volonté éclairée, et, bien sûr, prenant la relève d'une volonté arbitraire et arbitrairement déliée de toute subordination à l'entendement, d'une volonté indifférente[2678].

Notons pour finir sur ce point que la seule occurrence du mot « morale » (exception faite de l'expression « en philosophe moral », AT XI, 326 de la préface à laquelle elle fait écho – il s'agit d'abord de traiter des passions en physicien) se trouve dans l'article CXLIV qui indique ce qu'il convient que nous désirions : « Des désirs dont l'évènement ne dépend que de nous » : « Mais parce que ces passions ne nous peuvent porter à aucune action,

---

[2676] *Les Passions de l'âme*, AT XI, 446.

[2677] Voir déjà la troisième partie de la préface du *Discours de la méthode* : « […] d'autant que, notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose, que selon que notre entendement lui représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse, pour faire aussi tout son mieux, c'est-à-dire, pour acquérir toutes les vertus, et ensemble tous les autres biens, qu'on puisse acquérir ; et lorsqu'on est certain que cela est, on ne saurait manquer d'être content », AT VI, 28.

[2678] Jean-Marie Beyssade, « Les trois ou quatre règles de la morale par provision », in *Descartes. Il metodo e i Saggi*, t. 1, p. 150-151.

que par l'entremise du désir qu'elles excitent, c'est particulièrement ce désir que nous devons avoir soin de régler, et c'est en cela que consiste la principale utilité de la morale »[2679].

b – articuler

☙ *le lien avec les* Principia philosophiae

La dernière hypothèse à l'épreuve est ici que l'*ordo edendi* cartésien – avec la publication du traité des *Passions* – est cohérent à l'égard de l'*ordo cognoscendi* cartésien en ce qu'il rend compte de l'achèvement de l'exposé de la vraie philosophie. Rappelons schématiquement l'enjeu des *Principia.*

1/expliquer/rendre raison de la vérité des principes de la physique par la métaphysique ;

2/ exposer les principes de la physique ;

3/ expliquer les corps du monde.

En fait 3/ s'arrête à la description des corps inanimés. Manque à l'appel la description des corps animés (plantes, animaux et homme). Les *Principia philosophiae* portent virtuellement d'autres fruits mais l'arbre de la philosophie, sans la morale définitive et la médecine, en est privé[2680]. Les *Passions* pallient cette lacune en donnant à l'occasion de la description des passions un petit traité (→ TRAITÉ) de l'homme[2681]. Ainsi le corpus constitué par les *Principia* et *Les Passions de l'âme* vérifie la définition de la philosophie en donnant une philosophie première et une physique, puis une morale (la médecine s'est transmuée en morale et la mécanique, qui a fait l'objet d'un traité gris et partout à l'œuvre dans les *Principia philosophiae*[2682]).

Les liens conceptuels entre les *Principia* et *Les Passions de l'âme* sont multiples et forts. Par exemple, à l'égard du code institué par la Nature qui rend possible l'interaction réciproque de l'âme et du corps (que l'un puisse être action ou passion pour l'autre). Ce sont les *Principia* qui posent explicitement les termes de l'union de l'âme et du corps pour rendre possible la perception du monde sensible (article CLXXXIX, appliqués aux sens, CXCVIII).

Pour Charles Adam, les lettres qui constituent la préface dialoguent avec la préface des *Principes de la philosophie* en ce qu'elle reviennent sur l'inachèvement des *Principia* et sur la nouveauté que constitue le cartésianisme à l'égard de la Philosophie enseignée à l'École :

> La longue épître composée en 1648 qui sert de préface aux Passions est bien une réponse à la préface des Principes (cf. plus haut). Aussi bien y parle-t-il à peine des Passions ; mais il s'étend avec complaisance sur les raisons que Descartes avait données de ne point achever la cinquième et la sixième partie de ses *Principes*, et surtout sur le caractère de la philosophie nouvelle par rapport à l'ancienne. Il montre quelle en est la portée et les conditions de son progrès. Ces deux préfaces de 1647 et 1648, jointes à la conclusion du livre de 1644, complètent le plan que Descartes annonçait à Mersenne dès 1640 : donner d'abord une exposition de sa philosophie, puis un abrégé de celle de l'école et terminer par une comparaison des deux. La seconde partie du plan est sans doute laissée de côté, comme moins nécessaire, mais la plus importante, qui est la troisième, bien que seulement esquissée, a reçu une suffisante réalisation[2683].

De fait, l'étude des passions – qui induit que la théorie du corps composé le plus difficile à connaître, l'homme, est achevée (la jonction est assurée, on l'a vu, par la première partie des *Principia*) – s'inscrit dans la physique des *Principia*, au sens où le corps humain est un corps parmi d'autres, certes plus composé que certains autres, mais soumis aux mêmes lois de la mécanique que les corps plus grossiers décrits dans les *Principia*.

[2679] *Les Passions de l'âme*, AT XI, 436.

[2680] AT IX-2, 15 et 17-18. Voir supra, B, 2, b « les fruits inédits des *Principia.*

[2681] Nous inversons volontairement le titre et le sous-titre de la première partie : « Des passions en général : Et par occasion de toute la nature de l'homme ».

[2682] Nous postulons ce point, sans l'avoir démontré.

[2683] Charles Adam, *Vie*…, p. 367.

De même, l'éclairage de l'expression « en physicien » utilisée dans la seconde lettre de Descartes par la lecture des *Principia* eux-mêmes et de la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie* est encore, selon nous, une façon de souligner la complémentarité que Descartes suggère entre ses deux traités[2684].

Y a-t-il des indices matériels qui soulignent la cohérence démonstrative et thématique des deux dernières œuvres inaugurales publiées par Descartes de son vivant ?

Notons pour commencer quelques différences formelles entre *Les Passions de l'âme* et les *Principia philosophiae* qui ne remettent pas en question, selon nous, leur lien philosophique.

L'ouvrage de 1649 propose une disposition typographique des titres d'articles inédite dans l'*ordo edendi* cartésien : en tête de texte et non plus placés en marge. Rappelons que l'édition originale des *Passions de l'âme* ne comporte aucune table des matières ou index et que, parmi les réimpressions diverses de 1650, seule l'édition des Elzevier en petit in-12 introduit un index des *Passions de l'âme* qui reproduit les titres des 212 articles. On pourrait aller jusqu'à postuler, au regard du soin que Descartes a apporté à ses précédentes publications, que l'absence de paratextes (→ PARATEXTE) destinés à soutenir l'attention du lecteur est le signe que Descartes n'a pas participé à l'édition des *Passions de l'âme*.

L'édition latine dont l'existence témoigne de l'infiltration scolaire de la morale cartésienne comprendra, comme les *Principia* et en tant que véritable outil scolaire, un index. Les *Principia* avec les *Specimina* puis *Les Passions de l'âme* en latin[2685] – dont on a vu *supra* en suivant l'hypothèse de Matthijs Van Otegem que Descartes a peut-être organisé la traduction et l'édition avant son départ pour la Suède – que Descartes offre donc aux lecteurs un corpus qui rassemble la méthode, la métaphysique, l'optique et les météores, ainsi que la physique en latin. Cette volonté de totalité et de cohérence est visée par Descartes dès les premiers éléments de son *ordo edendi*. Elle n'a donc malheureusement été suivie d'effets qu'après sa mort, avec la publication de ce corpus latin. La coédition des *Passiones* publiées avec les *Principia* et les *Specimina*, « *ab auctore recognita* », la même année donne un manuel en latin complet : *Passiones animae per Renatum Des Cartes : gallicè ab ipso conscriptae, nunc autem in exterorum gratiam latina civitate donatae ab H. D. M. I. V. L*, Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium, 1650, in-4. Marque : La Minerve. 12 ff limin. – 98 p – 3 ff d'index. Ces trois pièces, réunies dans le même volume, portent alors le titre général de : *Renati Des-Cartes Opera Philosophica. Editio secunda ab auctore recognita*. Une nouvelle édition (→ ÉDITION) des trois œuvres sort en 1656 (voir AT VIII-1, XVI). On joint à ce volume l'édition latine des *Meditationes* en 1654. En 1664, on fait de même avec l'édition des *Meditationes* de 1663. En 1672, idem. En 1677, idem avec l'édition des *Meditationes* de 1678. Toutes chez Elzevier. La vigueur du rythme des rééditions témoigne du succès des *Passions de l'âme* et de ce que la mort de Descartes a probablement favorisé la publicité de ses œuvres, on l'a vu *supra*[2686]. Mais revenons aux *Passions de l'âme* françaises et à leur lien avec les *Principia*.

Cette hypothèse est, selon nous, validée par l'*ordo edendi* interne aux *Passions de l'âme* : que la mise en forme en articles du propos cartésien sur les passions assure le lien matériel avec la somme (→ SOMME) des *Principia philosophiae*, publiée cinq ans plus tôt. Comme elle et grâce à cette mise en forme, le traité des *Passions de l'âme*, à fortiori traduit et publié en latin, est susceptible d'enseignement. Traditionnellement, les passions sont une question scolaire qui relève de la philosophie morale. La conception cartésienne des passions, étudiées « en physicien », aussi scolarisable soit-elle ferait éclater les champs disciplinaires de l'École, pour autant que morale et physique ne peuvent plus être étudiées séparément.

[2684] Voir *supra*, C, 2, b.

[2685] *Passiones animæ per Renatum Des Cartes : gallicè ab ipso conscriptæ, nunc autem in exterorum gratiam latina civitate donatae ab H. D. M. I. V. L*, Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium, 1650, petit in-12. Marque : La Minerve. 28 ff limin. – 242 p – 13 p n. ch. d'index. Mêmes caractères que l'edition française. D'après Alphonse Willems, *Les Elzevier. Histoire et Annales Typographiques*, Bruxelles – Paris – La Haye, G. A. Van Trigt Éditeur – Adolphe Labitte – Martinus Nijhoff, 1880, p. 279. On sait que les Passiones animae sont lues et citées par Spinoza dans la préface du livre V de son Éthique.

[2686] Sur l'intérêt de la traduction latine des *Passions* par Henri Desmarets, voir Paul Dibon, « En marge de la préface à la traduction latine des *Passions de l'âme* », *Studia cartesiana*, 1979, 1, p. 91-109.

Du moins, la théorie cartésienne des passions implique-t-elle de concevoir des fondements physiques aux principes de la morale définitive. Ce qui rompt totalement avec l'étude de Thomas d'Aquin sur les passions dans la Secunda Pars de la *Somme théologique* (Ia IIae, q. 22 à 48) et cantonnée à l'École dans le strict cadre de la philosophia moralis. Ainsi, comme le souligne la *Ratio Studiorum* de 1586, le professor philosophiae moralis « de iis disseratur fusius, quae vix attinguit Theologus, ut de Passionibus, de Habitibus, de Virtutibus et aliis hujusmodi »[2687].

La limitation de la question des passions à la morale est bien évidemment connue de Descartes. Au moins par les cours de morale qu'il a lui-même suivis à La Flèche.

L'article devient l'entité à commenter, parfaitement calibrée à la leçon de philosophie de l'École. Pas trop longue, avec un sujet bien *délimité*. On notera l'absence d'alinéa (→ ALINÉA) qui renforce le poids de l'article dans le découpage interne aux trois parties de la démonstration cartésienne.

☙ *la forme de la pensée achevée*

Or cette mise en page (par articles), en ce qu'elle se prête à l'enseignement, suppose achevé le traitement de la question.

Cette déduction – déduire de la forme de l'ouvrage des *Passions de l'âme*, l'achèvement de la morale – participe à l'invalidation d'une partie du commentarisme traditionnel qui lit dans l'ultime traité cartésien un traité signant l'échec de Descartes à livrer une version scientifique de sa morale définitive (par exemple, Geneviève Rodis-Lewis). Comme une œuvre circonstancielle « de commande » qui n'aboutit pas à la morale complète et achevée. Car une telle mise en forme (ordre et calibrage [→ CALIBRAGE] des articles) implique que l'enjeu du traité doit être plus important que le traitement d'une question particulière de morale conditionné par la seule sollicitation d'Élisabeth.

Les Passions de l'âme pourraient donc être considérées comme l'expression éditoriale de l'achèvement du programme scientifique cartésien symbolisé par la figure humaniste de l'arbre[2688] de la Lettre-préface des *Principes de la philosophie* : médecine et morale ou plutôt médecine transmuée en morale. Qui plus est : la plus haute et la plus parfaite morale, celle qui présuppose une entière connaissance des autres sciences, le dernier degré de la sagesse. Avec la morale, c'est une ultime question métaphysique qui se pose : comment puis-je être assuré de connaître ce que je connais, non plus (seulement) lorsque je cogite mais lorsque je suis passionné ?

On imagine que Descartes, si la question du volume n'en interdisait pas la possibilité, n'aurait pas été défavorable à une publication en un volume des *Meditationes*, des *Principia philosophiae* et des *Passions de l'âme*. Tout publier.

La forme aboutie des deux *traités* succédant à des formes éditoriales moins assurées de leurs résultats sur l'esprit des lecteurs (il s'agit d'essayer – *Essais* – et de méditer – meditationes) correspond à la maturité de la pensée cartésienne développée dans les *Principia* dont *Les Passions de l'âme* fournissent la partie manquante quelques années plus tard. Le corps de la philosophie tout entier serait décrit dans le *corpus* constitué par les *Principia philosophiae* puis *Les Passions de l'âme*. Corpus dont la cohérence indique qu'il est passible d'enseignement.

Une question philosophique ultime doit être réglée avant de dire que l'*ordo edendi* cartésien constitue le programme tangible de l'enseignement du corps de la philospohie cartésienne. Il s'agit de la question de l'usage des passions, traitées en physicien, exprime-t-elle toute la morale ? La science de l'âme est-elle toute la science de l'homme ou seulement une partie ? Il nous faut répondre à cette dernière question pour prétendre voir dans l'*ordo edendi* cartésien constitué par les *Principia* et *Les Passions de l'âme*, un ensemble matériel qui délivre toute la philosophie.

[2687] *Ratio studiorum*…, citée par Étienne Gilson dans *René Descartes,* Discours de la méthode. *Texte et commentaires* [1925], Paris, Vrin, 1984, p. 116.

[2688] Figure qui symbolise l'unité du savoir acquis par l'entendement humain. On pense, par exemple, à l'arbre de science de Raymond Lulle.

On peut en douter à lire Descartes lui-même qui déclare ne traiter dans *Les Passions de l'âme* que d'une question particulière de morale dans la lettre à Chanut du 15 juin 1646[2689]. Plus tard, la lettre du 26 février 1649, indique qu'il est aussi question des *Passions* au titre des « questions particulières de la morale »[2690]. Est-ce à dire que les passions ne sont qu'un objet singulier de la morale, parmi d'autres possibles ?

Sans aucun doute, on doit affirmer que les *Passions* sont de la morale – de plein droit – et non une question spécifique de morale. Mais on ne peut avancer, à partir de ce seul texte, que les *Passions* sont *toute* la morale. Mais comme les principes des *Principia philosophiae* expliquent potentiellement tous les corps, l'enseignement des *Passions* de l'âme outrepassent la seule question des passions puisque c'est l'étude de leur usage propre qui mène au Souverain Bien. La conclusion s'impose facilement, telle que Descartes l'annonce à Chanut, telle qu'il la donne à lire implicitement en préface de ses *Passions de l'âme* : si les Passions ne sont peut-être pas *toute* la plus haute et plus parfaite morale, elles en font de plein droit partie et en contiennent en tout état de cause le fondement, en leur première partie, pour autant qu'elles donnent à connaître toute la nature de l'homme. Or, c'est à la connaissance des passions ainsi qu'à l'usage qui découle de cette connaissance qu'est suspendue « tout le bien et le mal de cette vie » comme l'indique le titre du dernier article du traité (article CCXII). Dernier article dont la dernière phrase mentionne la sagesse[2691].

Ceci est encore prouvé par la réponse que Descartes donne à la question de la reine Christine sur la façon d'atteindre le Souverain Bien. Cette réponse, c'est un geste généreux : c'est le traité des *Passions de l'âme* lui-même que Descartes transmet à Christine. On doit donc comprendre que la passion de la générosité est la réponse à la question ultime de toute la morale :

> Il est vrai que j'ai coutume de refuser d'écrire mes pensées touchant la morale, et cela pour deux raisons : l'une, qu'il n'y a point de matière d'où les malins puissent plus aisément tirer des prétextes pour calomnier ; l'autre, que je crois qu'il n'appartient qu'aux souverains, ou à ceux qui sont autorisés par eux, de se mêler de régler les mœurs des autres. Mais ces deux raisons cessent en l'occasion que vous m'avez fait l'honneur de me donner, en m'écrivant, de la part de l'incomparable Reine auprès de laquelle vous êtes, qu'il lui plaît que je lui écrive mon opinion touchant le Souverain Bien ; car ce commandement m'autorise assez, et j'espère que ce que j'écris ne sera vu que d'elle et de vous. C'est pourquoi je souhaite avec tant de passion de lui obéir, que, tant s'en faut que je me réserve, je voudrais pouvoir entasser en une lettre tout ce que j'ai jamais pensé sur ce sujet. En effet, j'ai voulu mettre tant de choses en celle que je me suis hasardé de lui écrire, que j'ai peur de n'y avoir rien assez expliqué. Mais, pour suppléer à ce défaut, je vous envoie un recueil de quelques autres lettres, où j'ai déduit plus au long les mêmes choses. Et j'y ai joint un petit traité des Passions, qui n'en est pas la moindre partie ; car ce sont principalement elles qu'il faut tâcher de connaître, pour obtenir le Souverain Bien que j'ai décrit[2692].

Si on ajoute que le Souverain Bien est conçu par Descartes comme l'accès au dernier degré de la sagesse que permettent la connaissance des vrais principes, on pourrait dire que l'édition même de ses livres constitue l'action généreuse par excellence. Les livres de Descartes en effet ne sont-ils pas une marque concrète de l'usage de la volonté d'entreprendre et d'exécuter les choses qu'il pense être les meilleures, c'est-à-dire la recherche de la vérité à laquelle il a fait le choix de consacrer sa vie ? Recherche et connaissance qu'il communique à autrui, au nom du Bien commun à travers ses livres.

Le traitement conjoint du thème de la sagesse et du livre, dont la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie* signe le rapport saisissant, prend tout son sens à la lumière de la notion de générosité que développe l'article CLIII

[2689] On a montré *supra* en quoi la référence implicite aux *Passions de l'âme* dans cette lettre ne peut faire de doute.

[2690] AT V, 442, 12.

[2691] « Au reste, l'âme peut avoir ses plaisirs à part ; mais pour ceux qui lui sont communs avec le corps, ils dépendent entièrement des passions, en sorte que les hommes qu'elles peuvent le plus émouvoir sont capables de goûter le plus de douceur en cette vie. Il est vrai qu'ils y peuvent aussi trouver le plus d'amertume lorsqu'ils ne les savent pas bien employer et que la fortune leur est contraire. Mais la sagesse est principalement utile en ce point, qu'elle enseigne à s'en rendre tellement maître et à les ménager avec tant d'adresse, que les maux qu'elles causent sont fort supportables, et même qu'on tire de la joie de tous », *Les Passions de l'âme*, AT XI, 488.

[2692] Lettre à Chanut, 20 novembre 1647, AT V, 87-88.

des *Passions de l'âme*[2693]. En consacrant sa vie personnelle à la recherche de la vérité et, par ses livres, à la communication de cette vérité à autrui, Descartes incarne lui-même une figure de la générosité. Reprenons dans ce sens quelques passages de la Lettre-préface : « Après avoir bien fait entendre ces choses, j'aurais voulu mettre ici les raisons qui servent à prouver que les vrais principes par lesquels on peut parvenir à ce plus haut degré de sagesse, auquel consiste le souverain bien de la vie humaine, sont ceux que j'ai mis en ce livre »[2694], « En suite de quoi, pour faire bien concevoir quel but j'ai eu en les publiant, je voudrais ici expliquer l'ordre qu'il me semble qu'on doit tenir pour s'instruire »[2695], « Le dernier et le principal fruit de ces principes est qu'on pourra, en les cultivant, découvrir plusieurs vérités que je n'ai point expliquées ; et ainsi, passant peu à peu des unes aux autres, acquérir avec le temps une parfaite connaissance de toute la philosophie et monter au plus haut degré de la sagesse ». Mener ses neveux à la sagesse, c'est-à-dire à la connaissance des choses par leurs causes, tel est le projet que Descartes s'est assigné en commençant à publier. De sorte que, l'*ordo edendi* peut être conçu comme le produit de l'adéquation entre la volonté et l'action qui caractérise la générosité. Les livres de Descartes concrétisent en effet cette conformité entre l'intention du jeune Descartes – chercher la vérité – et l'action du philosophe accompli – l'avoir trouvée. En outre, ce produit redouble la visée du Souverain Bien en ce qu'il permet au lecteur attentif – et pas seulement à l'auteur Descartes – de devenir plus savant. Nous avons développé ce dernier point *supra* en 2, c « l'objectif moral des *Principia* ».

[2693] Article CLIII, *Passions de l'âme* : « Ainsi je crois que la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal, et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu », AT XI, 445-446.

[2694] *Ibid.*, 13.

[2695] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 9.

CONCLUSION

Récapitulons les principaux résultats que nous pensons avoir obtenus en achevant notre étude des livres de Descartes. Les premiers relèvent de ce que ce travail apporte de neuf sur le rapport de Descartes à ses publications. Les seconds concernent l'interprétation philosophique que l'on peut donner de ce rapport et qui amorcent un concept cartésien de livre et de lecture.

A – le rapport de Descartes à ses livres

Si cette étude s'était poursuivie, elle se serait consacrée à l'analyse matérielle des œuvres polémiques dites de la Querelle d'Utrecht. Riches de nouveaux enseignements sur l'implication de Descartes dans l'édition de ses livres, ces œuvres développent des stratégies spécifiques au contexte de polémique dans lequel elles s'inscrivent. Nous réservons nos prochains travaux à l'étude de l'édition de l'*Epistola… ad… Voetium*.

Une fois ce travail accompli, il ne faudra pas manquer de comparer le point de vue de Descartes sur les livres avec celui de Montaigne et de Rousseau. Ce dernier aussi, parce qu'il a lu beaucoup de livres, invite à les écarter tous : « J'ai refermé tous les livres » dira le vicaire Savoyard[2696] ; la lettre à Christophe de Beaumont précisera : « J'ai cherché la vérité dans les livres : je n'y ai trouvé que le mensonge et l'erreur »[2697]. Et nous pourrons comparer l'implication de ces trois penseurs, illustrant trois périodes importantes de l'histoire du livre, dans l'édition et la fabrication de leurs ouvrages. Cette mise en perspective, envisagée lors de nos premières années d'inscription en doctorat, permettra de dégager des points communs et des différences significatives en philosophie, et de prendre du recul par rapport à Descartes. À ce titre, le présent travail peut aussi être considéré comme le premier volet d'une réflexion plus large sur l'édition comme geste philosophique.

Néanmoins, la division de la question à la parcelle cartésienne (*Discours de la méthode*, AT VI, 18) a permis d'enregistrer différents acquis. Nous proposons d'en récapituler ici les principaux, en les triant selon les catégories éditoriales identifiées dès notre introduction. Nous indiquons également en notes les principaux lieux de la thèse où ces résultats font l'objet de développements.

1 – langue de publication[2698]

S'inscrivant dans une tendance de son époque – l'essor des littératures nationales en Europe – Descartes a choisi le français pour le *Discours de la méthode*.

De cette façon, il vise une réception large. D'abord, celle d'hommes de bon sens, peu ou pas rompus à l'exercice de la philosophie scolaire. Et un lectorat d'artisans ou de mécènes, susceptibles de lui apporter des solutions techniques et des subsides pour la poursuite de ses expériences dans les sciences. Ce choix englobant lui permet d'associer le lectorat érudit des latinistes sachant lire le français.

Bien qu'il déclare peu s'intéresser au respect de l'orthographe, peut-être parce que son non-respect risque moins de corrompre le sens de ses pensées que la grammaire ou certains éléments typographiques, il tient tout de même à signaler en fin de ses Errata (→ ERRATA) qu'il n'est pas responsable des fautes de l'impression[2699]. Il témoigne par là du soin qu'il accorde à ses livres, mais aussi de son attachement à son pays et à la retranscription de sa langue natale. Publier loin de la France mais en français : ce double geste non contradictoire allie sans

[2696] Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1969, IV, p. 624.
[2697] *Ibid.*, p. 967.
[2698] Voir notamment I, B, 1, e, « publier en français – 1 : l'innovation conceptuelle et les esprits forts » ; I, B, 2, c, « publier en français – 2 : persuader les esprits faibles et les gens du monde » ; II, B, 2, b, « publier en latin : viser les esprits forts » ; III, A, 3, « publier toute la philosophie en latin : parler la langue de l'École » ; III, C, 1, b, « publier dans la langue des passions ».
[2699] Alors que d'après lui, le compositeur « n'entend pas un mot de François », Maire, n. p. ; AT VI, 514.

doute dans l'esprit de Descartes, tranquillité d'esprit et recherche d'une grande diffusion de sa philosophie. Malheureusement, ce choix semble être la raison principale de l'échec commercial de son livre. Ce fait rend compte de ce que, malgré une percée des langues vernaculaires, le latin reste la langue de la philosophie à l'extérieur des frontières nationales.

Avec *Les Passions de l'âme*, Descartes revient au français, la langue des passions. Non pas seulement celle des moralistes contemporains mais aussi celle de la littérature de son ami Guez de Balzac, celle qui deviendra la langue de Jean de La Fontaine et celle du théâtre de Molière et de Corneille. Celle d'Élisabeth aussi et des hommes et femmes de pouvoir cultivés, francophones par éducation et par goût. Le français semble être, depuis longtemps, la langue d'édition[2700] retenue par Descartes pour les sciences – le projet inédit du *Monde* (ou *Traité de la lumière*) en fournit une illustration. Le français aide sans doute Descartes à se départir d'un vocabulaire latin saturé par la tradition. Il l'aide à quitter une langue dans laquelle le signifiant connote l'erreur de l'ancienne philosophie.

Cependant, il opte pour le latin pour ses deux œuvres inaugurales majeures, *Meditationes de prima philosophia* et *Principia philosophiae*, pour des raisons exactement opposées à celles qui expliquent le choix du français. Pour la métaphysique, le choix du latin est ancien : il remonte à l'heure des premiers projets d'édition : « Mais il y a environ huit ans que j'ai écrit en latin un commencement de Métaphysique, où cela est déduit assez au long, et si l'on fait une version latine de ce livre, comme on s'y prépare, je l'y pourrai faire mettre[2701]. » A l'inverse du français, le latin opère à dessein une ségrégation parmi les esprits en s'adressant aux lecteurs habitués à l'étude de la métaphysique et de la théologie. De fait, les propriétés de la philosophie première et la technicité de la voie pour transformer la vérité en certitude requièrent un engagement important des lecteurs : une lecture assidue, ordonnée et l'exercice de la méditation. À défaut de savoir inventer, il faut savoir être guidé par celui qui nous instruit.

Pour les *Principia philosophiae*, la vocation scolaire du volume explique leur latinité, Descartes souhaitant substituer à l'étude des manuels de l'ancienne philosophie celle de sa philosophie dont la copublication avec les *Specimina philosophiae*, constitue le *corpus*.

Le choix de la langue d'édition (et d'écriture) est produit par Descartes selon des critères de diffusion mais aussi selon des raisons disciplinaires : le français pour les sciences, le latin pour la philosophie première et pour la publication du corpus entier de sa philosophie. On voit Descartes moins concerné par la qualité des traductions de la langue originelle de ses livres, *Méditations métaphysiques* et *Principes de la philosophie*.

2 – titres[2702]

Descartes est attentif au choix des titres (→ TITRE) de ses œuvres inaugurales blanches. Pour chacune d'elles, on trouve des indications dans la correspondance, en particulier dans les lettres à Mersenne dont Descartes sollicite fréquemment l'avis ou le secours quant à l'édition ou la diffusion de ses ouvrages. Par expérience, Descartes connaît le pouvoir évocateur des titres qui décident du destin des livres qu'ils annoncent : en général, on préjuge du contenu d'un ouvrage à la lecture de son titre.

Le titre du premier livre rend compte de la finalité de la philosophie cartésienne : il s'agit de bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences. Pour ce faire, il faut user d'une méthode dont le livre, si on se fie au titre, devrait exposer la matière. En réalité, il ne s'agit pas d'un Discours *sur* la méthode mais plutôt d'un discours sur les résultats que *produit* cette méthode : *Plus la Dioptrique. les Meteores. Et la Geométrie. Qui sont des essais*

[2700] Mais non d'écriture. Descartes écrivait – et sans doute pensait – donc plutôt en latin, surtout « les choses philosophiques et scientifiques, comme en témoignent sa correspondance, ses textes scientifiques de jeunesse et les *Meditationes* au moins ébauchées cette même année 1629 », Note de Pierre Costabel, AT I, 30.

[2701] Lettre à Mersenne, mars 1637, AT I, 350.

[2702] Voir notamment I, A, c, « intituler » ; II, B, 2, a, « intituler : métaphysique ou philosophie première ? » ; III, B, 2, c, « intituler » ; III, C, 1, b, « intituler ».

de cette methode. Plutôt un discours *de* la méthode, donc. Car c'est bien à la méthode, en fait, à la raison bien conduite, savante des principes de la connaissance, et non à Descartes, que revient l'*autorité* des vérités qu'on trouve dans la préface (→ PRÉFACE) du livre ainsi que dans les Essais. Cette même raison, philosophique (voir *infra*), du moins en partie, explique le recours à l'anonymat. Le lecteur n'est pas mis dans les conditions d'anéantissement du savoir précédemment reçu qu'il convient de remettre en cause. Il ne part pas du commencement. Il part au contraire d'un ensemble significatif de démonstrations (la traduction latine de 1644 le dit bien : « Specimina philosophiae »), qui concernent des effets, au sein des dernières parties de la philosophie cartésienne, les sciences dérivées de la physique (*La Dioptrique* et *Les Météores*) ainsi que des mathématiques (*La Géométrie*). Le lecteur est donc en quelque sorte placé, avec la lecture des Essais, à la fin de la chaîne de la connaissance ordonnée par la méthode.

Au contraire, les titres des deux œuvres suivantes indiquent le commencement par lequel la philosophie peut débuter, c'est-à-dire la recherche des premiers principes : « Philosophia *prima* » pour le traité métaphysique, « *Principia* philosophiae » pour le corps de la philosophie cartésienne. Ceux-ci sont les plus évidents. Mais la découverte de leur évidence est empêchée par des préjugés qu'il faut faire tomber. Dans le premier ouvrage, le titre choisi par Descartes met l'accent sur la nécessité de méditer empruntant, dans son titre comme dans son format (→ FORMAT), au genre des écrits de spiritualité. Cet exercice, pourtant indispensable, n'est pas à la portée de celui qui ne cherche que l'*eruditio*.

Dans les *Principia philosophiae*, l'usage synecdotique du mot « Principia » désigne en fait l'ensemble de la philosophie, c'est-à-dire les principes et ce qu'ils permettent de connaître. Le titre met l'accent sur l'idée que la connaissance des principes métaphysiques et physiques vaut pour la connaissance de l'ensemble des choses. Nous sommes revenus au cours de notre travail sur le sens de cette thèse cartésienne d'après laquelle connaître les principes et les choses *par* les principes, c'est pouvoir achever la science. De sorte que, du point de vue de la théorie cartésienne, c'est le *connaissable* qui compte davantage que le *connu* (III, B, 2, c).

Ainsi les deux traités latins mettent-ils en évidence le caractère général et inaugural de ses objets tandis que les livres publiés en français consacrent des objets particuliers (« Passions ») ou des savoirs particuliers (« sciences »).

3 – nom d'auteur, anonymat, dédicace[2703]

Descartes fait le choix de publier anonymement son premier livre, le *Discours de la méthode*. Le paradoxe à faire le récit de son passé personnel tout en cachant son nom propre sous l'anonymat trouve une réponse philosophique. Descartes ne veut pas dissimuler son identité d'homme qui recherche la vérité – au contraire son parcours intellectuel est l'exemple du chemin que tout homme soucieux de connaître la vérité doit accomplir. Ainsi l'intention de faire discourir son « je » en 1637 et de rester anonyme, malgré les apparences, relève d'une même idée qui distingue la vérité et l'autorité : ça n'est pas parce que c'est Descartes qui écrit qu'il dit vrai (argument d'autorité), mais parce que sa raison est conduite par la méthode, que son discours est vrai. Or la raison, le « Je », pourvu qu'elle soit bien guidée, n'est celle de personne en particulier, elle est impersonnelle. Plus exactement elle est, du moins pour ceux qui veulent vraiment philosopher, celle de tout le monde.

Avec son deuxième livre, Descartes n'avance plus masqué. Pourtant, les *Meditationes* impliquent au moins autant que le premier livre l'effacement de l'*auctorialité* au profit de la seule *autorité* fondée : celle de l'esprit. Raison qui, en philosophie première, doit précisément aller à la rencontre de ce qui fonde sa capacité à bien connaître. Évidemment, Descartes ayant su inventer tout seul, reste le guide du lecteur. Mais, à l'issue de sa

[2703] Voir notamment I, A, 1, d, « anonymat, autorité, vérité » ; II, B, 2, a, « de philosophe, Descartes allait devenir auteur » ; III, B, 2, c, « Autoriser la vérité : privilège et dédicace ».

lecture, ce dernier est susceptible d'être aussi savant que son guide. Descartes confie à Mersenne la raison qui l'a conduit à faire inscrire son nom en tête d'ouvrage : « Et mon nom est connu de tant de gens que, si je ne voulais pas le mettre ici, on croirait que j'y entendrais quelque finesse, et que je le ferais plutôt par vanité que par modestie[2704]. » Il serait donc inutile et vaniteux de feindre la réputation qui le précède, au moment de publier à nouveau. Mais, en publiant sous son nom, Descartes ne se considère pas davantage homme de lettres ou écrivain qu'avec le *Discours de la méthode*, trop soucieux de son indépendance et de sa liberté pour inscrire son action dans un cadre matériel et mental qui ne va cesser de s'institutionnaliser. La recherche de l'approbation des Théologiens de la Sorbonne oriente sans doute aussi ce choix.

Pour son manuel (→ MANUEL), Descartes publie aussi en son nom propre. Dans le privilège (→ PRIVILÈGE), le nom de « Descartes » remplace « l'Autheur » de 1637 et « l'Autheur du livre intitulé, *Meditationes Metaphysicae, de prima philosophia* » de 1641[2705]. La stratégie du troisième livre n'est plus celle du premier et il n'est plus question pour Descartes d'être philosophiquement sur la réserve ou d'essayer d'éviter la réputation que ses livres précédents (et les querelles qu'ils ont suscités) lui ont faite.

Notre enquête sur les pages préliminaires (→ PARATEXTE) des *Meditationes* et des *Principia* en particulier a aussi pu mettre en évidence les leçons tirées par Descartes de sa première expérience éditoriale. Depuis les attaques du père Bourdin, conscient que l'énoncé de la vérité nue ne suffit pas toujours à répondre d'elle, Descartes dédicace (→ DÉDICACE) ses livres. On se souvient de la façon dont il justifiait l'épître dédicatoire aux théologiens de la Sorbonne[2706] : l'argument d'autorité fait son retour comme un rempart contre ceux qui cherchent la querelle et non la vérité (II, B, 2, a et II, B, 1). Il est de surcroît cantonné à un périmètre éditorial clairement identifié.

En 1646, il écrira dans le même sens à Chanut, en profitant de l'occasion pour rappeler son mépris pour la condition d'auteur : « Je n'ai jamais eu assez d'ambition pour désirer que les personnes de ce rang [la reine Christine] sussent mon nom, et même, si j'avais été seulement aussi sage qu'on dit que les sauvages se persuadent que sont les singes, je n'aurais jamais été connu de qui que ce soit, en qualité de faiseur de livres : car on dit qu'ils s'imaginent que les singes pourraient parler, s'ils voulaient, mais qu'ils s'en abstiennent, afin qu'on ne les contraigne point de travailler ; et parce que je n'ai pas eu la même prudence à m'abstenir d'écrire, je n'ai plus tant de loisir ni tant de repos que j'aurais, si j'eusse eu l'esprit de me taire. Mais, puisque la faute est déjà commise, et que je suis connu d'une infinité de gens d'école, qui regardent mes écrits de travers, et y cherchent de tous côtés les moyens de me nuire, j'ai grand sujet de souhaiter aussi de l'être des personnes de plus grand mérite, de qui le pouvoir et la vertu me puissent protéger[2707]. » Les *Principia* sont donc dédiés à une figure faisant autorité : la Princesse Élisabeth de Bohème, princesse Palatine (1618-1680), fille du roi Frédéric de Bohème, avec qui Descartes entretient par ailleurs une correspondance depuis 1643, à l'initiative de cette dernière.

4 – pages préliminaires et paratextes[2708]

Un des autres points que nous pensons avoir sinon établi[2709], du moins largement vérifié, c'est le statut méthodologique des discours qui préfacent les livres de Descartes. Exemplairement celui de 1637, première

[2704] Lettre à Mersenne, 11 novembre 1640, AT III, 239.

[2705] Sur le barbarisme que constitue ce titre, voir notre deuxième chapitre.

[2706] Lettre à Mersenne, 30 septembre 1640, AT III, 184.

[2707] AT IV, 474.

[2708] A, 1, a, « la méthode grisée : expliquer *a minima*. L'encombrement des préceptes » ; II, B, 2, a, « demander l'attention rigoureuse aux raisons : la primauté de la méthode » ; III, B, 3, b, « la Lettre-préface des *Principes de la philosophie* : qu'est-ce que la philosophie ? » ; III, C, 2, « préfacer : la méthode en premier lieu ».

[2709] Voir Gilles Olivo, « L'évidence en règle : Descartes, Husserl et la question de la *mathesis universalis* », *Les Études philosophiques*, 1996, I-II, p. 189-222.

préface du premier livre, mais aussi la Praefatio ad lectorem des *Meditationes*, la Lettre-préface des *Principes de la philosophie* qui vaut pour les *Principia philosophiae* mais aussi pour l'*ordo edendi* général, la seconde des lettres qui sert de préface aux *Passions de l'âme* ainsi que les trois premiers articles qui introduisent le propos sur les passions avec une dimension méthodologique notable (c'est le résultat que nous enregistrons pour *Les Passions de l'âme* en III, C, 2, b, « le préambule méthodologique : de la préface à l'article III »).

Ces discours préliminaires comptent parmi leurs buts, le rappel que l'exercice de la méthode est un préalable au commencement de la philosophie. En effet, la théorie cartésienne de la connaissance indique qu'il faut commencer par apprendre à bien conduire sa raison afin de faire de la philosophie. L'emplacement premier de cette recommandation, au sein de la préface constituée par le *Discours de la méthode*, qui comme son nom l'indique précède les Essais, correspond à une priorité épistémologique : celle de la méthode sur les disciplines dont elle permet la découverte des principes. Commencer en philosophie revient donc, d'abord, à rechercher le moyen de bien conduire sa raison dans la recherche de la vérité ; autrement dit, d'exercer la méthode. Au nom de la retranscription dans ses livres de l'ordre établi par la méthode, il faut donc prendre le livre comme le support matériel de cette méthode. Cela induit une lecture complète et ordonnée. Les prescriptions en matière de lecture, puisque celle-ci redouble l'exercice de la méthode, prennent place dans les paratextes introductifs. Quoi de plus logique en effet que ce prérequis prenne toujours place au commencement des ouvrages que Descartes met entre les mains de ses lecteurs, en préambule de l'étude des objets de la connaissance qui en constitue le corps matériel ? Ainsi le premier mot cartésien à destination de ses lecteurs, concerne-t-il la lecture : « Si ce discours semble trop long pour être lu en une fois » (*Discours de la méthode*, AT VI, 1). La règle de la lecture de l'ordre structure aussi la mise en page de la préface du *Discours de la méthode* : divisée en six parties, sans que toutefois des titres en interrompent la lecture au profit de manchettes (voir *infra*, la récapitulation sur la mise en page). À cette recommandation qui introduit le premier texte publié de Descartes correspond son redoublement en fin de volume : l'Avertissement aux Tables (AT VI, 486), interdisant l'usage exclusif de cet instrument de recherche, sonne comme un rappel à l'*ordre* voir e, *infra*). L'étude des pages préliminaires des autres œuvres permet de confirmer qu'elles sont bien le lieu réservé par Descartes au rappel de la nécessité d'exercer la méthode par une lecture ordonnée et exhaustive.

5 – mise en page et typographie (italique)[2710]

L'étude de la mise en page (→ MISE EN PAGE), c'est-à-dire du rapport général de la répartition du blanc et du noir dans la page et, à l'échelle du livre, des espaces ménagés pour distinguer la structure du raisonnement – parties, chapitres (→ CHAPITRE), titres, articles et manchettes (→ MANCHETTE) ou « distinctions » en marges latérales, a permis de dégager les conclusions suivantes.

La mise en page aérée des Essais du *Discours de la méthode*, en titres et paragraphes marqués par des alinéas (→ ALINÉA), structure matériellement la division des difficultés sur lesquelles il convient d'arrêter la lecture. La division en paragraphes très courts des règles de la méthode dans la deuxième partie de la préface en constitue l'exemple paradigmatique (I, A, 1, a). La mise en page marque les jalons successifs franchis par la méthode pour un public large qui excède le lectorat des professeurs et des étudiants. Et elle facilite la navigation dans le texte en rendant possible la reprise de tel ou tel point. Ces points sont redonnés dans les Tables en fin d'ouvrage. En

[2710] Mise en page, voir notamment : I, A, 1, a, « la méthode grisée : expliquer *a minima*. L'encombrement des préceptes » ; I, B, 2, c, « Prescrire et distinguer auprès du grand public : alinéas et mise en page » ; II, B, 2, b, « retranscrire l'*ordo inveniendi* (1641 et 1642) – 1 : de la Meditatio I à la Meditatio VI : lire ou méditer ? » ; « retranscrire l'*ordo inveniendi* (1641 et 1642) – 2 : la question des alinéas (1641, 1642) » ; III, A, 4, « manchettes, articles, index et mise en page » ; III, C, 3, « mettre en page : de la morale provisoire à la morale définitive ». Italique, voir notamment : I, B, 2, b, « la typographie des principes : italiciser » ; II, B, 2, b, « retranscrire l'*ordo inveniendi* (1641 et 1642) – 3 : la question de l'italique d'*ego sum, ego existo* » ; II, B, 2, c, « la typographie de la dialogie – distinguer les voies : italique, parenthèses et crochets » ; III, B, 2, c, « l'italique en principe. Les principes en italique. Remarque sur la typographie du mouvement dans *Principia* II ».

tête de ces tables, Descartes prévient à nouveau son lecteur qu'il ne peut, s'il veut apprendre à connaître, se dispenser d'une lecture continue et ordonnée de son ouvrage au profit d'un usage exclusif des instruments de recherche, comme les Tables, qui interdit la saisie de l'ordre dans lequel il faut connaître. C'est redire, en creux, combien le livre est le support matériel de l'exercice de la pensée par ordre ou de la méthode.

Une autre caractéristique, nouvelle dans l'*ordo edendi* général et propre à l'*ordo edendi* scolaire des *Principia*, est la présence de manchettes numérotées qui reprennent, en marge du texte des articles, les sommaires (→ SOMMAIRE) de ces derniers. En effet, les 310 pages du texte des *Principia* – un classique format scolaire d'in-4° – s'organise sous forme d'articles en paragraphes courts. Ceux-ci sont les lieux de la démonstration d'une vérité à partir de celle qui la précède – d'une réelle *articulation*, au sens mécanique du terme – entre deux éléments au sein d'un corps. Ces paragraphes sont déterminés par leurs manchettes et non par les sous-titres factices mis en place dans un certain nombre d'éditions listées au cours de notre travail : la manchette n'équivalant pas le titre (→ TITRE). Le découpage en parties puis en articles de la copublication *Principia philosophiae* et *Specimina philosophiae* et des *Passions de l'âme* structurent donc les démonstrations selon l'ordre prescrit par les règles de la méthode (*Regulae*, *Discours de la méthode*) : en allant du général au particulier, des principes à leurs conclusions, il soutient l'appréhension de l'ordre nécessaire à l'exercice philosophique. Dans *Les Passions de l'âme* et les *Principia philosophiae*, la partition du texte en quatre n'interrompt pas la série continue des numéros d'articles, comme pour en faciliter la citation et l'étude mais aussi, comme pour retranscrire l'unicité de l'*ordo cognoscendi*, des vérités les plus faciles aux plus difficiles, des plus générales au plus particulières.

Reprise dans l'index en tête de volume, les manchettes des *Principia* consignent, comme des résumés, les réponses aux questions successives posées à l'esprit. En marge, elles n'interrompent pas la lecture cursive nécessaire à la saisie de l'ordre dans lequel il faut connaître tout en constituant des points de repères utiles favorisant l'approfondissant d'une question et délimitant un espace textuel intermédiaire calibré pour l'étude.

Le calibrage des articles des *Passions de l'âme*, ainsi que leur répartition en parties fait penser à celui des *Principia philosophiae* et inscrit matériellement le traité sur les passions dans le prolongement intellectuel du manuel de 1644. La mise en page de ces deux dernières œuvres reprend celle des manuels de philosophie de leur époque.

Par contraste, l'absence d'alinéas des premières méditations des *Meditationes* frappe d'abord. Non pas comme le signe typographique de l'obscurité des manuscrits du Moyen Âge, où le blanc perd parfois la bataille au profit du noir. Mais comme le signe philosophique de la nécessité de ne pas interrompre le flux de la pensée et de sa lecture au cours d'une *meditatio*. Car c'est la *meditatio* qui constitue l'unité matérielle du raisonnement à l'issue de laquelle l'esprit conquiert une nouvelle vérité métaphysique. Elle est l'étape qui marque le progrès de l'*inventio* durant laquelle il faut soutenir l'effort sans arrêt pour lire ce que l'auteur découvre. Elle est aussi l'étape après laquelle il convient de ruminer sur les vérités métaphysiques acquises, en méditant, c'est-à-dire en suspendant dans le temps de nouvelles découvertes. Car seule la lecture ininterrompue suivie de la méditation permet d'éviter l'immixtion des préjugés. Notre étude sur le passage qui se trouve à l'articulation de la formulation de l'*ego sum* et de la phrase qui commence par : « Nondum vero satis intelligo […] », dans la Meditatio II (Elzevier, 16) a montré que l'absence d'alinéa soutient la substitution de la question de l'essence au profit de la question de l'identité de l'*ego sum*. La réintroduction fautive d'un alinéa en AT VII, 25, 14 entraîne une lecture fautive, c'est-à-dire quidditative de l'*ego*, dans les termes de la distinction essence/existence de l'ancienne philosophie.

À l'échelle du livre, l'emplacement du cœur spéculatif de la philosophie première cartésienne révèle son rôle primordial : il est introduit par un certain nombre de textes préliminaires, notamment la synopsis, qui préparent sa lecture et il forme un ensemble autonome, à part du dispositif des Objections et des Réponses situé après. Deux parties pour deux ordres : celui de l'*inventio* dans les six méditations, puis, ensuite seulement, celui de la dispute et de la réfutation des opinions contraires.

Un autre résultat de ce travail concerne l'italique (→ ITALIQUE). Notre étude pense avoir éclairé son rôle, dans le *Discours de la méthode* et dans les *Principia philosophiae* notamment, à l'égard de la notion de principe en

philosophie. Ce détail du registre typographique peut confirmer la conception originale – originaire – de la notion cartésienne de principe, à l'égard de la tradition. L'italique du *Discours de la méthode*, d'autant plus signifiant qu'il est rare, est un indice du dialogue engagé par la philosophie cartésienne avec celle qui la précède. Bien qu'on ne puisse pas prouver définitivement qu'il est de Descartes – mais de qui d'autre eut-il pu provenir ? – cet enrichissement typographique indique l'irruption d'un certain nombre de notions scolaires et techniques étrangères au lexique cartésien, c'est-à-dire au mode de la démonstration cartésienne : « *accidens* », *formes* », « *indiuidus* d'une mesme *espece* », « *especes intentionnelles* », « *formes substantielles*, […] *qualités réelles* » dont notre chapitre fournit la liste exhaustive et les lieux.

À cette *pars destruens* de l'italique pour signifier l'ancienne philosophie correspond une *pars construens* de l'italique qui consiste à mettre en évidence la nature du premier principe. Il n'indique alors pas tant la vérité mais l'événement de son appropriation par celui qui l'énonce, c'est-à-dire sa nouveauté ou plus exactement son originalité : « *ie pense, donc ie suis* » (quatrième partie, Maire, p. 33 et 34, AT VI, 32 et 33). On le sait, Descartes ne présente pas sa pensée comme nouvelle mais comme originale, c'est-à-dire comme une pensée qui sollicite des questions qui peuvent lui préexister – d'une certaine façon, la question de l'*ego* est déjà présente chez Augustin –, mais qui leur donne un nouveau statut – en l'occurrence, celui de premier principe. De même, on trouve aussi un mot dont l'italique signale la nouveauté par l'immixtion dans le discours de Descartes d'un concept technique : « *automates* » (Maire, cinquième partie, p. 56, AT VI, 55). Ce n'est pas le mot qui est nouveau mais le rôle de la réalité qu'il signifie. La physique cartésienne voulant expliquer géométriquement les phénomènes physiques, c'est-à-dire reconstituer le mécanisme susceptible de le produire, l'automate – ou la machine – apparaît comme un modèle de connaissance claire, concevable et décomposable par la *mens*, sous lequel tout corps doit pouvoir tomber, y compris les corps des êtres vivants. Les faux principes d'explication des corps, textuellement désignés et typographiquement montrés du doigt chuchotent avec les vrais principes de la philosophie, cachés, en filigrane, derrière le texte mais opérant de façon transparente dans l'explication des phénomènes des Essais.

On a aussi découvert au cours de notre étude typographique (→ TYPOGRAPHIE) de l'édition originale des *Principia philosophiae* que la mise en emphase produite par l'italique était réservée, outre à la désignation du premier principe de la métaphysique (« *ego cogito, ego sum* », *Principia* I, 2, 3), à la mention du principe de mouvement. Ceci pour distinguer la nouvelle science de mouvement local par rapport à l'ancienne qui se rapporte encore à une physique du sensible, non claire et distincte (*Principia* II, XXIV) et énoncer le principe de mouvement (*Principia* II, XXV). Cette propriété typographique est sémantiquement riche : elle renforce formellement le lien entre les deux types de principes, d'autant que l'italique est inexistant dans le corps du texte entre l'énoncé du premier principe métaphysique et celui de mouvement en physique.

6 – reliure[2711]

Plusieurs groupes de textes matériellement rassemblés par l'objet-livre ont été analysés au cours de ce travail : la préface et les Essais au sein du *Discours de la méthode*, les six méditations et le dispositif objections-réponses dans les *Meditationes*, la Prima Pars et la Secunda Pars dans les *Principia philosophiae*, la copublication des *Principia philosophiae* et des *Specimina philosophiae*. Les contenus de ces textes n'ont pas été nécessairement conçus d'emblée par Descartes dans l'union d'une même unité éditoriale : dans le dernier cas, les deux œuvres blanches ont même connu des existences contemporaines séparées. Mais dans ces ensembles, la reliure (→ RELIURE) matérielle exprime la liaison dans l'ordre de la connaissance : la méthode se connaît en constituant ses objets (*Discours*), la vraie philosophie requiert la connaissance des principes et l'explication à priori (*Principia* I et II), les principes

[2711] Voir notamment I, A, b, « relier la méthode et les Essais » ; II, B, 2, c, « le dispositif des Objectiones-Responsiones : le lieu du déploiement des raisons » ; III, B, 1, « relier métaphysique et physique : la correspondance de l'*ordo edendi* et de l'*ordo cognoscendi* » ; III, B, 3, « relier le corps entier de la philosophie. Les *Principia philosophiae* et les *Specimina philosophiae* en un volume ».

sont capables d'expliquer tous les effets (*Principia et Specimina philosophiae*). L'adjonction par Descartes d'un dispositif d'objections et de réponses constitue certes une opportunité philosophique permettant à Descartes d'étendre ses raisons (il étend, par exemple, le champ d'application de la cause efficiente définit dans la Meditatio III à l'idée de Dieu dans les I^ae^ et les IV^ae^ Responsiones). Mais, conçu très tôt dans la genèse du projet éditorial (II, B, 1, c), l'ajout de ce dispositif est aussi un moyen de contourner la surdité du support imprimé. Il y a donc aussi une raison, si l'on peut dire rhétorique, qui préside à la publication conjointe des six méditations retranscrivant l'*ordo cognoscendi* et des objections-réponses[2712] faisant droit à l'ordre de la réfutation des opinions contraires.

Dans le *Discours de la méthode*, un motif philosophique, la nature de la méthode cartésienne, et un motif rhétorique lié à la nécessité de convaincre le lecteur, la recherche de la preuve de l'opérativité de la méthode, s'entrecroisent et impliquent que soient publiés sous une reliure commune, en un volume unique, la préface – « ma préface ou ma méthode[2713] » – qui à la fois dit le strict minimum de la méthode (2^e^ partie, si on la compare aux *Regulae ad directionem ingenii*) mais proclame la nécessité de son exercice préalable (1^re^ partie, 6^e^ partie, en particulier) – et les Essais qui produisent des certitudes en sciences, grâce à elle.
Concernant la présence sous la même reliure du propos métaphysique et du propos physique de Descartes, l'étude matérielle des *Principia philosophiae* a révélé le rôle prépondérant de la lecture des *Meditationes* que la lecture de la Prima Pars des *Principia*, ne remplace aucunement. Au contraire, elle ne saurait être pleinement entendue et persuadée dans son enveloppe scolaire qui ne laisse place ni à l'*inventio* ni à la *meditatio*.

Bien que le lien entre métaphysique et physique soit textuellement établi à l'issu des *Meditationes* (Meditatio V et VI), Descartes n'y dévoilait par davantage que dans les Essais les principes de la physique par le menu. Tel n'était pas l'objet de la publication d'un texte réservé à la démonstration des principes de la philosophie première. Et d'autre part, Descartes voulait sans doute, comme il le déclare dans plusieurs lettres à Mersenne, optimiser la réception de sa métaphysique en laissant à plus tard, la révélation de la charge la plus polémique de sa philosophie : ses principes de physique dépourvus de qualités réelles, dans lesquels rien n'existe que les idées claires et distinctes, étendue, figure et mouvement, que nous avons des choses matérielles.

Avec la copublication *Principia* et *Specimina philosophiae*, Descartes a usé de la « machinerie typographique » (langue, format, mise en page, figures) pour donner à toute sa philosophie la forme d'un manuel, à un moment où ses détracteurs se multiplient. Ce geste, en ce sens, n'est pas d'abord fait pour un motif philosophique mais pour un motif de diffusion. Mais, cette contrainte de diffusion, extrinsèque, qui a décidé de l'*ordo edendi* des *Principia*, est aussi cohérent avec le motif interne, proprement philosophique et cartésien, qui commande l'enseignement de l'*explication* des phénomènes de la physique. L'explication est la forme privilégiée de la démonstration par rapport à la preuve. Elle implique la mise au jour des principes physiques démontrés et métaphysiquement fondés puis l'explication d'une sélection de phénomènes physiques particuliers (Pars III et IV et *Specimina*). Avec les *Specimina*, le lecteur possède le corps complet de la philosophie cartésienne.

7 – gravures[2714]

Les gravures (→ GRAVURE) des livres de physique de Descartes – *Discours de la méthode* et *Principia philosophiae* – sont assez nombreuses. Nos Annexes en fournissent le comptage précis. Elles interviennent pour décrire les phénomènes physiques. Il s'agit des corps supposés dans les Essais ou des corps invisibles à l'œil nu dans les *Principia philosophiae* (corps infiniment petits ou corps distants). Tous ces corps sont connaissables selon les

[2712] On pourrait aussi ajouter l'Epistola ad P. Dinet.
[2713] Lettre à Mersenne, décembre 1640, AT III, 261.
[2714] Voir notamment I, B, 2, c, « figurer les corps – I : les gravures dans les Essais » ; III, B, 2, c, « figurer les corps – II. Le rôle des gravures dans les *Principia philosophiae* ».

mêmes modalités que les corps visibles. Il y a en effet dans le cartésianisme ce qu'on peut appeler une continuité ontologique entre les objets de la physique qui induit que leur configuration et leur individuation sont descriptibles par les mêmes principes, au sein d'une substance commune : figures et mouvement, au sein de l'étendue.

Deux fonctions complémentaires des figures (→ FIGURE) gravées ont été isolées dans notre travail. La première consiste en la réduction des corps à leur dénominateur commun (*la figura*) qui constitue le dessin de la gravure. Les figures des Essais et des *Principia* reproduisent en effet le fruit de l'imagination qui réduit, pour l'entendement, la description des corps (les moins composés)[2715] à une représentation géométrique (par figure, grandeur et mouvement). Les figures jouent donc un rôle capital et, si l'on veut, « cartésien » puisqu'elles aident celui qui les voit à faire abstraction de la configuration propre des corps les plus particuliers qu'il s'agit d'étudier, pour dévoiler les principes communs avec la série des autres corps (ou ce qui l'en distingue). En ce sens où la première fonction de la *figura* est d'abstraire (*Regulae*, AT X, 413 et 441[2716], la figure participe, elle aussi, à l'*abducere mentem a sensibus* en montrant ce qui de la chose est senti, transporté au sens commun, puis assimilé comme une idée en lui (Regula XII). Cette *figura* constitue le dénominateur commun à tous les corps par lequel ceux-ci peuvent être connus pour eux-mêmes et comparés entre eux. L'ensemble des figures des Essais peut ainsi être conçu comme les éléments graphiques qui dématérialisent les choses matérielles des qualités sensibles (formes substantielles) qui empêchent leur mise en série. Dans ses livres, Descartes fait pour nous le travail de transcription et de décodage qui est à l'œuvre dans la *figura*. En proposant à son lecteur d'être attentif aux formes géométriques *déjà gravées* qui dégagent les invariants de phénomènes apparemment différents, avec l'évidence de la bichromie de l'encre et du papier, il *imagine* pour lui les lois de la nature elles-mêmes, communes aux effets plus particuliers comparés. Des effets du monde d'abord défigurés par l'esprit, dévêtus par lui des qualités incommensurables qui ne se laissent pas figurer, puis transposés dans un nouvel ordre où c'est l'entendement qui voit vraiment : celui des mathématiques ou de l'ordre de la connaissance.

L'autre fonction des gravures, simultanée à la première, consiste à représenter graphiquement à l'entendement ce que l'imagination a trouvé. Imprimer des *figures* : le sens figuré et le sens propre se rejoignent dans la notion de gravure : la vision des corps gravés (en fait, des figures…) imprime des figures dans l'imagination. Mais, s'il s'agit bien de regarder une matière (même réduite) avec nos yeux, c'est en faisant un usage élucidé du sens visuel. Car elles (re)représentent à nouveau à l'entendement, par le biais de la vue de leurs traits (de la même façon que la deuxième fonction de la *figura* est de transcrire), ce qui précisément a résisté à la réduction : à savoir ce rapport ou ce point commun entre une variété de choses sensibles. La représentation géométrique remplace la *forme substantielle*, de même que l'image s'est substituée au corps expérimenté.

Excepté pour décrire les instruments comme les lunettes ou la machine à tailler les verres dans les Essais, la majorité des figures qui sont destinées à mieux faire connaître les phénomènes traduisent mathématiquement – par des lignes, des courbes et des points – les évènements naturels. Elles montrent ainsi, sinon démontrent, la vraie façon de les connaître : schématiquement, c'est-à-dire géométriquement. Pour ce faire, la figure qui retranscrit une expérience (parfois analogique) n'a pas vocation à ressembler au phénomène tel que nous le font apparaître nos sens au contraire : moins elle lui ressemble, mieux elle le représente à l'entendement. Il s'agit donc, avec les figures gravées, de faire voir ce qui ne se voit pas, comme tel, dans la Nature. L'objet des sens est à la fois différent et similaire entre le corps présent comme tel dans la nature et le corps figuré par la gravure. Différent en ce que : 1) les gravures cartésiennes réduisent le sensible au visible : le phénomène représenté par chacune d'entre elles ne nous est plus perceptible avec les autres sens (par exemple, je ne peux saisir les cristaux de neige dans ma main et être affecté par leur température, je ne peux que les voir) ; 2) dépouillées de ce qui n'a

[2715] Tous les corps ne sont pas imaginables, et donc figurables. C'est le cas du chiliogone et des corps très composés qui ont un nombre de figures trop important pour pouvoir donner lieu à une image claire et distincte.

[2716] Voir *Regulae*, AT X, 413 et 441. Et le commentaire de Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 236.

pas résisté à la réduction, elles présentent la substance du phénomène (son mécanisme) sous un mode qui n'est pas visible avec les yeux mais avec le regard de l'esprit (entendement et imagination) : la figure (de l'étendue) ; 3) gravé ou naturel, il s'agit pourtant du même phénomène ou du phénomène en tant qu'il se connaît, *in intellectu*.

Dans les *Principia philosophiae*, les figures jouent une fonction supplémentaire que nous avons qualifié d' « extrapolation » dans notre troisième chapitre. Descartes peut donc nous faire voir l'invisible – le non phénoménal – avec sa physique puisque d'après lui les corps insensibles fonctionnent *comme* les corps sensibles dont ils expliquent la grandeur, la figure et le mouvement. Ça n'est pas parce que nous ne les voyons pas qu'ils fonctionnent différemment. Puisqu'il n'y a qu'une substance matérielle dans le monde, il n'y a pas de rupture ontologique entre les deux types de corps. Cette visibilité théorique vient désormais non plus justifier une entreprise de visualisation complète de la matière grâce à l'instrumentation optique comme dans les *Essais*, mais conforter la continuité métaphysique entre le plan invisible (ou corpusculaire) et le plan visible par l'extrapolation de l'imagination. Par transitivité, cela autorise les *Principia* à penser les corpuscules avec les mêmes lois que celles des petits corps. Cela l'autorise encore à inférer la taille des parties de la matière subtile qui composent les corps terrestres des propriétés observées dans les corps macroscopiques. L'extrapolation de la figuration des corps invisibles à partir des corps visibles ne constitue donc pas une erreur. Au contraire, elle est la conséquence directe de la continuité ontologique entre les éléments d'une même substance.

Notre étude des gravures s'est focalisée sur deux cas emblématiques des *Principia philosophiae* : la gravure de l'article XXIII, p. 78 (AT VIII-a, 87/AT IX-b, 111-112), et celle de l'article LXIX, p. 110 (AT VIII-a, 119). Pleine page, elles sont respectivement reproduites 10 et 11 fois, de suite, et appelées par un nombre important de notes en manchettes. Cette répétition en continu constitue, selon nous, une des propriétés éditoriales les plus remarquables de l'*ordo edendi* cartésien, et particulier de celui des *Principia philosophiae*. Et au-delà, il s'agit d'un phénomène rare du point de vue de l'histoire du livre. Rappelons ici l'objet de la première. Support de plusieurs démonstrations capitales de la nouvelle physique procédant des principes des choses matérielles mis au jour dans la secunda Pars, elle a pour but d'imprimer dans l'esprit des lecteurs l'idée que l'univers matériel s'organise selon une réplique indéfinie de cieux dont la structure est celle d'un tourbillon autour d'un centre occupé par un astre (modèle). Sa présence répétée permet ainsi de lutter contre le préjugé des sens, alimenté par l'histoire de la philosophie, qui fait croire que toutes les étoiles et le Soleil sont sur le même plan, plus exactement sur la même superficie de la même sphère.

B – l'interprétation philosophique du rapport de Descartes à ses livres

1 – ordre de la connaissance et ordre du livre : exercer la philosophie[2717]

Un bon livre, entendu au sens cartésien, peut-il se contenter de restituer aux lecteurs les résultats ou certitudes que sa méthode et son jugement lui ont permis d'obtenir, sans donner aux lecteurs eux-mêmes la possibilité d'exercer leur jugement sur ce que ce livre leur présente comme des vérités ? Il le peut en un sens. Il fait alors partie de ses livres qui, comme ceux des Anciens, constituent le quatrième degré de la sagesse, c'est-à-dire « de

[2717] Voir notamment I, A, « mettre en préface, le choix de la brièveté » ; I, B, « publier des sciences dans des Essais : sélectionner des échantillons et des lecteurs » ; I, B, 2, « *ordo cognoscendi* et *ordo edendi* : le conflit des ordres ? ».

ceux qui ont été écrits par des personnes capables de nous donner de bonnes instructions, car c'est une espèce de conversation que nous avons avec leurs auteurs »[2718].

On pourrait donc y classer le *Discours de la méthode* dont le but n'est pas d'enseigner à celui qui le lit la méthode pour parvenir aux mêmes certitudes que son auteur. Les certitudes y sont présentées comme des résultats, non élucidés, dans le domaine des sciences (Essais) : Descartes n'y apprend pas à son lecteur à produire des jugements vrais, il se contente de retranscrire ses propres jugements en sciences, pour montrer l'opérativité de sa méthode. Or, la lecture des bons livres n'est pas suffisante à la découverte de la vérité car ceux-ci ne nous apprennent pas à la *chercher*. Recherche qui exige, comme un préalable, que la raison se délivre des « sciences des livres » pour se réapproprier, ou non, par après, les contenus qu'ils véhiculent : « Et ainsi je pensai que *les sciences des livres*, au moins celles dont les raisons ne sont que probables, et qui n'ont aucunes démonstrations, s'étant composées et grossies peu à peu des opinions de plusieurs diverses personnes, ne sont point, si approchantes de la vérité, que les simples raisonnements que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent[2719]. » Or en ouvrant le *Discours de la méthode*, le lecteur ne part pas, comme Descartes, de rien : ce dernier ne lui a pas explicitement demandé, pour débuter, de mettre en doute les idées qui vont se présenter à son esprit. Il part au contraire d'un ensemble de questions que la méthode a permis à l'auteur-narrateur de résoudre. Il est placé, intentionnellement, à la fin du parcours de cet auteur : corps particuliers et sciences particulières, extrémités de l'arbre de la philosophie mais aussi mathématiques, avec *La Géométrie*. Car ce sont ses fruits dont Descartes veut d'abord lui faire constater l'excellence et la profusion (« sexcentis quaestionibus[2720] »).

L'analyse des éléments éditoriaux ci-dessus récapitulés nous a permis d'appréhender la fonction du *Discours de la méthode*. Ainsi de l'observation de l'usage de l'italique dédié à la mise en exergue des principes. On trouve aussi, à l'inverse, des emprunts à la terminologie scolastique, la phrase, mentionnée *supra*, dont l'italique indique non pas tant la vérité de principe que l'événement : « *ie pense, donc ie suis* » (quatrième partie, Maire, p. 33 et 34). Car la vérité, en retrait du texte, conquise hors du discours actuel dans lequel il s'énonce, le lecteur ne peut précisément pas la transformer en sa certitude. Cette vérité reste en un sens la propriété du narrateur-auteur Descartes, le produit de l'*auctorialité* de Descartes et non de l'*autorité* de la raison. À l'inverse, dans les *Meditationes*, la vérité du *pronunciatum* sera jugée par celui qui dit « ego » : c'est-à-dire, moi, actuellement, qui pense que je suis, Ego sum, ego existo, dans l'indifférence de ma position par rapport au livre, auteur ou lecteur. Pas d'italique dans la Meditatio II, la conquête de la vérité et le discours imprimé se partage l'espace et le temps (II, b, 2, b – « retranscrire l'*ordo inveniendi* (1641 et 1642) – 1 : de la Meditatio I à la Meditatio VI : lire ou méditer ?).

D'autre part, on a constaté qu'un certain nombre d'éléments de la mise en texte et de la mise en livre du *Discours de la méthode* partageaient des propriétés voisines : la brièveté et l'ellipse. Ces propriétés s'expliquent par l'intention de Descartes de ne pas exposer *ex abrupto* les thèses de sa philosophie les plus en rupture avec l'ancienne philosophie, pour ménager les préjugés des lecteurs et les risques de polémiques, au moment de monter sur le théâtre du monde. Elles concernent la méthode et la métaphysique relayées dans l'espace court de la préface ; elles concernent aussi la physique dont les objets ne sont pas démontrés à priori par des principes qui les précèdent pourtant dans l'ordre de la vraie connaissance. Descartes, sciemment, choisit de placer son lecteur au niveau de la preuve ou démonstration à priori des principes, ce qui le dispense d'en faire une véritable doctrine, comme en *Principia* II et qui l'autorise à pratiquer la supposition. Le risque d'incompréhension du lecteur est la contrepartie des ellipses, des raccourcis ou des trous démonstratifs pratiqués par Descartes.

Il nous a semblé que, dans une certaine mesure au moins, cette incompréhension relevait de la stratégie : devinée par Descartes, il fallait en sonder la profondeur pour mieux préparer la réception de toute sa

[2718] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 5, 8-13.
[2719] *Discours de la méthode*, p. 14 (AT VI, 12-13). Nous soulignons.
[2720] Epistola ad P. Dinet, *Meditationes*, AT VII, 579.

philosophie. Il fallait mesurer la force des préjugés de son lectorat et, finalement, sa résistance à la mise au jour d'une philosophie en rupture avec l'ancienne. Cette tactique aurait eu aussi l'effet de susciter le désir du public de voir comblés les trous du premier livre, par la venue d'autres livres. L'affirmation d'une rationalité des publications, qui plus est d'une rationalité cartésienne des publications, revient donc à accorder un crédit véritable à la reconstruction du projet éditorial de la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie* et à la considérer comme quelque chose de plus qu'un artefact cherchant à donner à posteriori une unité philosophique à des projets éditoriaux conçus sans rapport entre eux. Elle revient aussi à avancer l'idée d'un plan cartésien des publications conçu, au moins, dès 1637, pour préparer la réception de ses principes de physique. Plan qui confirme l'importance de la notion de principes dans la philosophie cartésienne. Pour autant, l'idée d'un finalisme cartésien qui replierait strictement l'ordre des livres sur l'ordre qu'il faut suivre pour bien connaître, a été rejetée : Descartes n'a pas mis à exécution un programme de publication de façon linéaire, sans tenir compte de paramètres extra-philosophiques, disons du contexte d'énonciation et de la fonction dialogique de la « mise en livre ». Les polémiques, les objections, les incompréhensions du public, parfois les attaques personnelles, inattendues ont aussi défini le parcours et l'identité des publications cartésiennes. Le renoncement au *Monde*, la publication des objections dans les *Meditationes*, la publication de l'*Epistola… ad… Voetium* sont des exemples, de nature différente, qui montrent la vanité de concevoir un ordre cartésien des livres ignorant de ses conditions de diffusion et de réception. La mise en texte et la mise en livre sont ici orientées en fonction du présupposé des préjugés : une vérité nouvelle, en rupture avec les autres, impose une stratégie éditoriale visant à contourner « l'empêchement des préjugés » (Lettre-préface). Il s'agit, autrement dit, d'accoutumer au vrai et de désaccoutumer au faux 1) sans se faire mal comprendre (de ceux qui ne connaissent pas la vérité) et 2), sans se faire censurer de ceux qui la connaissent, mais qui la nient parce qu'elle rompt avec celle qu'ils ont établie.

La problématique philosophique de la réception, c'est-à-dire du préjugé, est bien majeure chez Descartes : elle conditionne en grande partie[2721] l'ordonnancement et la réalisation de son programme éditorial : lorsqu'on lui demande des comptes sur la rédaction des *Principia*, il répond qu'il attend de voir comment ses *Méditations* seront reçues. Publier en partie. Ou désamorcer toutes les polémiques à l'avance. Telle était, dans cette perspective, l'intention cartésienne du premier livre. Derrière le motif d'utilité affiché par Descartes, qui s'avère être déjà un motif philosophique puisque la philosophie cartésienne se définit précisément par son utilité, un autre motif philosophique, dont la préface ne parle que de façon détournée, en abordant la question du *Monde*, est compatible avec le premier. Le *Discours de la méthode*… jouerait, dans une certaine mesure et sans l'assumer explicitement, un rôle préparatoire d'accoutumance de l'esprit à la fréquentation de la vérité. Cette accoutumance, proportionnelle à la force des préjugés, ouvre à l'exposé par l'auteur et à l'exercice par le lecteur de la philosophie. Car celui qui veut connaître ne doit-il commencer par exercer son esprit à étudier la Logique ? Non pas celle de l'École mais celle qui apprend à bien conduire sa raison. L'étudier, en terrain cartésien, c'est en exercer longtemps les quelques règles sur des questions faciles et simples, « comme sont celles des mathématiques » car ce sont les questions de mathématiques qui offrent le plus d'occasions de pratiquer les règles de la méthode (Regula XII (AT X, 429-430, Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie,* AT IX-2, 14). Ce n'est qu'après qu'il peut « commencer tout de bon à s'appliquer à la vraie philosophie » (*ibid.*). Or le *Discours de la méthode* traite de cette méthode assignée aux mathématiques (*La Géométrie*) et à des questions particulières de physique, vérifiables par l'expérience (*La Dioptrique*, *Les Météores*). Il se pourrait donc qu'on puisse intégrer le premier livre de Descartes dans le programme de la méthode, au nom de cette stratégie de l'accoutumance au vrai solidaire des préjugés que la méthode doit faire tomber. La question des principes de la physique doit être abordée avec d'autant plus de subtilité qu'elle cristallise les préjugés. Les moyens détournés pour convaincre de leur vérité se retrouvent dans la mise en texte et dans la mise en livre, du *Discours de la méthode* aux *Meditationes* :

[2721] L'autre objectif, explicitement énoncé à la fin du *Discours de la méthode*, est d'obtenir des aides matérielles et humaines afin de réaliser des expériences.

« ces six Méditations contiennent tous les fondements de ma physique. Mais il ne le faut pas dire, s'il vous plaît ; car ceux qui favorisent Aristote feraient peut-être plus de difficulté de les approuver ; et j'espère que ceux qui les liront, s'accoutumeront insensiblement à mes principes, et en reconnaîtront la vérité avant que de s'apercevoir qu'ils détruisent ceux d'Aristote »[2722].

Avant de pouvoir s'exercer à la philosophie, il faut donc en quelque sorte entraîner la *mens* à bien juger. Ceci à le mérite de commencer à mettre à distance les préjugés qui l'empêchent de bien raisonner d'emblée. Les discours des génies supérieurs (« praestantium ingeniorum », *Epistola… ad… Voetium*, AT VIII-2, 41) constituent pour cette raison les bons livres, les sources auxquelles les jeunes esprits peuvent s'abreuver. C'est donc à la lumière de la connaissance de la *mens*, qu'on pourrait à la fois comprendre le statut du premier livre cartésien dans l'*ordo edendi* général et avancer l'idée d'un *ordo edendi* général conforme, après lui, à l'ordre de la connaissance prescrit par la méthode et par conséquent support de l'enseignement de la vraie philosophie, *a facilioribus ad difficiliora*.

2 – ordre de la connaissance et ordre des livres : enseigner la philosophie

En démontrant les premiers principes, à partir de la seule *bona mens*, les *Meditationes* ouvrent à l'enseignement de la philosophie car elles mettent le lecteur attentif et épris de la recherche de la vérité, dans la même position que Descartes. Une position initiale où l'auteur, en retraçant le parcours de son *inventio* depuis le début, se place dans une situation d'ignorance (en fait, de doute) exigée par la méthode, qui correspond à la situation réelle du lecteur, ignorant, à l'ouverture du livre des *Meditationes*, des vrais principes de la philosophie.

Cette réduction méthodologique du savoir à ses conditions évidentes a le mérite de n'exiger le secours d'aucune connaissance préalable, d'aucun outil autre que l'exercice de l'esprit, excepté le livre que celui qui veut trouver les premiers principes doit tenir ouvert jusqu'à la dernière page. La connaissance, si ça n'est la découverte, du premier principe qu'est l'*ego* et duquel se déduit la connaissance de Dieu, ne nécessite que le bon sens, dont chacun est pourvu. Tels sont les premiers mots des *Meditationes* qui, puisqu'ils sont dans les pages préliminaires exercent leur fonction méthodologique : « […] videmur admoneri ea omnia quae de Deo sciri possunt, rationibus non aliunde petitis quam ab ipsamet nostra mente posse ostendi. Quod idcirco quomodo fiat et qua via Deus facilius et certius quam res saeculi cognoscatur non putavi a me esse alienum inquirere » (Epistola, *Meditationes*, AT VII, 2). La priorité est accordée à la méthode. Les contenus de nos anciennes connaissances sont temporairement disqualifiés. Certains sauront inventer par eux-mêmes ; d'autres ne le sauront pas, comme la plupart des lecteurs. Mais ils seront alors guidés par la méthode de celui qui a su inventer seul (Descartes) pour finalement savoir juger et être enseignés, *in fine* comme Descartes, du « vrai prix des sciences » : « Certaines limites sont prescrites à tous les esprits, qui ne peuvent les excéder. Ceux qui, à cause de l'imperfection de leur esprit, ne peuvent se servir de principes pour inventer, pourront cependant connaître le vrai prix des sciences, ce qui leur suffit pour porter des jugements vrais sur la valeur des choses » (*Cogitationes privatae*, AT X, 215, 5-10). L'Epistola dedicatoria des *Principia*, autre texte préliminaire dont un des enjeux est de rappeler la nécessité de se laisser conduire, évoque l'idée que le soin de s'instruire compense l'absence d'inventivité : ceux qui, comme la Princesse Élisabeth cumule 1) une « firmissima recte agendi voluntate » (une constante volonté de bien faire »), 2) un « perspicacissimum ingenium » (« un très excellent esprit ») et 3) un « summa veritatis cognoscendae cura » (« un soin très particulier de s'instruire », c'est-à-dire de connaître la vérité) arrivent sans doute à un plus haut degré de sagesse que ceux qui ont le plus d'esprit ou que ceux qui n'ont qu'une ferme résolution de faire tout le bien qu'ils sauront. L'importance du soin de s'instruire de « tout ce

[2722] Lettre à Mersenne, 28 janvier 1641, AT III, 298.

qu'il y a de meilleur dans les sciences » est ainsi souligné par Descartes comme une des voies d'accès à la sagesse. Et précisément sa dédicataire est une figure, non pas certes d'un lecteur lambda, mais du lecteur qui, en raison de son rang, n'a pas fréquenté les Institutions scolastiques et qui, par ce soin de connaître la vérité (seule, c'est-à-dire sans Auctoritates mais avec la méthode que lui a enseignée Descartes au fil de ses lettres) est en passe d'accéder à la sagesse. C'est dire que l'accès à la sagesse n'est pas le propre des seuls esprits forts : des esprits plus modestes mais qui témoignent d'une (bonne) volonté à être bien guidés dans leur recherche de la vérité peuvent y parvenir. Dès lors que la recherche de la vérité devient le mobile de la volonté, tous les esprits, pourvus qu'ils soient conduits avec méthode (c'est-à-dire bien conduits) peuvent prétendre à la sagesse.

L'examen de leurs spécificités matérielles confirme ainsi que les livres de Descartes peuvent devenir les supports de ce véritable enseignement à bien conduire sa raison, à bien juger et à reconnaître les principes. Cette qualité pédagogique des publications cartésiennes tient à la définition cartésienne de philosophie qui veut 1) que le bon sens ou l'esprit suffit, pourvu qu'il soit bien guidé et 2) qu'il n'y a pas de vraie connaissance sans implication du sujet qui veut s'instruire, c'est-à-dire sans exercice de son jugement. Jugement qui passe par la circonscription de la volonté à l'adhésion aux idées vraies de l'entendement (Meditatio IV). Jugement qui seul *me* persuade véritablement. Or pour bien juger, il faut apprendre à assigner correctement la vérité, claire en elle-même, aux objets qu'on souhaite connaître, c'est-à-dire à assurer nos certitudes : comment être sûre que je ne me trompe pas ?

Le lecteur doit d'abord suivre un guide, c'est-à-dire lire l'ordre que déplient Les *Meditationes* : partant textuellement du plus évident, le livre guide page à page le lecteur dans l'ordre des découvertes produites par la méthode, sans ellipse et sans omission du discours.

Puisque l'*ordo edendi* retranscrit l'*inventio*, le lecteur doit se conformer avec une *firmissima recte agendi voluntate* aux recommandations que Descartes fait dans ses textes préliminaires et dans ses méditations. Tout lire et dans l'ordre, sans sauter de page, sans commencer par la fin mais en lisant les choses dans l'ordre dans lequel l'esprit, agissant méthodiquement, doit les rencontrer. Mais pour que le jugement du lecteur prenne le pas sur la lecture, il faut aussi savoir s'arrêter de lire après chaque Meditatio puisque l'objet-livre ne peut ériger seul dans l'esprit du lecteur la certitude : il ne suffit pas pour le lecteur de passer en revue les vérités qu'il lui met sous les yeux, il s'agit aussi de savoir le fermer, aux moments adéquats, pour se remémorer ces vérités, pour les garder en soi une bonne fois pour toutes. La prescription de lecture consistant à fermer le livre relève de l'enseignement de la philosophie et de la sagesse (II, B, 2, b la lecture et la méditation : lire et s'arrêter de lire).

Il s'agit aussi ne pas être surpris de ne pas trouver au même endroit toutes les vérités qui concernent un objet de pensée : l'ordre de la pensée ne correspond pas forcément à l'ordre de la chose (ou l'ordre des matières). Ce rappel méthodologique décisif au sujet de l'âme, préparatoire à la lecture, est fait dans la synopsis (→ SYNOPSIS) (II, B, 2, a).

En apprenant à ses lecteurs à se débarrasser de leurs préjugés pour devenir des sujets ou des juges selon un ordre d'évidence croissante, Descartes leur apprend aussi à juger de la vérité de ses propres livres comme de toute chose qu'il ne faut « *recevoir* jamais […] pour vraie, [qu'on] ne la conn[ût] évidemment être telle » (première règle de la méthode, AT VI, 18, nous soulignons). Par conséquent, devenus savants des vrais principes et de cet ordre de la connaissance (II, A, 1, a et II, A, 1, b), ils sont capables de fermer ses livres. Ils le doivent même si le perfectionnement de l'usage de la méthode est une conséquence de l'abandon des livres (*Cogitationes privatae*, AT X, 214, 1-3). Ainsi conçus, le livre des *Meditationes* mais aussi ceux des *Principia philosophiae* et des *Passions de l'âme*, puisqu'ils offrent une connaissance des choses par leurs causes ou principes (*Principia* I, II, *Passions de l'âme* I), dans l'ordre dans lequel l'esprit en perçoit l'évidence, portent potentiellement les lecteurs au cinquième degré de la sagesse.

On a rappelé que la correspondance montrait bien que le projet de publier les *Principia* était contemporain de l'achèvement des *Meditationes* et précédait la rédaction des Objectiones (août-septembre 1640). Les *Meditationes* et la Première partie des *Principia*, qui ne s'adressent pas au même public, n'ont pas le même pouvoir de persuasion. C'est du moins ce qu'indiquera explicitement la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie*

confirmant par ce geste, la complémentarité des deux textes, du point de vue de la lecture cette fois : « […] la première [partie des *Principes de la Philosophie*] contient les Principes de la connaissance, qui est ce qu'on peut nommer la première Philosophie ou bien la Métaphysique : c'est pourquoi, afin de la bien entendre, il est à propos de lire auparavant les *Meditationes* que j'ai écrites sur le même sujet[2723]. »

Vérifiant la condition de l'ordre et donnant la science de la découverte de la vérité, c'est l'ensemble de l'*ordo edendi* qui constitue, depuis la publication de la philosophie première, la *manuductio* de la philosophie cartésienne. Dans cet ensemble, l'usage du livre des *Meditationes* est décisif. Une autre condition du succès de l'enseignement de la philosophie à travers les livres est ainsi leur lecture préalable et fidèle. Descartes la recommande, comme un réquisit de la méthode, dans sa Lettre-préface des *Principes de la philosophie*.

De sorte que, si on transpose la réflexion sur l'*ordo edendi* en termes épistémologiques, on peut bien dire que l'appropriation (par le moi du lecteur) des principes métaphysiques est une condition préalable à la certitude des principes en physique qui sont fondés par eux. Avant de prendre connaissance de ce que Descartes appelle ses principes en physique, en particulier leur petit nombre, il faut donc s'être persuadé de ce qui les fonde, ce qui ne peut se faire que par la lecture des *Meditationes*.

À l'issue de la lecture des *Principia*, impliquant donc la lecture des *Meditationes*, les plus méthodiques des lecteurs peuvent devenir des philosophes, sachant substituer aux arguments d'autorité, l'autorité de leur propre raison bien exercée et capables d'examiner les objets que Descartes n'a pas encore eu la possibilité d'étudier lui-même, faute de temps et d'expérience (III, B, 2, c, « cueillir les fruits inédits ou bien lire les *Principia* (AT IX-2, 15 et 17-18) : vers une notion de lecture cartésienne »). Ce fait qui prouve le succès potentiel de l'enseignement distingue les livres de Descartes des bons livres du quatrième degré de la sagesse. Parlant des *Principia* (et de leur traduction française), il indique : « les vrais principes par lesquels on peut parvenir à ce plus haut degré de sagesse, auquel consiste le souverain bien de la vie humaine, sont ceux que j'ai mis en ce livre » (AT IX-2, 9).

Cette ambition de transmettre non seulement les résultats d'un exercice ordonné de la philosophie (un savoir constitué) mais aussi la possibilité pour le lecteur de devenir l'auteur d'un savoir à venir était déjà postulée dans les Essais de 1637 sans être réalisée. Elle l'est avec la lecture des *Principia* qui peut convertir le savoir mis au jour par l'auteur en sève (« *succum* », l'expression provient de l'*Epistola*[2724]) des lecteurs pour achever l'arbre de la philosophie. Ainsi, privé de certains fruits de l'arbre de la philosophie (ceux du *connu*), Descartes prétend qu'on peut tirer des *Principia* d'autres « fruits » (ceux du *connaissable*) : la satisfaction de trouver plusieurs vérités inédites ; le progrès du jugement par l'étude des principes ; la concorde par l'indubitabilité des principes qui mettra fin aux disputes ; et la possibilité de découvrir *par soi* les vérités inédites dans les *Principia*. La philosophie cartésienne s'enseigne donc par essence – trouvant son lieu privilégié dans le manuel scolaire des *Principia philosophiae*. La sagesse qui ouvre à l'achèvement de la science, est le meilleur fruit que Descartes espère qu'on récoltera de la lecture de ses livres : « Le dernier et le principal fruit de ces Principes est qu'on pourra, en les cultivant, découvrir plusieurs vérités que je n'ai point expliquées ; et ainsi, passant peu à peu des unes aux autres, acquérir avec le temps une parfaite connaissance de toute la philosophie et monter au plus haut degré de la sagesse »[2725]. À ce stade, le lecteur dépasse sa condition de simple lecteur pour devenir l'auteur des vérités à découvrir et achever la science.

Un des résultats enregistrés au cours de ce travail, c'est donc la portée pédagogique des livres de Descartes, au nom de l'idée que la vérité, pour être démontrée, doit d'abord être recherchée puis découverte et assignée comme certitude aux objets des sciences qui organisent le corps de la philosophie. Pour montrer ce qu'elle est, et persuader de ce qu'elle est, à ceux qui ne peuvent pas la découvrir seule, Descartes doit leur apprendre à *juger* d'elle. Les mots, que ses livres retranscrivent, ont ce pouvoir. Celui de dire, matériellement, *toute* la vérité. C'est

---

[2723] *Ibid.*

[2724] *Epistola… ad… Voetium*, Pars quarta, AT VIII-2, 41.

[2725] Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 18.

vrai pour Descartes – et pour un certain nombre de rationalistes de son siècle : « Et si quelqu'un avait bien expliqué quelles sont les idées simples qui sont en l'imagination des hommes, desquelles se compose tout ce qu'ils pensent, et que cela fût reçu par tout le monde, j'oserais espérer ensuite une langue universelle fort aisée à apprendre, à prononcer et à écrire, et ce qui est le principal, qui aiderait au jugement, lui représentant si distinctement toutes choses, qu'il lui serait presque impossible de se tromper ; au lieu que tout au rebours, les mots que nous avons n'ont quasi que des significations confuses, auxquelles l'esprit des hommes s'étant accoutumé de longue main, cela est cause qu'il n'entend presque rien parfaitement. Or je tiens que cette langue est possible, et qu'on peut trouver la science de qui elle dépend, par le moyen de laquelle les paysans pourraient juger de la vérité des choses, que ne font mieux maintenant les philosophes »[2726].

À défaut d'une langue universelle, déchargée des connotations qui encouragent l'erreur, l'agencement matériel des mots préexistant dans d'autres langues, français et latins, serait en mesure d'instruire les lecteurs de la vérité. Un certain nombre d'éléments éditoriaux suppléent les faiblesses du langage et confirment la vocation scolaire des livres de Descartes que les *Principia philosophiae* formalisent explicitement : format, langue d'édition, instrument de recherche (index) en pages préliminaires, calibrage des articles pour l'étude (repris dans les *Passions de l'âme* et qui prouve l'intention de scolariser par le traité une science morale définitive, III, C, 3, b, « le lien avec les *Principia* »), mise en page avec manchettes numérotées mais aussi présence et répétition de figures au fil du texte pour que l'imagination aide l'entendement à concevoir les corps invisibles. Le rejet de l'iconographie des *Principia* en planches dans les éditions et traductions postérieures constitue donc, du point de vue pédagogique, une erreur notoire.

Si la philosophie est le caractère distinctif de notre humanité : « puisqu'elle s'étend à tout ce que l'esprit humain peut savoir, on doit croire que c'est elle seule qui nous distingue des plus sauvages et barbares » (Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 3), son exercice s'avère donc indispensable : « c'est proprement avoir les yeux fermés, sans jamais tâcher de les ouvrir, que de vivre sans philosopher […] Les bêtes brutes, qui n'ont que leurs corps à conserver, s'occupent continuellement à chercher de quoi le nourrir ; mais les hommes, dont la principale partie est l'esprit, devraient employer leurs principaux soins à la recherche de la sagesse, qui en est la vraie nourriture » (AT IX-2, 3-4).

Elle répond qui plus est à une inclination naturelle de dépasser une connaissance strictement sensible des choses sans savoir comment s'y prendre : « Il n'y a point d'âme tant soit peu noble, qui demeure si fort attachée aux objets des sens, qu'elle ne s'en détourne quelquefois pour souhaiter quelque autre plus grand bien, nonobstant qu'elle ignore souvent en quoi il consiste » (AT IX-2, 4). L'hypothèse d'un *ordo edendi* cartésien menant à la sagesse est donc d'abord formulée au titre de la définition de la philosophie cartésienne. C'est à la fois l'universalité de la philosophie, la nécessité pour chacun de la pratiquer qui rend compte de la générosité du geste éditorial cartésien : enseigner les autres hommes à pratiquer la philosophie par eux-mêmes est un devoir d'autant plus évident pour Descartes qu'il pense être parvenu à un degré de connaissance et de sagesse plus important que les autres philosophes et que la plupart des hommes.

En réalité, s'il est préférable de n'avoir plus aucun guide en philosophie – ce qui est possible lorsqu'on est devenu ultimement *savant* –, mieux vaut être bien conduit que de s'égarer seul sur une mauvaise piste, pendant que nous ne sommes pas parvenus à la sagesse : « mais ce dernier est encore meilleur, que de les tenir fermés et n'avoir que soi pour se conduire » (AT IX-2, 3). Descartes s'offre d'être ce guide sur le chemin de la certitude morale (*Principia* IV, CCV), en attendant que ses lecteurs parviennent seuls à la certitude plus que morale (*Principia* IV, CCVI).

[2726] Lettre à Mersenne, 20 novembre 1629, AT I, 81-82.

BIBLIOGRAPHIE

1 – Descartes

a – œuvres de Descartes publiées de son vivant

Discours de la methode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences. Plus La Dioptrique. Les Meteores. Et La Geometrie. Qui sont des essais de cete methode, Leyde, Ian Maire, 1637 (Bibliothèque nationale de France, Réserve des livres rares, RESM-R-76 et reprint de Lecce, Centro di studi su Descartes e il Seicento – Conte Editore, 1987).

Renati Des-Cartes, Meditationes de prima Philosophia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstrantur, Paris, Michel Soly, 1641 (Bibliothèque nationale de France, Réserve des livres rares, RES P-R-693).

Renati Des-Cartes, Meditationes de Prima Philosophia, in quibus Dei existentia, et animæ humanae à corpore distinctio, demonstrantur. His adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes ; Cum Responsionibus Authoris. Secunda editio septimis objectionibus antehac non visis aucta, Amsterdam, Louis Elzevier, 1642 (reprint de J.-R. Armogathe et G. Belgioioso, Lecce, Centro di studi su Descartes e il Seicento – Conte Editore, 1992).

Epistola Renati Des-Cartes ad celeberrimum Virum D. Gisbertum Voetium. In qua examinantur duo libri, nuper pro Voetio Ultrajecti simul editi, unus de Confraternitate Marianâ, alter de Philosophiâ Cartesianâ, Amsterdam, Louis, Elzevier, 1643 (Bibliothèque nationale de France, Réserve des livres rares, R-13478).

Renati Des-Cartes, Principia philosophiae, Amsterdam, Louis Elzevier, 1644 (Bibliothèque nationale de France, Réserve des livres rares, RES-R-974 et reprint de J.-R. Armogathe et G. Belgioioso, Lecce, Centro di studi su Descartes e il Seicento – Conte Editore, 1994).

Notae Renati Des Cartes in programma quoddam sub finem Anni 1647 in Belgio editum, cum hoc Titulo : Explicatio Mentis humanae, sive Animae rationalis, ubi explicatur (Amsterdam, Elzevier, 1648).

Les Passions de l'ame. Par René Des Cartes, Paris, Henri Le Gras, 1649 (Bibliothèque nationale de France, Réserve des livres rares, RES-R-2767).

Les Passions de l'ame par René Des Cartes. Sur la copie imprimée à Amsterdam, Paris, Iean Guinard, 1650 (reprint de J.-R. Armogathe et G. Belgioioso, Lecce, Centro di studi su Descartes e il Seicento – Conte Editore, 1996).

b – traductions parues du vivant de Descartes

☙ *Specimina philosophiae*

Renati Des-Cartes, Specimina philosophiae : seu Dissertatio de methodo recte regendae rationis, et veritatis in scientiis investigandae : Dioptrice, et Meteora. Ex Gallico translata, et ab Auctore perlecta, variisque in locis emendata, Amsterdam, Louis Elzevier, 1644 (Bibliothèque nationale de France, Réserve des livres rares, RES-R-975 et reprint de J.-R. Armogathe et G. Belgioioso, Lecce, Centro di studi su Descartes e il Seicento – Conte Editore, 1998).

☙ *Méditations métaphysiques*

Les Meditations metaphysiques de René Des-Cartes touchant la Première philosophie, dans lesquelles l'existence de Dieu, et la distinction réelle entre l'ame et le corps de l'homme sont demonstrées. Traduites du Latin de l'Auteur par M. le D. D. L. N. S., et les objections faites contre ces méditations par diverses personnes très doctes, avec les réponses de l'auteur, traduites par M. C. L. R., Paris, Veuve

Iean Camusat – Pierre Le Petit, 1647 (Bibliothèque nationale de France, Réserve des livres rares, RES-R-983).

☙ *Principes de la philosophie*

Les Principes de la philosophie, escrits en Latin, par René Descartes. Et traduits en François par un de ses Amis, Paris, Henry Le Gras, 1647 (Bibliothèque nationale de France, Réserve des livres rares, RES P-R-786).

☙ *Geometria*

Geometria, à Renato Des Cartes anno 1637 Gallicè edita ; nunc autem cum notis Florimondi de Beaune, in curia Blaesensi Consiliarii Regii, in linguam Latinam versa, et commentariis illustrata, operâ atque studio Francisci à Schooten, Leydensis, in Academiâ Lugduno-Batavâ, Matheseos Professoris, Belgicè docentis, Lugduni Batavorum, Iean Maire, 1649 (Bibliothèque nationale de France, Réserve des livres rares, RES-V-838).

c – éditions modernes consultées

☙ *Discours de la méthode*

Discours de la méthode et Essais dans Descartes, *Œuvres de Descartes*, Ch. Adam et P. Tannery (éd.), nouvelle présentation par J. Beaude, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, Paris, Vrin, 1964-1974, t. VI.

Discours de la méthode dans *Descartes, Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), Paris, Garnier, 1997, t. I.

Discours de la méthode et Essais dans *Œuvres de Descartes*, V. Cousin (éd)., Paris, F. G. Levrault, 1824, t. I (préface), *La Dioptrique*, *Les Météores* et *La Géométrie*, t. V.

Discours de la méthode dans *René Descartes, Discours de la méthode. Texte et Commentaire*, É. Gilson (éd.), Paris, Vrin, 1947.

☙ *Meditationes de prima philosophia…*

Meditationes, dans *Œuvres de Descartes*, Ch. Adam et P. Tannery (éd.), nouvelle présentation par J. Beaude, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, Paris, Vrin, 1964-1974, t. VII-a.

Meditationes de prima philosophia – Méditations métaphysiques. Texte latin et traduction du Duc de Luynes, G. Rodis-Lewis (éd.), Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 1967.

Meditationes de prima philosophia dans *Descartes, Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), Paris, Garnier, 1999, t. II.

☙ *Epistola… ad… Gisbertum Voetium*

Lettre de René Descartes à Gisbert Voet dans Descartes, *Œuvres de Descartes*, V. Cousin (éd)., Paris, F. G. Levrault, 1824, t. XI (en particulier pour la sixième partie, absente de la traduction de Theo Verbeek).

Epistola ad G. Voetium, dans *Œuvres de Descartes*, Ch. Adam et P. Tannery (éd.), nouvelle présentation par J. Beaude, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, Paris, Vrin, 1964-1974, t. VIII.

Lettre à Voet, dans *René Descartes et Martin Schoock, La querelle d'Utrecht*, Theo Verbeek (trad.), préface de Jean-Luc Marion, Paris, Les Impressions nouvelles (Philosophie), 1988.

☙ *Principia philosophiae*

Principia philosophiae, dans *Œuvres de Descartes*, Ch. Adam et P. Tannery (éd.), nouvelle présentation par J. Beaude,

P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, Paris, Vrin, 1964-1974, t. VIII.

☙ *Specimina philosophiae*

Specimina philosophiae : seu Dissertatio de Methodo recte regendae rationis, et veritatis in scientiis investigandae : Dioptrice, et Meteora. Ex Gallico translata, et ab Auctore perlecta, variisque in locis emendata, dans *Œuvres de Descartes*, Ch. Adam et P. Tannery (éd.), nouvelle présentation par J. Beaude, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, Paris, Vrin, 1964-1974, t. VI.

Specimina philosophiae, C. Vermeulen (éd.), Utrecht, Zeno, 2007.

☙ *Notae*

Notae Renati Des Cartes in Programma quoddam, sub sinem Anni 1647 in Belgio editum, cum hoc Titulo : Explicatio Mentis humanae, sive Animæ rationalis, ubi explicatur quid sit, et quid esse possit, Ch. Adam et P. Tannery (éd.), nouvelle présentation par J. Beaude, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, Paris, Vrin, 1964-1974, t. VIII-2, 341-369.

☙ *Méditations métaphysiques*

Méditations métaphysiques dans *Œuvres de Descartes*, V. Cousin (éd)., Paris, F. G. Levrault, 1824, t. I-II.

Méditations métaphysiques, dans *Œuvres de Descartes*, Ch. Adam et P. Tannery (éd.), nouvelle présentation par J. Beaude, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, Paris, Vrin, 1964-1974, t. IX-a.

Les Méditations. Les Objections et les Réponses (traduction de l'édition latine de 1641) dans *Descartes, Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), Paris, Garnier, 1999, t. II.

Descartes, Méditations métaphysiques, J.-M. et M. Beyssade (éd.) [1979], Paris, GF-Flammarion, 1992.

☙ *Les Principes de la philosophie*

Les Principes de la philosophie dans *Œuvres de Descartes*, V. Cousin (éd)., Paris, F. G. Levrault, 1824, t. I-II.

Principes de la philosophie, dans *Œuvres de Descartes*, Ch. Adam et P. Tannery (éd.), nouvelle présentation par J. Beaude, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, Paris, Vrin, 1964-1974, t. IX-b.

Les Principes de la philosophie dans *Descartes, Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), Paris, Garnier, 1994, t. III.

Principes de la philosophie, dans *Descartes, Principes de la philosophie. Première partie, sélection d'articles des parties 2, 3 et 4 et Lettre-préface*, X. Kieft (éd.), Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 2009.

☙ *Les Passions de l'âme*

Les Passions de l'âme dans *Œuvres de Descartes*, V. Cousin (éd.), Paris, F. G. Levrault, 1824, t. IV.

Les Passions de l'âme, dans *Œuvres de Descartes*, Ch. Adam et P. Tannery (éd.), nouvelle présentation par J. Beaude, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, Paris, Vrin, 1964-1974, t. XI.

Les Passions de l'âme, dans *Descartes, Les Passions de l'âme*, G. Rodis-Lewis (éd.), Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 1994.

Les Passions de l'âme dans *Descartes, Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), Paris, Garnier, 1994, t. III.

☙ *Le Monde ou Traité de la lumière*

Le Monde, ou Traité de la lumière dans *Œuvres de Descartes*, V. Cousin (éd.), Paris, F. G. Levrault, 1824, t. IV.

Le Monde, dans *Œuvres de Descartes*, Ch. Adam et P. Tannery (éd.), nouvelle présentation par J. Beaude, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, Paris, Vrin, 1964-1974, t. XI, p. 1-202.

René Descartes, Le Monde, A. Bitbol-Hespériès et J.-P. Verdet (éd.), Paris, Seuil (Sources du savoir), 1996.

Le Monde ou Traité de la lumière dans *Descartes, Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), Paris, Garnier, 1997, t. I.

☙ *Compendium musicae*

Abrégé de la musique dans *Œuvres de Descartes*, V. Cousin (éd.), Paris, F. G. Levrault, 1824, t. V.

Compendium musicae dans *Œuvres de Descartes*, Ch. Adam et P. Tannery (éd.), nouvelle présentation par J. Beaude, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, Paris, Vrin, 1964-1974, t. X, p. 89-150.

Abrégé de musique. Compendium musicae, F. de Buzon (éd.), Paris, PUF (Épiméthée), 1987.

☙ *L'Homme*

L'Homme dans *Œuvres de Descartes*, V. Cousin (éd.), Paris, F. G. Levrault, 1824, t. IV.

René Descartes, L'Homme, A. Bitbol-Hespériès et J.-P. Verdet (éd.), Paris, Seuil (Sources du savoir), 1996.

L'Homme dans *Descartes, Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), Paris, Garnier, 1997, t. I.

d – écrits publiés à titre posthume

☙ *au XVII^e^ siècle*

- *Passiones animae*

Passiones animae per Renatum Descartes : Gallicè ab ipso conscriptae, nunc autem in exterorum gratia Latina civitate donatae, ab H. D. M. I. V. L., Amsterdam, Louis Elzevier, 1650 (Bibliothèque nationale de France, Philosophie, histoire, sciences de l'homme, R-3490 et reprint de J.-R. Armogathe et G. Belgioioso, Lecce, Centro di studi su Descartes e il Seicento – Conte Editore, 1997).

- *Compendium musicae*

Renati Descartes Musicae compendium, Trajecti ad Rhenum, Gijsbert Van Zijll – Dirck Van Ackersdijck, 1650 (Bibliothèque nationale de France, département Réserve des livres rares, RES-R-1016).

- *De Homine*

Renatus Descartes, de Homine, figuris et latinitate donatus a Florentio Schuyl, Inclytae Urbis Sylvae Ducis Senatore, et ibidem Philosophiae Professore, Lugduni Batavorum, Petrum Leffen et Franciscum Moyardum, 1662 (Bibliothèque nationale de France, Philosophie, histoire, sciences de l'homme, RES P-R-918).

- *Le Monde ou Traité de la lumière*

Le Monde de M^r^ Descartes, ou le Traité de la lumière et des autres principaux objets des Sens. Avec un Discours de l'Action des Corps,

et un autre des Fièvres, composez selon les principes du même Auteur, Paris, Michel Bobin – Nicolas Le Gras, 1664 (Bibliothèque nationale de France, Réserve des livres rares, R-13611).

- *L'Homme*

L'Homme de René Descartes et un Traitté de la formation du fœtus du mesme Autheur. Avec les Remarques de Louis de La Forge, Docteur en Médecine, demeurant à La Flèche, sur le Traitté de l'Homme de René Descartes, et sur les figures par luy inventées, Paris, Charels Angot, 1664 (Bibliothèque nationale de France, Réserve des livres rares, RESP-R-651).

☙ *éditions postérieures*

- *Olympica / Olympiques*

Olympica dans *Œuvres de Descartes*, Ch. Adam et P. Tannery (éd.), nouvelle présentation par J. Beaude, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, Paris, Vrin, 1964-1974, t. X, p. 213-248.

Olympiques dans *Descartes, Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), Paris, Garnier, 1997, t. I.

Olympica/Olympiques, in *Descartes.* Étude du bon sens, La Recherche de la vérité *et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, Vincent Carraud et Gilles Olivo (éd. et trad.), Paris, PUF (Épiméthée), 2013, p. 85-114.

- *Studium bonae mentis / Étude du bon sens*

Studium bonae mentis dans *Œuvres de Descartes*, Ch. Adam et P. Tannery (éd.), nouvelle présentation par J. Beaude, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, Paris, Vrin, 1964-1974, t. X, p. 191-203.

Studium bonae mentis/Étude du bon sens in *Descartes.* Étude du bon sens, La Recherche de la vérité *et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, Vincent Carraud et Gilles Olivo (éd. et trad.), Paris, PUF (Épiméthée), 2013, p. 115-160.

- *Regulae ad directionem ingenii / Règles pour la direction de l'esprit*

Règles pour la direction de l'esprit dans *Œuvres de Descartes*, V. Cousin (éd.), Paris, F. G. Levrault, 1824, t. XI.

Regulae ad directionem ingenii, in *R. Des-Cartes, Opuscula posthuma, physica et mathematica*, Amsterdam, Pieter et Joan Blaeu, 1701.

Regulae ad directionem ingenii, dans *Œuvres de Descartes*, Ch. Adam et P. Tannery (éd.), nouvelle présentation par J. Beaude, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, Paris, Vrin, 1964-1974, t. X, p. 349-494.

Regulae ad directionem ingenii, G. Crapulli (éd.), La Haye, Martinus Nijhoff (International Archives of the History of Ideas ; 12), 1966.

Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité, traduction selon le lexique cartésien, et *annotation* conceptuelle par Jean-Luc Marion, avec des notes mathématiques de Pierre Costabel, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977.

Les Règles pour la direction de l'esprit (traduction nouvelle par Jacques Brunschwig) dans *Descartes, Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), Paris, Garnier, 1997, t. I.

- *La recherche de la vérité*

Recherche de la vérité par les lumières naturelles dans *Œuvres de Descartes*, V. Cousin (éd.), Paris, F. G. Levrault, 1824, t. XI.

La recherche de la vérité par la lumière naturelle qui toute pure, et sans emprunter le secours de la Religion ni de la Philosophie, détermine

les opinions que doit avoir un honête homme, touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée, et pénètre jusque dans les secrets des plus curieuses sciences, dans *Œuvres de Descartes*, Ch. Adam et P. Tannery (éd.), nouvelle présentation par J. Beaude, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, Paris, Vrin, 1964-1974, t. X, p. 495-527.

La recherche de la vérité, in *Descartes*. Étude du bon sens, La Recherche de la vérité *et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, Vincent Carraud et Gilles Olivo (éd. et trad.), Paris, PUF (Épiméthée), 2013, p. 229-418.

c – correspondance

☙ *publiée au XVII^e siècle*

Lettres de M. Descartes où sont traittés plusieurs belles Questions touchant la Morale, [la] Physique, [la] Médecine et les Mathématiques, Cl. Clerselier (éd.), à Paris, Chez Charles Angot, 1667, 3 vol.

☙ *éditions postérieures*

Lettres dans *Œuvres de Descartes*, V. Cousin (éd.), Paris, F. G. Levrault, 1824, t. VI-X.

Correspondance, Ch. Adam et G. Milhaud (éd.), Paris, Alcan puis PUF, 1936-1963 ; Kraus Reprint, Nedeln, Liechtenstein, 1970-1979, 8 vol.

Correspondance dans *Œuvres de Descartes*, Ch. Adam et P. Tannery (éd.), nouvelle présentation par J. Beaude, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, Paris, Vrin, 1964-1974, t. I à V.

Correspondance du p. Marin Mersenne religieux minime, Paris, G. Beauchesne et Fils – PUF – Éditions du CNRS, 1927-1988, 17 vol.

René Descartes, Tutte le lettere 1619-160, G. Belgioioso (éd.), Rome, Bompiani, 2009.

René Descartes, Correspondance, 1, J.-R. Armogathe (éd.), in *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard (Tel), 2013.

René Descartes, Correspondance, 2, J.-R. Armogathe (éd.), in *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard (Tel), 2013.

2 – autres auteurs étudiés

ARISTOTE, *La Physique*, A. Stevens (trad.), Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 1999.

ARISTOTE, *Métaphysique*, J. Tricot (trad.), Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 1991, t. I et II.

ARISTOTE, *Organon*, I à II, J. Tricot (trad.), Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 1994.

ARISTOTE, *Rhétorique*, M. Dufour (trad.), Paris, Gallimard (Tel), 2007.

BACHELARD Gaston, *Le matérialisme rationnel*, Paris, PUF (Quadrige), 2000, en particulier § 2.

BACON Francis, *Novum Organon*, Paris, PUF (Épiméthée), 2010.

CONDORCET Nicolas de, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [1793], Paris, G-F Flammarion, 1988.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Esthétique* [1832], S. Jankélévitch (trad.), Paris, Champs Flammarion, 1978.

HUSSERL Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard (Tel ; 151), 1976.

IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels. Texte définitif (1548)*, Paris, Seuil (Points Sagesses ; 29), 1982.

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Die philosophischen Schriften*, herausgegeben von C.I. Gerhardt, 7. vol., Berlin, Weidmann,

1875-1899 (réimpr. Hildesheim ; New York, G. Olms, 1978), vol. 4 et vol. 7, p. 21-22.

MALEBRANCHE Nicolas, *De la recherche de la vérité*, Jean-Christophe Bardout (éd.), Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 2006.

MOLIÈRE, *Les Femmes savantes*, Paris, Larousse (Classiques Larousse), 1991, acte III, sc. 2.

MONTAIGNE Michel de, *Essais*, p. Villey et Saulnier (éd.), Paris, Chez Abel Langelier, 1595, rééd. Paris, PUF (Quadrige), 2004, accessible en ligne : *The Montaigne Project :* http://artfl.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.0:2:23.montaigne

NIETZSCHE Friedrich, *Le Gai Savoir*, Henri Albert (trad.), Paris, Société du Mercure de France, 1901, II, § 93, p. 137.

NIETZSCHE Friedrich, *Généalogie de la morale*, Paris, Gallimard (Folio – Essais), 1987.

PASCAL Blaise, « Préface », *Traité sur le vide* dans Pascal, *Œuvres complètes*, Louis Lafuma (éd.), Paris, Seuil (L'intégrale), 1963.

PASCAL BLAISE, *Les Provinciales ou Lettres écrites par Louis de Montalte à un Provincial de ses amis et aux R.R. p. P. Jésuites sur le sujet de la Morale et de la Politique de ces pères*, Charles Louandre (éd.), Paris, Charpentier, 1882.

PLATON, *Phèdre*, Émile Chambry (trad.), Paris, GF, 1964.

RICŒUR Paul, *Temps et Récits, III, Le temps raconté*, Paris, Seuil (Points Essais ; 229), 1985, en particulier § 2, p. 229-263 et § 4, p. 303-328.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Émile*, livre V, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1969, t. IV, p. 737.

ROUSSEAU Jean-Jacques, « Lettre à Christophe de Beaumont », dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1969, t. IV.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Dialogues*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1959, t. I, p. 672-673.

SAINT-PAUL Eustache de, *Summa philosophica quadripartita de rebus dialecticis, moralibus et metaphysicis*, Parisiis, apud Carolum Chastelain, 1609.

THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Caietani*, édition Léonine, t. IV-XI, Rome, 1886-1906, en ligne : http://www.corpusthomisticum.org/sth0000.html

VOLTAIRE, « Lettre XIV. Sur Descartes et Newton », *Lettres philosophiques* [1733], Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

3 – études

a – instruments de travail

☙ *bibliographie cartésienne*

SEBBA Gregor*, Bibliographia Cartesiana : A Critical Guide to the Descartes Literature, 1880-1960*, The Hague, M. Nijhoff (Archives internationales d'histoire des idées ; 5), 1964.

ARMOGATHE Jean-Robert et CARRAUD Vincent, *Bibliographie cartésienne (1960-1996)*, Lecce, Centro di studi su Descartes e il Seicento – Conte Editore, 2003.

Les *Bulletins Cartésiens* du Centre d'études cartésiennes de Paris IV – Sorbonne parus dans la revue *Archives de*

philosophie (Paris, Beauchesne) depuis 1970 jusqu'à aujourd'hui[2727].

☙ *index*

ARMOGATHE Jean-Robert et MARION Jean-Luc, *Index des* Regulae ad directionem ingenii *de René Descartes*, Rome, Edizioni dell'Ateneo – Lessico Intelletuale Europeo X – Corpus cartesianum 1, 1976.

ARMOGATHE Jean-Robert et CARRAUD Vincent, *Bibliographie cartésienne (1960-1996)*, Lecce, Conte Editore, 2004, p. 508, *s. v.* « Cercle logique ».

CAHNÉ Pierre-Alain, *Index du Discours de la méthode de René Descartes* Rome, Edizioni dell'Ateneo – Lessico Intelletuale Europeo XII (Corpus cartesianum ; 2), 1977.

GILSON Étienne, *Index scolastico-cartésien* [1913], Paris, Vrin, 1979.

MARION Jean-Luc, MASSONET Jean-Philippe, MONAT Pierre et UCCIANI Louis, *Index des* Meditationes de prima philosophia *de R. Descartes*, Besançon, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, 1996.

MESCHINI Franco Aurelio, *Indice dei* Principia Philosophiae *di René Descartes. Indici lemmatizzati, frequenze, distribuzione dei lemmi*, Florence, Olschki dell'Ateneo (Lessico Intelletuale Europeo LXVII – Corpus cartesianum ; 3), 1996.

☙ *autres*

BERTRAND-QUINQUET, Louis-Jacques-François de Paule, *Traité de l'Imprimerie*, Paris, Bertrand-Quinquet, 1799.

Comentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, in octo libros Physicorum Aristotelis Starigitae, 1594, Livre I.

Dictionnaire encyclopédique du livre, Pascal Fouché, Daniel Péchoin et Philippe Schuwer (dir.), Paris, Éditions du Cercle de la librairie, 2002-2011, 3 vol.

Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes et les termes des sciences et des arts, […] par feu messire Antoine Furetière, […] 2e édition revue, corrigée et augmentée par M. Basnage de Bauval, La Haye et Rotterdam, A. et R. Leers, 1701, 3 vol.

DUPLEIX Scipion, *Corps de philosophie contenant la Logique, la Physique, la Métaphysique et l'Éthique* [1622], rééd. Paris, Fayard (Corpus des œuvres de philosophie en langue française), 1984.

Encyclopédie philosophique universelle, André Jacob (éd.), Paris, PUF, 1990, t. 1 : *Les notions philosophiques*.

FOURNIER Pierre-Simon, dit le Jeune, *Manuel typographique utile aux gens de lettres, et à ceux qui exercent les différentes parties de l'Art de l'Imprimerie*, à Paris, Chez L'Auteur, 1766, 2 tomes.

GAZIER Augustin, *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, Paris, Honoré Champion, 1924.

GRIMAL Pierre, *La civilisation romaine*, Paris, Flammarion (Champs-Flammarion ; 101), 1981.

GROLIER Éric de, *Le guide du bibliophile et du libraire*, Paris, Gibert Jeune, 1950.

HUYGENS R. B. C., *Ars edendi. Introduction pratique à l'édition des textes latins du Moyen Âge*, R. B. C. Huygens (trad.), Turnhout Brepols, 2001.

La langue latine. Langue de la philosophie (Actes du colloque de Rome, 17 au 17 mai 1990), Pierre Grimal (éd.), Rome, École française de Rome (Collection de l'École française de Rome ; 161), 1992.

[2727] Disponibles en pdf, à partir du n° XXX sur : http://www.paris-sorbonne.fr/fr/spip.php?article1557.

LENORMAND Sébastien, *Nouveau manuel complet du relieur en tous genres* [1830], Paris, Émotion primitive, 2007.

MARIVAUX, *Œuvres de jeunesse*, F. Delofre (éd.), Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1972.

Ratio studiorum : Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus, édition bilingue latin-français, Dolorès Pralon-Julia, Adrien Demoustier, Dominique Julia et Marie-Madeleine Compère (éd.), Léone Albrieux (trad.), Paris, Belin (Histoire de l'éducation), 1997.

RICHAUDEAU François et BINISTI Olivier, *Manuel de typographie et de mise en page, du papier à l'écran*, Paris, Éditions du Retz, 2005.

TAKEFUMI Tokoro, *Les Textes des « Meditationes »*, Tokyo, Chuo University Press, 1994.

VAN OTEGEM Mathjis, *A Bibliography of the Works of Descartes (1637-1704)*, Utrecht – Leyde, Zeno – The Leiden – Utrecht Research Institute of Philosophy, 2002, 2 vol.

b – études sur l'histoire des livres de l'édition et de la lecture

ARMSTRONG Elizabeth, *Before copyright : The French Book-Privilege System, 1498-1526* [1990], Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Studies in Publishing and Printing History), 2002.

BARBER Giles, « La reliure », in *Histoire de l'édition française*, Roger Chartier et Henri-Jean Martin (éd.), Paris, Fayard – Éditions du Cercle de la Librairie, 1990, t. 2 : *Le livre triomphant 1660-1830*, p. 201-214.

BARBICHE Bernard, « Régime de l'édition » in *Histoire de l'édition française*, Roger Chartier et Henri-Jean Martin (éd.), Paris, Fayard – Éditions du Cercle de la Librairie, 1989, t. 1 : *Le livre conquérant. Du Moyen Âge au milieu du XVII^e siècle*, p. 457-471.

BARBIER Frédéric, *Histoire du Livre*, Paris, Armand Colin (U), 2000.

BARBIER Frédéric, *L'Europe de Gutenberg. Le livre et l'invention de la modernité occidentale*, Paris, Belin (Histoire et Société), 2006.

BAUDIN Fernand, *L'Effet Gutemberg*, Paris, Éditions du Cercle de la Librairie, 1994.

BEAUDRY Guylaine, *La Communication scientifique et le numérique*, Paris, Hermès – Lavoisier, 2011.

BELINNI Paolo, *Histoire de la gravure moderne avec un répertoire bio-bibliographique de 1874 graveurs*, Paris, Jean de Bonnot, 1980.

BLAIR Ann, « La persistance du latin comme langue de science à la fin de la Renaissance », in *Sciences et langues en Europe*, R. Chartier et p. Corsi (dir.), Paris, Éditions de l'EHESS – CNRS – Muséum national d'histoire naturelle, 1996, p. 21-42.

BLASSELLE Bruno, *Histoire du livre*, Paris, Gallimard (Découvertes), vol. 1, *À pleines pages*, 1997 et vol. 2, *Le triomphe de l'édition*, 1998.

BORGES Jorge Luis, *El libro de arena*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1975.

BORGES Jorge Luis, *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, in *Fictions*, Jean-Yves Pouilloux (éd.), Paris, Gallimard (Folio), 1992.

BREUGELMANS Ronald, *Fac et Spera. Joannes Maire. Publisher, Printer and Bookseller in Leiden, 1603-1657. A bibliography of his Publications*, Leyde, Hes & De Graaf Publishers, 2003.

CAILLE Jean de la, *Histoire de l'imprimerie et de la librairie. Où l'on voit son origine et son progrès jusqu'en 1689*, À Paris, Chez Jean De La Caille, 1689.

CERTEAU Michel de, *L'invention du quotidien, I, Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1980.

CERTEAU Michel de, *La fable mystique. XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Gallimard, 1982, en particulier la troisième partie.

CHARTIER Roger, « Du livre au lire », in Pratiques de la lecture, R. Chartier (dir.), Marseille, Rivages, 1985, p. 62-88 rééd. dans *Sociologie de la communication*, 1997, volume 1, n° 1, p. 271-290.

CHARTIER Roger, « Stratégies éditoriales et lectures populaires, 1530-1660 », in *Histoire de l'édition française*, t. 1, p. 698-721.

CHARTIER Roger, « Pamphlets et gazettes », *Histoire de l'édition française*, t. 2, p. 509-517.

CHARTIER Roger, « Patronage et dédicace », *Culture écrite et société. L'ordre des livres (XIV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Albin Michel (Bibliothèque Albin Michel Histoire), 1996, p. 81-106.

CHARTIER Roger, « Communautés de lecteurs », *Culture et Société. L'ordre des livres (XIV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Albin Michel (Bibliothèque Albin Michel Histoire), 1996, p. 134-135.

CHARTIER Roger, « Qu'est-ce qu'un auteur ? Révision d'une généalogie », *Bulletin de la Société française de philosophie*, XCIV, octobre-décembre 2000, p. 1-37.

CHARTIER Roger, « Lectures et lecteurs "populaires" de la Renaissance à l'âge classique », in *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, G. Cavallo et R. Chartier (éd.), Paris, Seuil (Points Histoire), 2001, p. 337-354.

CHARTIER Roger, *Inscrire et effacer, culture écrite et littérature (XI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Gallimard – Seuil (Hautes études), 2005.

CHARTIER Roger, COMPÈRE Marie-Madeleine et JULIA Dominique, « Les stratégies éducatives au XVII^e et XVIII^e siècles », *L'éducation en France du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, SEDES, 1976, p. 175-206.

CHEVALLIER Alix, « La matière première : le papier », in *Histoire de l'édition française*, t. 2, p. 35-46.

CHEVILLIER André, *L'origine de l'imprimerie de Paris, dissertation historique et critique divisée en quatre parties*, Paris, Jean de Laulne, 1694.

COQ Dominique et ORNATO Ezio, « Les séquences de composition du texte dans la typographie du XV^e siècle. Une méthode quantitative d'identification », *Histoire et Mesure*, 1987, II-1, *Varia*, p. 87-136.

CURTIUS E. R., *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Jean Bréjoux (trad.), Paris, PUF (Presses Pocket), 1956.

DARNTON Robert, *Gens de lettres, Gens du livre*, Paris, Odile Jacob (Points), 1992.

DELMOTTE Stéphanie, « Publications scientifiques en sciences humaines », *Les Cahiers du numérique*, 2, 2009, vol. 5, p. 53-84.

DERRIDA Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Minuit (Critiques), 1974.

Entrer en matière. Les prologues, Jean-Daniel Dubois et Bernard Roussel (éd.), Paris, Le Cerf (Patrimoines – Religions du livre), 1998.

EISENSTEIN Elizabeth L., *La Révolution de l'imprimé à l'aube de l'Europe moderne*, [1983], M. Sissung et M. Duchamp (trad.), Paris, La Découverte (Textes à l'appui – Anthropologie des sciences et des techniques), 1991.

FOUCAULT Michel, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. LXIV, juillet-septembre 1969, p. 73-104 ; rééd. Dans *Dits et Écrits, 1954-1969*, Paris, Gallimard, 1994, p. 789-821.

FUMAROLI Marc, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et res literaria de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 2002.

GARIN Eugenio, *L'éducation de l'homme moderne. La pédagogie de la Renaissance. 1400-1600*, J. Humbert (trad.), Paris Fayard (Pluriel), 1968.

GENETTE Gérard, *Seuils*, Paris, Seuil, 1987.

GRAFTON Antony, *Les origines tragiques de l'érudition. Une histoire de la note en bas de page*, P.-A. Fabre (trad.), Paris, Seuil (La librairie du XXe siècle), 1998.

HAMESSE Jacqueline, « Le modèle scolastique de la lecture », in *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, G. Cavallo et R. Chartier (éd.), Paris, Seuil (Points Histoire), 2001, p. 131-152.

JOHANNOT Yvonne, *Tourner la page : livre, rites et symboles*, Paris, Jérôme Millon, 1994.

KANT Emmanuel, *Qu'est ce qu'un livre ?*, Jocelyn Benoist (éd. et trad.), Paris, PUF (Quadrige), 1995.

KIRSOP William, *Bibliographie matérielle et critique textuelle : vers une collaboration*, Paris, Lettres modernes Minard, 1970.

KNOLL Maël et Jean, *La Reliure manuelle*, Paris, Jean-Baptiste Baillière (Bibliothèque professionnelle), 1983.

L'Arc, n° 50, *Gutemberg*, 1972.

L'auteur et son éditeur à travers les collections de l'Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine, Paris, IMEC, 1998.

L'auteur, Gabrielle Chamarat et Alain Goulet (éd.), (Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 4-8 octobre 1995), Caen, Presses universitaires de Caen, 1996.

LAUFER Roger, « L'espace visuel du livre ancien », in *Histoire de l'édition française*, t. 1, p. 579-601.

LAUFER Roger, « Les espaces du livre », in *Histoire de l'édition française*, t. 2, p. 156-172.

MARTIN Henri-Jean, « L'édition parisienne au XVIIe siècle : quelques aspects économiques », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n° 3, 1952, p. 303-318.

MARTIN Henri-Jean, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVIIe siècle (1598-1701)* [1969], Paris, Droz (Titre courant), 1999, 2 vol.

MARTIN Henri-Jean, « Renouvellements et concurrences », *Histoire de l'édition française*, t. 1, p. 472-500.

MARTIN Henri-Jean, « Livres et société », in *Histoire de l'édition française*, t. 1, p. 643-670.

MARTIN Henri-Jean, « La direction des lettres », in *Histoire de l'édition française*, t. 2, p. 73-98.

MARTIN Henri-Jean, « Les formes de publication au milieu du XVIIe siècle », in *Ordre et contestation au temps des classiques*, R. Duchesne et p. Ronzeau (éd.), Paris – Seattle – Tübingen, Papers on French Seventeenth Century Literature (Biblio 17 ; 73), 1992, t. 22, p. 209-224.

MARTIN Henri-Jean, *Histoire et pouvoirs de l'écrit* [1988], Paris, Albin Michel, (Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité ; 19), 1996.

MARTIN Henri-Jean, *Les Métamorphoses du livre, entretiens avec Jean-Marc Chatelain et Christian Jacob*, Paris, Albin Michel (Itinéraires du savoir), 2004.

MARTIN Henri-Jean et CHARTIER Roger, « L'objet-livre », *Histoire de l'édition française*, t. 1, p. 567-568.

MARTIN Henri-Jean, « Du livre à la lecture », in *Des Alexandries II. Les métamorphoses du lecteur*, Ch. Jacob (dir.), Paris, Bibliothèque nationale de France, 2003, p. 33-45.

MELOT Michel, *Livre*, Paris, L'œil neuf Éditions (L'âme des choses), 2006.

MOUREAU François, « L'auteur n'est pas celui que l'on croit », *La plume et le plomb*, Paris, PUPS, 2006, p. 87-102.

PALLIER Denis, « Les réponses catholiques », in *Histoire de l'édition française*, t. 1, p. 408-416.

« Parler librement ». La liberté de parole au tournant du XVIe et du XVIIe siècle, I. Moreau et G. Holts (éd.), Lyon, ENS

Éditions (Feuillets), 2005.

PARKES Malcolm B., *Pause and Effect : Punctuation in the West*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1993.

PASTOUREAU Michel, « L'illustration du livre : comprendre ou rêver ? », in *Histoire de l'édition française*, t. 1, p. 602-628.

RIFFAUD Alain, *La ponctuation du théâtre imprimé au XVII siècle*, Genève, Droz (Travaux du Grand Siècle ; 30), 2007.

ROCHE Daniel, « La police du livre », in *Histoire de l'édition française*, t. 2, p. 99-110.

RYCHNER Jacques, « Le travail de l'atelier », in *Histoire de l'édition française*, t. 2, p. 46-70.

SAUVÉ Madeleine, *Qu'est-ce qu'un livre ?*, Montréal, Fides, 2006.

SCHAPIRA Nicolas, *Un professionnel des lettres au XVII^e siècle. Valentin Conrart, une histoire sociale*, Paris, Champ Vallon (Époques), 2003.

SCHUWER Philippe, *Traité pratique d'édition*, Paris, Éditions du Cercle de la librairie, 1997.

STIEGLER Bernard, « "Sociétés d'auteurs" et "sémantiques situées" », in *Des Alexandries II. Les métamorphoses du lecteur*, Ch. Jacob (dir.), Paris, Bibliothèque nationale de France, 2003, p. 297-308.

TOULET Jean, « Les reliures », *Histoire de l'édition française*, t. 1, p. 629-638.

TSCHICHOLD Jan, *Livre et Typographie : essais choisis*, N. Casanova (trad.), Paris, Éditions Allia, 1994.

VEYRIN-FORRER Jeanne, « Fabriquer un livre au XVI^e siècle », *Histoire de l'édition française*, t. 1, p. 345-351.

WALTER Éric, « Les auteurs et le champ littéraire », in *Histoire de l'édition française*, Roger Chartier et Henri-Jean Martin (éd.), Paris, Fayard – Éditions du Cercle de la Librairie, 1990, t. 2 : *Le livre triomphant 1660-1830*, p. 499-518.

WERDET Edmond, *Histoire du livre en France depuis les temps les plus reculés jusqu'en 1789*, Paris, E. Dentu, 1861, t. 1.

WILLEMS Alphonse, *Les Elzévier. Histoire et Annales Typographiques*, Bruxelles – Paris – La Haye, G. A. Van Trigt Éditeur – Adolphe Labitte – Martinus Nijhoff, 1880.

WITTMANN Reinhard, « Une révolution de la lecture à la fin du XVII^e siècle ? », in *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Guglielmo Cavallo et Roger Chartier (éd.), Paris, Seuil (Points Histoire), 2001, p. 362-370.

c – études sur Descartes

ADAM Charles, *Descartes, sa vie, son œuvre*, Paris, Boivin, 1937.

ADAM Charles, *Descartes, sa vie et ses œuvres (étude historique)*, Paris, Léopold Cerf, 1910, AT XII.

AGOSTINI Igor, *L'idea di Dio in Descartes. Dalle* Meditationes *alle* Responsiones, Florence, Le Monnier, 2010.

ALQUIÉ Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* [1950], Paris, PUF (Épiméthée), 2000, III^e partie.

ARBIB Dan, « *Historia philosophiae*, *Historia stultitae* ? Critique, stratégie et inspiration : pour une réévaluation de la conception cartésienne de l'histoire de la philosophie », *Klésis*, n° 11, 2009, p. 135-155.

ARIEW Roger, « Les *Principia* et la *Summa philosophica quadripartita* », in *Descartes.* Principia philosophiae *(1644-1994)*, J.-R. Armogathe et G. Belgioioso (éd.), Naples, Vivarium (Istituto Italiano par gli studi filosofici – Biblioteca Europea ; 10), 1996, p. 491-516.

ARMOGATHE Jean-Robert, « L'arc-en-ciel dans les Météores », in *Le Discours et sa méthode*, Nicolas Grimaldi et Jean-Luc Marion (éd.), Paris, PUF (Épiméthée), 1987, p. 145-162.

ARMOGATHE Jean-Robert, « La publication du *Discours de la méthode* et des *Essais* », in *Descartes. Il metodo e i saggi* (Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione des *Discours de la méthode* e degli *Essais*), Giulia Belgioioso *et al.* (éd.), Rome, Istituto della Enciclopedia italiana, 1990, 3 vol., vol. I, p. 17-25.

ARMOGATHE Jean-Robert, « Sémantèse d'idée/idea chez Descartes », in *Idea*, M. Fattori et M. Bianchi (éd.), Florence, Olschki, 1990, p. 187-205.

ARMOGATHE Jean-Robert, « Le groupe de Mersenne et la vie académique parisienne » *XVII^e siècle*, n° 175, avril-juin 1992 – 44^e année, n° 2, p. 131-140.

ARMOGATHE Jean-Robert, « L'approbation des *Meditationes* par la faculté de théologie de Paris », liminaire du *Bulletin cartésien*, XXI, *Archives de philosophie*, 1994, 57, p. 1-3.

ARMOGATHE Jean-Robert, « Caterus' Objections to God », in *Descartes and his contemporaries*, R. Ariew et M. Grene (éd.), Chicago – Londres, The University of Chicago Press, 1995, p. 34-43.

ARMOGATHE Jean-Robert, « L'approche lexicologique en histoire de la philosophie » in *Il vocabolario della République des Lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo* (Atti del Convegno internazionale in memoriam di Paul Dibon, Napoli, 17-18 maggio 1996), M. Fattori (éd.), Florence, Leo S. Olschki Editore, 1997, p. 60-61.

ARMOGATHE Jean-Robert et CARRAUD Vincent, « Ouverture des archives de la Congrégation pour la Doctrine de la foi. Un exemple : Montaigne et Descartes face au Saint-Office », *Communio*, n° XXX, 1, janvier-février 2005, p. 99-116.

BAILLET Adrien, *La vie de Monsieur Descartes*, Paris, Horthemels, 1691, 2 vol.

BARDOUT Jean-Christophe, « Représentation et existence, éléments d'un débat entre Descartes et les scolastiques », in *Descartes*, J.-L. Marion (éd.), Paris, Bayard (Les compagnons philosophiques), 2007, p. 293-324.

BELGIOIOSO Giulia, « L'Aristotele degli Essais », in *Descartes. Il metodo e i saggi* (Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione des *Discours de la méthode* e degli *Essais*), Giulia Belgioioso *et al.* (éd.), Rome, Istituto della Enciclopedia italiana, 1990, 3 vol., vol. I, p. 41-62.

BELGIOIOSO Giulia et MESCHINI Franco A., « Philosopher, méditer : l'expérience philosophique chez Descartes », *Quaestio*, 2004, 4, p. 197-227.

BELGIOIOSO Giulia, Les « correspondances » de Descartes, in *DesCartes et DesLettres. Epistolari e filosofia in Descartes e nei cartesiani*, Francesco Marrone (éd.), Florence, Le Monnier Università (Filosofia), 2008, p. 8-40.

BEYSSADE Jean-Marie, *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion (Nouvelle Bibliothèque scientifique), 1979.

BEYSSADE Jean-Marie, « Certitude et fondement. L'évidence de la raison et la véracité divine dans la métaphysique du *Discours de la méthode* », *Le Discours et sa méthode*, Nicolas Grimaldi et Jean-Luc Marion (éd.), Paris, PUF (Épiméthée), 1987, p. 341-364.

BEYSSADE Jean-Marie, « Sur les "trois ou quatre maximes" de la morale par provision », in *Descartes. Il metodo e i saggi* (Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione des *Discours de la méthode* e degli *Essais*), Giulia Belgioioso *et al.* (éd.), Rome, Istituto della Enciclopedia italiana, 1990, 3 vol., vol. I, p. 139-154.

BEYSSADE Jean-Marie, « Descartes et Corneille ou les démesures de l'ego », *Laval théologique et philosophique*, vol. 47, n° 1, 1991, p. 63-82.

BEYSSADE Jean-Marie, « *Scientia perfectissima.* Analyse et Synthèse dans les *Principia* », in *Descartes.* Principia philosophiae *(1644-1994)*, J.-R. Armogathe et G. Belgioioso (éd.), Naples, Vivarium (Biblioteca Europea ; 10), 1996, p. 5-36.

BEYSSADE Michelle, « La problématique du "cercle" et la métaphysique du *Discours* », *Problématique et réception du* Discours de la méthode *et des* Essais, H. Méchoulan (éd.), Paris, Vrin, 1988, p. 179-198.

BEYSSADE Michelle, « Des *Principia* aux *Principes* : variations sur la liberté », in *Descartes.* Principia philosophiae *(1644-1994)*, J.-R. Armogathe et G. Belgioioso (éd.), Naples, Vivarium (Biblioteca Europea ; 10), 1996, p. 37-52.

BOS Erik-Jan, « Two Unpublished Letters of René Descartes : On the Printing of the *Meditations* and the Groningen Affair », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 92/3, 2010, p. 290-302.

BOSSEBOEUF L., « L'iconographie de Descartes », *Bulletin de la Société archéologique de Touraine*, XI, 1871, p. 68-82 (sur les portraits de Descartes).

BOUILLER Francisque, *Histoire de la philosophie cartésienne* [1854], Paris, Delagrave et C^ie^, 1868.

BROCKLISS Laurence W. B., « Rapport de structure et de contenu entre les *Principia* et les cours de philosophie des collèges », in *Descartes.* Principia philosophiae *(1644-1994)*, J.-R. Armogathe et G. Belgioioso (éd.), Naples, Vivarium (Istituto Italiano par gli studi filosofici – Biblioteca Europea ; 10), 1996, p. 491-516.

BRUNSCHVICG Léon, « Mathématiques et métaphysique chez Descartes », *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1927, p. 277-324.

BUZON Frédéric de, « La *Mathesis* des *Principia* : remarques sur II, 64 », in *Descartes.* Principia philosophiae *(1644-1994)*, J.-R. Armogathe et G. Belgioioso (éd.), Naples, Vivarium (Biblioteca Europea ; 10), 1996, p. 303-320.

CARRAUD Vincent, « Cartesius ou les pilleries de M. Descartes », *Philosophie*, n° 6, 1985, p. 3-19.

CARRAUD Vincent, « Descartes et la Bible », in *Le Grand Siècle et la Bible*, Jean-Robert Armogathe (éd.), Paris, Beauchesne, 1989, p. 277-291.

CARRAUD Vincent et BUZON Frédéric de, « Une somme de philosophie », *Descartes et les Principa II. Corps et mouvement*, Paris, PUF (Philosophies), 1994.

CARRAUD Vincent, « L'esistenza dei corpi è un principio della fisica cartesiana ? », in *Descartes : Principia philosophiae (1644-1994)*, Naples, vivarium, 1996, p. 153-177.

CARRAUD Vincent, « Descartes appartient-il à l'histoire de la métaphysique ? », in *Lire Descartes aujourd'hui*, O. Depré et D. Lories (éd.), Louvain – Paris, Peeters – Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1997, p. 153-172.

CARRAUD Vincent, « "La matière assume successivement toutes les formes". Note sur le concept d'ordre et sur une proposition thomiste de la cosmogonie cartésienne », *Revue de métaphysique et de morale*, n^o^ 1, 2000, p. 57-79.

CARRAUD Vincent, *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suarez à Leibniz*, Paris, PUF, 2002.

CARRAUD Vincent, « Approfondir trop et parler de tout : Les *Principia philosophiae* dans les *Pensées* (note complémentaire sur « Disproportion de l'homme ») », *Revue d'histoire des sciences*, 2005, n^o^ 1, 58, p. 29-52.

CARRAUD Vincent, « Morale par provision et probabilité » [1997], in *Descartes*, Jean-Luc Marion (éd.), Paris, Bayard, 2007, p. 247-274.

CARRAUD Vincent, « Le secret de l'ordre : l'être dépassionné », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, n° 46, 2010, p. 9-27.

CARRAUD Vincent, « « Beaucoup de temps et d'attention : note sur les éditions récentes de la correspondance de Descartes », *Dix-septième siècle*, 2010/2 (n° 247), p. 355-362.

CARRAUD Vincent, *L'Invention du moi*, Paris, PUF (Collection de métaphysique – Chaire Étienne Gilson), 2010.

CARRAUD Vincent, « Nihil esse certi, point à la ligne ? », *Les Études philosophiques*, 2011, 1, p. 61-70 (trad. « Nihil esse

certi. Punto e a capo ? », *Alvearium*, 2011, IV, p. 49-56).

CARRAUD Vincent et OLIVO Gilles, *Descartes.* Étude du bon sens, La Recherche de la vérité *et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, Vincent Carraud et Gilles Olivo (éd. et trad.), Paris, PUF (Épiméthée), 2013.

CARRAUD Vincent, « En deçà du cartésianisme ? Descartes péronien : le *Studium bonae mentis* », *Magyar Filozófiai Szemle*, à paraître en 2015.

CASSIRER Ernst, *Descartes, Corneille et Christine de Suède*, Madeleine Francès et Paul Schrecker (trad.), Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 1997.

CATON Hiram, « Les écrits anonymes de Descartes », *Les Études philosophiques*, n° 4, octobre-décembre 1976, p. 405-414.

CAVAILLÉ Jean-Pierre, « Une histoire, un discours, des méditations : récit, éloquence et métaphysique dans le *Discours de la Méthode* », in *Descartes. Il metodo ei Saggi* (Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione des *Discours de la méthode* e degli *Essais*), Giulia Belgioioso *et al.* (éd.), Rome, Istituto della Enciclopedia italiana, 1990, t. 1, p. 185-200.

CAVAILLÉ Jean-Pierre, « "Le plus éloquent philosophe des derniers temps". Les stratégies d'auteur de René Descartes », *Annales*, 1994, vol. 49, n° 2, p. 349-367.

CHAREIX Fabien, « *Quamvis hypothetice a se illam proponi simularet* : le mouvement de la Terre chez Galilée et Descartes », *XVII^e siècle*, 2009 / 1, n° 242, p. 97-111.

COHEN Gustave, *Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, Édouard Champion, 1920.

COHEN Lesley et GARBER Dan, « A point of Order : Analysis, Synthesis and Descartes' 'Principles' », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, LXIV, 2, 1982, p. 136-147.

COSTABEL Pierre, « Éditions et émissions des œuvres de Descartes de 1657 à 1673 », liminaire du *Bulletin cartésien*, V, *Archives de philosophie*, 39, 3, 1976, p. 445-454.

COSTABEL Pierre, « La mathématique de Descartes antérieure à *La Géométrie* », *Démarches originales de Descartes savant*, Paris, Vrin (Histoire de la philosophie), 1982, p. 27-38.

COSTABEL Pierre, « La réfraction de la lumière et la *Dioptrique* de Descartes », *Démarches originales de Descartes savant*, p. 63-76.

COSTABEL Pierre, « Les Essais de la Méthode et la réforme mathématique », in *Le Discours et sa méthode*, Nicolas Grimaldi et Jean-Luc Marion (éd.), Paris, PUF (Épiméthée), 1987, p. 213-226.

COSTABEL Pierre, « La réception de la *Géométrie* et les disciples d'Utrecht », in *Problématique et réception du* Discours de la méthode *et des* Essais, H. Méchoulan (éd.), Paris, Vrin, 1988, p. 59-64.

COSTABEL Pierre, « La Géométrie que Descartes n'a pas publiée », in *Descartes. Il metodo e i Saggi*, *Il metodo ei Saggi* (Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione des *Discours de la méthode* e degli *Essais*), Giulia Belgioioso *et al.* (éd.), Rome, Istituto della Enciclopedia italiana, 1990, t. II, p. 371-385.

CRAPULLI Giovanni, *Mathesis universalis. Genesi di una idea nel XVI secolo*, Rome, Edizioni Dell'Ateneo, 1969.

CRAPULLI Giovanni, « La rédaction et les projets d'édition des *Meditationes de prima philosophia* de Descartes. Notes pour une nouvelle édition critique », *Les Études philosophiques*, n° 4, 1976, p. 425-441.

CRAPULLI Giovanni, « La prima edizione delle *Meditationes de prima philosophia* di Descartes e il suo "esemplare ideale" », *Studia cartesiana*, 1979, t. I, p. 37-90.

CRAPULLI Giovanni, « Mersenne e la prima publicazione di Descartes : *Discours de la méthode. Essais* (1637) », in

Trasmissione dei testi a stampa nel periodo moderno, G. Crapulli (éd.), Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1985-1987, vol. II, p. 153-169 (Voir BC XVIII, 3.1.37).

CROMBIE Allister C., « La Dioptrique et Kepler », in *Le Discours et sa méthode*, Nicolas Grimaldi et Jean-Luc Marion (éd.), Paris, PUF (Épiméthée), 1987, p. 141-144.

CROMBIE Allister C et WICKES H. J., « À propos de la *Dioptrique* : l'expérience dans la philosophie naturelle de Descartes, in *Problématique et réception du* Discours de la méthode *et des* Essais, H. Méchoulan (éd.), Paris, Vrin, 1988, p. 65-79.

Descartes. Objecter et répondre, J.-M. Beyssade et J.-L. Marion (dir.), Paris, PUF, 1994.

DIBON Paul, « La réception du *Discours de la méthode* dans les Provinces-Unies », in *Descartes. Il metodo e i saggi* (Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione des *Discours de la méthode* e degli *Essais*), Giulia Belgioioso *et al.* (éd.), Rome, Istituto della Enciclopedia italiana, 1990, 3 vol., vol. II, p. 635-650.

DIBON Paul, « En marge de la préface à la traduction latine des *Passions de l'âme* », *Studia cartesiana*, 1979, 1, p. 91-109.

EHRMANN Pierre, « Descartes : complément à l'histoire d'une "Préface" inconnue, *Le bouquiniste français*, 42, 1962, p. 103-106.

FATTORI Marta, *Études sur Francis Bacon*, Paris, PUF (Épimethée), 2012.

FUMAROLI Marc, « Rhétorique et Dialectique dans le *Discours de la méthode* », in *Problématique et réception du* Discours de la méthode *et des* Essais, H. Méchoulan (éd.), Paris, Vrin, 1988, p. 31-56.

GABBEY Alan, « The *Principia philosophiae* as a Treatise in Natural Philosophy », in *Descartes.* Principia philosophiae *(1644-1994)*, J.-R. Armogathe et G. Belgioioso (éd.), Naples, Vivarium (Istituto Italiano par gli studi filosofici – Biblioteca Europea ; 10), 1996, p. 517-530.

GADOFFRE Gilbert, « La chronologie des six parties », in *Le Discours et sa méthode*, N. Grimaldi et J.-L. Marion (éd.), Paris, PUF (Épiméthée), 1987, p. 19-40.

GARBER Daniel, *Descartes Embodied. Reading Cartesian Philosophy Through Cartesian Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

GARBER Daniel, « Descartes et la physique métaphysique », in *Descartes*, J.-L. Marion (éd.), Paris, Bayard, 2007, p. 189-207.

GIBSON Boyce, « The *Regulae* of Descartes », *Mind*, VII, 1898, p. 145-158.

GILSON Étienne, *René Descartes, Discours de la méthode. Texte et Commentaire*, Paris, Vrin, 1947.

GILSON Étienne, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* [1930], Paris, Vrin (Études de philosophie médiévale), 1984.

GOUHIER Henri, « La résistance au vrai et le problème cartésien d'une philosophie sans rhétorique », in *Retorica et Barocco* (Atti del III Congresso Internazionale di Studi Umanistici), Rome, Fratelli Bocca, 1956, p. 85-97.

GOUHIER Henri, *La pensée métaphysique de Descartes* [1962], Paris, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 1999, § IX et X.

GOUHIER Henri, *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 2000 (en particulier chapitre 1 et 2).

GRIMALDI Nicolas, « Morale provisoire et découverte métaphysique », in *Le Discours et sa méthode*, Nicolas Grimaldi et Jean-Luc Marion (éd.), Paris, PUF (Épiméthée), 1987, p. 303-320.

GUEROULT Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier-Montaigne, 1953, 2 vol., t. I, *L'âme et Dieu* ; t. II,

L'âme et le corps.

HAMELIN Octave, *Le système de Descartes*, Paris, Alcan, 1911.

HINTIKKA Jaakko, « *Cogito ergo sum* : inference ou performance ? », *Philosophical Review*, 71 (1), 1962, p. 3-32, trad. *Philosophie*, 6, 1985, p. 21-51.

KAMBOUCHNER Denis, « Descartes et le problème de la culture », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, avril-juin 1998, p. 1-48.

KAMBOUCHNER Denis, *Le style de Descartes*, Paris, Éditions manucius (Le Philosophe), 2013.

KIEFT Xavier, « La typographie de la pensée. Descartes et la constitution du *cogito* », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, n° 50, *Figures du cogito*, 2013, p. 25-44.

KOYRÉ Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini* [1957], R. Tarr (trad.), Paris, Gallimard (Tel), 2009.

La Logique ou l'art de penser contenant, outre les regles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement, Paris, chez Charles Savreux, 1668.

LAPORTE Jean, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1945.

MARION Jean-Luc, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les* Regulae [1975], Paris, Vrin (Histoire de la philosophie), 2000.

MARION Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes* [1981], Paris, PUF (Quadrige), 1991.

MARION Jean-Luc, *Sur le prisme métaphysique de Descartes* [1986], Paris, PUF (Quadrige), 2004.

MARION Jean-Luc, « Ouverture », in *Problématique et réception du* Discours de la méthode *et des* Essais, H. Méchoulan (éd.), Paris, Vrin, 1988, p. 9-21.

MARION Jean-Luc, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, PUF (Philosophie d'aujourd'hui), 1991.

MARION Jean-Luc, *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, PUF (Philosophie d'aujourd'hui), 1996.

MARION Jean-Luc, *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, Paris, PUF (Épiméthée), 2008, § 2.

MARTINEAU Emmanuel, « L'ontologie de l'ordre », *Les Études philosophiques*, n° 4, 1976, p. 475-494.

MARTINET Monette, « Science et hypothèses chez Descartes », *Archives internationales d'histoire des sciences*, 24/95, 1974, p. 319-339.

MESCHINI Franco Aurelio, « La medicina nella lettere di Descartes. In margine a due passi biblici », in *DesCartes et DesLettres. Epistolari et filosofia in Descartes e nei cartesiani*, Francesco Marrone (éd.), Florence, Le Monnier (Filosofia), 2008, p. 92-131.

OLIVO Gilles, « Une patience sans espérance ? Descartes et le stoïcisme », *Cahiers de philosophie*, n° 25, 1994, p. 131-146.

OLIVO Gilles, « Descartes critique du dualisme cartésien ou l'homme des *Principia* : union de l'âme et du corps et vérités éternelles dans les *Principia philosophiae*, IV, a. 188-198 », in *Descartes.* Principia philosophiae *(1644-1994)*, J.-R. Armogathe et G. Belgioioso (éd.), Naples, Vivarium, 1996, 1-2, p. 231-253.

OLIVO Gilles, « L'évidence en règle : Descartes, Husserl et la question de la *mathesis universalis* », *Les Études philosophiques*, 1996, 1-2, p. 189-222.

OLIVO Gilles, « La sagesse des principes : la mathesis universalis dans les *Principia philosophiae* de Descartes », in *Lire Descartes aujourd'hui*, O. Depré et D. Lories (éd.), Louvain – Paris, Peeters – Éditions de l'Institut supérieur de

philosophie, 1997, p. 69-84.

OLIVO Gilles, « L'efficience en cause : Suarez, Descartes et la question de la causalité », in *Descartes et le Moyen Âge*, Joël Biard et Roshdi Rashed (éd.), Paris, Vrin (Études de philosophie médiévale ; LXXV), 1997, p. 91-106.

OLIVO Gilles, « La raison des effets : Descartes, Pascal et l'explication par les causes », *Quaestio*, 2, 2003, p. 353-381.

OLIVO Gilles, *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, PUF (Épiméthée), 2005.

PIMBÉ Daniel, « Les conséquences de la révolution scientifique », in *Le temps des philosophes*, Paris, Hatier, 1995, p. 200-203.

PIMBÉ Daniel, Descartes, Paris, Hatier (Profil d'un auteur ; 776), 1996.

POISSON Nicolas-Joseph, *Commentaire ou remarques sur la Méthode de M. Descartes*, Paris, Chez la veuve de C. Thiboust et p. Esclassan, 1670.

RENAULT Laurence, « Concept commun de substance et théorie des distinctions dans la première partie des *Principia* », in *Descartes.* Principia philosophiae *(1644-1994)*, J.-R. Armogathe et G. Belgioioso (éd.), Naples, Vivarium (Istituto Italiano par gli studi filosofici – Biblioteca Europea ; 10), 1996, p. 283-300.

RENAULT Laurence, « La réalité objective dans les *Premières objections* aux *Méditations métaphysiques :* Ockham contre Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, 1, janvier-mars 2000, p. 29-38.

RICHART Aimé, *La vérité sur l'affaire Galilée*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2007.

RODIS-LEWIS Geneviève, *La Morale de Descartes*, Paris, PUF, 1970.

RODIS-LEWIS Geneviève, *L'œuvre de Descartes*, Paris, Vrin (À la recherche de la vérité), 1971, 2 vol.

RODIS-LEWIS Geneviève, *Descartes* [1995], Paris, CNRS Éditions, 2010.

ROGER Julia, « Éditer Descartes. Le problème des alinéas », *Bulletin cartésien*, XXXV, 2007, p. I-IX.

ROGER Julia, « "Corrompere il senso" ». Gli a capo nella Seconda Meditazione, *Alvearium*, 2011, IV, p. 57-74.

SAVINI Massimiliano, « Le développement de la méthode cartésienne dans les Provinces-Unies (1643-1665) », thèse de doctorat, EPHE, section des sciences religieuses, philosophie, J.-R. Armogathe (dir.), 2000-2001 (dactyl.).

SAVINI Massimiliano, *Johannes Clauberg.* Methodus Cartesiana *et Ontologie*, Paris, Vrin (Bibliothèque d'Histoire de la philosophie), 2011.

SERFATI Michel, « Descartes et la constitution de l'écriture symbolique mathématique », *Revue d'histoire des sciences*, 1998, t. 51, n° 2-3, p. 237-290.

TRAXLER BROWN Barbara, « The *Discours de la méthode* and *Essais* de la Méthode : an evaluation within Jan Maire's publishing activities, 1636-1639 », in *Descartes. Il metodo e i saggi* (Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione des *Discours de la méthode* e degli *Essais*), Giulia Belgioioso *et al.* (éd.), Rome, Istituto della Enciclopedia italiana, 1990, 3 vol., vol. I, p. 119-136.

Claude TROISFONTAINES, « La définition de la philosophie dans la Lettre-Préface des *Principes* », , in *Lire Descartes aujourd'hui*, O. Depré et Danielle Lories (éd.), Paris – Louvain, Peeters, p. 47-68.

VERBEEK Theo, « The First Objections », in *Descartes and his contemporaries*, R. Ariew et M. Grene (éd.), Chicago – Londres, The University of Chicago Press, 1995, p. 21-33.

VERHAEGHE Laure, « Rousseau interprète pascalien de Descartes : la troisième *Lettre morale* », *Les Études philosophiques*, 2014/1 n° 108, p. 115-136.

VERMEULEN Corinna, Introduction à *René Descartes,* Specimina philosophiae. *Introduction and Critical Edition*, Utrecht, Zeno, 2007.

WAARD Cornélis de, « Les objections de Pierre Petit contre le *Discours* et les *Essais* de Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, 1927, p. 53-89.

WARUSFEL André, « L'œuvre mathématique de Descartes dans *La Géométrie* », J.-L. Marion (dir.), UFR de philosophie et sociologie, Paris Sorbonne – Paris IV (dactyl.).

WATSON RODGER Valentine, « L'original latin de 1644 et la version française de 1647 », in *Descartes*. Principia philosophiae *(1644-1994)*, J.-R. Armogathe et G. Belgioioso (éd.), Naples, Vivarium (Istituto Italiano par gli studi filosofici – Biblioteca Europea ; 10), 1996, p. 603-624.

INDEX DES NOMS

A

Abra de Raconis, Charles François d', 227, 422-423
Adam, Charles, 22, 55, 61, 183, 203-204, 237, 239, 243, 329-335, 342, 391, 395, 403, 436, 454, 481, 519, 576
Aemilius, Antonius, 246-247
Agostini, Igor, 345, 362
Aiguillon, Marie-Madeleine de Vignerot, duchesse d', 267
Alexandre d'Aphrodisias, 44, 154
Aliot, Gervais, 543
Alquié, Ferdinand, 43, 47, 61, 69-70, 76, 83, 96, 119, 123, 154, 158, 163, 174, 197, 239, 329, 334, 370, 379, 385-386, 404, 408, 412, 444, 450, 458, 486, 504, 514, 517, 520-521, 565
Angot, Charles, 107, 537
Anselme, saint, 307, 434
Apollonius de Perge, 43, 125
Arbib, Dan, 273
Archimède, 358
Ariew, Roger, 498
Aristophane, 389
Aristote, 8, 10, 13, 25, 32, 35, 37, 39, 44, 59, 72, 78, 107-108, 118-119, 133, 136, 142, 144-145, 148-149, 158, 160, 189, 207, 218-219, 255, 262, 273, 279, 299, 339, 354, 358-359, 369, 381, 398, 405, 420-422, 432-433, 438, 443, 456, 457-458, 460, 469, 471-472, 494, 496, 505, 517, 535, 547, 549, 554, 557, 565, 593
Armogathe, Jean-Robert, 4, 43, 51, 54, 57, 66, 68, 85, 87, 118, 130-131, 145, 183, 268, 270, 293, 346-348, 370, 387, 397-398, 498-499, 507-509, 530
Arnauld, Antoine, 50, 153, 199, 248, 252-253, 256-257, 267, 270, 285-287, 291, 293, 312, 332, 347, 349-350, 356-358, 361, 364, 369-370, 372-373, 380, 387, 563-564
Augustin, saint, 153, 264, 266, 357, 588
Aujot, Guillaume, 529
Avicenne, 118

B

Bachelard, Gaston, 189
Bachelier, Jérôme, 268
Bacon, Francis, 59, 64, 72, 112, 118, 128, 135, 160, 262
Baillet, Adrien, 5, 8-9, 27, 33, 42-43, 54, 71, 81, 95, 123, 159, 173-174, 182-183, 204, 206, 236-237, 245, 247, 250, 260-261, 278, 331, 350, 362, 381, 387, 390, 396-397, 402-403, 418, 481-482, 502, 506, 512, 517, 524, 528, 549-550
Balzac, Jean-Louis Guez de, 57, 68, 129, 176, 206
Ban, Joan, Albert (Bannius), 247, 347
Barber, Giles, 55-56
Barberin, François, 44
Barberini, Maffeo, 146
Barbiche, Bernard, 63, 66, 145, 156, 270, 499
Barbier, Frédéric, 34, 208, 260, 482, 495
Bardout, Jean-Christophe, 40, 133, 221
Barlaeus, Caspar, 346
Barrière, Didier, 151, 333, 501
Bayle, Pierre, 39, 40, 41
Beaudry, Guylaine, 130, 177
Beaugrand, Jean, 57
Beaugrand, Jean de, 205
Beaune, Florimond de, 72, 123, 139, 207
Beeckman, Isaac, 10, 76, 124, 172, 181, 237, 521
Belgioioso, Giulia, 9, 29, 42, 84, 180, 263-264, 285, 324, 490, 498, 507, 509, 530
Bellarmin, Robert, saint 117, 141
Berkvens-Stevelinck, Christiane, 381
Bernoulli, Jacques, 121
Bertier, Antoine, 373
Bertrand-Quinquet, Louis-Jacques-François de Paule, 333, 371
Bérulle, Pierre de, 57, 69, 130, 158, 236-237
Beyssade, Jean-Marie, 50, 82, 89, 97, 106, 132, 143-144, 256, 261, 264, 268, 303, 311-312, 329, 336, 397, 402, 425, 442-443, 446-447, 496, 546, 575
Beyssade, Michelle, 99, 235, 256, 261, 268, 338-339, 366, 516, 519-520
Billaine, Pierre, 266, 373
Bitbol-Hespériès, Annie, 96, 140, 143
Blaeu, Willem Jansz, 183, 204, 329
Blanchot, Pierre, 4, 42
Bloemaert, Augustin, Alsten, 247, 347
Bobin, Michel, 543
Bonarelli, Guido Baldo, 128
Borges, Jorge Luis, 366
Borghese, Scipione, 145
Bos, Erik-Jan, 98, 293-294
Bossuet, Jacques-Bénigne, 372-373
Bouillier, Francisque, 28, 145
Boulliau, Ismael, 199
Boulnois, Olivier, 255
Bourdin, Pierre, 66, 70, 75, 119, 138, 244, 246, 268, 364-365, 380, 387-393, 395, 414, 418, 434, 496, 501, 585
Brahe, Tycho, 142
Brasset, Henri, 528, 531
Breugelmans, Ronald, 123, 185, 205
Brockliss, Laurence W. B., 499
Bruno, Giordano, 128
Brunschvicg, Léon, 36
Buonamici, Francesco, 499
Burman, Frans, 99, 238, 240, 447, 520, 564
Buzon, Frédéric de, 158, 408, 412, 428-432, 447, 460, 482, 484, 486, 506-507, 518, 520

C

Cahné, Pierre-Alain, 65
Cajori, Florian, 121
Camusat, Jean, 329
Carcavy, Pierre de, 42, 346, 528
Carraud, Vincent, 6-7, 29-32, 37, 43, 45-47, 51-52, 67-68, 74, 76, 83, 85, 89, 104-106, 129, 145, 158, 162, 171-174, 181, 209, 216-217, 220-225, 237-241, 249, 255, 261, 272-273, 282, 295, 301, 311, 332, 338-341, 353-355, 368-369, 375,

404, 408, 412, 425, 428-429, 431, 437, 447, 452, 458, 460, 463-464, 474-475, 477, 482, 484, 486, 497-499, 506-507, 517-518, 520, 550, 566
Cassirer, Ernst, 545, 547
Caterus, Johannes, 85, 87, 247, 249-251, 278, 282, 287, 293, 346-347, 358, 364, 370-371
Caton, Hiram, 68, 384, 399, 550
Cavaillé, Jean-Pierre, 153
Certeau, Michel de, 210
Cervantes, Miguel de, 128
Chanut, Hector-Pierre, 21, 55, 72, 170, 453, 501, 524-528, 532, 560, 578, 585
Chareix, Fabien, 142
Charlet, Étienne, 432
Charon-Parent, Annie, 499
Charron, Pierre, 44, 128, 207, 544
Chartier, Roger, 18, 20, 40, 66, 75, 119, 177-178, 206, 209-210, 329, 379, 428
Chastelain, Charles, 373, 421
Chastelain, François, 268, 271
Chauveau, François, 123
Chevallier, Alix, 54
Chevillier, André, 269-270
Christine (reine de Suède), 10, 21, 72, 448, 501, 525, 527-528, 531-532, 545, 579
Cicéron, 124, 127-128, 469
Ciermans, Jean, 413, 414
Ciermans, Pierre, 75, 124, 147
Clauberg, Johann, 28, 33
Clerselier, Claude, 72, 107, 143, 208, 278-279, 283-284, 331-332, 388, 396-404, 508, 524, 528, 531-532, 538, 549-551
Coeffeteau, Nicolas, 541, 544
Cohen, Gustave, 42, 55, 206, 237, 521
Cohen, Lesley, 447
Colvius, Andreas, 357
Comenius, 43
Compère, Marie-Madeleine, 119
Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquis de 199
Condren, Charles de, 244, 270
Conrart, Valentin, 529, 530
Coq, Dominique, 182
Corneille, Pierre, 128, 206, 379, 544-547, 583
Cornet, Nicolas, 268, 271
Costabel, Pierre, 6, 42, 48, 55, 112, 114, 120-121, 127, 499, 507, 518, 520, 583
Courbé, Augustin, 543
Courcelles, Étienne de, 43, 85, 88, 126, 130, 200, 282, 506, 508
Cousin, Victor, 38, 58, 94, 182, 425, 473, 494, 516
Cramoisy, Sébastien, 266, 373-374, 541, 544
Crapulli, Giovanni, 49, 214, 243, 247, 250, 278, 330, 385, 400
Crombie, Allister Cameron, 114, 161
Cureau de la Chambre, Marin, 199, 207, 541, 544
Curtius, Ernst Robert, 66

D

Della Porta, Giambattista, 44
Denys l'Aéropagyte (auteur prétendu), 370
Deriennes, Jean, 126
Derrida, Jacques, 191
Desargues, Girard, 129, 200, 343
Desmarets, Charles, 550-551
Desmarets, Henri, 550-552, 577
Desmarets, Samuel, 550-551
Dibon, Paul, 131, 455, 550, 577
Dinet, Jacques, 112-113, 119, 129, 157
Diophante d'Alexandrie, 34, 122, 125
Dominis, Marco Antonio de, 43-44
Du Vair, Guillaume, 207
Duhem, Pierre, 175, 435
Duodo, Andrea, 499
Dupleix, Scipion, 52, 154, 215, 423, 454, 509-510, 556
Dyck, Christophe Van, 382

E

Ehrmann, Pierre, 399, 403
Élisabeth de Bohême, princesse palatine, 30-31, 71-72, 104, 107, 109, 201, 275, 400, 402, 426, 498, 502, 503, 504, 505, 516, 522, 525, 526, 527, 528, 531, 532, 533, 538, 539, 543, 544, 563, 565, 573, 578, 583, 585, 594
Elzevier, Bonaventure et Abraham, 204-205, 529-530
Elzevier, Daniel, 329
Elzevier, frères, 70
Elzevier, Louis, 54, 88, 184, 329, 334, 370, 381, 383, 386, 389, 411, 418, 482, 499, 506-507, 512, 528-530, 543, 551-552, 576
Érasme, 370, 389
Euclide, 125, 138, 207
Eustache de Saint-Paul, 155, 215, 227, 421, 423, 434-435, 442, 481, 495, 541

F

Fattori, Marta, 28, 128, 131, 262, 550
Febvre, Lucien, 54, 375
Fédé, René, 331, 399, 403
Fénelon, François de Salignac de La Mothe-Fénelon, dit, 372
Fermat, Pierre de, 70, 122, 124, 126, 131, 146, 199, 205, 230, 244, 250, 348
Ferrier, Jean, 115-116, 164
Fludd, Robert, 499
Fonseca, Pedro da, 227
Foucault, Michel, 67, 75
Fournet, François, 118, 413
Fournier, François, 119
Fournier, Georges, 151, 333, 413
Fournier, Pierre Simon, 151, 371
Froidmont, Libert, 43, 116, 118-119, 413-414

G

Gabbey, Alan, 497
Gadoffre, Gilbert, 36, 105
Galien, Claude, 107-108, 535, 541
Galilée, 40-42, 44, 61, 65, 75, 115-116, 124-125, 127-128, 141-142, 145, 146, 149, 199, 205, 273, 373, 424, 441, 460
Garber, Daniel, 447, 518
Garin, Eugenio, 172
Gassendi, Pierre, 27, 84, 87, 99, 128, 143-144, 145, 152, 194, 207, 234, 260, 287, 318, 329, 347, 350, 362, 364, 371-372, 375, 397, 399, 401-403, 499, 541, 564
Genette, Gérard, 151, 280, 287
Gibieuf, Guillaume, 237, 244, 246, 250-252, 267-268, 270, 278
Gibson, Boyce A., 30, 32
Gilson, Étienne, 28, 31, 36-37, 39, 76-78, 83, 85, 89, 91, 93, 97, 103, 115, 160, 215, 230, 237, 239, 259, 271, 313, 405, 544, 547, 554, 562, 577
Girard, Pierre, 55
Girard, Théodore, 55, 518
Golius, Jacob, 63, 113
Gouhier, Henri, 25, 39, 76, 174, 201, 237, 239, 271, 286-287, 313, 325, 327, 564
Grafton, Anthony, 41
Grassi, Horatio, 146
Grimal, Pierre, 127, 128
Grimaldi, Nicolas, 102
Grolier, Éric de, 184
Grosseteste, Robert, 118
Guarini, Guarino, 128
Guénon, Henry, 373
Gueroult, Martial, 28, 83, 263, 286-287, 325, 447
Guez de Balzac, Jean-Louis, 342, 469, 545, 583
Guibert, Albert-Jean, 507, 543
Guidi di Bagno, Giovanni Francesco, 144, 377
Guignard, Jean, 530, 543

H

Hadot, Pierre, 263
Hallier, François, 268, 271
Hamelin, Octave, 28
Hamesse, Jacqueline, 180, 264
Hardy, Claude, 125
Harriot, Thomas, 42
Harvey, William, 39, 40, 107-108, 151, 535
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 73, 129, 295-296, 341, 547
Heinsius, Daniel, 205
Hénault, Jean, 543
Herbert Edward de, conte de de Shaftesbury, 284
Hippocrate, 107
Hobbes, Thomas, 67, 87, 187, 287, 347-348, 357, 364, 375, 499
Huet, Pierre-Daniel, 41, 43, 514
Husserl, Edmund, 40
Huygens, Constantijn, 4, 39, 42, 44-45, 54, 56, 62-63, 66, 113-114, 117, 141, 182-183, 185, 187, 204, 235, 243-244, 250, 252, 320, 323, 337, 346, 361, 376, 378, 385, 406, 415, 417-418, 438, 454-455, 482, 494, 514, 541

I

Ignace de Loyola (saint), 263, 324-325

J

Jalleau, Franck, 151, 333
Jansenius, Cornelius, 373
Jean Camusat (veuve), 398
Jean de Salisbury, 180
Jean Duns Scot, 255
Jenson, Nicolas, 370
Johnson, Ben, 128
Joly, Thomas, 529-530
Jonson, Benjamin, 382
Julia, Dominique, 119
Jumeau, André (prieur de Sainte-Croix), 254

K

Kambouchner, Denis, 534
Kant, Emmanuel, 64, 75, 307, 336
Kepler, Johannes, 44, 114-115, 185, 193
Kieft, Xavier, 153, 295, 328-329, 403, 425, 447
Kirsop, Wallace, 330
Koyré, Alexandre, 142

L

La Barde, Denis de, 233, 270
La Fontaine, Jean de, 583
La Forge, Louis de, 538
La Mothe Le Vayer, François de, 207, 360
La Noüe, Denis de, 422
La Ramée, Pierre de, 29
Lafond, Jean, 162
Lamy, François, 119, 372
Lamy, Pierre, 543
Landucci, Sergio, 362
Lanson, Gustave, 545, 547
Laporte, Jean, 28
Laufer, Roger, 40, 61, 151, 179, 208
Le Gras, Henri, 55, 281, 331, 512, 529
Le Petit, Pierre, 329
Le Tasse, 128
Legrand, Jean-Baptiste, 521
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 33-35, 43, 52, 103, 118, 121-122, 125, 223, 441, 460
Lenormand, Sébastien, 54
Libri, Guglielmo, 293
Lipse, Juste, 207, 469, 555
Lipstorp, Daniel, 27
Lope de Vega, Félix, 128
Loyson, Guillaume, 543
Lucrèce, 44

Lulle, Raymond, 44, 175, 498
Luynes, Louis Charles d'Albert, duc de, 72, 288, 329, 331, 388, 396-398, 403-404, 492, 524

M

Maire, Johannes, 25, 54-57, 121-122, 164, 183-185, 203-207, 373, 378, 482, 500, 505
Malebranche, Nicolas, 40, 72, 125, 155, 207, 259, 264, 327, 336, 372, 395
Manuzio, Aldo, 151, 382
Marchello-Nizia, Christiane, 545
Marion, Jean-Luc, 6, 17, 25, 29, 31-33, 36-38, 50-51, 65, 74, 76, 78, 82-83, 85, 89-91, 96-99, 105, 120, 128, 153, 164, 173-174, 189, 192, 195-196, 200, 216-217, 220, 221-225, 230, 236-238, 240-241, 249, 258, 261-262, 265-266, 281, 291-292, 294, 299, 303, 305, 324, 326, 340-342, 348, 351, 368, 372, 384, 391-392, 394-395, 398, 400, 404, 407, 425, 429-430, 433, 440, 442-444, 449, 462, 493, 516, 526, 590
Marivaux, Pierre Carlet de Chamblain de, 75
Marlowe, Christopher, 128
Martin, Henri-Jean, 20-21, 40, 42, 52, 54-55, 57, 125, 128, 138, 142-145, 156, 177, 185, 190, 200-201, 203-208, 235, 263, 273, 330, 356, 360, 373-375, 382, 386, 420-422, 424, 428, 501, 541
Martineau, Emmanuel, 81, 122, 219, 265, 268, 316
Maurolico, Francesco, 40
Mellot, Jean-Dominique, 495
Melot, Michel, 19, 176
Merleau-Ponty, Maurice, 565
Mersenne, Marin, 16, 26, 42, 45, 57, 61-63, 67-70, 82-83, 95-96, 98, 114, 124-125, 127-128, 130, 135, 138-139, 144-145, 147, 156-158, 167, 180-181, 185, 203-204, 214, 244-245, 248, 250-255, 257, 260, 264, 266-267, 270, 278, 281, 286-288, 291, 293, 317, 327, 343, 346-347, 350, 361, 364, 373-376, 380, 384, 387, 389, 414, 417, 421, 432, 450, 475, 512-513, 583, 585
Meschini, Franco Aurelio, 107, 263-264, 285, 324, 490
Mesland, Denis, 102, 252, 428, 436
Méziriac, Claude Gaspar Bachet de, 125
Miwa, Masashi, 345
M^me^ de Rambouillet, 201
Molière, Jean-Baptiste Poquelin, dit, 201, 206, 379, 545, 583
Montaigne, Michel de, 38-39, 44, 63, 101, 207, 380, 468, 544, 582
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat (baron de La Brède et de), 380
Moreau, Denis, 42, 272, 425
Morin, Jean-Baptiste, 60, 131, 143, 155, 198-199, 343, 363, 413-414, 416
Moureau, François, 66, 266

N

Naudé, Gabriel, 56
Newton, Isaac, 118, 122, 499
Nietzsche, Friedrich, 172, 320, 377
Noël, Étienne, 118

O

Olivo, Gilles, 6-7, 29-32, 37, 45, 47-48, 50-53, 67, 82, 103, 129, 169, 172-174, 181, 209, 220, 222, 225, 237-241, 284-285, 311, 369, 429, 435, 437-438, 463, 472, 474-475, 477, 509, 517, 534, 552, 566, 573, 586
Ornato, Ezio, 182
Ovide, 147
Ozanam, Jacques, 521

P

Pallier, Denis, 144
Pappus d'Alexandrie, 34, 43, 120, 122, 124-125, 129, 139, 151
Parkes, Malcolm B., 370
Pascal, Blaise, 61, 68, 91, 110, 126, 153, 174, 178, 199, 230, 321, 380, 464-465, 488, 497-499
Pastoureau, Michel, 185, 494
Pepingué, Edme, 543
Pereisc, Nicolas Claude Fabri de, 178
Pereyra, Benito, 217
Petit, Pierre, 81, 85, 278, 283, 293-294, 331, 363, 397-399, 406, 414
Picot, Claude, 69, 72, 278, 396-397, 406, 423, 429, 431, 454, 482, 512, 516, 517-521, 524, 528, 530-531, 549-551
Pierre Lombard, 177
Pimbé, Daniel, 81, 295, 310, 340, 537, 573
Platon, 8, 13, 21, 39, 71-72, 148, 189, 207, 243, 331, 355, 357, 366, 388, 456, 472, 475, 488, 541-542, 555, 575
Plempius, Vopiscus Fortunatus, 4, 107-108, 123, 206, 413-414, 535
Pline l'Ancien, 44, 207, 382
Plotin, 488
Plutarque, 207
Poisson, Nicolas-Joseph, 27, 29, 30, 33, 37, 45, 119
Pollot, Alphonse de, 105, 106, 123, 146, 199, 202, 283, 413, 418, 505
Porphyre, 154
Potier, (René ?), 268, 271
Pungeler, Abraham, 332

Q

Quinet, Toussaint, 543
Quintilien, 94

R

Rabelais, François, 39
Racine, Jean, 379, 547
Recorde, Robert, 121
Régis, Pierre Sylvain, 28
Regius, Henricus, 10, 86, 107, 155, 184, 246-247, 261, 365, 391-392, 437, 444, 474, 480, 491
Reisch, Gregorius, 498
Richart, Aimé, 146

Richelieu, Armand Jean du Plessis de, 56, 66, 128, 144, 267, 373, 544
Ricœur, Paul, 210
Roberval, Gilles Personne de, 61, 126, 131, 138, 146, 157
Robinet, André, 29
Robinot, Gilles, 555
Roche, Daniel, 144
Rochot, Bernard, 399, 401
Rocollet, Pierre, 541
Rodger, Valentine Watson, 516
Rodis-Lewis, Geneviève, 76, 79-81, 83-84, 89-90, 99, 104, 121, 125, 210, 236-240, 279, 324, 329, 334, 362, 384, 399, 403-404, 413-414, 445, 520, 529, 533, 542-543, 547, 568, 578
Rohault, Jacques, 194, 207
Rousseau, Jean-Jacques, 165, 201, 245, 262, 311, 380, 488, 582
Rubio, Antonio, 421
Rychner, Jacques, 204

S

Sainte-Beuve, Charles-Augustin, 128
Salutati, Coluccio, 370
Sauvé, Madeleine, 258, 289
Savini, Massimiliano, 27
Schapira, Nicolas, 529, 530
Scheiner, Christoph, 117, 146
Schoock, Martin, 245, 391, 411, 469
Schuyl, Florent, 538
Séguier, Pierre, 57, 63, 114, 156, 270, 500
Selden, John, 185
Senault, Jean-François, 541
Sénèque, 127, 128, 207, 524, 573
Sercy, Charles de, 543
Serfati, Michel, 121
Shakespeare, William, 128
Sidney, Philip, 128
Silhon, Jean de, 80, 266
Soly, Michel, 214, 269, 329, 370, 373-374, 377-378, 382, 413
Sommaville, Antoine de, 543
Sorbière, Samuel, 4, 5, 481
Spenser, Edmund, 128
Spinoza, Baruch, 68, 129, 321, 446, 461, 577
Stampioen, Jan Jansz, 62, 245
Suárez, Francisco, 39, 82, 106, 133, 217, 222, 227, 255, 358, 381, 554

T

Takefumi, Tokoro, 329
Thomas d'Aquin, saint, 42, 82, 217, 222, 227, 249, 255, 266, 271, 272, 339, 353, 354, 358, 369, 373, 381, 420, 434, 458, 544, 554, 564, 577
Thorndike, Lynn, 65
Toledo, Francisco de, 266, 421
Toulet, Jean, 55
Traxler Brown, Barbara, 54, 185, 206
Tschichold, Jan, 260, 333

U

Ubaldini, Roberto, 145

V

Valois, Jacques de, 505
Van Gutschoven, Girard, 538
Van Hogelande, Cornélis, 531, 532
Van Otegem, Matthijs, 54, 57, 85, 123, 204-205, 336, 381-382, 386-387, 418-419, 424, 482, 507, 513-515, 521, 527-528, 531, 543, 549, 550-552, 577
Van Schooten, Frans, 72, 126, 138-139, 183-184, 187, 481, 502
Van Velthuijsen, Lambertus, 88
Van Wassenaer, Jacob, 245
Van Zurck, Anthony Studler, 502, 531
Vatier, Antoine, 59, 69, 73, 77, 176, 413, 416
Verbeek, Theo, 13, 347, 378, 391, 474, 478, 496
Verhaeghe, Laure, 311, 488
Vermeulen, Corinna, 84-85, 88, 131, 193, 505-506, 552
Veyrin-Forrer, Jeanne, 182, 203-204
Viète, François, 125
Villebressieu, Étienne de, 164, 418
Vitré, Antoine, 374
Vives, Juan Luis, 542
Voet, Gijsbert, 155, 178, 365, 391-393, 395, 411, 418, 433, 470-471, 473, 496, 526, 551
Voltaire, Arouet, François-Marie dit, 126
Vossius, Gerardus Joannes, 205, 555

W

Waard, Cornélis de, 294
Walter, Éric, 262
Warusfel, André, 120-122, 126, 131, 176, 178
Werdet, Edmond, 374
Wickes, Howard J., 161
Willems, Alphonse, 381, 383, 389, 499, 529, 530, 577
Wittich, Christoph, 404
Wittmann, Reinhard, 178

GLOSSAIRE

Sauf mention contraire, les définitions des termes du glossaire proviennent du *Dictionnaire encyclopédique du livre*, Pascal Fouché, Daniel Péchoin et Philippe Schuwer (dir.), Paris, Éditions du Cercle de la librairie, 2002-2011, 3 vol.

A

ALINÉA : n. m. – Latin médiéval a linea, littéralement « (en s'écartant) de la ligne », locution utilisée en dictant pour indiquer qu'une nouvelle ligne commence. ¶ **1.** Dans un texte, ligne qui commence un paragraphe et dont le premier mot est généralement rentré par rapport aux autres lignes du texte. – Angl. *indent*. ¶ **2.** Par ext. Passage entre deux alinéas (au sens 1), paragraphe. – Angl. *paragraph*. ¶ ◊ Le mot alinéa fut introduit dans la langue française durant la première moitié du XVII[e] siècle, au moment où l'habitude se répandit de diviser les textes en prose en multipliant les alinéas – ou, si l'on préfère, les paragraphes (→ PARAGRAPHE) –, sous l'influence de Jean-Louis Guez de Balzac. Cette pratique, issue des milieux de la typographie, était par exemple suivie par Pierre Rocollet, le libraire-éditeur de Guez de Balzac. Celui-ci écrit à Jean Chapelain : « Mais je voudrais que la copie fût ex recensione Capellani et qu'il [le copiste] prît la peine de la diviser en plusieurs sections ou (pour parler comme Rocollet), en des alinéas comme sont tous mes discours, qui est une chose qui aide extrêmement celui qui lit et démêle bien la confusion des espèces. » ¶ En règle générale, le passage à la ligne était indiqué dans les manuscrits médiévaux par la sortie de la première lettre ou des premières lettres de l'alinéa dans la marge de gauche. Avec l'invention de l'imprimerie, on préféra marquer le début d'un alinéa par la rentrée d'un ou plusieurs cadratins pour des raisons de commodité (*alinéa rentrant*) et on ne maintint l'alinéa *saillant* ou *sortant* que dans les cas exceptionnels. Descartes employait quant à lui l'expression *a capite* (lettre au p. Mersenne du 2 » juin 1641).

ASTÉRONYME : **1.** n. m. Ensemble d'astérisques imprimés à la place d'un nom qu'on ne veut pas faire connaître. ¶ **2.** n. et adj. Bibliographie. Auteur ou éditeur ayant dissimulé tout ou partie de son nom sous un ou plusieurs
astérisques ou étoiles (par exemple : « Madame de *** », « L'abbé de La T* », « le sieur *** »). ¶ ◊ Ce terme, proposé par Joseph-Marie Quérard dans les deuxième (Paris, 1865) et troisième (*ibid.*, 1869-1889, 4 vol.) éditions de ses *Supercheries littéraires dévoilées*, a permis de distinguer dans la masse des pseudonymes toute une
catégorie de mystifications d'usage courant, entre le XVII et le XIX[e] siècle essentiellement.

ATELIER TYPOGRAPHIQUE : l'atelier d'imprimerie caractéristique de « l'Ancien Régime typographique » n'a pas le bel ordonnancement que suggèrent les planches de l'*Encyclopédie* : encombré, saturé d'humidité, de crasse et de bruit, il se trouve généralement à l'étroit dans une maison d'habitation ordinaire, nullement conçue pour cet usage. Quand la boutique de librairie mobilise le rez-de-chaussée, les lourdes presses (300 kilos de solide chêne et de fer) sont reléguées dans les étages et ébranlent tout l'immeuble de leurs secousses. À côté, collées à l'équerre des fenêtres pour profiter du plus grand jour, les casses, des compositeurs sont rangées sur des pupitres. Partout, des piles de papier en feuilles, et tout un stock de caractères qui débordent de multiples boîtes. En bas, l'arrière-boutique abrite la « cuisine » ou « tremperie » : il faut humidifier le papier avant l'impression, et lessiver ensuite les caractères à la potasse bouillante. Au grenier, les feuilles imprimées sèchent sur l'étendage de lattes et de cordes.

AVANT-TEXTE : « l'avant-texte peut revêtir différents intitulés, tous para-synonymes l'un de l'autre, parmi lesquels avant-propos, avertissement, avis, discours préliminaire, examen, exorde, introduction, note, notice, préambule, préface, prélude, présentation, proème, prolégomènes, prologue », s. v. Préface, *Dictionnaire encyclopédique du livre*, III.

B

BIBLIOGRAPHIE MATÉRIELLE : synt. n. f. – Traduction de la locution anglaise *physical bibliography*. – Angl. *Physical bibliography*, *material bibliography*. ¶ Étude matérielle des textes imprimés. ¶ Bibliographie matérielle a été suggéré dès 1966 par Roger Laufer dans l'*Australian Journal of French Studies* comme équivalent français de la locution anglaise *physical bibliography*. […] En pratique, les spécialistes de la bibliographie matérielle sont appelés à faire des descriptions d'ouvrages imprimés de toutes les époques, y comprenant des formulaires de collation qui rendent compte de la structure de l'objet. Ils mènent des enquêtes sur l'origine et la date de livres et de brochures mal identifiés, ce qui suppose une certaine familiarité avec les caractères typographiques, les papiers, les procédés d'illustration et d'ornementation, les pratiques de composition et éventuellement les reliures. Ils savent reconnaître les contrefaçons et les faux. Ils peuvent rétablir la filiation d'éditions diverses et distinguer éventuellement des éditions proprement dites les impressions de statut intermédiaire que sont les états et les émissions, le tout en vue de travaux de critique textuelle.

BLANC : n. m. ¶ **I.** Arts et techniques graphiques. ¶ Espace non imprimé sur un support d'impression qui est imprimé par ailleurs ; partie d'un élément imprimant (caractère, forme, cliché, planche, pierre lithographique, etc.) qui ne laisse pas de trace sur le papier (plus généralement, sur le support d'impression quel qu'il soit). ¶ **1.** Typographie. Chacune des

parties non imprimantes d'une page. – Angl. *white space*. ¶ Spécialement. Élément matériel non imprimant (espace, demi-cadratin, cadratin, cadrat, interligne, ligne de blanc, lingot, garniture, etc.) serré dans la forme avec les éléments imprimants tels que les caractères, les filets, les ornements typographiques, etc. – Angl. *furniture*. ¶ **2.** Typographie. Chacune des parties non imprimantes d'un caractère (approches, talus de tête et de pied, contre-poinçon, et, plus généralement, tout espace entre les éléments constitutifs de la lettre). […] ¶ **III.** *En blanc*. **1.** Hist. De l'édition. • *Livre en blanc* : livre imprimé non relié dont les feuilles sont classées mais non pliées, ou grossièrement pliées et laissées à plat, protégées par de la maculature. ◊ Les livres en blanc prennent moins de place, sont plus faciles à entreposer et permettent des expéditions moins pesantes. Sous l'Ancien Régime, une grande partie des livres sont vendus *en blanc*.

BROCHURE : n. f. – De *brocher*. – Angl. *booklet*, *brochure*. ¶ **1.** Courant. Ouvrage broché de faible pagination (fascicule, opuscule, bilan, programme, pamphlet, livret, etc.).

C

CADRAT : n. m. – Latin *quadratus*, « carré ». – Angl. *quad*. ¶ Typographie. En typographie au plomb, espace d'une largeur (ou *chasse*) variable, comprise généralement entre un cadratin et demi et quatre cadratins (avec une progression par demi-cadratin), utilisée surtout pour la justification des lignes centrées et des lignes creuses de fin de paragraphe.

CADRATIN : n. m. – De *cadrat*. – Angl. *em quad*. ¶ **1.** Typographie. Espace dont l'encombrement en largeur, ou *chasse*, est égal à la force du corps d'un caractère. *Un cadratin de corps 9 occupe 9 points en largeur*. • En typographie au plomb, les cadratins se présentaient sous la forme de parallélépipèdes métalliques munis d'un ou de plusieurs crans. Ils étaient parfois utilisés comme des dés.

CAHIER : n. m. – Bas latin *quaternio*, « (cahier de) quatre feuilles » (latin *quaterni*, chacun quatre »). – Angl. *quire*, *section*. ¶ **1.** Imprimerie, façonnage. Chacune des feuilles de papier imprimées et pliées qui constituent le livre. • Pour constituer un volume, les cahiers sont *assemblés* (superposés) ou *encartés* (les uns dans les autres, « à cheval »). ¶ Le nombre de pages d'un cahier dépend de plusieurs facteurs : format de l'ouvrage, format de la machine d'imprimerie, type de pli choisi, grammage et nature du papier utilisé, etc. […]. Un pliage en quatre donne un chaier de quatre feuillets (pour un format in-quarto), un pliage en huit, un cahier de huit feuillets (in-octavo), et ainsi de suite. C'est pourquoi il ne peut exister de cahier comportant un nombre impair de feuillets. Chaque cahier est identifié par une lettre ou une marque distinctive, la signature, imprimée en bas à droite au recto de ses premiers feuillets.

CALIBRAGE : n. m. – De *calibrer*. – Angl. *Casting off*. ¶ Typographie, édition. ¶ **1.** Évaluation du nombre de signes d'un texte et de son futur encombrement dans la typographie choisie. ¶ Le calibrage est une étape fondamentale dans la chaine éditoriale, puisqu'il permet d'estimer le nombre de pages de la future publication, et donc de déterminer le coût de revient de celle-ci et la durée nécessaire à sa réalisation. Il peut être établi à partir des données informatiques […]. Il peut aussi être réalisé de la manière suivante : ¶ **1.** *Copie d'origine : détermination du nombre moyen de signes à la ligne*. […]. **2.** *Copie d'origine : détermination du nombre de lignes*. ¶ **2.** Par ext. Nombre de signes (d'un texte).

CARACTÈRE : n. m. – Latin *character*, grec *kharktêr*, « signe gravé ». ¶ **1.** Signe écrit ou gravé, élément d'une écriture, d'un système de notation. *Caractères latins, grecs, sanskrits* […]. *Caractères phonétiques, algébriques, musicaux*. ¶ Spécialement. Un tel signe, envisagé du point de vue de ses caractéristiques matérielles, fonctionnelles ou sémiotiques. *Caractères manuscrit*, *caractère imprimé* […]. • *Caractères d'imprimerie* : caractères non ligaturés caractéristiques des textes imprimés, par opposition aux caractères de l'écriture cursive, unis par un trait plus ou moins continu. ¶ **2.** Imprimerie, composition. Parallélépipède d'alliage typographique (parfois de bois) portant sur l'une de ses petites faces la forme en relief, inversée en miroir, du signe à imprimer. • *Caractère mobile*. a. Cour. Caractère portant un seul signe (lettre, chiffre, signe de ponctuation, etc.), parfois un groupe de deux ou trois signes (→ LIGATURE), conçu pour être assemblé avec d'autres de manière à former une composition destinée à l'impression, par opposition aux caractères indissociables, le plus souvent gravés sur une même planche de bois, qui prévalaient avant l'invention de l'imprimerie moderne.

CASSE : n. f. – Italien *cassa*, « caisse ». ¶ **1.** Typographie. Boîte rectangulaire en bois, constituée d'un plateau encadré d'un rebord peu élevé, et divisée en compartiments, les cassetins, qui contiennent les différents caractères et espaces nécessaires à la composition. – Angl. *case*. • *Bas de casse* : partie inférieure de la casse, la plus proche de la main du typographe, où sont rangés les éléments les plus utilisés dans la composition courante (lettres minuscules, chiffres, signes de ponctuation et blancs). Par extension. *Bas de casse* : lettres rangées dans le bas de casse, minuscules. • *Haut de casse* : partie supérieure de la casse, la plus éloignée de la main du typographe où sont rangés les éléments les moins utilisés dans la composition courante – les majuscules ou grandes capitales, les lettres supérieures utilisées dans certaines abréviations (M^me^, M^lle^, S^té^…), les lettres à tréma (ë, ï, ü), les ligatures (ff, fl), etc. • La casse ne comportait à l'origine qu'une seule boîte, mais au cours du XVI^e^ siècle, la casse en deux parties, avec une seconde boîte, s'imposa (Christophe Plantin connut les deux sortes). Toutefois, en Allemagne et ailleurs, la casse à une seul boîte s'est maintenue jusqu'à notre siècle pour des applications spéciales.

CHAPITRE : n. m. – Latin *capitulum*, petite tête, diminutif de *caput*, « tête », d'où « section (d'un ouvrage) ». Angl. *chapter*. ¶ Division, partie d'un livre (aujourd'hui, le plus souvent numérotée et commençant *en belle page*, c'est-à-dire sur la page de droite). […] Le mot chapitre se trouve utilisé en français pour la première fois en 1119. En règle générale, onconsidère comme tels, par exemple dans les romans, des unités de lecture souvent numérotées et précédées d'un titre annonçant le thème dont il va être question. ¶ L'imprimerie tendit à bouleverser tout cela. En principe, les éditeurs humanistes s'efforcèrent de supprimer les divisions introduites au cours des siècles dans les textes anciens tout en conservant celles qui pouvaient avoir

existé de tout temps, notamment lorsqu'il s'agissait d'œuvres chrétiennes. Du même coup, ils tendirent à présenter les ouvrages classiques sous la forme de lourds « pavés » sans alinéa et sans autre division que les les livres, jusqu'au moemnt où ils jugèrent bon d'introduire, entre 1570 et 1610, des systèmes de division en paragraphes numérotés que nous connaissons toujours et qui permettent de se retrouver dans un texte quelle que soit l'édition consultée. […] Mais on intitula souvent chapitre au XVI^e siècle des unités très courtes, par exemple dans des traductions où on utilisait, pour diviser le texte, les indexations aldines conçues à d'autres fins. D'où un véritable désordre qui aboutit peu à peu à une normalisation et à une division en unités de sens, mais aussi de lecture, très généralement pratiquée à partir du XVII^e siècle et qui reste celle usitée de nos jours.

CHASSE : n. f. – De *chasser*. ¶ **1.** Typographie. Espace occupé dans une ligne par un signe ou une lettre. • La chasse correspond à la largeur d'un signe ou d'une lettre, augmentée de ses talus latéraux, ou approches. En typographie, les caractères sont généralement à chasse variable (sauf les chiffres dont la largeur est fixe afin de faciliter la compositin des tableaux) : la chasse d'un *i*, par exemple, est bien moins forte que celle d'un *m*.

CHÂSSIS : n. m. – De *châsse* (latin *capsa*). ¶ **1.** Typographie, imprimerie. Cadre en métal (aux origines de l'imprimerie, en bois) d'une hauteur inférieure à celle des caractères, destiné à l'imposition et au serrage des pages pour l'impression typographique.

COMPOSITION : n. f. – Latin *compositio*, « action de composer, de préparer ». ¶ Arts et techniques graphiques. ¶ **1.** Action de composer. • Activité fortement normalisée, régie par des codes typographiques propres aux différents secteurs de la production (presse, labeur), la composition a connu trois stades d'évolution : la composition manuelle, la composition mécanique et la photocomposition. ¶ Pendant quatre siècles, jusqu'à l'avènement et la généralisation de la composition mécanique, au XIX^e siècle, le compositeur assura manuellement l'ensemble des opérations : choix des lettres et autres signes dans la casse ; insertion des espaces pour séparer les mots et ajuster la longueur des lignes, avec le cas échéant coupure des mots en fin de ligne ; assemblage des lignes une par une dans le composteur ; assemblage des lignes en pages dans une galée.

COMPOSTEUR : n. m. – Italien *compostore*, de *comporre*, « composer ». – Angl. *composing stick*, *setting stick*. ¶ **1.** Composition manuelle. Outil dont l'élément principal est une cornière dans laquelle le compositeur range les signes et les espaces pour former des lignes qui sont ensuite déposées dans la galée.

CONTREFAÇON : n. f. – De *contrefaire* (latin *contrafacere*, « imiter), d'après *façon*. – Angl. *piracy* (action), *pirated edition* (résultat). Reproduction frauduleuse, par imitation d'une œuvre de l'esprit (ou d'un produit manufacturé, etc.) au préjudice de son auteur, de son créateur ou de son producteur. • *Contrefaçon et droit de copie*. Antoine Furetière dans son *Dictionnaire universel* (1690), fait un sort au verbe *contrefaire*, en termes d'imprimerie : « imprimer un livre, une image, un dessin pour frustrer l'auteur du droit du privilège qu'il a obtenu de le faire imprimer tout seul » ; et le *Dictionnaire de l'Académie française* après lui (1718) met l'accent sur le caractère frauduleux de la contrefaçon au sens large : « terme de négoce qui se dit de la fraude qu'on fait en contrefaisant ou l'impression d'un livre ou la manufacture d'une étoffe au préjudice de ceux qui en ont le droit et le privilège ». […] Au sens étroit et juridique du terme, un livre de contrefaçon est un ouvrage publié sans l'aveu du possesseur du droit de copie dans un territoire où ce droit est protégé (cf. *Encyclopédie*, t. V, 1755 : « *droit de copie*, signifie proprement droit de propriété sur l'ouvrage »). Sous l'Ancien Régime, en France, le droit de copie est garanti grâce aux privilèges délivrés par le roi et reproduits dans les ouvrages qu'ils concernent, ces privilèges ayant été précisément institués à l'origine (extrême fin du XV^e siècle pour parer à la contrefaçon. […] Une reproduction « en pays étranger », même dans les enclaves de Bouillon ou d'Avignon, ne peut juridiquement être qualifiée de contrefaçon, pas plus que toute autre édition réalisée en dehors du royaume. Cela limite le champ de la contrefaçon aux livres publiés sur le territoire français sans l'aveu du détenteur du droit de copie (règlement de la librairie de 1723, titre XIII, art. 89 : sur la répression de la contrefaçon des livres pourvus de privilèges). ¶ De fait, cette notion strictement juridique a été étendue, à plus ou moins bon droit, aux ouvrages imitant de manière frauduleuse et subreptice – avec « dol » – la présentation, l'aspect général et la page de titre de l'édition « originale » ou officielle. Dans ce cas précis, les livres imprimés à l'étranger entrent dans le champ de la contrefaçon. Une édition hollandaise copiant une édition française avec privilège peut ainsi, selon l'extension que l'on donne au concept de contrefaçon, être réputée contrefaite ou seulement réédition, puisque le droit de copie français n'est pas opposable aux Pays-Bas. ¶ Dans la grande bataille du livre qui, des guerres de Religion à la Révolution, anime la vie intellectuelle française, le livre contrefait n'a aps de coloration idéologique particulière. Sa justification est pour l'essentiel économique. La contrefaçon met sur le marché un produit qui ne peut être fourni par le détenteur du droit de copie ou qui est offert à des conditions financières intéressantes. Ce sont en général des ouvrages dont le succès crée un marché que l'éditeur titulaire du droit de copie ne peut satisafire entièrement. La contrefaçon est ainsi la conséquence d'un marché du livre mal organisé : imprimeries qui ne peuvent suivre la demande, diffusion déficiente sur un marché qui dépasse le simple cadre local ou centralisation excessive. […] En fait, la contrefaçon se développa surtout au XVII^e siècle dans les métropoles provinciales du livre lourdement concurrencées par la librairie parisienne (c'est ce qu' H.-J. Martin a appelé « la grande guerre des libraires » ou « des contrefaçons »).

COPIE : n. f. – Lat. *copia*, « abondance », avec influence du latin médiéval *copiare*, « transcrire d'abondance ». ¶ **I.** Imprimerie, édition, histoire du livre. **1.** Texte manuscrit, dactylographié ou imprimé, destiné à la composition. Copie manuscrite, dite aussi minute sous l'Ancien Régime. – Angl. *copy*, *manuscript*, *text*. • *La copie dans l'atelier d'Ancien Régime*. ¶ Le compositeur fixe la copie manuscrite à son visorium à l'aide d'un *mordant* (tringle de bois) qu'il fait suivre à mesure qu'il avance dans sa composition. Souvent, la copie remise à l'atelier ne représente pas la totalité

de l'ouvrage. La composition s'effectue au fur et à mesure que l'auteur produit le texte. Lorsque celui-ci vient à manquer, notamment pour terminer une feuille d'impression, l'imprimeur envoie un apprenti *demander de la copie*. La composition d'une copie manuscrite, donnant plus de peine que celle d'un texte déjà imprimé, est également mieux payée. ¶ […] Vx ou hist. *Copie imprimée :* texte d'un ouvrage déjà imprimé, qui sert de modèle pour la composition d'une réimpression. • L'usage de l'expression copie imprimée se répand en France lorsque se développent les contrefaçons d'ouvrages couverts par un privilège et les réimpressions d'ouvrages non protégés par un privilège dans le royaume ou tombés dans le domaine public. Aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, elle est très employée sous la forme : « À (telle ville)… jouxte la copie imprimée à (telle autre ville, fréquemment Paris), par (untel) ».

COQUILLE : n. f. – Latin populaire *conchilia*, latin classique *conchylium*, « coquillage », du grec, par une motivation obscure (aucune des explications traditionnelllement invoquées pour justifier l'évolution du sens de « coquillage » à celui de « faute typographique » n'est solidement établie). ¶ Faute dans un texte composé (signe mis pour un autre, signe interverti, signe retourné). ¶ Parmi les étymologies pittoresques du mot, deux sont souvent citées. D'après Émile Leclerc (*Manuel complet de typographie*, 1897), « il est probable que le caractère d'imprimerie sortant d'un moule appelé *coquille*, toute lettre trouvée mauvaise, défectueuse, dans un texte, ait été désignée pour retourner à la *coquille* et soit devenue, de même, par abréviation, une *coquille* ». Quant à Arnould Locard (Recherches historiques sur la coquille des imprimeurs, 1892), il établit une analogie entre le pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle et le compositeur, les deux ayant quelque chose à se faire pardonner : le pèlerin, une faute qu'il va expier à Saint-Jacques et dont il revient le manteau couvert de coquilles, attribut de la rémission de ses péchés, et le compositeur qui, dénaturant par son erreur les pensées d'un auteur, doit corriger sa faute.

CUL-DE-LAMPE : n. m. – De *cul*, « fond » (latin *culus*), et *lampe* (bas latin *lampada*), par comparaison avec la partie inférieure, en pointe, des lampes d'église ; le terme a d'abord désigné un ornement de voûte ou de lambris. ¶ 1. a. Typographie. Composition typographique formant un triangle la pointe en bas, obtenue en diminuant successivement chaque ligne de la largeur « [d'un] quadratin à chacune de ses extrémités » (A.-F. Momoro, Traité élémentaire de l'imprimerie, 1793) […] ¶ 2. Typographie. Codicologie. Ornement formant un triangle la pointe en bas, utilisé pour meubler l'espace blanc après la dernière ligne d'un texte ou à la fin d'un chapitre.

D

DÉDICACE : n. f. – Latin *dedicatio*, « consécration, dédicace, inauguration (d'un temple, d'un édifice) », de *dedicare*. ¶ **1.** Inscription, en tête d'un ouvrage, du nom de la personne (parfois, de la personne morale : institution, autorité, société savante, etc.) qui en est présentée comme l'inspiratrice. Angl. *dedication*. […] • La dédicace a des liens avec les pratiques de l'hommage, du mécénat et de la légitimation. Son usage est ancien, et sa signification première est de désigner la personne à qui l'ouvrage doit, d'une façon ou d'une autre, son existence, et à qui celui-ci est *dédié*. Ce peut être un auteur qui a inspiré l'écrivain, ou quelqu'un qui l'a aidé à mener son entreprise à bien. Mais c'est aussi, sous l'Ancien Régime surtout, un moyen de solliciter les mécènes, invités à donner une gratification pour un ouvrage en tête duquel figure leur nom : l'usage de la « dédicace payée » s'est banalisé du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle. Une lettre de louange accompagnait la dédicace (épître dédicatoire), vantant les qualités du grand visé, son discernement, son rôle d'inspirateur. Il pouvait s'agir de princes ou de ministres (Pierre Corneille dédie Horace à Richelieu, Racine dédie ses œuvres à Louis XIV), à la famille royale, à Colbert) ou d'un riche protecteur (Corneille dédie Cinna au financier Montauron). La pratique de la dédicace pouvait prendre la forme de la remise d'un manuscrit calligraphié ou d'un exemplaire à reliure luxueuse ou spéciale. Autant que l'effet financier, le but était alors d'obtenir un avantage symbolique. Le péritexte dédicatoire intervenait comme moyen de dire qu'un grand nom avait inspiré ou approuvé l'ouvrage. Ce qui pouvait inciter le public à suivre. Ce qui pouvait aussi contribuer à faire taire les critiques ou à esquiver un risque de censure. ¶ Cet usage est progressivement tombé en désuétude à la fin du XVIII^e^ siècle, Malesherbes ayant assoupli les conditions de publication.

DIFFUSION : n. f. – Latin *diffusio*, de *diffundere*. Angl. – *Distribution*. ¶ Édition. Ensemble d'opérations commerciales comprenant notamment la présentation de la production des éditeurs aux responsables des points de vente par les représentants, la promotion des titres, la prise de commandes et la transmission aux éditeurs de l'information provenant du public (réactions des acheteurs et des libraires, attentes des lecteurs, etc.). – Activité, métier des personnes qui se consacrent à ces opérations, par opposition notamment à la distribution.

DISTRIBUTION : n. f. – Latin *distributio*, « division, distribution ». – Angl. *distribution*. ¶ **I. 1.** Édition. Ensemble d'opérations commerciales comprenant notamment la réception des livres en provenance de l'imprimeur et leur expédition aux détaillants, l'encaissement des factures et la redistribution aux éditeurs de leur chiffre d'affaires, ainsi que la transmission aux éditeurs et aux diffuseurs des informations nécessaires à leur gestion. – Activité, métier des personnes qui se consacrent à ces opérations, par opposition notamment à la diffusion.

E

ÉDITER : v. t. – Sur *édité*, latin *editus*, p. p. du verbe *edere*, « faire sortir, mettre au jour, faire connaître ». Angl. *to publish*. ¶ **1.** Faire paraître (une, des œuvres de l'esprit), notamment sous forme imprimée, et en assurer la diffusion et la distribution auprès du public, directement ou par le truchement d'intermédiaires spécialisés (diffuseurs et distributeurs). ¶ **2.** Assurer l'établissement du texte d'une œuvre en vue de sa publication (souvent en y adjoignant une présentation, des commentaires, des notes indiquant notamment les variantes d'après le ou les manuscrits, la correpondance, les éditions successives, etc.)

ÉDITION : n. f. – Latin *editio*, « production », de *edere* (ÉDITER). ¶ **1. a.** Action de faire paraître un, des livres ; publication, diffusion et ditribution des livres. – Angl. *Publishing*. […] **2.** Absolument. **a**. L'ensemble des activités professionnelles qui concernent la seule publication des livres, à l'exclusion de la diffusion et de la distribution. […] D'un point de vue plus technique, l'édition englobe également toutes les opérations de composition, gravure, fabrication, et façonnage qui sont généralement réalisées par des compositeurs, photograveurs, imprimeurs et brocheurs-relieurs. […] **3. a**. Action d'éditer (sens 2) ; ensemble des opérations intellectuelles et matérielles par lesquelles le texte d'une œuvre est établi. b. Texte ainsi établi et publié. ¶ **4.** Ensemble des exemplaires d'un livre publiés en une seule fois ; ensemble des exemplaires imprimés en un seul tirage ou par cumul des tirages successifs.

ENCART : n. m. – Déverbal de *encarter*. ¶ **1.** Reliure. Groupe de pages destiné à former un cahier, par encartage avec un ou plusieurs autres. SYN. *carton* – Angl. *inset*.

ENCOMBREMENT : n. m. – De *encombrer*, lui-même issu de l'ancien français *combre*, « barrage », d'origine gauloise. – Angl. *length*. ¶ Place tenue par un texte imprimé, et le cas échéant par les illustrations qui l'accompagnent, dans une page ou dans un ensemble de pages.

ÉPREUVE : n. f. – De *éprouver* (issu du latin *probare*). – Angl. *proof*. ¶ **I. 1.** Typographie, composition. Document imprimé, en typographie au plomb, ou obtenu par une technique simulant l'impression, en offset (ozalid, bromure ou photocopie de bromure, tirage sur imprimante à jet d'encre ou à laser, etc.), qui permet de vérifier un travail de composition ou de mise en pages et d'indiquer les corrections nécessaires avant le tirage définitif.

ERRATA : n. m. inv. – Mot latin *erratum* (« fait de se fourvoyer, de se tromper de chemin ; faute, erreur »), pluriel *errata*, participe passé neutre substantivé de *errare*. La tradition typographique voit souvent dans le français *errata* la forme abrégée et résiduelle des expressions latines *errata corrigenda* (« fautes devant être corrigées ») ou *errata corrige* (« corrige les fautes ! ») ; au vu des errata des premiers siècles de l'imprimerie, cette tradition paraît fort plausible. – Angl. *errata*, *errata slip*, *errata sheet*. ¶ **1.** Typographie, édition. Liste imprimée répertoriant les fautes ou les erreurs commises à l'impression d'un texte ou d'un ouvrage, avec l'indication des corrections à y effectuer. • Usage et présentation. La présentation de l'errata est conditionnée par le moment de son établissement. Lorsque le relevé des fautes a lieu entre la fin de l'impression et le complet achèvement de la fabrication (assemblage, couvrure), l'errata peut être imprimé sur l'un des feuillets blancs et non chiffrés du dernier cahier. Lorsque, au contraire, l'errata est établi une fois la fabrication parachevée, il prend la forme – courante notamment aux XVIIIe et XIXe siècles – d'une feuille volante que l'on glisse ou que l'on colle soit en tête soit en fin d'ouvrage. • APERÇU HISTORIQUE ET ENJEUX (XV-XXe SIÈCLE) ¶ Après avoir tenté d'appliquer aux premiers livres imprimés le principe de la correction *in loco* ou *in margine* (à la plume ou au composteur, éventuellement au grattoir) propre à la logique du livre manuscrit, imprimeurs et auteurs soucieux d'exactitude ont dû bientôt se résigner à présenter un relevé séparé des fautes subsistant après l'impression (pour les corrections apportées pendant et avant celle-ci). On a d'abord avancé que le premier exemple d'errata figurait dans une édition des *Satyres* de Juvénal par Giorgio Merula (Venise, 1478), mais le premier témoin connu de cette pratique serait plutôt la liste des *Principaliores errores* figurant dans certains exemplaires de la *Florida corona medicinae* d'Antonio Gazio (Venise, 1491). ¶ L'exemple est ensuite largement imité au point que, dès le XVIe siècle et jusqu'à une époque récente, la présence d'un errata va caractériser une publication soignée et exigeante. ¶ S'il est généralement moins coûteux et délicat à exécuter qu'un ou plusieurs *cartons*, l'errata n'est donc jamais « gratuit ». Sa présence peut même résulter d'une négociation houleuse entre un imprimeur ou un libraire pressés de voir s'amortir leur investissement et un auteur inévitablement perfectionniste au moment de livrer sans retour son œuvre au jugement public – et cela même si deux séries d'épreuves lui sont déjà passées entre les mains. De ces tensions, les erratas anciens (des XVIIe et XVIIIe siècles notamment) portent parfois la trace, sous la forme de lignes vengeresses de l'auteur à l'adresse de l'imprimeur (pour son éternelle « négligence », son manque de soin ou d'employés compétents) ou de l'imprimeur à l'endroit de l'auteur (pour ses délais, ses absences, ses caprices ou son irréalisme).

F

FACTEUR : n. m. – Latin *factor*, « faiseur, auteur, créateur, fabricant ». ¶ Aux XV-XVIe siècles et jusqu'au XVIIe siècle, le facteur occupe une place non négligeable dans le commerce de librairie, notamment comme correspondant, en France souvent à paris, d'un libraire ou d'un client qui le charge de ses ventes et commandes de livres : le facteur peut être une personne privée, parfois un parent, un ecclésiastique, etc. Le développement du commerce de l'imprimé et son encdrement dans la réglementation administrative et corporative aboutissent cependant à l'interdiction des facteurs permanents à Paris comme à la limitation du séjour des libraires dits « forains » à trois semaines maximum au XVIIe siècle (édit de 1649).

FASCICULE : n. m. – Latin *fasciculus*, « petit faisceau, petite botte ». ¶ **1.** Cahier ou groupe de cahiers faisant partie d'un ouvrage publié par livraisons.

FIGURE : n. f. – Latin *figura*, « chose façonnée, représentation modelée ou sculptée ». ¶ Édition. Illustration, généralement non photographique, imprimée sur les pages numérotées d'un ouvrage, par opposition aux planches hors texte.

FLEURON : n. m. – De *fleur*, sans doute avec influence de l'italien *fiorone* ; d'abord au sens de « ornement d'une couronne, en forme de fleur ou de feuille ». ¶ […] **2.** Typographie. Ornement gravé sur bois ou fondu, placé au titre ou en fin de chapitre ou pour marquer une division du texte, et présentant à l'origine des motifs de fleurs et rinceaux. • Le fleuron trouve son origine dans un petit motif floral byzantin qui connut rapidement le succès et que l'on appelle également *fer Alde*.

FOLIO : n. m. – Ablatif du latin *folium*, « feuille ». – Angl. *folio*. ¶ **1.** Feuillet d'un registre, d'un manuscrit ou de certaines éditions

imprimées anciennes qui sont numérotées par feuillets (donc sur le recto seul) et non par pages. ¶ **2.** Chiffre qui numérote chaque page d'un livre, d'un document. • Composés généralement en chiffres arabes, ou en chiffres romains dans le cas des pièces préliminaires (préfaces, avant-propos, etc.), les folios sont placés dans les marges, principalement au-dessus ou au-dessous du texte, accompagnés parfois d'un titre courant. Ils ont remplacés les réclames utilisées par les premiers imprimeurs.

FOND PERDU, À : loc. adj. et adv. *À fond perdu* ou *à fonds perdus* : se dit d'un élément imprimé jusqu'au bord du format de la page, sans marge.

FORMAT : n. m. – De *forme*, ou de l'italien *formato*, de *formare*, « former ». Angl. – *size*, *format*. ¶ **1. a.** Bibliothéconomie, bibliographie et cour. Grandeur sans dimension indiquant le nombre de feuillets que présentent, en fonction de la pliure et de l'imposition, les feuilles d'impression constituant les cahiers d'un livre. Format *in-plano*, *in-folio*, *in-quarto*, *in-octavo*, etc. […] • RECONNAISSANCE DES FORMATS ¶ La reconnaissance des formats nécessite un ensemble d'observations concernant en particulier les dimensions de la page, le nombre de feuillets par cahier et le papier. ¶ *La mesure des dimensions de la page* peut apporter des indices, mais aucune certitude, car la taille des feuilles de papier n'était pas uniforme. De plus, les livres anciens ont souvent été rognés à l'occasion d'une reliure. ¶ Il existe dans la plupart des cas, une correspondance entre le format d'un livre et le nombre des feuillets par cahier. Par exemple, l'in-octavo présente presque toujours des cahiers de huit feuillets (c'est-à-dire seize pages). […] Dans l'in-douze ordinaire, la feuille est coupée aux deux tiers (parallèlement au petit côté), avant pliage ; la partie la plus grande se plie en huit, et la plus petite, le « feuilleton », en quatre. Le « feuilleton » peut être encarté à l'intérieur du cahier de huit feuillets pour former un seul cahier de douze (procédé « à feuilleton dedans »), ou bien être relié à sa suite : on obtient alors une alternance régulière de cahiers de huit et de quatre feuillets (procédé « à feuilletons dehors »). ¶ […] Les pontuseaux, horizontaux sur la feuille sortant de la forme (c'est-à-dire perpendiculaires à la plus grande dimension), sont par exemple verticaux dans l'in-folio et l'in-octavo, et horizontaux dans l'in-quarto et l'in-seize. […] • USAGE ET SIGNIFICATION DES FORMATS ¶ […] Durant la période incunable, l'in-folio est le format le plus fréquent. Cette prédominance est accrue par le fait qu'une grande partie de la production est constituée d'ouvrages de référence à consulter sur pupitre : bibles, sommes juridiques, corpus d'œuvres antiques. […] ¶ Dès 1550, les imprimeurs ont appris à jouer sur une gamme élargie de formats, de l'in-folio à l'in-seize. Les ouvrages littéraires, classiques ou non, les pamphlets, les manuels scolaires, qui se multiplient, sont très souvent des in-octavo, et l'on découvre les avantages du livre au format de poche (dit alors « portatif »). ¶ […] Au XVII[e] siècle, sous l'influence des publications humanistes hollandaises – celles des Elzevier tout particulièrement –, la valorisation des petits formats est en marche. Gabriel Naudé n'hésite pas à railler, dans son *Advis pour dresser une bibliothèque*, « ceux qui n'estiment les livres qu'au prix et à la grosseur, […] négligeant de recueillir une infinité de petits livrets parmi lesquels il s'en trouve souvent de si bien faits […] qu'il y a plus de profit à les lire que […] beaucoup d'autres de ces rudes et pesantes masses indigestes ». Et jean-Louis Guez de Balzac de confirmer avec humour, en tête de l'édition elzévirienne de ses *Lettres* (1656) : « Puisque la perfection des ouvrages se trouve plutôt dans le bon usage de l'étoffe que dans sa profusion, je n'ai garde de me plaindre de ce que vous m'avez mis en petit volume ; et pour n'être pas in-folio, je n'en suis pas moins, Messieurs, votre bien humble et obligé serviteur ». ¶ **1. b.** Bibliothéconomie, bibliographie, histoire du livre. ¶ *Format apparent, format d'aspect :* grandeur caractérisant un imprimé et exprimant conventionnellement le rapport entre son format bibliographique (*format* au sens 1. a.) et ses dimensions (*format* au sens 2). […] La désignation du format (qu'il s'agisse d'ailleurs de format réel ou apparent) n'est précise que si elle est accompagnée du nom conventionnel du papier utilisé pour imprimer les cahiers de l'ouvrage. ¶ **2.** Cour. Dimension d'un imprimé (en particulier d'un livre) ou d'un papier (largeur et hauteur).

FORME : n. f. – Latin *forma*, « forme, moule ». ¶ **I.** Arts et industries graphiques. **1.** Imprimerie. *Forme imprimante, forme d'impression ou forme* : élément matériel au moyen duquel l'encre ou une substance comparable (vernis, etc.) est transférée sur le papier ou sur un autre support d'impression. […] **2.** Imprimerie. *Forme typographique* : forme d'impression consistant en un châssis dans lequel sont serrés les éléments d'impression (texte, filets, clichés, etc.) accompagnés des blancs et des garnitures nécessaires.

FRONTISPICE : n. m. – Latin *frontispicium*, « frontispice (d'un édifice) » ; d'abord au sens architectural. Angl. *frontispiece*. ¶ **1.** Page liminaire d'un livre (ou d'une grande division d'un livre) ornée d'une illustration peinte ou gravée en pleine page ; cette illustration elle-même. ¶ ◊ Le frontispice est un dispositif ornemental apparu très tôt dans l'histoire du *codex* qui, en se substituant à l'ancien *volumen*, offrait dès lors au commencement du livre une surface initiale physiquement délimitée sur tous ses côtés, donc frontale. Aussi cette marque très sensible d'un seuil fut-elle rapidement mise à profit et chargée d'une solennisation décorative, en l'espèce d'une peinture en pleine page réalisée tantôt sur le feuillet qui précédait l'incipit du texte, tantôt sur le feuillet même de l'incipit, auquel la peinture servait alors d'encadrement. ¶ **2.** Bibliographie matérielle. Feuillet précédant la page de titre d'un livre imprimé et portant une illustration en pleine page. ¶ ◊ Le frontispice ainsi entendu se distingue (en français du moins, car en italien le mot *frontespizio* est l'exact équivalent du français *page de titre*) de la *page de titre* et du *titre-frontispice* (cette dernière appellation étant fréquemment emlpoyée pour désigner, quand un frontispice séparé n'existe pas, la page de titre gravée ou à encadrement ; on parle aussi dans ce cas de *titre gravé* ou de *titre à encadrement*). ¶ ce sens restreint prend acte d'une évolution de la présentation du livre imprimé qui, esquissée dans le dernier quart du XVI[e] siècle, s'est généralisée au cours du XVII[e], au moment où la gravure sur cuivre s'impose aux dépens de la gravure sur bois : l'importance prise par l'iconographie dont on entourait la page de titre, qui pouvait nuire à la parfaite lisibilité des éléments d'identification de

l'édition (auteur, titre, date et adresse de l'imprimeur ou du libraire), a appelé à séparer souvent en deux feuillets la page de titre proprement dite, chargée de délivrée clairement, donc typographiquement, l'information bibliographique relative à l'édition, et le frontispice gravé, où les éléments d'identification bibliographique étaient réduits à leur plus simple expression (titre très abrégé), voire totalement évacués, au seul profit de l'iconographie.

G

GARAMONT (GARAMOND) : n. m. et adj. inv. – Du nom propre *Garamont*. ¶ Typographie. **I.** n. m. **1.** (Avec une minuscule initiale). Caractère appartenant à une famille comprenant les nombreuses copies et réinterprétations des types gravés par Claude Garamont et par Jean Jannon, et les carctères de même type. (→ GARALDE). *Un garamond*. – Angl. *Long primer*. ¶ **2.** (Avec une majuscule initiale). **a.** Caractère crée par Claude Garamont. *Le Garamond*. **b.** Caractère redessiné à l'époque contemporaine d'après l'une des créations originales de Claude Garamont, et commercialisé sous ce nom par un fondeur ou une fonderie numérique. – Angl. *Garamond*. ¶ **3.** Anc. Caractère de corps 10, dans le système de Fournier. SYN. *petit romain*.

GRAVURE : n. f. – De *graver*. ¶ **I.** Arts graphiques et cour. ¶ **1.** Action de graver ; opération par laquelle, en creusant une matière plus ou moins dure ou résistante avec un outil, on obtient une figure (image ou caractère d'écriture, notamment) qui apparaît en creux ou en relief. – Angl. *engraving*, *cut(ing)*. ¶ **2. a.** Figure résultant de l'action de graver. *Gravure rupestre*. **b.** Planche de bois, de métal ou d'un autre matériau (linoléum, etc.) destinée à être encrée pour permettre la reproduction à un nombre plus ou moins grand d'exemplaires de la figure qui y est gravée ; tirage d'une telle planche, le plus souvent sur papier ou sur un matériau comparable. […] ¶ ◊ On distingue dans les procédés de gravure destinés à la réalisation d'estampes les *procédés en relief* et *les procédés en creux*. ¶ Dans les *procédés en relief*, le motif destiné à être imprimé n'est pas creusé. C'est autour de lui que l'on creuse. On dit qu'il est épargné, d'où l'appellation de « taille d'épargne » parfois utilisée pour décrire cette technique, mais qui s'applique le plus souvent à la gravure en bois de fil, de même que le mot savant de xylogravure. […] En Occident, elle se développe à partir de la fin du XIVe siècle, et règne sans partage jusqu'à la seconde moitié du XVe siècle et à l'apparition de la gravure en taille-douce. La *gravure sur bois de fil* présente le double avantage de pouvoir être imprimée avec une presse typographique, donc en ême temps, du moins dans le même atelier, que le livre, et de permettre des tirages à des dizaines de milliers d'exemplaires. ¶ Dans les *procédés en creux*, ou de taille-douce, le motif destiné à être imprimé est creusé dans l'élement d'impression, qui est généralement en métal (mais pas nécessairement), le plus souvent en cuivre (mais aussi en zinc, en aluminium, en acier, en plastique, etc.). Les creux sont plus ou moins profonds, ce qui permet une variété de tons impossible à obtenir avec le bois ou la lithographie, procédés dans lesquels l'épaisseur de l'encre est partout égale.

GRIS (TYPOGRAPHIQUE) : n. m. – Francique *gris*. – Angl. *grey*. […] ¶ **2.** Typographie. Gris typographique, gris de la page : ton gris que présente pour l'œil un texte, une page, et qui résulte de l'équilibre plus ou moins harmonieux entre les parties imprimées (noires) et les parties non imprimées (blanches) . ¶ ◊ Le gris typographique est d'abord une sensation visuelle. On l'appelle d'ailleurs parfois aussi couleur de la page. Celle-ci résulte de la combinaison des caractères, de leurs approches, des espaces entre les mots et les lignes, et de l'équilibre optique entre ces différents élements.

H

HABILLAGE : n. m. – De *habiller*. ¶ […] **2.** Composition, mise en pages. Opération consistant à faire courir les lignes d'un texte composé autour d'une image (photographie, schéma, dessin, etc.) ou (plus rarement) autour d'un autre texte ; disposition résultant de cette opération. • On peut distinguer deux sortes d'habillage : l'*habillage simple*, où le texte suit les contours rectilignes de l'image, et l'*habillage silhouette* (ou *silhouetté*), où les lignes du texte suivent au plus près les contours d'une image détourée.

HORS-TEXTE : n. m. – De *hors* et *texte*. – Angl. *inset*, *insert*, *plate*, *pullout*. ¶ Document imprimé à part et inséré dans un ouvrage. *Une gravure, une illustration hors-texte*.

I

ICONOGRAPHIE : n. f. – De *icono-* (grec *eikôn*, « image ») et – graphie ; d'abord dans le sens (toujours en usage) de « étude des représentations d'un personnage, d'un thème ; ensemble de ces représentations ». – Angl. i*conography*, *illustration*. ¶ Édition. Ensemble des illustrations d'un ouvrage imprimé, d'une collection, etc.

ILLUSTRATION : n. f. – Latin *illustratio*, « action d'éclairer de rendre brillant » ; d'abord « apparition », puis « action de rendre illustre » ; dans son emploi moderne, le mot est un emprunt à l'anglais. – Angl. *illustration*, *figure*. ¶ 1. Image (dessin, gravure, photographie, etc.) insérée dans un texte imprimé (livre, périodique, etc.) pour l'éclairer, le compléter ou l'agrémenter. – Spécialement. Une telle image, incluse dans le texte et imprimée avec lui, par opposition à *hors-texte*. […] ¶ L'IMAGE INSTRUMENT DE CONNAISSANCE ET OUTIL DE RHÉTORIQUE (VERS 1530 -VERS 1640) […] La fonction de l'image semble répondre a une nécessité logique à partir de 1530. Elle est présentée comme un instrument au service de l'empirisme, elle se veut relevé précis et fiable du réel et projection dans l'avenir, expression concrète des théories. Sa présence devient incontournable dans les traités d'architecture, de médecine, les relations de voyages, etc. À l'opposé de cet immédiateté pédagogique et documentaire, des recherches aboutissenet à la création de compositions codées qui jouent sur la multiplicité des niveaux de signification et sur la polysémie des éléments iconographiques exploités. L'abondance des recueils d'emblèmes, livres de devises et traités d'iconologie, depuis l'*Emblemtum liber* d'André Alciat (1re éd., Augsbourg, 1531) jusqu'à l'*Iconologia* de Cesare Ripa (1re éd., Rome, 1593), manuels indispensables à l'illustrateur aussi bien qu'au lecteur, en fournit une preuve. […] ¶ L'INVERSION

PROGRESSIVE DU RAPPORT DE FORCES ENTRE LE TEXTE ET L'IMAGE (VERS 1640 - VERS 1820) ¶ Si les figures se font plus nombreuses dans les livres illustrés, en revanche le nombre de ceux-ci diminue encore par rapport à la production totale à partir de 1640 (moins de 10%). Cette situation [française] tient notamment au poids de la concurrence étrangère, encouragée par les contraintes nombreuses qui pèsent alors sur l'édition et la production artistique, censure, encadrement royal (création de l'Imprimerie royale en 1640, admission des graveurs à l'Acadméie en 1666 et création de l'atelier royal de gravure aux Gobelins en 1667), lourdeur de la réglementation corporative et du système des privilèges royaux.

IMPOSITION : n. f. – Latin *impositio* ; spécialisation du sens « action de poser sur », la composition étant posée sur le marbre avant d'être serrée dans le châssis ; le terme est attesté dès le XVI^e^ siècle dans le sens typographique. – Angl. *imposition*. ¶ **1.** Imprimerie. Disposition des pages dans la forme imprimante (quelle qu'elle soit : composition typographique réalisée manuellement ou mécaniquement, cliché typographique, plaque offset, etc.) dans un ordre tel que, après pliure de la feuille d'impression, les pages imprimées se succèdent dans leur ordre de lecture. ¶ ◊ Le nombre et l'ordre des pages imprimées dépendent naturellement du format du livre, du format de la presse, voire du grammage du paier, et de la façon dont sera réalisé le pliage de la feuille, puisqu'il faut bien qu'en définitive le texte puisse être lu dans sa continuité. Dans un in-quarto, par exemple, on imposera ensemble, pour le recto de la feuille, les pages 1, 8 du même cahier, faisant face aux pages 4, 5 ; et, pour le verso, les pages 2, 7, faisant face aux pages 3, 6. ¶ ÉPOQUE PRÉ-INDUSTRIELLE ¶ Une fois mises en position, les pages sont encadrées par le châssis de fer (à l'origine, de bois), dont les dimensions correspondent à peu près à celles de la feuille. Les espaces laissés libres au bord du châssis et entre les pages sont comblés par des *garnitures*, morceaux de bois ou de métal ajustés par des *coins*, qui réservent la place des marges et, éventuellement, des endroits qui doivent rester blancs. Les ficelles qui maintiennent encore les pages de caractères peuvent alors être ôtées et l'on procède au serrage. L'opération doit être réalisée de manière à reproduire exactement la même disposition d'une forme à l'autre : il faut que les marges soient parfaitement superposables pour assurer, notamment, la correspondance entre le recto et le verso des pages, et la disposition des titres courants en regard sur une même ligne. Cette bonne superposition se nomme, encore aujourd'hui, le *registre*.

IMPRIMEUR : n. m. – De *imprimer*. ¶ Personne exerçant l'imprimerie, professionnel de l'imprimerie. **1.** Artisan exerçant l'imprimerie à son compte : propriétaire, directeur d'une imprimerie. – Angl. *printer*. […] ¶ EXPANSION ET INCORPORATION : LE XVII^E^ SIÈCLE ¶ S'il est moins brillant pour l'imprimeur que la période humaniste, le XVII^e^ siècle s'affirme, dans un environnement économique défavorable, comme une période d'expansion : le nombre d'imprimeurs et de villes d'imprimerie croît continuellement en France. Paris et Lyon voient leur hégémonie héritée de l'âge humaniste disputée par des centres provinciaux dynamiques où de petits ateliers savant s'associer pour s'imposer (ainsi Rouen, Troyes) sur de nouveaux créneaux plus rentables : littérature religieuse de la Contre-Réforme, impressions populaires, marchés administratifs… ¶ Un peu partout progresse parallèlement un mouveau d'incorporation impulsé par la monarchie. En 1618, à Paris, les maîtres-imprimeurs s'organisent définitivement et officiellement au sein d'une « communauté de libraires, imprimeurs et relieurs de Paris ». Ce modèle d'organisation, imité un peu partout en France, permet de structurer la profession et même, dans certains centres où la tradition corporative est forte comme Rouen, d'accompagner l'essor des métiers du livre. Mais le cadre corporatif est aussi conçu par le pouvoir royal comme un instrument de régulation et de contrôle de la presse à imprimer ; plus la monarchie se renforce, plus ce cadre tend à brider l'activité typographique.

ITALIQUE : adj. et n. – Latin *italicus*, « italien d'Italie » ; d'abord dans ce sens en français. ¶ *Caractères italiques* : caractères d'imprimerie penchés vers la droite. – Angl. *italics*. • n. m. *L'italique* : les caractères italiques, par opposition au romain. *Texte à composer en italique*. – Angl. *italics*. REM. Le mot est parfois employé au féminin : *une italique d'un beau dessin*. […] ¶ ◊ Alde Manuce, qui prit l'initiative de faire graver l'italique, avait pour dessein de le substituer au romain dans une série d'ouvrages in-8^o^ destinée à vulgariser les œuvres des classiques latins et des poètes italiens, et que l'on se plaît aujourd'hui à considérer comme la plus ancienne collection « de poche ». Cependant, selon H.-J. Martin (*L'Apparition du livre*, 1^re^ éd., Paris, 1958), l'habitude d'utiliser l'italique pour les citations semble être née à Bâle, chez les Froben, vers 1510-1520. ¶ Ainsi que el remarque Martin Lowry (*Le Monde d'Alde Manuce*, 1989), l'italique n'est pas une création *ex nihilo*. Tandis que le romain était l'adaptation typographique de l'écriture néo-caroline, plus ou moins définitivement fixée, l'italique se modela sur la « cursive latine » des humanistes et scribes des chancelleries italiennes, qui inclinaient leur écriture sous l'effet de la rapidité d'exécution, liant les unes aux autres les lettres de chaque mot en modifiant la forme de certaines d'entre elles (a, e, f, g…). C'est cette liaison des lettres, davantage encore que leur inclinaison (puisqu'il y a eu des italiques droits), qui carcatérise cette écriture. ¶ USAGES DE L'ITALIQUE ¶ […] dans l'édition, on l'emploie surtout – comme texte courant – pour mettre en valeur, pour bien dissocier les avant-propos, préfaces, etc., de l'ouvrage proprement dit. Outre cet usage, l'italique est utilisé dans les cas suivants […] : l'insistance sur un mot ou un groupe de mots, la disjonction, les citations en langues étrangères, les mots étrangers non encore présents dans les dictionnaires de langue française, les mots et expressions latines dont la fréquence dans la langue française est insuffisante pour justifier l'usage du romain, les titres d'œuvres (littéraires, musicales, picturales). […].

L

LETTRINE : n. f. – Italien *letterina*, « petite lettre », du latin *littera*. ¶ Personne exerçant l'imprimerie, professionnel de l'imprimerie. ¶ **1.** Codicologie. Lettre initiale se détachant sur un fond peint qui l'encadre. – Angl. *versal letter*, *initial letter*. ¶ **2.** Typographie. Petite lettre supérieure, souvent italique, utilisée

autrefois pour les renvois de notes (les lettrines ont été remplacées par des chiffres à partir du début du XIXe siècle). – Angl. *initial (letter)*. ¶ **3.** Typographie. Lettre capitale imprimée en haut de page (et le plus souvent en belle page), pour indiquer la première lettre des entrées qui suivent. – Angl. *catch letter*. ¶ **4.** Typographie. Lettre d'une force de corps supérieure au reste du texte, parfois ornée, employée comme lettre initiale du premier mot d'un chapitre ou d'un paragraphe (le reste du mot est généralement composé en petites capitales). – Angl. *drop letter, drop initial, cut-in-letter*.

LIBRAIRE : n. – Latin *librarius*, « copiste, scribe, secrétaire, libraire » ; d'abord *livraire*. ¶ **1.** Vx ou hist. Celui, celle qui publie et vend des livres au détail, sous l'Ancien Régime. – Angl. *stationer, bookseller*. […] ¶ ◊ Le lieu d'exercice de la librairie, entendue au sens de commerce du livres aussi bien neufs que d'occasion ou anciens, a évolué au fil des siècles, à l'instar de ce qui s'est produit pour les autres métiers marchands. Il existe très souvent un rapport étroit entre la spécialisation du libraire et le lieu où il exerce. ¶ L'ANCIEN RÉGIME ¶ […] le libraire se trouvait tout naturellement amené à entreprendre une activité éditoriale si le développement de ses affaires le lui permettait, et c'est là l'une des principales carcatéristiques du métier sous l'Ancien Régime. Le « marchand libraire » était en même temps éditeur, ses propres publications lui servant de monnaie d'échange avec ses homologues proches ou lointains. […] Souvent les libraires étaient aussi des « stationnaires », au sens médiéval du terme, approvisionnés de toutes fournitures en rapport avec leur filière : gravures passe-partout, encre, plumes, papiers de toutes sortes, etc. Beaucoup de libraires étaient également relieurs, ces deux activités relevant d'ailleurs de la même communauté de métiers du livre. […] Enfin certains libraires étaient imprimeurs ou, plus exactement, pour respecter la hiérarchie en vigueur, la plupart sinon tous les imprimeurs étaient en même temps libraires. […] des contraintes de tous ordres pesaient sur la profession en général. [en France] Les libraires qui faisaient en même temps œuvre d'éditeurs étaient tenus de respecter la législation réglementant l'importation, la production et la diffusion des ouvrages ; ils devaient en passer par la censure préalable, se soumettre régulièrement à des inspections et à des visites, etc. ils leur étaient apr ailleurs strictement interdit de laisser quelqu'un agir en leur nom, autrement dit de recourir à un prête-nom.

M

MANCHETTE : n. f. – De *manche* (latin *manica*, de *manus*, « main ») ; d'abord « manche d'habit », puis « garniture, ornement cousu à la manche ». ¶ **1. a.** Composition, imprimerie. Note ou addition composée en marge d'un texte, souvent dans un corps plus petit que celui du texte courant. • *Texte à manchettes*, qui comporte de nombreuses notes marginales. ¶ **b.** Codicologie. Note ou addition portée dans la marge d'un manuscrit médiéval. ¶ **2.** Titre d'un quotidien composé en gros caractères et occupant la plus grande partie ou la totalité de la largeur de la page.

MANUEL : n. m. – Latin impérial *manuale*, « étui de livre », puis « livre portatif » (pour traduite le grec *enchiridion*, de *en*, « dans » et *kheir*, « main), latin classique *manualis*, « de main, qu'on tient dans la main ». ¶ **1.** Livre d'un format maniable destiné à l'enseignement d'un savoir, d'un savoir-faire ou d'une pratique. *Manuel scolaire* […].

MARQUE TYPOGRAPHIQUE : n. f. – *Marque*. ¶ Signe distinctif gravé, imprimé dans un livre et destiné à identifier l'imprimeur ou le libraire responsable de l'impression ou de la publication. ¶ ◊ La fonction d'identification de la marque typographique permet de la distinguer d'une simple vignette, indépendamment des formes très différentes qu'elle a pu adopter au fil du temps. Une telle identification était néanmoins déjà possible par le moyen simple et évident des mots, ainsi voyait-on certains copistes se nommer parfois dans les *explicit* des manuscrits. Or l'usage d'un signe graphique distinctif n'apparaît dans les livres qu'avec la naissance de l'imprimerie au XVe siècle. On peut donc s'interroger sur la spécificité de l'art typographique et sur les raisons qui ont pu faire naître l'usage des marques. Il faut tout d'abord supposer une plus grande personnalisation du rôle des individus intervenant dans la fabrication du livre imprimé, qui a pu se concrétiser par la volonté de signer une réalisation technique difficile. Ensuite, il faut se rappeler que la production du livre, avaec l'imprimerie, s'est ouverte davantage au milieu artisanal et commerçant, lequel avait déjà en usage ses propres systèmes graphiques représentatifs. […] Par ailleurs, l'usage des armoiries s'était développé depuis le XIIIe siècle chez les paysans comme chez les bourgeois, en particulier dans les villes de culture germanique où le droit de bourgeoisie impliquait différents privilèges, par exemple des exemptions de taxes. La limite entre ces divers systèmes étaient d'ailleurs ténue : nombre de bourgeoies utilisaient leurs marques de maison sur leurs armoiries.

MISE EN PAGE (OU EN PAGES) : synt. n. f. – *Mise* ; *page* : latin *pagina*. – Angl. *page assembly*, *page make-up*. ¶ Ensemble des opérations consistant à disposer dans la page ses éléments constitutifs (texte, illustration, blancs, filets, vignettes, etc.). […] ¶ En matière de mise en pages, les premiers imprimeurs, pendant des décennies, n'ont en rien innové, les livres manuscrits ayant servi de modèle à Gutenberg. Si l'on compare des textes d'inspiration identique, telles les *Décrétales*, on voit bien que, dans la version imprimée, la disposition du texte et des gloses, de même que la hiérarchie des différents titres et sous-titres et jusqu'au jeu décoratif des lettrines, ne font que démarquer étroitement la version calligraphiée. Et, qu'il s'agisse du texte imprimé ou du texte manuscrit, les règles d'imposition – qui sont généralement les mêmes – ne nous ont pas été transmises, à de rares exceptions près : elles faisaient partie de ces secrets d'artisan jalousement gardés. C'est en 1950 qu'un typographe allemand, Jan Tschichold, s'attacha à reconstituer le canon d'or de la répartition des pages des livres de l'époque qui précède immédiatement l'imprimerie, sa découverte essentielle ayant été celle du rôle joué par la diagonale de la double page dans le calcul de la surface écrite. Ainsi, dans un livre dont la proportion de la page est 2 : 3, la surface écrite et la surface de la feuille sont proportionnellement égales, et la hauteur de la surface écrite est la même que la largeur de la feuille. […] ¶ En dehors des proportions harmonieuses de la page, lesquelles sont un héritage de l'Antiquité grecque, d'autres paramètres

interviennent dans la mise en pages : le choix du caractère, de son corps (le nombre de mots ou de signes à la ligne est à cet égard un élément important), de l'interlignage. D'une manière générale, c'est le rapport des blancs dans la page qui donne à un livre son style et lui conère son élégance. […] ¶ DE LA TYPOGRAPHIE AU PLOMB À L'ORDINATEUR ¶ En composition au plomb, le typographe-metteur en pages (le *pageux*) assurait la disposition des éléments à imprimer (textes, la plupart du temps issus des composeuses mécaniques, et clichés montés sur des blocs assurant la hauteur en papier) sur un plateau (la *galée*), page après page. Les pages étaient ensuite serrées par de la ficelle en attendant d'être imposées dans un châssis pour permetre l'impression […].

MONOGRAPHIE : n. f. – De *mono-* (du grec monos, « seul, unique ») et *–graphie* (du grec *graphein*, « écrire »). – Angl. *monograph*. ¶ Étude complète et détaillée, exhaustive, sur un sujet, un personnage. ¶ ◊ La première attestation du mot *monographie* date de 1793. La monographie se distingue des autres travaux comparables par l'unicité de son sujet : c'est un ouvrage qui forme un tout homogène, et qui peut tout aussi bien être en un seul volume qu'en plusieurs. Dans ce cas, les volumes peuvent être publiés en une seule fois ou faire l'objet d'une publication espacée dans le temps selon un plan déterminé à l'avance.

O

ORNEMENTS TYPOGRAPHIQUES : Les ornements typographiques utilisés pour la décoration du livre imprimé n'ont qu'exceptionnellement un rapport avec le texte qu'ils accompagnent, à la différence de l'illustration. On en distingue plusieurs sortes, selon leur forme et la place qu'ils occupent dans le livre : ¶ les ornements placés sur les titres : *marques*, *vignettes*, *fleurons* ; les ornements placés au bas des pages, pour marquer la fin d'un chapitre : *fleurons*, *vignettes*, *culs-de-lampe* : les ornements occupant toute la largeur de la page, placés en haut de page, au début d'un chapitre (*bandeaux*) ou dans le corps de celle-ci (*filets ornés*) ; les *lettres* ou *lettrines ornées* (ou *historiées* ou encore *grises*) et les *lettres passe-partout*) ; les *encadrements* et *passe-partout*, qui entourent l'ensemble de la page. […] ¶ L'utilisation des ornements typographiques remonte aux premiers temps de l'imprimerie et apparaît d'abord comme un legs de l'âge du manuscrit. La lettre ornée, qui constitue pendant plus d'un siècle le principal ornement du livre, cède le pas, au XVII^e siècle, aux fleurons, bandeaux et filets ornés. Le XVIII^e siècle peut être considéré comme l'âge d'or des ornements typographiques : peu d'ouvrages, même sévères, échappent à cette mode.

P

PAGINATION : n. f. – Du latin *pagina,* « page ». – Angl. *pagination*, *page numbering*. ¶ **1.** Cour. Action de numéroter les pages d'un livre, d'un texte ; son résultat. *La pagination du volume est erronée*. ¶ **2.** Codicologie. Numérotation continue des pages d'un volume. – REM. On distingue en codicologie la pagination, qui est portée sur chacune des pages, et la foliotation, qui n'est inscrite que sur chacun des feuillets (au recto habituellement). L'usage est différent en typographie [*foliotation* est SYN. de *pagination*]. ¶ ◊ […] La foliotation des livres imprimés, dominante dans les premières années de l'imprimerie, coexiste donc avec la pagination jusqu'à la fin du XVI^e siècle. À Paris, la foliotation ne disparaît qu'au début du XVII^e siècle. En province, à Douai par exemple, la dernière édition foliotée de Jean Bogard paraît en 1611. ¶ Si l'on peut ainsi dater la naissance et le développement de la pagination, la question des risons de son apparition reste en suspens. Est-elle venue doubler les signatures et réclames pour l'assemblage des cahiers par le relieur, ou est-elle née pour le besoin du lecteur auquel la foliotation ne suffisait pas pour retrouver ou citer facilement un passage ? Cette dernière hypothèse apparaît comme la plus probable, bien qu'aucune étude ne soit venue jusqu'à présent éclairer la question.

PARAGRAPHE (voir aussi ALINEA et CHAPITRE) : n. m. – Latin *paragraphus*, grec *paragraphos*. – Angl. *paragraph*. ¶ **1.** Subdivision d'un texte en prose formée en général d'une ou plusieurs phrases présentant une unité de sens, marquée par un retour à la ligne (→ ALINÉA) et souvent, par un léger renfoncement de la première ligne de la division suivante. […] ¶ LE PARAGRAPHE AUX PREMIERS SIÈCLES DE L'IMPRIMERIE OCCIDENTALE ¶ L'apparition de l'imprimerie provoqua une crise dans la mise en page des textes, à la fois parce que les typographes durent vite renoncer à baliser ceux-ci par des signes de couleur qui devaient être tracer à la main, et parce qu'ils eurent tendance à les comprimer à la fin du XV^e siècle afin de diminuer la quantité de papier utilisé et d'abaisser ainsi le coût de leurs réalisations. […] Certes, au XVI^e siècle, les typographes pratiquèrent l'alinéa dans certains cas, par exemple pour les livres de droit. On vit de même des éditions de François Rabelais fort correctement mises en alinéas par le lyonnais Denis de Harsy. Par ailleurs, des imprimeurs utilisèrent souvent les illustrations qu'ils faisaient graver pour certains textes, afin d'en réaliser des découpages et de les aérer. Mais il n'en reste pas moins que, durant la seconde partie du XVI^e siècle, les œuvres des auteurs français furent présentées sous formes de pages blocs à l'instar des éditions classiques des grands imprimeurs humanistes. […] Une réaction se produisit alors, à l'initiative des éditeurs classiques. Le divorce s'amorça entre la parole dite et le discours écrit. C'est ainsi qu'on partagea en chapitres souvent très courts les traductions d'auteurs latins pour les rendre plus lisibles. On commença également à imprimer la Bible en versets à l'imitation des bibles hébraïques, afin de faciliter les repérages et les citations. Enfin, on numérota pour la même raison les grands textes latins en vers et on découpa les œuvres en prose en capitula numérotés. Et ces numérotations, bientôt normalisées, sont souvent celles que nous utilsons encore. ¶ Dès lors, tout était prêt pour que s'accomplisse une révolution dans la présentation des textes français en prose. On ne sera pas surpris si les initiateurs en furent deux très grands écrivains, particulièrement soucieux de déborder le milieu des doctes pour atteindre les gens de pouvoir : Jean-Louis Guez de Balzac et René Descartes – et cela d'autant plus que la philosophie du second, fondée sur la culture de la méthode, exigeait qu'apparût clairement l'ordre particulièrement rigoureux de l'argumentation. ¶ un personnage tel que Guez de Balzac ne pouvait cependant que rêver de présenter ses compositions à

l'imitation des classiques latins. Ainsi fit-il pour l'édition du *Prince* de 1631 chez Toussaint du Bray, Pierre Rocolet et Claude Sonnius, dont le texte est apratgé en chapitres, mais aussi en alinéas numérotés à l'imitation des *capitula*. Après quoi, la nouvelle édition donnée par Rocolet en 1634 présenta les mêmes alinéas, mais sans numérotation : ils étaient devenus paragraphes. Et bientôt Descartes, isolé en Hollande, fit imprimer son *Discours de la méthode* (Leyde, 1637) sur le modèle du Prince de Balzac avec qui il entretenait une correspondance. Comme lui, il fit précéder ses chapitres partagés en paragraphes d'un argument afin de rendre la lecture de son ouvrage plus aisée. […] ¶ La nouvelle technique tarda pourtant à se trouver généralisée.

PARATEXTE : n. m. – de *para-* (élément tiré du grec *para*, « à côté de ») et *texte*. – Angl. *paratext*. ¶ Ensemble des éléments, textuels ou non, conçus pour permettre ou favoriser l'accès d'un texte (et, plus particulièrement, d'un texte littéraire) à ses lecteurs potentiels, et qui ne forment pas nécessairement avec lui une unité matérielle. ¶ ◊ Gérard Genette, qui a créé le terme et le concept, désigne comme *paratexte*, tout ce que l'auteur et l'éditeur mettent en œuvre pour présenter, faire connaître et promouvoir un texte, que ce soit dans l'espace même du livre (*péritexte*) ou indépendamment de lui (*épitexte*). Le paratexte procède toujours d'une intention de ceux qui ont une responsabilité légitime sur le texte. […] Le péritexte au contraire fait corps avec le texte qu'il présente, puisqu'il est contenu dans une même unité matérielle, le livre : couverture, page de titre, préfaces, chapitres, notes, index, table des matières, etc. ¶ Ces deux ensembles, épitexte et péritexte, sont par ailleurs chacun traversés par une division prenant en compte le responsable des pratiques ou fragments considérés : s'agit-il de l'auteur ou de l'éditeur commercial ? le paratexte se trouve ainsi divisé en quatre sous-ensembles d'importance inégale : *épitexte éditorial*, *épitexte auctorial*, *péritexte éditorial*, *péritexte auctorial*, la frontière entre ces deux derniers étant souvent perméable ou indéfinie.

PLANCHE : n. f. – Bas latin *planca*. ¶ **I. 1.** Plaque d'un matériau plus ou moins dur et rigide (métal, bois, linoléum, etc.) qui constitue la forme imprimante, dans les arts de l'estampe. ¶ ◊ On exécute sur la planche un dessin pour en tirer des épreuves : en taille-douce (en creux), en taille d'épargne (en relief) ou par procédé lithographique (à plat). ¶ **2.** Épreuve, estampe tirée d'une planche au sens précédent. ¶ **3.** Illustration placée en hors-texte dans un ouvrage.

POLICE : n. f. – Ancien provençal *polissia* ou italien *polizza* , l'un et l'autre issus, au terme d'une évolution complexe, du grec *apodeixis* « démonstration, preuve », puis « reçu, quittance ». ¶ **I.** Typographie au plomb. ¶ **1.** Police de caractères ou police : liste, établie par le fondeur, des caractères typographiques (capitales, bas de casse, petites capitales, lettres liées, lettres à signes diacritiques, chiffres, signes de ponctuation, symboles, etc.) composant un assortiment, et indiquant pour chacun la proportion dans laquelle il figure. – Angl. *bill of fount*, *bill of type*. ¶ **2.** Par extension. Ensemble des types distincts composant une casse. ¶ ◊ La police établie par le fondeur pouvait être modifiée par l'imprimeur selon la langue ou le genre de travaux auquel elle était destinée. Le poids d'une police était très variable, de quelques kilogrammes pour les caractères de fantaisie jusqu'à plusieurs centaines pour les caractères de labeur.

PRÉFACE : n. f. – Latin *praefatio*, « préambule », de *praefari*, « dire avant, dire en commençant ». – Angl. *foreword*, *preface*. ¶ Texte de présentation placé en tête d'un livre. ¶ […] ¶ ESQUISSE HISTORIQUE ¶ Le discours préfaciel hérite des caractéristiques de l'ancien exorde rhétorique. Le *prooimion* grec et plus tard l'*exordium* latin avaient été créés en tête d'un texte en prose, afin de « conquérir la bienveillance, l'attention et la docilité » du public, et avec la fonction capitale (selon Aristote) d'« indiquer la fin où vise le discours ». dans la rhétorique telle que l'a définie Aristote, l'aspect persuasif est dominant : le discours veut inciter l'auditeur à adopter le point de vue de l'orateur et à agir conformément à cette conviction. L'*exordium* forme la partie initiale de la persuasion. L'orateur doit trouver un début attrayant, en présentant le sujet de manière aussi favorable que possible. La composante principale de l'exorde est la captatio benevolentiae, qui vise à rendre l'auditeur bienveillant et prêt à croire le discours. Elle essaie de nouer un lien direct avec l'auditeur, en tentant d'établir un rapport de sympathie avec lui. ¶ L'un des procédés de la bienveillance est celui de la modestie. L'orateur doit habilement faire les louanges du discours sans se mettre lui-même en avant. Le recours à un tiers pour faire l'éloge de l'ouvrage, ou l'insertion d'une dédicace, permet de remédier à cette difficulté. […] ¶ Avec l'apparition du livre imprimé, ce texte initial s'est définitivement articulé dans un espace séparé de l'œuvre. […] ¶ FONCTION DE LA PRÉFACE ¶ […] Si le topique du pourquoi a pour fonction de convaincre le lecteur de lire le livre, les thèmes du *comment* lire sont ceux de la communication et du guidage de la lecture. Ils relèvent directement de l'aspect métatextuel du discours préfaciel, en quoi celui-ci se distingue de l'exorde oratoire. […] Outre l'origine du livre, les circonstances de sa rédaction et les étapes de sa genèse, la préface expose également un commentaire justificatif du titre. De là vient que certains voient la préface comme une sorte d'« exponent » d'étaché du titre originel et qui se faisait de plus en plus long. ¶ Le discours préfaciel contient aussi dans de nombreux cas un exposé concernant l'intention de l'auteur, dans le dessein de fournir une clé d'interprétation du texte pour en reconstruire le sens. Ainsi, le liminaire n'est jamais tout-à-fait neutre : d'une manière ou d'une autre, l'herméneutique du commentaire métatextuel est toujours colorée d'intérêts personnels ou de la présentation d'une norme. ¶ LE PONT PRÉFACIEL ¶ […] Plusieurs critiques ont observé l'image du pont préfaciel, comme intermédiaire entre le monde historique et l'univers du livre. […] Ce caractère de mobilité revêt un aspect pragmatique : dand la préface, le *dire* est un *faire*. Elle est un impératif qui *agit* directement sur le lecteur.

PRÉPUBLICATION : n. f. – De *pré-* et publication. – Angl. *prepublication*. ¶ Publication dans un périodique, généralement en exclusivité, d'un ou plusieurs extraits (ou *bonnes feuilles*) d'un livre à paraître.

PRIVILÈGE : n. m. – Latin *privilegium*, « loi exceptionnelle concernant un particulier », puis « avantage, faveur » : de *privus*, « particulier, propre, spécial », et *lex*, *legis*, « loi ». – Angl. *privilege*.

¶ Hist. Du livre et de l'imprimé (Ancien Régime). Monopole d'impression et de diffusion d'un texte ou d'un ensemble de textes (*privilège de librairie*) accordé par le pouvoir royal ou une autorité de justice à un auteur ou à un libraire pour une durér déterminée (d'après B. Barbiche, *Les Institutions de la monarchie française à l'époque moderne*, Paris, 1999, p. 156) ; monopole de même nature accordé à un éditeur ou à un marchand pour la production ou la commercialisation d'estampes. – Angl. *book privilege* (privilège de librairie). […] ¶ LES ORIGINES DU PRIVILÈGE DE LIBRAIRIE : CONTEXTE, ENJEUX ET CHRONOLOGIE ¶ […] *Une problématique de la protection* ¶ Si les historiens ont erré à propos de la chronologie du privilège, c'est aussi parce qu'ils ont éprouvé des difficultés à cerner la signification première de cette institution nouvelle. Or rien ne justifie l'apparition du privilège de librairie s'il n'y a aps nécessité de protéger les conditions de production et de diffusion d'un nouveau *medium*, en l'occurrence le livre imprimé. À l'âge du manuscrit, en effet, n'importe qui peut copier à peu près n'importe quoi, autant de fois et pendant autant de temps qu'il en est besoin. […] Seul un contrôle des grandes universités européennes s'est mis en place pour surveiller l'activité des libraires et stationnaires, leurs *suppôts*, et sur leur diffusion des textes autorisés par la tradition scolastique. ¶ Aussi, lorsque l'imprimerie apparaît, ce ne sont d'abord pas les éditions réalisables que l'on va chercher à protéger, c'est l'invention même et son usage. Le secret de l'« art d'imprimerie » lui-même ne pouvant être longtemps gardé, certains des premiers épigones de Gutenberg vont plutôt tenter d'obtenir des autorités dont ils relèvent un monopole d'usage (plus ou moins étendu dans le temps et dans l'espace) de cette invention. ¶ Cela dit, non seulement les gouvernants se révèlent incapables de faire respecter bien longtemps de tels monopoles, mais ils se rendent très vite compte, par-dessus le marché, qu'ils n'y ont aucun intérêt. Il est plus opportun de chercher à retenir et à attirer un maximum d'imprimeurs dans les localités placées sous leur juridiction, quitte à leur consentir d'autres avantages, sous forme d'aides à l'installation et d'exemptions de taxes. ¶ LE RÉGIME DU « PRIVILÈGE VOLONTAIRE » EN FRANCE (1498-1566) ¶ […] *Pression censoriale et souci de contrôle de la production éditoriale : vers la fin des « privilèges volontaires »* ¶ […] Ainsi, à la date de 1566 [avec l'ordonnance de Moulins], le privilège royal français, jusque là couverture gracieuse des nouveautés éditoriales, vient de subir une mutation essentielle : il est devenu une obligation répondant à un souci de contrôle centralisé. La notion de privilège-monopole temporaire et celle de censure préalable et systématique se trouvent dès lors confondues. ¶ En revanche, dans un certains nombre de pays, le privilège va conserver le caractère optionnel et protecteur des origines – au premier chef aux provinces-Unies (avec le double système des privilèges des États généraux des Provinces-Unies et de ceux des États de Hollande et de Westfrise) : le *Discours de la méthode* de René Descartes, paru en 1637 à Leyde, en bénéficiera – concuremment d'ailleurs avec un privilège exceptionnel du roi de France –, de même que les écrits de plus d'un auteur non néerlandais.

PUBLIER : v. t. – Latin *publicare*, « rendre public ». – Angl. *to publish*. ¶ **1.** Faire paraître (une, des œuvres de l'esprit), notamment sous forme imprimée, et en assurer la diffusion et la distribution auprès du public ; éditer. ¶ **2.** Faire paraître (une œuvre de l'esprit), en parlant d'un auteur.

R

RÉCLAME : n. f. – Déverbal de *réclamer* (latin *reclamare*, « se recrier, protester hautement »). ¶ **1. b.** Hist. Du livre imprimé. Bibliographie matérielle. Indication, imprimée au bas d'une page, sous la dernière ligne de texte, du premier mot ou fragment de mot figurant sur le cahier, le feuillet ou la page qui suit. […] – Angl. *catchword*. ¶ ◊ UNE PRATIQUE ET SON ÉVOLUTION ¶ L'usage des réclames s'est trouvé pour ainsi dire transposé de l'univers des manuscrits à celui des premiers livres imprimés. ¶ […] C'est au au XVI^e^ siècle aussi qu'apparaissent, dans la décennie 1520 semble-t-il (Bâle, Anvers, Allemagne), les premières réclames portées au bas de chaque page. Cet usage, qui permet de guider la lecture d'une page à l'autre, va se propager. Il devient même dominant jusqu'à la seconde moitié du XVIII^e^ siècle dans la majeure partie des pays d'Europe – les Provinces-Unies donnant le ton à partir du XVII^e^ siècle –, à l'exception notable de la France et des centres typographiques placés sous son influence directe. De sorte que, résumant la situation dans sa *Science pratique de l'imprimerie* (Saint-Omer, 1723, p. 50), Martin-Dominique Fertel observe que « les Hollandois en mettent à chaque page ; mais en France on se contente d'en mettre une au bas de la dernière page de chaque cayer ». ¶ À la fin du siècle des Lumières, Antoine-François Momoro (*Traité élémentaire de l'imprimerie…*, Paris, 1793, p. 288-289) atteste que la réclame est encore courante et utile, pour « qu'on ne se trompe point à l'assemblage, au brochage et à la reliûre et que l'on voie que les feuilles se suivent bien ». « Autant une feuille […] peut avoir de cahiers, ajoute-t-il, autant on doit y mettre de reclames », mais il réprouve catégoriquement la pratique des réclames à chaque page : « Anciennement on en mettoit à toutes les pages [en fait partout sauf en France], mais cela étoit ridicule ».

RELIURE : n. f. – De *relier*. – Angl. *binding*. ¶ **1.** Opération consistant à relier un livre. […] Spécialement. Cette opération, par opposition à la brochure. […] ¶ **3.** Couverture d'un livre relié, formée d'un matériau généralement rigide, parfois flexible, et qui déborde le corps d'ouvrage (par opposition à la couverture des livres brochés, réduite aux dimensions de celui-ci et faite d'un matériau souple et mince, le plus souvent papier ou carte). ¶ XVII^e^ SIÈCLE ¶ […] outre le fait que les dos deviennent le support exclusif du décor, celui-ci est exécuté avec des fers filigranés, dorés au centre et dans les angles de chaque entrenerf (le deuxième étant réservé au titrage) ; à la fin du siècle, les dos, toujours à nerfs, peuvent aussi être entièrement couverts de petites volutes, ornements dits « à la grotesque ». Le contraste avec les plats désormais laissés nus est d'autant plus marqué que, exception faite du parchemin, la qualité des peaux de couvrure choisies pour ces reliures devient médiocre : des veaux ou des basanes sombres, que l'on prend l'habitude de marbrer à l'acide pour en dissimuler précisément

les défauts. L'autre modification concerne les tranches, qui sont désormais parfois teintées, en plein ou par jaspure, dans les tons brun, rouge, ou bleu.

REPENTIR : n. m. – Substantivation de l'infinitif *se repentir* (latin *repœnitere*). ¶ Modification, correction apportée par son auteur à une œuvre (picturale, littéraire, etc.), et notamment à une œuvre réputée achevée.

RUBRIQUE n. f. – latin *rubrica*, « couleur rouge », puis « titre écrit en rouge ». ¶ **1.** Codicologie. Partie du texte d'un livre distincte du texte courant (titre, intertitre, premiers mots d'un passage), écrite ou imprimée à l'encre rouge ou de couleur. – Angl. *rubric*. ¶ ◊ La rubrique était employée chez les Romains pour inscrire les titres des lois. Elle apparaît dans les plus anciens manuscrits occidentaux pour marquer les titres ou les premiers mots des textes ou des sections de textes. Sa couleur varie du rouge à l'orange ou au rouge bleuté en fonction des pigments entrant dans la composition de l'encre. ¶ Élément essentiel de la mise en page et de la mise en forme du texte, la rubrique peut être ajoutée par le copiste à une œuvre dépourvue de chapitres ou de divisions. ¶ • Paléographie. *Lettre de rubrique* : caractère utilisé pour les rubriques des manuscrits, dont le type diffère fréquemment de celui adopté pour le corps du texte (capitales rustiques employées pour les rubriques d'un texte en onciales, par exemple).

S

SÉCHAGE : n. m. – De *sécher*. – Angl. *drying*. ¶ **1.** Action de sécher, de rendre sec ; opération consistant à réduire par évaporation la quantité d'eau ou de liquide contenue dans un corps, ou à faire passer à l'état solide un fluide siccatif. ¶ **2.** Fait de sécher, de devenir sec, pour un corps contenant de l'eau ou un liquide quelconque ; fait de passer à l'état solide, pour un fluide siccatif. […] ¶ IMPRIMERIE – SÉCHAGE DE L'ENCRE ¶ […] Le séchage de l'encre repose sur une transformation chimique et physique mettant en œuvre différents facteurs : – l'évaporation : soustraction des solvants volatils ; – l'absorption : pénétration des diluants dans le papier ; – l'oxydopolymérisation : association avec l'oxygène de l'air (accélérée par la chaleur, l'exposition à des rayons ultra-violets ou à un flux d'électrons). […] ¶ IMPRIMERIE – SÉCHAGE DU PAPIER ¶ Jusqu'à la fin du XIX^e^ siècle, le séchage était généralement réalisé dans l'imprimerie, en impression typographique, mais parfois chez le brocheur. Il s'agissait de faire sécher tout à la fois le papier trempé avant le tirage, et l'encre, pour éviter le maculage. Dans son *Traité de la typographie* (2^e^ éd., 1854), Henri Fournier écrit : « La pièce qui sert de séchoir est tendue de cordes ou traversée par des tringles en bois […]. On prend les feuilles par poignées de cinq ou six, d'une demi-main [1 main = 25 feuilles] au maximium, mais d'une ou deux feuilles lorsque le séchage doit être fait diligemment ; […] on les pose sur la corde, de manière que la partie de la feuille qui est en contact avec la corde soit celle qui correspond à la barre du châssis. »

SIGNATURE : n. f. – Latin médiéval *signatura*, du latin classique *signare*, « marquer d'un signe, signaler, distinguer », de *signum*, « signe ». […] ¶ **2. a.** Chacune des marques formant une série (sous forme de chiffres, de lettres, de signes conventionnels, etc.), portées sur chacun des bifeuillets […] ou sur chacun des cahiers appelés à constituer un livre manuscrit ou imprimé, et qui permet de les placer commodément et sans risque d'erreur dans l'ordre dans lequel ils doivent être reliés. – Angl. *signature mark*. ¶ SIGNATURES IMPRIMÉES : UNE PRATIQUE ET SON ÉVOLUTION ¶ […] Le premier livre publié avec des signatures serait la *Lectura Baldi super codicem* (Venise, 1474), où des signatures apparaissent en miliueu de volume. […] Dès 1476, la pratique des signatures gagne la France, avec un premier exemple relevé à Lyon, chez Barthélemy Buyer (*La Grande Légende dorée de tous les saints*), et à Paris chez Pasquier Bonhomme (*Grandes Chroniques de France*), puis dès 1477 à Angers et à nouveau à Lyon. ¶ Henri-Jean Martin et Lucien Febvre dans L'Apparition du livre (1958) confirment que c'est pour aider le relieur à disposer dans le bon ordre les cahiers d'un livre que les imprimeurs ont pris l'habitude de désigner chaque cahier par une lettre de l'alphabet, imprimée normalement en bas et à droite, et de faire suivre ces lettres d'un chiffre indiquant la succession des feuillets.

SOMMAIRE : : n. m. – Latin *summarium*, « résumé », de *summa*. ¶ **1.** Vieilli. Résumé d'un ouvrage, d'un texte ; exposé abrégé. – Angl. *summary*. ¶ **2.** Cour. Résumé des principales divisions d'un ouvrage, précédant généralement le corps du texte et pourvu d'indications de pages destinées à orienter la lecture. – Angl. *contents*. ¶ ◊ Le sommaire remplit les mêmes fonctions qu'une table des matières, bien qu'il soit en principe moins détaillé ; dans la pratique, la différence de l'un à l'autre n'est pas nettement tranchée. On parle toutefois plus volontiers de *sommaire* pour un périodique (*sommaire d'une revue*, *d'un magazine*) ou pour une partie d'ouvrage (*sommaire d'un chapitre*), et de *table des matières* pour le contenu d'un volume envisagé dans sa globalité.

SOMME : n. f. – Réemprunt au latin *summa*, « total, somme, montant » (dans un calcul). – Angl. *summa*. ¶ Ouvrage qui rassemble ou résume l'ensemble des connaissances relatives à un sujet, à un domaine du savoir. ¶ ◊ Le mot *summa* désigne en latin médiéval des œuvres de contenu très variable, et qui ne sont pas nécessairement volumineuses. Lorsque l'accent est mis sur l'accumulation, la compilation, la somme s'apparente à un recueil complet et systématique, à une collection de textes, comme la *Summa Abel* de Pierre Le Chantre (1196), recueil alphabétique de 1250 « *distinctiones* ». Lorsque l'accent est mis sur la brièveté, l'exactitude, la somme ressemble à un abrégé, un manuel ou aide-mémoire, telle la *Somme le Roi* ou *Livre des vices et des vertus*, manuel d'instruction morale et religieuse composé en 1279, à la demande du roi Philippe III le Hardi, par frère Laurent, son chapelain. Enfin, et plus généralement, la somme est un exposé complet et concis, présentant une synthèse organique d'une branche – tout ou partie – du savoir (médecine, droit, grammaire, logique, philosophie, théologie). […] ¶ C'est dans le domaine de la théologie théorique que les sommes, dérivées en quelque sorte des *Libri quatuor Sententiarum* (*Sentences*) de Pierre Lombard, paraissent avoir fourni les constructions les plus achevées. […] La summa theologica (1265-1273) de saint Thomas d'Aquin est l'œuvre maîtresse par excellence de la pensée scolastique médiévale ; elle étudie tout à

tou : Dieu, le mouvement de la créature rationnelle vers Dieu, le Christ qui par son humanité est la voie qui mène à Dieu. ¶ La somme, conçue comme le couronnement d'une œuvre inspirée par la pensée scolastique et élaborée dans un cadre universitaire, ne décline véritablement qu'au début du XVII^e siècle, avec le recul de la philosophie scolastique. Le mot Somme demeure néanmoins en usage dans le titre de nombreux ouvrages, dans des domaines comme la théologie morale (*Somme des cas de conscience*, *Somme des péchés*, etc.) ou la théologie dogmatique.

SYNOPSIS (voir SOMMAIRE) : Texte concis, résultat de l'analyse d'un ouvrage ou d'un document, qui en expose les points essentiels en vue de renseigner adéquatement et rapidement les lecteurs sur la teneur de cet écrit. La rédaction du sommaire se fait selon les exigences d'un texte continu : formules denses, rédigées en phrases complètes ; vocabulaire rigoureux, spécifique au domaine dont traite le document source ; énoncés concis, mais exhaustifs en regard de la substance de l'écrit ; transitions et liens logiques soigneusement ménagés du début à la fin. Le sommaire suit l'ordre même du développement de l'ouvrage ou du document traité (M. Sauvé, *Qu'est-ce qu'un livre ?*, p. 37-38).

T

TAILLE-DOUCE : n. f. – De *taille* et *doux*, *douce* (latin *dulcis*). – Angl. *copperplate-engraving*. ¶ **1. a.** Technique de la gravure en creux sur des planches de métal dont sont tirées des estampes, par opposition en procédés en taille d'épargne, dans lesquels les parties imprimantes de la planche sont en relief (→ GRAVURE). ¶ **b.** Technique de la gravure au burin. ¶ REM. Certains auteurs réservent le terme *taille-douce* à la gravure au burin, à l'exclusion de tout autre procédé. […] ¶ ◊ La motivation de l'expression est incertaine, mais elle est très largement attestée en France au début du XVII^e siècle. À Paris, le *graveur en taille-douce* est dès le XVII^e siècle celui qui utilise les procédés de taille-douce dans le dessein de réaliser des estampes, par opposition au graveur en bois et au graveur ou maître-graveur, lequel grave des poinçons, des sceaux ou des monnaies. ¶ L'*imprimeur en taille-douce*, ou *taille-doucier*, n'imprime que des estampes au moyen de planches gravées en taille-douce, par opposition à l'*imprimeur en lettres* ou *imprimeur typographe*, qui imprime aussi bien les textes que les bois gravés. ¶ **2.** Planche gravée en taille-douce (au sens 1) ; épreuve qui en est tirée. *Une taille-douce.*

TITRAILLE : n. f. – De *titre* et suffixe *-aille* (sens collectif). ¶ Typographie. Fam. *La titraille* : l'ensemble des éléments d'une composition incluant le titre, le surtitre, le sous-titre et le chapeau.

TITRE : n. m. – Latin *titulus*, « inscription, titre, étiquette ». ¶ **1. a.** Dénomination d'une œuvre de l'esprit. ¶ **b.** Spécialement. Nom d'une œuvre, et en particulier d'une œuvre écrite, tel qu'il lui a été donné par son auteur (le plus souvent ; parfois par la tradition orale ou écrite, par un éditeur, par un ayant droit, par la critique, etc.). ¶ ◊ Le titre remplit la fonction d'étiquette (c'est un des sens de l'étymon *titulus* : « ruban sortant du *volumen* et permettant de l'identifier sans le dérouler »), la fonction de nom propre et celle de première publicité proposant un contact entre le lecteur et le livre. ¶ L'importance du titre est plus grande que celle de l'auteur, qui est parfois anonyme (cas de *La Farce de maître Pathelin*) ou dont l'existence peut être hypothétique (cas de Gabriel de Lavergne de Guilleragues pour les *Lettres portugaises*) sans que le succès de l'ouvrage en pâtisse. Mais un livre a besoin d'un titre pour être défini, évoqué, présenté, classé, enregistré, retrouvé. ¶ […] Aucune règle ne préside à son élaboration qui reste le domaine d'une très grande créativité. En 1685, Adrien Baillet dans ses Jugemens des sçavans le présentait ainsi : « Le titre d'un livre doit être son abrégé, et il doit en renfermer tout l'esprit autant qu'il est possible […] [Il] est souvent la marque du jugement de son auteur, et rien n'est plus ordinaire que de voir condamner ou approuver un livre sur un simple préjugé où son titre nous aura mis d'abord. » […] « Un livre, pourrait-on dire, est formé de deux parties : une partie courte et une partie longue. La partie courte, c'est le titre. La partie longue, c'est le texte. Et ce qui est essentiel, c'est le rapport entre les deux, c'est l'équilibre qui se réalise entre cette partie courte et cette partie longue » (Michel Butor, 1967). Moins littéraire peut-être mais plus pratique et percutant était le jugement d'Antoine Furetière écrivant dans son Dictionnaire universel (1690) : le « titre est le proxénète du livre, ce qui le fait vendre ».

TITRE COURANT : […] : brève indication placée en haut de chacune des pages d'un livre, dans le blanc de tête, et donnant, selon les cas, le nom de l'auteur, le titre, les titres des subdivisions dont les pages relèvent (chapitre, partie, etc.), certains des mots que celles-ci contiennent (notamment, dans un dictionnaire, la première et la dernière entrée de la double-page), etc. – Angl. *running head*, *running title*.

TRAITÉ : n. m. – Latin *tractatus*, « action de traiter un sujet, développement », de *tractare*. – Angl. *treatise*. ¶ Ouvrage didactique présentant l'exposé méthodique des connaissances sur un sujet, sur une matière. *Traité de morale*. *Traité de médecine vétérinaire*. *Traité de topologie*. ¶ ◊ Le mot latin *tractatus*, dont le français *traité* est issu, vient du verbe *tractare*, « manipuler », fréquentatif de *trahere*, « tirer, traîner, extraire ». Il exprime l'idée d'un sujet développé et envisagé sous tous ses aspects. ¶ Les latins utilisaient le terme pour désigner l'action de traiter un sujet (on le trouve dans ce sens notamment chez Pline l'Ancien, auteur, précisément, de nombreux « traités » au sens moderne), mais très vite il en vint à désigner aussi l'ouvrage qui résulte de cette action. Isidore de Séville en donne une définition qui sera constamment reprise par la suite : « Un traité est le développement en plusieurs points (ou : de plusieurs points de vue) d'un sujet unique » (*Étymologies*, 6, 8, 3) ; cette définition est reprise par les plus influents des manuels postérieurs, le De rerum naturalis de Raban Maur au IX^e siècle et le *Didascalicon* d'Hugues de Saint-Victor au XII^e siècle, connotant le genre traité d'un aspect systématique et méthodique. C'est donc un genre qui englobe des écrits pédagogiques, dogmatiques, spirituels ou polémiques, pourvu que leur sujet est une unité. […] ¶ Pourtant les auteurs médiévaux appellent très rarement leur œuvre *tractatus*. Dans leurs préfaces, ils préfèrent, par modestie, parler d'*opusculum*, « petit ouvrage ». Les très nombreuses occurrences [qui] apparaissent dans les tables de la *Patrologie latine* sont

généralement des titres reconstitués par les éditeurs de l'époque moderne, ou des titres qui ne figurent pas dans toute la tradition manuscrite. En revanche, les auteurs utilisent beaucoup plus fréquemment le verbe *tractare*, « traiter » sous toutes ses formes (*retractare*, *pertractare*, *protractare*), pour signifier la complétude de leur effort. Et le sens primitif, « façon de traiter, traitement d'un sujet », garde des adeptes, par exemple « je te l'expliquerais en un traitement plus complet », *pleniori tractatu* (saint Bernard). ¶ Un autre emploi, à partir du XII^e^ siècle, applique le mot à chacune des parties, consacrées à un sujet distinct, d'une œuvre plus vaste, surtout dans les écrits de nature scolaire ou universitaire (médecine, astronomie, algèbre, musique, droit, philosophie, théologie), ou encore à un ouvrage exposant un sujet de façon complète (traité du jeu d'échecs, par exemple). Les différentes parties d'un ouvrage de taille modérée (« *partes istius libelli* ») peuvent donc être définies comme *tractatus* (Pierre de Blois). Mais le terme est concurrencé en ce sens par *decisio* (« partie découpée », terme moins lié à l'unité d'un sujet), puis *distinctio* (« partie séparée », terme utilisé en ponctuation et en grammaire pour désigner une proposition ou une phrase) et plus rarement *editio*. Le terme générique pars reste bien sûr toujours en usage, notamment pour les différentes parties d'une somme (→ SOMME), ainsi chez Thomas d'Aquin. […] ¶ En français, le terme apparaît au XIV^e^ siècle (*Traité de la forme et devis d'un tournois*, du roi René d'Anjou) et se diffuse au XV^e^ siècle, pour des ouvrages didactiques et techniques, mais le plus souvent, c'est le terme générique livre qui est employé par les auteurs. La véritable fortune du mot *traité* date de l'époque moderne.

TYPOGRAPHIE : n. f. – De *typo-* et *graphie*. – Angl. *typography*. ¶ **1.** Art d'imprimer au moyen de caractères mobiles en relief faits d'alliage de plomb, pratiqué en Europe occidentale, puis dans le reste du monde, du milieu du XV^e^ siècle (vers 1450) jusqu'au troisième quart du XX^e^ (années 1970-1980) ; ensemble des techniques et des procédés liés à cet art. – Spécialement : **a.** Art de composer des pages destinées à l'impression (naguère au moyen de caractères au plomb, aujourd'hui au moyen de caractères numériques) et de les disposer harmonieusement pour l'œil. ¶ **b.** Conception, dessin et réalisation des caractères d'imprimerie. ¶ **2.** Procédé d'impression utilisant des éléments (lettres ou images) dont les parties imprimantes sont en relief, par opposition aux procédés utilisant des formes planes (lithographie, métallographie, offset…), en creux (taille-douce, héliogravure…) ou au pochoir (sérigraph apparaît au ie…). ¶ **3.** Ensemble de caractères d'imprimerie (et en particulier de caractères qui forment une composition, un texte) considérés du point de vue de leurs caractéristiques (dessin, style, époque, etc.). *Une typographie exubérante, sobre, agressive, ancienne, moderne.*

V

VIGNETTE : n. f. – De *vigne* (*latin vinea*). – Angl. *vignette*. ¶ **I.** histoire du livre. Codicologie. Bibliophilie. Typographie. **1. a.** Orenemnt représentant un entrelacs de branches et de feuilles de vigne, d'un usage fréquent dans les manuscrits médiévaux. **b.** Par ext. Peinture ou lettre historiée de petite taille figurant dans un livre, à partir de la fin du Moyen Âge. ¶ **2.** Ornement typographique de format réduit. ¶ ◊ *Vignette* désigne d'une manière générale les motifs qui ornent les têtes de page, les chapitres, les culs-de-lampe ou les bordures, et que l'imprimerie adopte dès l'époque d'Alde Manuce. Les motifs de forme rectangulaire placés en tête de page, ou *bandeaux*, ont pu eux-aussi être désignés sous l'appellation de *vignette*.

ANNEXES

annexe 1 – répartition des figures du *Discours de la méthode*, édition Maire (1637) et édition Adam-Tannery (AT VI).

		Maire, 1637	renvois (1637)	AT VI
La Dioptrique				
Discours I				
1	fig. 1	p. 6		p. 86
2	fig. 2	p. 10		p. 90
3	**(4)** fig. 3	p. 11		p. 91
4	fig. 4	p. 12		p. 92
Discours II				
5	**(2)** fig. 5	p. 13		p. 93
	fig. 6 (5 *bis*)	p. 15		p. 95
	fig. 7 (3 *bis*)	p. 17		p. 97
	fig. 8 (3 quater)	p. 18		p. 98
6	fig. 9	p. 19		p. 99
7	fig. 10	p. 20		p. 100
8	**(2)** fig. 11	p. 21		p. 101
	fig. 12 (11 *bis*)	p. 22	« Voyés la figure en la page 22 », p. 24	p. 102
9	fig. 13	p. 23		p. 103
10	fig. 14	p. 25		p. 105
Discours III				
11	**(2)** fig. 15	p. 26		p. 106
	fig. 16 (15 *bis*)	p. 28		—
Discours V				
12	**(7)** fig. 17 (pleine page)	p. 36		p. 116
	fig. 18 (pleine page) (17 *bis*)	p. 39		p. 119
	fig. 19 (pleine page) (17 *ter*)	p. 42		p. 122
	fig. 20 (pleine page) (17 quater)	p. 45		p. 125
13	fig. 21	p. 47		p. 126

14	**(3)** fig. 22	p. 49		p. 128
Discours VI				
15	fig. 23	p. 54	« Voyés la figure en la page suivante », p. 53	p. 133
16	**(2)** fig. 24	p. 56		p. 135
	fig. 25 (22 *bis*)	p. 57		p. 136
	fig. 26 (24 *bis*)	p. 58		p. 136
	fig. 27 (22 *ter*)	p. 59	« Voyés la figure en la page 59 », p. 63	p. 139
	fig. 28 (pleine page) (17 quinquies)	p. 61	« Voyés la figure en la page 61 », p. 64	p. 142
17	fig. 29	p. 64		p. 143
18	fig. 30[2728]	p. 65		
19	fig. 31	p. 68		p. 146
Discours VII				
20	fig. 32	p. 74	« Voyés la figure en la page 74 », p. 77, p. 78	p. 151
	fig. 33 (pleine page) (17 *sexies*)	p. 76		—
21	fig. 34	p. 79		p. 156
22	fig. 35	p. 82		p. 159
23	fig. 36	p. 85		p. 161
24	fig. 37	p. 86		p. 162
Discours VIII				
25	fig. 38	p. 90		p. 166
26	**(3)** fig. 39	p. 92		p. 168
	fig. 40 (39 *bis*)	p. 94		p. 170
27	fig. 41	p. 95		p. 172
28	fig. 42	p. 96		p. 172
	fig. 43 (39 *ter*)	p. 97		p. 173
29	fig. 44	p. 97		p. 173
30	fig. 45	p. 98		p. 174
31	fig. 46[2729]	p. 99		p. 175

[2728] On a considéré les huit gravures de la page 65 comme les éléments d'une seule figure.

[2729] On a considéré les deux gravures de la page 99 comme une seule figure.

32	fig. 47	p. 100		p. 175
33	**(3)** fig. 48	p. 101		p. 176
	fig. 49 (48 *bis*)	p. 102		p. 178
34	**(2)** fig. 50	p. 103		p. 178
	fig. 51 (50 *bis*)	p. 105		p. 180
35	fig. 52	p. 106		p. 181
36	fig. 53[2730]	p. 107		p. 181-182
37	fig. 54	p. 108	« Voyés la figure en la page 108 », p. 117	p. 183
38	fig. 55[2731] (pleine page)	p. 109		p. 184
39	fig. 56	p. 112		p. 186
40	fig. 57	p. 112		p. 187
41	fig. 58[2732]	p. 114	« Voyés la figure en la page 114 », p. 117	p. 189
	fig. 59 (pleine page) (17 septies)	p. 116		p. 191
42	fig. 60	p. 117		p. 192
43	fig. 61	p. 119		p. 194
Discours IX				
44	fig. 62[2733]	p. 123		p. 198
45	fig. 63	p. 126	« Voyés la figure en la page 126 », p. 132	p. 200
46	fig. 64	p. 127		p. 202
47	fig. 65	p. 132		p. 207
Discours X				
48	fig. 66	p. 137		p. 212
49	fig. 67	p. 138		p. 213
50	fig. 68	p. 139		p. 214
	fig. 69 (48 *ter*)	p. 140		p. 214
51	fig. 70	p. 140		p. 215
55	fig. 71	p. 142		p. 216
53	fig. 72	p. 143		p. 217

[2730] On a considéré les deux gravures de la page 107 comme une seule figure.
[2731] On a considéré les quatre gravures de la page 109 comme une seule figure.
[2732] On a considéré les deux gravures de la page 114 comme une seule figure.
[2733] On a considéré les deux gravures de la page 123 comme une seule figure.

54	**(2)** fig. 73	p. 144		p. 218
55	fig. 74	p. 145		p. 219
	fig. 75 (73 *bis*)	p. 147		p. 221
56	fig. 76	p. 152		p. 226
total		76 figures, dont 56 différentes et une en pleine page (fig. 17, également la plus reproduite ([7 fois]) et 8 renvois		
Les Météores				
Discours II				
1	**(2)** fig. 77	p. 168		**(3)** p. 242
2	fig. 78	p. 168		p. 242
	fig. 79 (77 *bis*)	p. 170		p. 244, 246
Discours III				
3	fig. 80[2734]	p. 180		p. 256
4	fig. 81	p. 183		p. 258
5	fig. 82	p. 183		p. 259
6	fig. 83	p. 186		p. 261
7	fig. 84	p. 186		p. 262
Discours IV				
8	fig. 85[2735]	p. 190		p. 266
9	fig. 86	p. 192		p. 267
10	fig. 87	p. 194		p. 269
11	**(2)** fig. 88	p. 195		p. 270
	fig. 89 (88 *bis*)	p. 196		p. 272
Discours V				
12	fig. 90	p. 205		p. 281
13	fig. 91	p. 211		p. 287
14	**(2)** fig. 92	p. 212		p. 288
	fig. 93 (92 *bis*)	p. 214	« Voyés en la figure de la page 214 », p. 233	p. 290
Discours VI				
15	**(3)** fig. 94[2736]	p. 222		p. 298

[2734] Voir la lettre à Huygens, 30 octobre 1636, AT I, 614.

[2735] *Ibid.*

[2736] *Ibid.*

	fig. 95 (94 *bis*)	p. 224		—
	fig. 96 (94 *ter*)	p. 227		p. 302
Discours VII				
16	fig. 97	p. 240		p. 316
17	**(2)** fig. 98	p. 243		p. 318
	fig. 99 (98 *bis*)	p. 245		—
Discours VIII				
18	**(2)** fig. 100	p. 251		p. 326
	fig. 101 (100 *bis*)	p. 253		p. 328
19	**(4)** fig. 102	p. 255	« Voyés au discours précédent », p. 279	p. 330
	fig. 103 (102 *bis*)	p. 257		p. 332
20	fig. 104	p. 258		p. 332
	fig. 105 (102 *ter*)	p. 259		p. 335
21	fig. 106	p. 263		p. 337
	tab. 1	p. 264		p. 338
	tab. 2	p. 265		p. 339
	fig. 107 (102 *quater*)	p. p. p. 267		p. 341
22	fig. 108	p. 268		p. 342
23	fig. 109	p. 270		p. 344
Discours IX				
24	fig. 110	p. 276		p. 349
25	fig. 111	p. 278		p. 352
26	fig. 112	p. 280		p. 354
Discours dernier (X)				
27	**(2)** fig. 113	p. 282		p. 282
	fig. 114 (113 *bis*)	p. 284		p. 357
28	**(2)** fig. 115	p. 285		p. 358
	fig. 116 (115 *bis*)	p. 287		p. 360
29	**(3)** fig. 117	p. 288		p. 361
	fig. 118 (117 *bis*)	p. 290		p. 363
	fig. 119 (117 *ter*)	p. 292		p. 365
total		43 figures, dont 29 différentes et 2 renvois		

La Géométrie				
Livre premier				
1	fig. 120	p. 298		p. 370
2	fig. 121	p. 298		p. 370
3	fig. 122	p. 302		p. 375
4	fig. 123	p. 303		p. 376
5	**(2)** fig. 124	p. 309		p. 382
	fig. 125 (124 *bis*)	p. 311		p. 384
Livre second				
6	**(2)** fig. 126	p. 318		p. 391
7	**(2)** fig. 127	p. 320		p. 393
	fig. 128 (127 *bis*)	p. 321		p. 395
8	**(4)** fig. 129	p. 325		—
	fig. 130 (129 *bis*)	p. 327		p. 398
	fig. 131 (129 *ter*)	p. 329		p. 400
9	fig. 132	p. 331		p. 402
	fig. 133 (129 *quater*)	p. 334		p. 406
10	**(2)** fig. 134	p. 336		p. 409
	fig. 135 (134 *bis*)	p. 338		p. 410
11	**(4)** fig. 136	p. 342		**(5)** p. 414
12	**(2)** fig. 137	p. 343		p. 414
13	**(2)** fig. 138	p. 343		p. 415
	fig. 139 (136 *bis*)	p. 344		p. 416
14	fig. 140	p. 346		p. 418
	fig. 141 (137 *bis*)	p. 347		p. 419
	fig. 142 (138 *bis*)	p. 349		p. 421
	fig. 143 (136 *ter*)	p. 350		p. 422
15	fig. 144	p. 351		p. 423
16	**(2)** fig. 145	p. 352		p. 424
17	fig. 146	p. 354		p. 426
18	fig. 147	p. 355		p. 427
19	fig. 148	p. 355		p. 427
20	fig. 149	p. 356		p. 428

	fig. 150 (145 *bis*)	p. 358		p. 429
	fig. 151 (136 *quater*)	p. 360		p. 431, p. 432
21	fig. 152	p. 363		p. 435
	fig. 153 (152 *bis*)	p. 364		p. 436
22	fig. 154	p. 366		p. 438
Livre troisième				
	fig. 155 (126 *bis*)	p. 370		p. 443
23	fig. 156	p. 387		p. 462
24	**(2)** fig. 157	p. 390		p. 465
25	fig. 158	p. 391		p. 466
26	**(2)** fig. 159	p. 392		p. 466
27	fig. 160	p. 392		p. 466
	fig. 161 (157 *bis*)	p. 394		p. 468
	fig. 162 (159 *bis*)	p. 395		p. 469
28	**(2)** fig. 163	p. 396		p. 470
	fig. 164 (163 *bis*)	p. 399		p. 473
29	**(2)** fig. 165	p. 404		p. 477
30	**(2)** fig. 166	p. 406		p. 479
	fig. 167 (166 *bis*)	p. 408		—
	fig. 168 (165 *bis*)	p. 410		p. 481
total		49 figures, soit 30 figures différentes		
total *Discours de la méthode* (1637)		168 figures dont 115 différentes et une en pleine page (fig. 17, également la plus reproduite ([7 fois]). Soit environ 1 figure toutes les 2 pages (40, 67 %) et 10 renvois		

annexe 2 : données issues du catalogue de Maire (1626-1657)

tableau 1 – Nombre de pages composées dans l'atelier de Johannes Maire (1626-1657).

Ronald Breugelmans a répertorié le nombre de feuilles composées pour les titres du catalogue de Maire (à l'exception des nombreuses dissertations et disputes défendues par les étudiants de l'université de Leyde et des catalogues) et il en a déduit la charge de travail des compositeurs sur les trente-et-un années d'existence de l'atelier de Maire. Nous reproduisons ses tableaux.

période /format	2°	4°	8°	12	16/18°	24	total
1626-1630		227,5	180,5	114,5	17	114	653,5
1631-1640	108,5	521,5	409	619,5	55,5	189	1903
1641-1650	103	953	758	675		89,5	2578,5
1651-1657	6	480,5	58,5	185		51,5	781,5
total	217,5	2182,5	1406	1594	72,5	444	

D'après Ronald Breugelmans, *Fac et Spera. Joannes Maire. Publisher, Printer and Bookseller in Leiden, 1603-1657. A bibliography of his Publications*, Leyde, Hes & De Graaf Publishers, 2003, p. 20. Les trois formats les plus représentés sont l'in-4°, l'in-8° et l'in-12. Les années les plus chargées se situent entre 1631 et 1650.

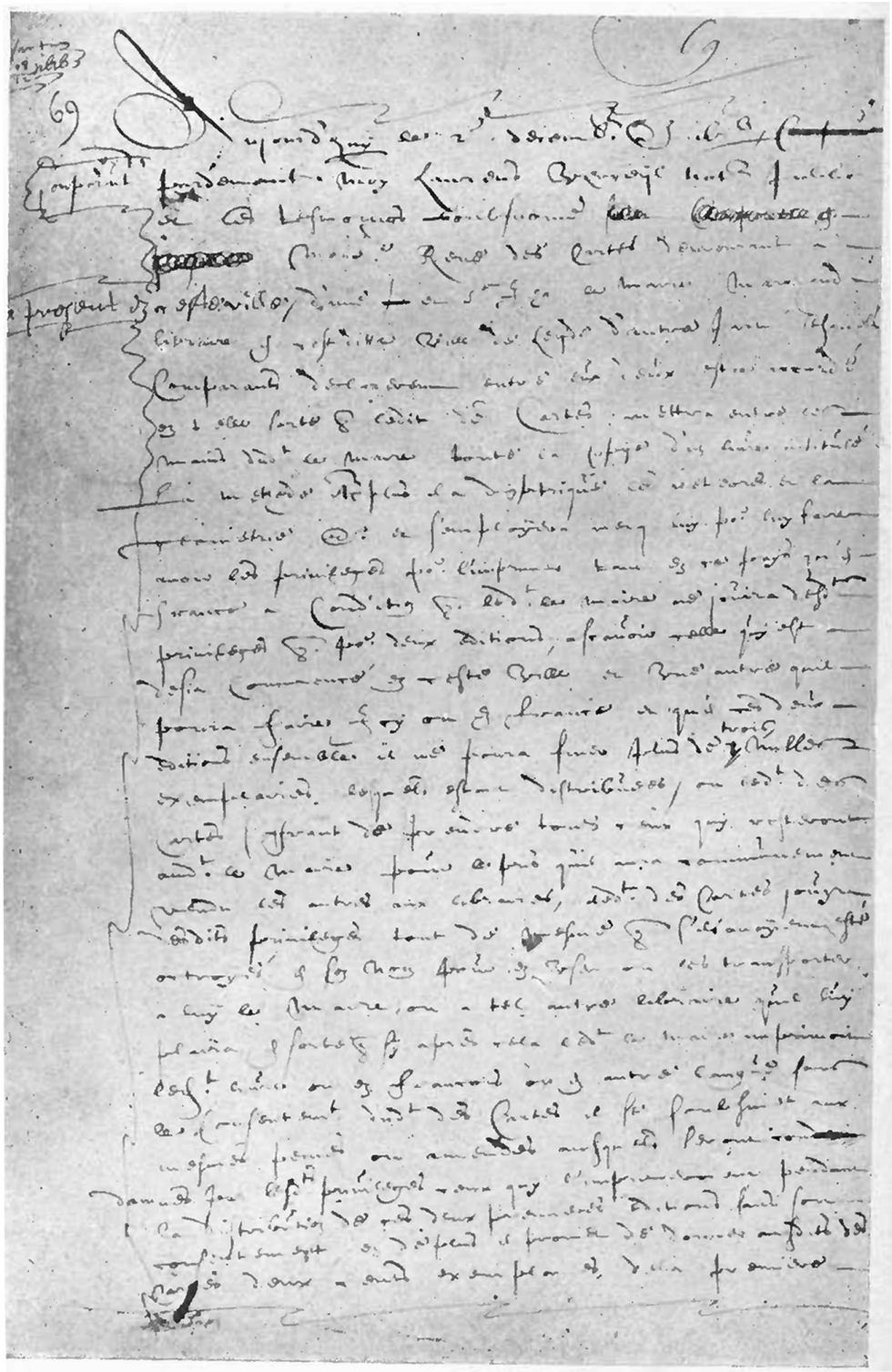
tableau 2 – les 279 titres de l'imprimerie Maire répartis par discipline.

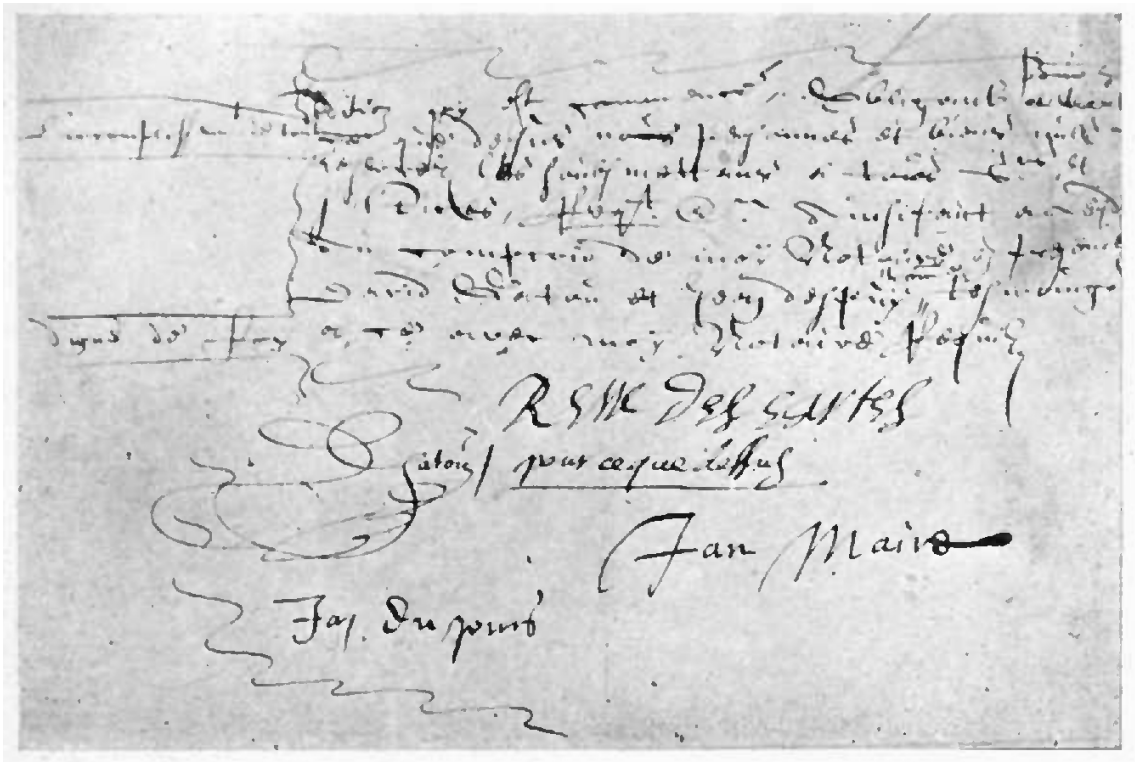
date/discipline	théologie	droit	médecine	philosophie	histoire
1626				4	
1627	1		3	3	1
1628				3	5
1629	1		2		
1630				4	5
1631			4	5	2
1632				6	
1633	7		4	8	1
1634		1	1	4	1
1635	1			1	2
1636		1		9	1
1637		1	1	4	
1638	1		4	1	

1639			3	8	
1640	4	1	5	8	1
1641	10			12	
1642	1	1		11	1
1643	1			13	
1644	3	1		3	1
1645	2			9	5
1646	4			1	2
1647	2		5	1	1
1648	3		2	3	
1649	1			4	1
1650	1			6	1
1651			1	5	6
1652	2		1	3	1
1653			1	1	1
1654			1		3
1655				2	
1656			1	2	
1657			1	1	1
total	45	6	40	145	43

D'après Ronald Breugelmans, *Fac et Spera. Joannes Maire. Publisher, Printer and Bookseller in Leiden, 1603-1657. A bibliography of his Publications*, Leyde, Hes & De Graaf Publishers, 2003, p. 21-22.

annexe 3 : reproduction et transcription du contrat d'édition Descartes – Maire





On donne maintenant la transcription du contrat d'édition du *Discours de la méthode*, passé devant le notaire public Laurens Vergeyl, le 2 décembre 1637, donnée par Gustave Cohen dans *Écrivains français en Hollande*, p. 503-504.

JAN DU PUIS

Prothocol 335
Laurens Vergeyl
Not. Public à Leyde

Aujourd'huy le 2e Decembre comparurent pardevant moy LAURENS VERGEYL, notaire public et les tesmoings soubsnomés, Monsr RENÉ DES CARTES demeureant à présent en ceste ville d'une et Sr JEAN LE MAIRE, marchand libraire en cest ditte ville de Leyde d'autre part, lesquels comparants declarerent entre eux deux estre accordés en telle sorte que ledit DES CARTES mettra entre les mains dudit LE MAIRE toute la copye d'un livre intitulé : *La methode* etc. *plus la Dioptrique, les Meteores et la Geometrie* et s'employera avecq luy pour luy faire avoir les privileges pour l'imprimer tant en ce pays qu'en France, à condition que ledit LE MAIRE ne jouira desdits privileges que pour deux editions à sçavoir celle quy est desja commencée en ceste ville et une autre qu'il poura faire icy ou en France et qu'en ces deux editions ensemble, il ne poura finer plus de trois milles exemplaires, lesquels estant distribuées ou ledit DES CARTES s'offrant de prendre tous ceux quy resteront audit LE MAIRE pour le pris qu'il aura communement vendu les autres aux libraires, ledit DES CARTES jouyra desdits privileges tout de mesme que s'ils avoyent esté octroyés en son nom pour en user ou les transporter à luy LE MAIRE ou a tel autre libraire qu'il luy plaira, en sorte que sy, apres cela ledit LE MAIRE imprimoit ledit livre ou en françois ou en autre langue sans le consentement dudit DES CARTES, il se soubsmet aux mesmes peines ou amendes ausquels seront condamnés par lesdits privileges ceux quy l'imprimeroient pendant la distribution de ces deux premieres editions sans son consentement. Et de plus, il promet de donner au susdit(s) DES CARTES deux cents exemplaires de la premiere edition quy est commencée, obligants l'accomplissement de tout ce que dessus [par] personnes et biens, nuls reservés, les soubsmettants à tous Seigneurs et justices Requerant etc.
Ainsi faict à Leyde au comptoir de moy, notaire, en presence DAVID GATOU et JEAN DESPUY comme tesmoings dignes de foy à ce, avec moy, notaire requis

RENE DES CARTES
GATOU/pour ce que dessus
JAN MAIRE

annexe 4 : le privilège du *Discours de la méthode* (1637) et des *Principia philosophiae* (1644)

PAr grace & priuilege du Roy tres chreſtien il eſt permis a l'Autheur du liure intitulé *Diſcours de la Methode &c. plus la Dioptrique, les Meteores, & la Geometrie &c.* de le faire imprimer en telle part que bon luy ſemblera dedans & dehors le royaume de France, & ce pendant le terme de dix annees conſequutiues, a conter du iour qu'il ſera paracheué d'imprimer, ſans qu'aucun autre que le libraire qu'il aura choiſi le puiſſe imprimer, ou faire imprimer, en tout ny en partie, ſous quelque pretexte ou deguiſement que ce puiſſe eſtre; ny en vendre ou debiter d'autre impreſſion que de celle qui aura eſté faite par ſa permiſſion, a peine de mil liures d'amande, confiſcation de tous les exemplaires &c. Ainſi qu'il eſt plus amplement declaré dans les lettres donnees a Paris le 4 iour de May 1637. ſignees par le Roy en ſon conſeil *Ceberet* & ſeellees du grand ſceau de cire iaune ſur ſimple queuë.

L'Autheur a permis a Ian Maire marchand libraire a Leyde, d'imprimer le dit liure & de iouir du dit priuilege pour le tems & aux conditions entre eux accordeés.

Acheué d'imprimer le 8. *iour de Iuin* 1637.

PRIVILEGE.

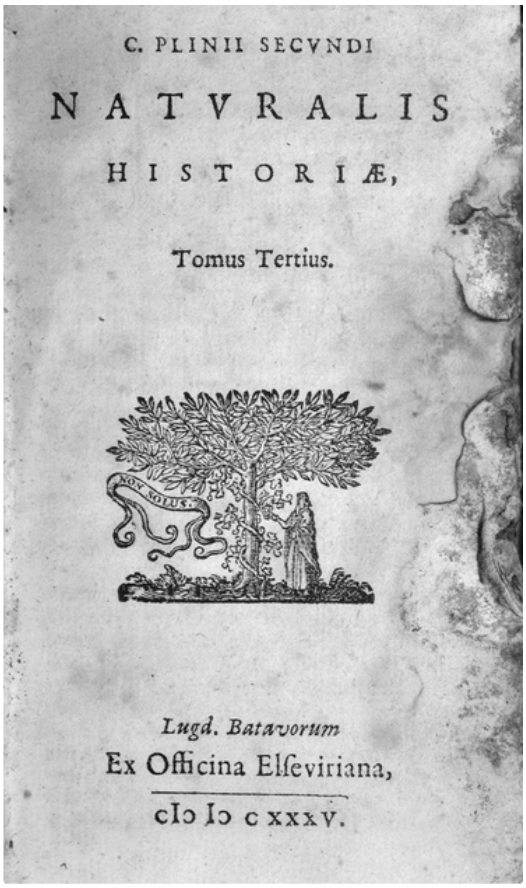
LOüis *par la grace de Dieu Roy de France & de Navarre à nos amez & feaux Con*[ers] *& gens tenans nos cours de Parlement, Baillifs, Seneſchaux, Prevoſts, Iuges, ou leurs Lieutenants, & autres nos juges & officiers quelconques, A chacun d'eux ainſy qu'il appartiendra ſalut. L'invention des Sciences & des Arts accompagnez de leurs demonſtrations, & des moyens de les mettre à execution, eſtant une production des Eſprits qui ſont plus excellens que le commun, à fait que les Princes & les Eſtats en ont touſiours receu les Inventeurs avec toutes ſortes de gratifications; afin que ces choſes introduites es lieux de leurs obeiſſances, ils en devienent plus floriſſans. Ainſy noſtre bien amé Des Cartes nous à fait remonſtrer qu'il à par une longue eſtude rencontré & demonſtré pluſieurs choſes utiles & belles, auparavant incognuës dans les Sciences humaines, & concernant divers arts avec les moyens de les mettre en execution. Toutes leſquelles choſes il offre de bailler au publiq, en luy accordant qu'il puiſſe faire imprimer des traitez qu'il en a compoſez & compoſera cy apres, ſoit de theorie ſoit de pratique, ſeparement & conjointement en telle part que bon luy ſemblera dedans ou dehors noſtre Royaume, & par telles perſonnes qu'il voudra de nos ſujets & autres, avec les defences accouſtumées en cas pareil. Nous requerant humblement nos lettres à ce neceſſaires, A ces cauſes deſirant gratifier ledit Des Cartes & faire cognoiſtre que c'eſt à luy que le publiq a l'obligation de ſes inventions, nous avons par ces preſantes accordé, permis, voulons & nous plaiſt, que le dit Des Cartes puiſſe faire & face imprimer toutes les œuvres qu'il a compoſées & qu'il compoſera touchant les ſciences humaines, en tel nombre de traitez, & de volumes que ce ſoit ſeparement & conjointement, en telle part que bon luy ſemblera dedans & dehors noſtre obeiſſance, par telles perſonnes qu'il voudra choiſir de nos ſujets ou autres. Et que pendant le terme de dix années conſecutives à conter pour chacun volume ou traité du jour qu'il ſera paracheué d'imprimer: meſmes auparavant ce terme commencé aucun ne puiſſe imprimer ou faire imprimer en tout ny en partie ſous quelque pretexte ou deguiſement que ce puiſſe eſtre aucune des œuvres du dit Des Cartes que ceux de nos ſujets ou autres auſquels il en aura donné la permiſſion, ny perſonne en vendre & debiter d'autre impreſſion que de celle qui aura eſté faite par ſa permiſſion, à peine de Mille livres d'amande, confiſquation de tous les exemplaires, deſpens dommages & intereſts applicables moitié aux pauvres & moitié au profit du dit Des Cartes. Si vous mandons & à chacun de vous enjoignons par ces preſentes que du contenu en icelles vous faites, laiſſez & ſouffrez jouir & uſer plainement & paiſiblement le dit Des Cartes, faiſant ceſſer tous troubles & empeſchemens contraires. Et dautant que de ces preſentes on pourroit avoir affaire en pluſieurs lieux Nous voulons qu'au vidimus & extrait d'icelles deuement collationné par un de nos amez, & feaux Conſeillers & Secretaires foy ſoit adjouſtée comme au preſent original. Car tel eſt noſtre plaiſir. Donné à Paris le* 1111 *iour de May mil ſix cens trente ſept & de noſtre regne le vingtieſme.*

Par le Roy en ſon conſeil
Ceberet.

& ſeellé du grand ſeau de cire jaune ſur ſimple queuë.

Acheué d'Imprimer le 10 *de Iuillet*, 1644.

annexe 5 : *C. Plinii Secundi Historiae Naturalis Libri XXXVII* (Elzevier, 1635), frontispice et page de titre



annexe 6 : répartition des figures des *Principia philosophiae*, édition Elzevier (1644) et édition Adam-Tannery (AT VIII).

		Elzevier, 1644	renvois (1644)	AT VIII-1
Pars secunda				
1	fig. 1	p. 48		p. 56
2	fig. 2	p. 50		p. 58
3	fig. 3	p. 51		p. 59
4	**(2)** fig. 4	p. 51		p. 59
	fig. 5 (4 *bis*)	p. 52		———
5	**(2)** fig. 6	p. 56		p. 64
6	fig. 7	p. 60		p. 68
7	**(2)** fig. 8	p. 63		p. 72
	fig. 9 (8 *bis*)	p. 64		p. 74
total		9 figures, dont 7 différentes et 0 renvois		
Pars tertia				
8	**(10)** fig. 10 (pleine page)	p. 78		p. 88
9	fig. 11	p. 83		p. 93
	fig. 12 (pleine page) (fig. 10 *bis*)	p. 92	« NB. Vide fig. pag. seq. », p. 91	p. 102
	fig. 13 (pleine page) (10 *ter*)	p. 96	« NB. Vide fig. pag. seq. », p. 95	p. 106
	fig. 14 (6 *bis*)	p. 98		p. 109
10	fig. 15	p. 99		p. 110
	fig. 16 (6 *bis*)	p. 100		p. 110
	fig. 17 (15 *bis*)	p. 100		———
11	fig. 18	p. 101		p. 111
12	fig. 19	p. 102		p. 113, 114
13	fig. 20	p. 104		p. 114

	fig. 21 (pleine page) (10 quater)	p. 106		p. 116
14	fig. 22	p. 107		p. 118
15	**(11)** fig. 23	p. 110	« NB. Vide fig. pag. seq. », p. 109	p. 120
	fig. 24 (pleine page) (23 *bis*)	p. 112		p. 122
	fig. 25 (pleine page) (23 *ter*)	p. 114		p. 124
	fig. 26 (pleine page) (23 quater)	p. 116		p. 126
	fig. 27 (pleine page) (23 quinquies)	p. 118		p. 128
	fig. 28 (pleine page) (23 sexies)	p. 120		p. 130
	fig. 29 (pleine page) (23 septies)	p. 122		p. 132
	fig. 30 (pleine page) (23 octies)	p. 124		p. 134
	fig. 31 (pleine page) (23 nonies)	p. 126		p. 136
16	fig. 32	p. 128		p. 138
	fig. 33 (pleine page) (23 decies)	p. 129		p. 139
	fig. 34 (pleine page) (23 undecies)	p. 131		p. 141
17	fig. 35	p. 133		p. 143
18	fig. 36	p. 135		p. 146
19	**(5)** fig. 37	p. 142		p. 153
	fig. 38 (37 *bis*)	p. 144		p. 155
	fig. 39 (37 *ter*)	p. 147		p. 157
	fig. 40 (37 quater)	p. 148		p. 159
	fig. 41 (37 quinquies)	p. 150[2737]		p. 160
	fig. 42 (pleine page) (10 quinquies)	p. 153	« NB. Vide fig. pag. præc. », p. 154	p. 163, 165
20	**(2)** fig. 43	p. 154	« NB. Vide fig. pag. præc. », p. 155	p. 166
	fig. 44 (43 *bis*)	p. 156		p. 168

[2737] Le folio de la page 150 de l'édition originale est fautif (158).

	fig. 45 (pleine page) (10 sexies)	p. 158	« NB. Vide fig. pag. seq. », p. 157	p. 169, 171
	fig. 46 (pleine page) (10 septies)	p. 163		p. 175
	fig. 47 (pleine page) (10 octies)	p. 165		p. 177
	fig. 48 (pleine page) (10 nonies)	p. 169	« Vide fig. pag. 169 », p. 167	p. 181
	fig. 49 (pleine page) (10 decies)	p. 171	« NB. Vide fig. pag. præc. », p. 172 « NB. Vide fig. pag. 171 », p. 173 « NB.Vide fig. pag. 171 », p. 180	p. 183
21	fig. 50	p. 175		p. 187
22	fig. 51	p. 177		p. 189
23	**(2)** fig. 52	p. 185		p. 197
	fig. 53 (52 *bis*)	p. 187		p. 199, 200
total		44 figures, dont 16 différentes et une en pleine page (fig. 10, également la plus reproduite ([10 fois]) et 10 renvois		
Pars quarta				
	(3) fig. 54	p. 191	« NB. Vide fig. pag. seq. », p. 193	p. 204
	fig. 55 (54 *bis*)	p. 194		p. 207
	fig. 56 (54 *ter*)	p. 201		p. 214
	(2) fig. 57	p. 203		p. 216
	fig. 58	p. 204		p. 217
	(3) fig. 59	p. 206		p. 219
	fig. 60 (59 *bis*)	p. 208		p. 221
	fig. 61 (59 *ter*)	p. 210		p. 223, 224
	(2) fig. 62	p. 213		p. 227
	fig. 63 (62 *bis*)	p. 215		p. 229
	(4) fig. 64[2738]	p. 215		p. 229
	fig. 65 (64 *bis*)	p. 217		p. 230
	fig. 66	p. 220		p. 233
	fig. 67 (66 *bis*)	p. 222		p. 235, 236
	fig. 68 (64 *ter*)	p. 225		p. 240

[2738] Pour l'analyse, on a ditingué la figure 63 et la figure 64, p. 215.

	fig. 69 (64 quater)	p. 226	« NB. Vide fig. pag. 226. », p. 229 « NB. Vide fig. pag. 226. », p. 232	———
	fig. 70 (57 *bis*)	p. 230		p. 245
	fig. 71	p. 237		p. 251
	fig. 72	p. 241		p. 256
	fig. 73	p. 244		p. 259, 260
	fig. 74	p. 248		p. 264
	fig. 75	p. 255		p. 271
	(3) fig. 76	p. 271		p. 288
	fig. 77 (76 *bis*)	p. 273		p. 290
	fig. 78 (76 *ter*)	p. 274		———
	(2) fig. 79	p. 276		p. 292
	fig. 80	p. 278		p. 294
	fig. 81	p. 278		p. 295
	fig. 82	p. 279		p. 295[2739]
	fig. 83	p. 280		p. 296
	fig. 84	p. 286		p. 303, 304
	(2) fig. 85	p. 288		p. 305
	fig. 86 (85 *bis*)	p. 289		p. 306
	fig. 87 (79 *bis*)	p. 290		p. 308
	fig. 88	p. 292		p. 309
total		35 figures, dont 21 figures différentes et 3 renvois		
total *Principia philosophiae* (1644)		88 figures dont 44 différentes[2740], et 13 renvois. Soit environ 1 figure toutes les 3,5 pages et 10 renvois		

[2739] En AT, les figures 81 et 82 de l'édition originale sont inversées.

[2740] Cf. lettre à Huygens, 26 février 1644 : « on commence à tailler celles de la Philosophie, qui sont au nombre de 40 ; ainsi je ne crois pas que le tout puisse être achevé de trois mois, nonobstant que le libraire se hâte le plus qu'il peut », AT IV, 771.

annexe 7 : répartition des figures des *Specimina philosophiae*, édition Elzevier (1644) et édition Adam-Tannery (AT VI).

		Elzevier, 1644	renvois (1644)	AT VI[2741]
Dioptrice				
Caput I				
1	**(2)** fig. 1	p. 75		
	fig. 2 (1 *bis*)	p. 76		
2	fig. 3	p. 78		
3	fig. 4	p. 79		
4	fig. 5	p. 80		
Caput II				
6	**(2)** fig. 6	p. 81		
	fig. 7 (6 *bis*)	p. 82		
7	fig. 8	p. 84		
8	fig. 9	p. 86		
9	fig. 10	p. 87		
10	fig. 11	p. 88		
11	fig. 12	p. 89		
	fig. 13 (11 *bis*)	p. 90		
12	fig. 14	p. 91		
Caput III				
13	**(2)** fig. 15	p. 92		
	fig. 16 (15 *bis*)	p. 94		
Caput V				
14	**(8)** fig. 17 (pleine page)	p. 100		
	fig. 18 (pleine page) (17 *bis*)	p. 103		
	fig. 19 (pleine page) (17 *ter*)	p. 105		

[2741] AT VI 540-720 ne reproduit pas les figures des *Specimina philosophiae*.

	fig. 20 (pleine page) (17 quater)	p. 107		
	fig. 21 (17 quinquies)	p. 109		
	fig. 22 (17 sexies)	p. 111		
15	fig. 23	p. 112		
16	**(3)** fig. 24	p. 114		
Caput VI				
17	fig. 25	p. 118		
18	**(2)** fig. 26	p. 120		
	fig. 27 (24 *bis*)	p. 121		
	fig. 28 (26 *bis*)	p. 122		
	fig. 29 (24 *ter*)	p. 123		
	fig. 30 (17 septies)	p. 123		
	fig. 31 (24 quater)	p. 127		
19	fig. 32	p. 128		
20	fig. 33[2742]	p. 129		
21	fig. 34	p. 132		
Caput VII				
22	**(3)** fig. 35	p. 136		
	fig. 36 (17 octies)	p. 138		
	fig. 37 (35 *bis*)	p. 140		
23	fig. 38	p. 142		
24	fig. 39	p. 144		
25	fig. 40	p. 146		
26	fig. 41	p. 147		
Caput VIII				
27	fig. 42	p. 150		
28	**(3)** fig. 43	p. 152		
	fig. 44 (43 *bis*)	p. 153		
29	fig. 45	p. 154		
30	fig. 46	p. 155		

[2742] On a considéré les huit gravures de la page 129 comme les éléments d'une seule figure.

	fig. 47 (43 *ter*)	p. 155		
31	fig. 48	p. 156		
32	fig. 49	p. 157		
33	fig. 50[2743]	p. 158		
34	fig. 51	p. 159		
35	**(2)** fig. 52	p. 160		
36	fig. 53	p. 161		
37	fig. 54	p. 162		
38	fig. 55	p. 163		
39	fig. 56	p. 164		
40	**(2)** fig. 57[2744]	p. 165		
	fig. 58 (57 *bis*)	p. 167		
41	fig. 59	p. 168		
42	fig. 60	p. 169		
43	**(2)** fig. 61[2745]	p. 171		
	fig. 62 (17 nonies)	p. 172		
44	fig. 63	p. 173		
	fig. 64 (61 *bis*)	p. 175		
45	fig. 65	p. 176		
Caput IX				
	fig. 66 (35 *ter*)	p. 179		
46	**(2)** fig. 67	p. 181		
47	fig. 68	p. 182		
48	fig. 69	p. 186		
	fig. 70 (67 *bis*)	p. 187		
Caput X				
49	fig. 71	p. 192		
50	fig. 72	p. 193		
51	fig. 73	p. 193		
	fig. 74 (52 *bis*)	p. 194		

[2743] On a considéré les deux gravures de la page 158 comme comme les éléments d'une seule figure.

[2744] On a considéré les quatre gravures de la page 165 comme les éléments d'une seule figure.

[2745] On a considéré les deux gravures de la page 171 comme les éléments d'une seule figure.

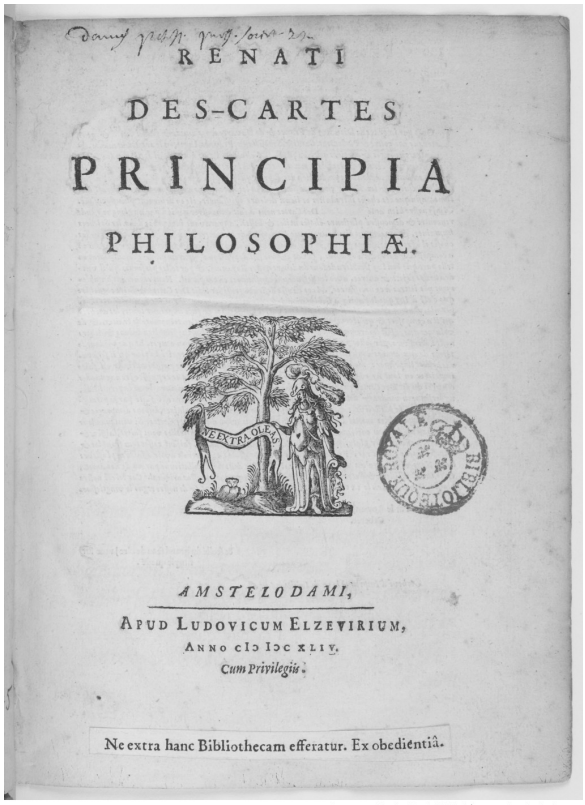
52	fig. 75	p. 194		
53	**(2)** fig. 76	p. 195		
54	fig. 77	p. 196		
55	fig. 78	p. 198		
	fig. 79 (76 *bis*)	p. 199		
56	fig. 80	p. 199		
	fig. 81 (78 *bis*)	p. 200		
57	fig. 82	p. 205		
total		82 figures, dont 57 différentes et une en pleine page (fig. 17, également la plus reproduite ([8 fois]) et 0 renvoi		
Meteora				
Caput II				
1	**(2)** fig. 83	p. 216		
2	fig. 84	p. 217		
	fig. 85 (83 *bis*)	p. 218		
Caput III				
3	fig. 86	p. 227		
4	fig. 87	p. 230		
5	fig. 88	p. 230		
6	fig. 89	p. 233		
7	fig. 90	p. 233		
Caput IV				
8	fig. 91	p. 236		
9	**(2)** fig. 92	p. 237		
	fig. 93 (92 *bis*)	p. 238		
10	fig. 94[2746]	p. 240		
11	**(2)** fig. 95	p. 241		
	fig. 96 (95 *bis*)	p. 242		
Caput V				
12	fig. 97	p. 250		
14	fig. 98	p. 255		

[2746] On a considéré les deux gravures de la page 240 comme les éléments d'une seule figure.

15	**(3)** fig. 99	p. 256		
	fig. 100 (99 *bis*)	p. 258		
Caput VI				
16	**(2)** fig. 101	p. 265		
	fig. 102 (101 *bis*)	p. 266		
	fig. 103 (101 *ter*)	p. 269		
	fig. 104 (101 *quater*)	p. 273		
	fig. 105 (99 *ter*)	p. 275		
Caput VII				
17	fig. 106	p. 282		
18	**(2)** fig. 107	p. 284		
	fig. 108 (107 *bis*)	p. 286		
Caput VIII				
19	**(2)** fig. 109	p. 292		
	fig. 110 (109 *bis*)	p. 294		
20	**(4)** fig. 111	p. 295		
	fig. 112 (111 *bis*)	p. 297		
21	fig. 113	p. 298		
	fig. 114 (111 *ter*)	p. 299		
22	fig. 115	p. 302		
	tab. 1	p. 304		
	tab. 2	p. 305		
	fig. 116 (111 *quater*)	p. 307		
23	fig. 117	p. 308		
24	fig. 118	p. 309		
Caput IX				
25	fig. 119	p. 315		
26	**(2)** fig. 120	p. 317		
	fig. 121 (120 *bis*)	p. 319		
Caput X				
27	**(2)** fig. 122	p. 320		
	fig. 123 (122 *bis*)	p. 322		
28	fig. 124	p. 323		

	fig. 125 (124 *bis*)	p. 325		
29	**(3)** fig. 126	p. 327		
	fig. 127 (126 *bis*)	p. 328		
	fig. 128 (126 *ter*)	p. 330		
total		46 figures, dont 29 différentes et 0 renvoi		
total *Specimina* (1644)		128 figures dont 86 différentes et une en pleine page (fig. 17, également la plus reproduite ([8 fois]) et 0 renvoi. Soit environ 1 figure toutes les 2, 5 pages		

annexe 8 : page de titre des *Principia philosophiae* et des *Specimina philosophiae* (Amsterdam, Louis Elzevier, 1644).

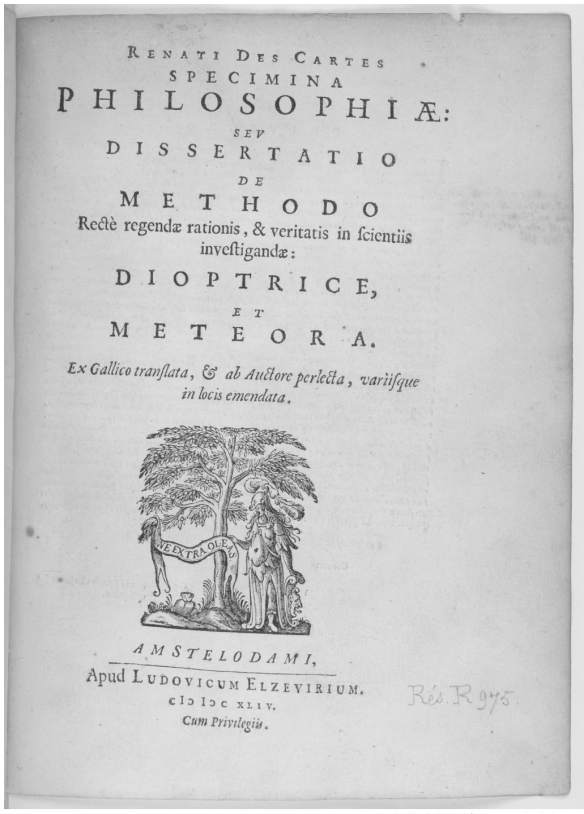


RENATI
DES-CARTES
PRINCIPIA
PHILOSOPHIÆ.

AMSTELODAMI,
APUD LUDOVICUM ELZEVIRIUM,
ANNO CIↃ IↃC XLIV.
Cum Privilegiis.

Ne extra hanc Bibliothecam efferatur. Ex obedientiâ.

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France



RENATI DES CARTES
SPECIMINA
PHILOSOPHIÆ:
SEV
DISSERTATIO
DE
METHODO
Rectè regendæ rationis, & veritatis in scientiis
investigandæ:
DIOPTRICE,
ET
METEORA.
Ex Gallico translata, & ab Auctore perlecta, variisque in locis emendata.

AMSTELODAMI,
Apud LUDOVICUM ELZEVIRIUM.
CIↃ IↃC XLIV.
Cum Privilegiis.

Rés R 975.

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

TABLE DES MATIÈRES

introduction **3**

Chapitre I – publier en partie(s). le *Discours de la méthode* (1637) **24**

A – mettre en préface : le choix de la brièveté **27**

1 – la méthode, inédite ou presque 27

a – la méthode grisée : expliquer *a minima*. L'encombrement des préceptes 32

- le premier précepte : la règle de l'évidence 36
  - feuilleter, citer, gloser : les livres et la disqualification de l'argument d'autorité 37
  - Descartes et la lecture 41
- le deuxième précepte : la règle de l'analyse 45
- le troisième précepte : la règle de l'ordre 45
- le quatrième précepte : la règle du dénombrement 47

b – relier la méthode et les Essais 52

- les lieux de la méthode : préface ou Essais ? 52
- relier : une nécessité philosophique 54
- prouver les principes, prouver la méthode 59

c – intituler 60

- projet antérieur 61
- discourir ou traiter ? 62
- la méthode et les sciences 64

d – anonymat, autorité, vérité 65

- les motifs de l'anonymat 65
- Le privilège anonyme et l'autorisation de publier le Discours de la méthode 67

2 – la petite métaphysique 76

a – une métaphysique complète 77

- le premier principe 78
- la preuve de l'immatérialité de l'âme 79
- les preuves de l'existence de Dieu 79

b – une métaphysique détechnicisée 86

- les raccourcis de la dispositio et de l'elocutio 87
- le doute : un exercice pour tout le monde ? 91
- prépublier la métaphysique : préfacer, lire et méditer 94

3 – la morale en préface : publier par provision ? 99

a – les maximes 100

- première maxime 100
- deuxième maxime 102
- troisième maxime 103
- quatrième maxime 103

b – publier une morale par provision ? 104

4 – la médecine : la question exemplaire du mouvement du cœur 106

a – la médecine : une science ou une preuve ? 107

b – la médecine comme projet scientifique et éditorial 108

B – publier des sciences dans des Essais : sélectionner des échantillons et des lecteurs **109**

1 – publier des sciences particulières 111

a – les Essais comme spécimens : des questions utiles 111

b – l'utilité : *La Dioptrique* 113

c – la supériorité : *Les Météores* ... 117
d – la nouveauté : *La Géométrie* ... 120
e – publier en français – 1 : l'innovation conceptuelle et les esprits forts ... 127
2 – publier des effets particuliers : l'ellipse des Essais ... 132
a – l'*ordo edendi* du *Discours de la méthode* : le particulier blanc et le général noir ... 132
☙ *ordo cognoscendi* et *ordo edendi* : le conflit des ordres ? ... 132
☙ estropier la vérité ? ... 136
☙ *La Géométrie* : obscurcir pour mettre au jour ? ... 138
b – publier en partie. Les raisons ... 139
☙ du *Monde* au *Discours de la méthode* ... 139
☙ censurer ... 144
☙ la typographie des principes : italiciser ... 147
☙ « sonder le gué. » Préparer la réception des principes de la philosophie nouvelle ... 156
c – publier des expériences particulières ... 160
☙ discriminer les principes ... 160
☙ une partie de la connaissance du monde visible ... 164
☙ la lecture attentive comme expérience probante ... 170
· expérience de lecture et lecture d'expériences ... 170
· l'objection ... 171
· la condition ... 176
☙ figurer les corps – I : les gravures dans les Essais ... 181
· description ... 182
· fonction ... 186
la réduction des corps à leur dénominateur commun (objet commun aux figures des *Principia philosophiae* et de *La Dioptrique* et des *Météores*) : du sensible à l'imaginable ... 188
représenter (ou transcrire) par figure : voir ce que l'on ne voit pas ... 190
☙ publier en français – 2 : persuader les esprits faibles et les gens du monde ... 201
☙ Prescrire et distinguer auprès du grand public : alinéas et mise en page ... 208
C – conclusion. L'*ordo edendi* du *Discours de la méthode* ... 209

Chapitre II – publier le tout d'une science. les *Meditationes de prima philosophia…* (1641-1642-1647) 213

A – la philosophie première comme science blanche (1637-1642) 216

1 – toute la science ou toutes les premières choses ? 216

a – la science de toutes les premières choses 216

b – la primauté de la *cogitatio* et la priorité de l'*ego* 219

c – l'extension inédite de l'axiome de la cause à l'idée 220

d – la soumission de Dieu à la demande de la cause 224

2 – mais une science difficile à faire entendre 226

a – *abductio* de l'esprit et incompréhension (1630) 226

b – les injonctions de la philosophie première : *ordo cognoscendi* et *ordo legendi* 227

B – préparer sa réception 235

1 – avant le livre : prépublier les *Meditationes* ? 236

a – les précédents noirs 236

- « quelque chose sur la Divinité » 236
- le commencement d'un petit traité de métaphysique 237
- La recherche de la vérité… 241

b – le premier projet éditorial : le projet de tirage limité des *Meditationes* seules (avril – octobre 1640) 243

c – le second projet éditorial : prépublier les *Meditationes* avec objections et réponses (octobre 1640 – mars 1641) 247

d – amender 252

- retrancher 252
- corriger 253
- ajouter 255

2 – dans le livre : délivrer toute la science 258

a – les pages préliminaires : préparer les esprits des lecteurs à la méditation 258

- la page de titre 260
  - « de philosophe, Descartes allait devenir auteur » 260
  - intituler : métaphysique ou philosophie première ? 263
- l'approbation noire et l'Epistola blanche 267
  - l'approbation noire 267
  - l'Epistola blanche 271
- préfacer : clôturer, introduire et avertir 278
  - genèse 278
  - fonction 279

  clôturer et introduire 281

  demander l'attention rigoureuse aux raisons : la primauté de la méthode 284
- entrer en matière : l'index (1641) et la synopsis 287
  - indexer 287
  - planifier : l'ordre des raisons en un coup d'œil 288
- rééditer la quatrième partie de la préface du Discours de la méthode 293

b – le cœur spéculatif en six méditations : le tout d'une science et la notion d'ordre 295

- Meditatio I – De iis quae in dubium revocari possunt 296
- Meditatio II – De natura mentis humanae. Quod ipsa sit notior quam corpus 298
- Meditatio III – De Deo, quod existat 301
- Meditatio IV – De vero et falso 304
- Meditatio V – De essentia rerum materialium ; et iterum de Deo, quod existat 306
- Meditatio VI – De rerum materialium existentia, et reali mentis a corpore distinctione 308

- retranscrire l'ordo inveniendi (1641 et 1642) – 1 : lire ou méditer ? ... 311
  - la place des méditations dans le livre ... 311
    l'emplacement capital ... 311
    séparer l'œuvre du doute ... 313
  - la philosophie première en six méditations ... 315
    s'expliquer totalement en six méditations ... 315
    la lecture et la méditation : lire et s'arrêter de lire ... 317
- retranscrire l'*ordo inveniendi* (1641 et 1642) – 2 : la question de l'italique d'*ego sum, ego existo* ... 328
- retranscrire l'*ordo inveniendi* (1641 et 1642) – 3 : la question des alinéas (1641, 1642) ... 329
  - la question de droit : pourquoi insérer des alinéas ? ... 330
  - la question de fait : pourquoi insérer ces alinéas ? ... 331
  - distinguer les raisons : le rôle des alinéas ... 336
  - lire l'*ego* entre les lignes ... 338
    essence *versus* existence ... 339
    identité *versus* essence ... 341
- publier en latin : viser les esprits forts ... 342

c – le dispositif des Objectiones-Responsiones : le lieu du déploiement des raisons ... 344
- la genèse du projet d'édition des Objections-Réponses ... 346
- La représentativité des objections ... 347
- la fonction des Responsiones ... 351
  - étendre les raisons ... 352
  - dialogie *versus* surdité du livre : anticiper, contenir, faire tomber les objections et défendre la science cartésienne ... 356
  - formaliser et qualifier le nouvel objet de la métaphysique ... 367
  - la typographie de la dialogie – distinguer les voies : italique, parenthèses et crochets ... 370
- fabrication et format ... 373
- diffusion ... 377

3 – après le livre : rééditer et traduire ... 378

a – rééditer : l'exemplarité de la réédition de l'œuvre métaphysique (1641-1642) ... 378
- fabrication et format ... 381
- intituler : titre et page de titre ... 384
- corriger et augmenter le volume ... 385
  - corriger ou rétablir ? ... 385
  - augmenter ... 388
    les Septimae Objectiones cum notis Authoris ... 389
    l'Epistola ad P. Dinet : clôturer et avertir II ... 391

b – traduire ... 397
- pourquoi traduire ? ... 397
- comment traduire ? ... 397
- intituler ... 398
- avertir : le libraire au lecteur ... 399
- l'intention éditoriale de l'auteur, l'intention auctoriale de l'éditeur : le cas des Cinquièmes Objections ... 402
- corriger/réviser ... 402

C – philosophie première et second livre.
La place des *Meditationes* dans l'*ordo edendi* cartésien ... 405

1 – après la quatrième partie de la préface du *Discours de la méthode* ... 406

2 – avant les *Principia philosophiae* ... 408

Chapitre III – tout publier. les *Principia philosophiae*, les *Specimina philosophiae* (1644-1647) et *Les Passions de l'âme* (1649) 410

A – donner corps à la philosophie : les objectifs scolaires et la forme éditoriale des *Principia philosophiae* 413

1 – ne plus publier ? 413

2 – qu'est-ce qu'un cours de philosophie ? 419

a – le cours de philosophie d'après la *Ratio studiorum* 419

b – définition de la somme : un corps de philosophie quadripartite 421

3 – publier toute la philosophie en latin : parler la langue de l'École 423

4 – manchettes, articles, index et mise en page 425

5 – désincorporer le corpus de la philosophie scolaire 432

6 – conclusion 436

B – publier le corps de la philosophie : la raison philosophique des *Principia philosophiae* 437

1 – relier métaphysique et physique : la correspondance de l'*ordo edendi* et de l'*ordo cognoscendi* 438

a – démontrer la physique par la métaphysique : une nécessité philosophique 440

- la métaphysique au principe de la physique 440
- L'évidence des principes 443

b – le rôle préparatoire du livre des *Meditationes* 444

c – publier le corps de la philosophie : la métaphysique avant et avec la physique 449

2 – tout publier, est-ce expliquer toute la physique ? (*Principia* III, IV) 452

a –ne pas approfondir. L'omission de l'explication des corps les plus particuliers 453

b – non, du point de vue de la définition cartésienne de la philosophie.

Le corps, en partie inédit et inconnu 455

c – expliquer le connaissable 455

- la physique en principes : du connu au connaissable 455
  - les deux réquisits épistémologiques cartésiens 455
  - que sont les principes des choses matérielles ? 457

  l'italique en principe. Les principes en italique.

  Remarque sur la typographie du mouvement dans *Principia* II 459

  tout expliquer ou démontrer à priori tous les phénomènes : du connu au connaissable 461

  la puissance explicative des principes : peu de principes pour tout expliquer 463

  cause possible, cause probable et cause plus que probable 465
- cueillir les fruits inédits ou bien lire les *Principia philosophiae* (AT IX-2, 15 et 17-18) : vers une notion de lecture cartésienne 466
  - la position du problème 468
  - la solution 471
  - la condition : une lecture continue, répétée et réfléchie 473
  - l'objectif moral des *Principia philosophiae* 479
- figurer les corps – II. Le rôle des gravures dans les *Principia philosophiae* 481
  - description 481
  - problématique 483

  premier mouvement : la réduction

  (objet commun aux figures des *Principia philosophiae* et de *La Dioptrique* et des *Météores*) 484

  second mouvement : extrapolation de cette réduction aux corps insensibles

  du monde extra-terrestre (propre aux gravures des *Principia philosophiae*). 484

  la réhabilitation des sens par la gravure : voir l'invisible 487

  exemples 491
- intituler 495

- autoriser la vérité : privilège et dédicace ... 499
  - privilège ... 499
  - dédicacer ... 501

3 – relier le corps entier de la philosophie. Les *Principia philosophiae* et les *Specimina philosophiae* en un volume ... 505

a – le point de vue scolaire ... 506

b – le point de vue cartésien ... 508

- métaphysique, physique, optique et météores ... 508
- la méthode : donner corps à la philosophie ... 509

4 – rééditer pour traduire : les *Principes de la philosophie* ... 512

a – genèse du projet ... 512

b – imprimer ... 513

c – un nouveau livre ? ... 516

- préfacer ... 516
- traduire et corriger. Note sur la mise en livre des règles du choc ... 517

C – tout publier : la morale dans *Les Passions de l'âme* ... 522

1 – imprimer : de l'œuvre grise à l'œuvre blanche ... 523

a – une œuvre circonstancielle ? ... 523

- genèse : ne pas publier ... 523
- de l'œuvre grise à l'œuvre blanche ... 525
- note sur le projet de publication de la correspondance avec Élisabeth ... 531

b – une œuvre essentielle : la dernière publication de l'*ordo edendi* cartésien et l'achèvement de la philosophie ... 532

- de la médecine à la morale. La question de l'usage des passions et du genre éditorial des *Passions de l'âme* ... 534
  - ne pas figurer : de la physiologie à la morale ... 537
  - la question du genre ... 539
  - intituler ... 540
  - publier dans la langue des passions ... 543

2 – préfacer : la méthode en premier lieu ... 548

a – l'anonymat des « Lettres-préfaces » ... 549

b – le préambule méthodologique : de la préface à l'article III ... 552

3 – mettre en page : la morale comme science ... 558

a – partitionner ... 558

- première partie. L'étude de l'homme ou la possibilité de fonder la morale par la physique ... 558
  - fonder la morale ... 559
  - de la morale par provision à la science morale ... 560
  - le concept de passion ... 563
- deuxième et troisième parties. Mettre en ordre des passions ... 567
- note sur le découpage de la deuxième partie ... 567
  - que faut-il vouloir avec passion ? ... 573
  - la générosité ... 574

b – articuler ... 576

- le lien avec les *Principia philosophiae* ... 576
- la forme de la pensée achevée ... 578

Conclusion **581**

Bibliographie **598**

Index des noms **618**

Glossaire **624**

Annexes **640**

Cornélis A. Hellemans (graveur), Johannes Tangena (éditeur), *Portret van René Descartes* (1687-1691) (Amsterdam, Rijksmuseum)

Descartes et ses livres. L'édition comme geste philosophique

Le présent travail part du constat d'un désintérêt de Descartes pour les livres. Désintérêt motivé par la vanité des connaissances seulement vraisemblables qu'ils peuvent véhiculer et par leur matérialité même qui empêche le lecteur de se saisir des vérités qu'ils pourraient exceptionnellement renfermer. Ce désintérêt personnel de Descartes pour l'objet-livre procède donc d'une réprobation épistémologique qui prend place au sein d'une critique de l'autorité : qu'est-ce qui fait précisément *autorité* pour connaître la vérité ? Le *media* imprimé peut-il être l'instrument d'un enseignement de la vraie philosophie ? Qu'est-ce qu'un auteur et qu'est-ce qu'un livre ? Le présent travail propose d'interroger la pensée cartésienne sur ces sujets, par le prisme de sa « mise en livre ». L'étude des propriétés éditoriales des livres de Descartes constitue ainsi le cœur de cette thèse et permet de rendre compte du rapport non contradictoire d'un Descartes lecteur, déçu par les livres, et d'un Descartes auteur et *editor*, largement impliqué dans l'édition de ses textes : *Discours de la méthode*, *Meditationes de prima philosophia*, *Principia philosophiae*, *Specimina philosophiae* et *Passions de l'âme*.

Mots-clés libres : Descartes, édition, « mise en livre », imprimerie, typographie, lecture, théorie de la connaissance

Indexation Rameau : Descartes René (1596-1650), Édition, Livres et Lecture – Histoire, Théorie de la connaissance

ꝏ

Descartes and his books. Publishing as a philosophical act

The present work finds its origins in the lack of interest of Descartes for the books. This lack of interest stems from the vanity of likely knownledges they convey and their materiality which prevent the reader to grab the truth they could hold. This lack of personal interest of Descartes for the book as an object is an epistemological condemnation which takes place at the heart of a critique of authority: What makes authority for knowing the truth? Can a media such as the book be used to teach true philosophy? What is an author and what is a book? The present work aims at questionning these subjects through the prism of publishing. The study of Descartes books editorial properties is at the core of this thesis and allows to understand how Descartes, a disappointed reader, was so much involved in the publishing of his works: *Discours de la méthode*, *Meditationes de prima philosophia*, *Principia philosophiae*, *Specimina philosophiae* and *Passions de l'âme*.

ꝏ

Discipline : Philosophie

ꝏ

Intitulé et adresse du laboratoire

Identité et Subjectivité,
UFR des Sciences de l'homme,
Université de Caen Basse-Normandie,
Esplanade de la paix,
14032 Caen Cedex