



2007-2008

Université Paris X Nanterre
Service d'enseignement À distance
Bâtiment E - 2ème étage
200, Avenue de la République
92001 NANTERRE CEDEX
Tel : 01.40.97.76.18

Envoi du 15-03-2008

Nombre de pages : 37

Matière : PHILOSOPHIE L3
E.C. : LLPHI513

Philosophie moderne 3

Vérité et liberté chez Descartes

M. FAYE Emmanuel

Fin du cours

Pas de devoir

Rappels :

· L'étiquette figurant sur votre enveloppe d'expédition mentionne uniquement les E.C. qui font l'objet d'un envoi. Merci de vérifier que ces E.C. correspondent bien à ceux notés sur votre formulaire d'inscription pédagogique. Si tel n'était pas le cas, merci de nous en informer dans les plus brefs délais.

Descartes et la vérité II

(Seconde livraison du cours LLPHI513)

Cette seconde livraison comprend :

La suite de la présentation et de l'étude de La Recherche de la vérité par la lumière naturelle, qui constitue l'essentiel de ce cours.

Deux études complémentaires, l'une sur la clarté transcendante de la vérité dans une lettre à Mersenne de 1639, l'autre sur la thèse de la libre création des vérités éternelles dans les 3 lettres à Mersenne des 15 avril, 6 et 27 mai 1630.

Deux courtes notes sur Hans Blumenberg et sur Nicolas Malebranche dans leur rapport à Descartes.

Un corrigé condensé du devoir facultatif.

Une biographie intellectuelle très synthétique de Descartes donnée en annexe, afin d'aider à acquérir une vue d'ensemble de son évolution.

Après l'étude du prologue, nous allons maintenant étudier le dialogue en le confrontant précisément, le moment venu, avec les deux premières Méditations, en notant à chaque fois ce que les deux textes ont en commun et en quoi ils diffèrent.

La première partie du dialogue (p.881-888) est tout à fait originale par rapport au reste de l'œuvre de Descartes. L'auteur y campe l'état d'esprit de chacun des personnages. Poliandre regrette de ne pas avoir entrepris d'études, tandis qu'Épistémon affirme qu'étudier ne fait qu'accroître le désir de savoir, commentaire désabusé de la phrase fameuse par laquelle débute la *Métaphysique* d'Aristote (« Tous les hommes désirent naturellement savoir »). Avec Épistémon, le désir de savoir est perçu comme une maladie de l'esprit, la curiosité qu'il suscite n'étant pas assouvie par les études telles qu'elles ont cours dans les écoles. Cette vision désenchantée contraste avec la confiance dont témoigne Eudoxe dans la capacité de la nature à satisfaire les aspirations

naturelles de l'esprit, comme elle le fait pour les besoins naturels du corps. Eudoxe compare l'esprit perpétuellement travaillé d'une curiosité insatiable au corps des hydropiques, cette maladie de ceux dont la soif n'est jamais éteinte et dont il est également question dans la Sixième méditation.

Il importe de souligner cette « naturalité » de la connaissance et de la vérité : « comme il y a en chaque terre assez de fruits et de ruisseaux pour apaiser la faim et la soif de tout le monde, il y a de même assez de vérités qui se peuvent connaître en chaque matière, pour satisfaire pleinement à la curiosité des âmes réglées ». Le contentement et la satisfaction d'esprit d'Eudoxe contrastent avec l'insatisfaction d'Épistémon. La façon d'étudier dans les écoles apparaît comme un dérèglement de l'âme, tandis que, par sa démarche réglée qui permet à la lumière naturelle de s'exercer pleinement, l'esprit d'Eudoxe dispose à son gré de toutes les vérités qu'il rencontre et s'en satisfait.

Il faut s'appliquer à bien comprendre le propos d'Eudoxe. Lorsqu'il affirme qu'il n'a plus de passion pour apprendre aucune chose, affirmation qui avait déconcerté Ferdinand Alquié dans son édition de la *Recherche*¹, cela ne veut pas dire qu'il a renoncé à chercher la vérité. Cela serait d'ailleurs en contradiction avec le propos du dialogue. Eudoxe veut dire que cette recherche n'est plus pour lui une *passion* qu'il aurait donc à subir, car elle ne procéderait pas de sa volonté. La suite confirme cette interprétation : Eudoxe s'efforcera en effet de tempérer la trop violente « passion de savoir » qui habite Épistémon (voir p.886).

Eudoxe propose à ses deux interlocuteurs de leur faire partager son contentement. Notons bien qu'il ne se propose pas seulement de guider Poliandre et qu'il n'exclut pas Épistémon, qui apparaît ici de bonne volonté.

Eudoxe commence par distinguer deux sortes de connaissances : celles qui procèdent de l'expérience seule et sont en nombre illimité, et « les vérités qui se

¹ Voir René Descartes, *Œuvres philosophiques II (1638-1642)*, éd. Par Ferdinand Alquié, Classiques Garnier, Bordas, p.1110, note 1.

peuvent déduire des choses ordinaires et connues d'un chacun » (p.884), desquelles seules il sera question dans ce dialogue.

Poliandre et Eudoxe font alors part de leurs désirs :

Le premier souhaite qu'on l'éclaire sur les questions les plus générales de la métaphysique et de la morale : « touchant la Divinité, l'âme raisonnable, les vertus, leurs récompenses » : toutes ces propositions qui sont reçues par croyance alors qu'il serait peut-être possible de les admettre par raisons.

Le second, quant à lui, souhaiterait voir expliqués les effets merveilleux qui se rencontrent dans les différentes sciences (on peut penser par exemple aux propriétés de l'arc en ciel, dont Descartes donnera dans les *Météores* la première explication exacte, ou encore celles de l'aimant). Cette exigence témoigne d'un certain dérèglement d'un esprit qui a perdu de vue les vérités les plus générales et les plus essentielles à la vie humaine, pour se porter vers des questions particulières, certes non négligeables, mais moins directement utiles à la vie.

Eudoxe ne méprise aucune de ces deux demandes. Il propose une importante distinction, à savoir considérer toutes les choses d'une part en elles-mêmes et d'autre part en tant qu'elles se rapportent à nous, c'est-à-dire selon l'impression ou les effets subjectifs qu'elles produisent en nos âmes. Cette distinction, énoncée en passant et qui n'a l'air de rien, est en réalité fondamentale pour toute la pensée et la science cartésiennes. Descartes montrera en effet que l'on ne peut pas fonder une physique sur les qualités sensibles qui ne nous permettent pas de connaître les choses en elles-mêmes, mais seulement en tant qu'elles se rapportent à nous et affectent notre âme. En outre, la distinction d'Eudoxe est destinée à structurer le dialogue : c'est avec Poliandre qu'il entend tout d'abord s'entretenir pour considérer les choses en elles-mêmes, puis, dans un deuxième temps, il prévoit de débattre avec Épistémon des choses considérées en tant qu'elles se rapportent à nous.

Vient ensuite l'un des passages les plus originaux du dialogue. A la demande de Poliandre, Eudoxe expose l'ordre des matières qu'il entend traiter (p.885-

886). Il distingue deux parties dans le plan qu'il donne de la « conférence » projetée – mot qu'il faut prendre au sens de « conversation » qu'il reçoit par exemple chez Montaigne. Faut-il considérer que ces deux parties correspondent à la distinction proposée dans la précédente réplique d'Eudoxe ?

Dans la première partie, Eudoxe aurait envisagé tour à tour l'âme raisonnable et son auteur, c'est-à-dire la métaphysique (phrase 1), puis tout ce qui concerne les techniques humaines et la mécanique (phrase 2), enfin l'étude de la nature, c'est-à-dire la physique (phrase 3). On remarquera que cela ne correspond pas à l'ordre suivi dans la description par Descartes de l'arbre de la philosophie (voir la lettre-préface de 1647 à l'édition française des *Principes de la philosophie*). D'autre part, la façon dont Eudoxe évoque l'étude de la nature dépasse largement le champ de la physique cartésienne, puisqu'il envisage d'« expliquer le rapport des choses sensibles aux intellectuelles, et de toutes deux au Créateur, l'immortalité des créatures, et quel sera l'état de leur être après la consommation des siècles ». Il serait donc particulièrement intéressant de pouvoir dater exactement le dialogue, afin de déterminer s'il s'agit d'un premier état de la pensée de Descartes, ou au contraire d'un horizon ultime qu'il n'aurait jamais abandonné. Le fait que dans la même phrase, il parle encore de « l'âme des plantes et des animaux », ce qu'il ne fait plus dans les *Principes de la philosophie*, apparaît comme un argument en faveur d'une datation qui n'excéderait pas le milieu des années 1630.

La seconde partie du programme d'Eudoxe relève en premier lieu de l'application et de la méthode : « nous traiterons de toutes les sciences en particulier, choisirons ce qu'il y a de plus solide en chacune, et proposerons la méthode pour les pousser beaucoup plus avant qu'elles n'ont été ». Cela correspond en partie à ce que Descartes va réaliser dans le *Discours de la méthode*, avec son application à la Géométrie, la Dioptrique et les Météores. Quant à la phrase suivante, elle correspond bien à ce qu'Eudoxe annonçait plus

haut : considérer les choses en tant qu'elles se rapportent à nous, et peuvent être nommées vraies ou fausses, bonnes ou mauvaises. En effet, Eudoxe écrit ceci :

Ayant ainsi préparé notre entendement pour juger en perfection de la vérité, il faudra aussi que nous apprenions à régler nos volontés, en distinguant les choses bonnes d'avec les mauvaises, et remarquant les vraies différences qu'il y a entre les vertus et les vices. (p.886)

Après la méthode vient ainsi la morale, l'une et l'autre réglant les deux facultés qui interviennent dans le jugement : l'entendement et la volonté. Dans son édition, Ferdinand Alquié se montre dérouté par cet ordre cartésien et il demande : « Y a-t-il là un ordre inhabituel, ou un désordre ? » (éd. cit., p.1114, note 2). Que devons-nous en penser ? Certes, cette succession ne correspond pas complètement à la structure de l'arbre de la philosophie dans la Lettre-préface de 1647 à l'édition française des *Principes de la philosophie*. La méthode n'y est plus qu'une propédeutique et elle ne figure donc pas parmi les sciences constitutives de l'arbre de la philosophie (la métaphysique comme ses racines, la physique comme le tronc, la mécanique, la médecine et la morale comme ses branches), et la mécanique vient après et non avant la physique. Par ailleurs, le passage de la méthode à la morale rappelle le *Discours de la méthode*, mais pas le fait de placer la métaphysique en premier. Il y a donc *trois* exposés différents de l'ordre cartésien : celui du *Discours de la méthode*, celui de la *Recherche de la vérité* et celui de la Lettre-préface de 1647, et il n'y a pas lieu d'écarter l'un de ces trois ordres, d'autant que celui de la recherche, avec son articulation en deux parties, a sa logique propre.

Une fois exposé l'ordre des matières, Eudoxe s'adresse à Épistémon pour exprimer l'espoir que son programme apaise la passion de savoir trop violente qui habite ce dernier. Il aborde ensuite une question chère à Descartes, celle de l'imperfection de nos premières connaissances. Épistémon en donne une

explication qui semble se rapprocher de la pensée de Descartes (p.886-887) : critique de l'erreur venue des sens et du rôle de nos précepteurs. De plus, la comparaison de nos représentations ou idées à des tableaux est développée par Descartes dans les Première et Troisième Méditations. Le propos d'Épistémon diffère cependant de celui de Descartes sur au moins trois points.

(1) Il semble n'admettre d'idées qu'adventices (c'est-à-dire venues du dehors à 'occasion de la perception des sens) là où Descartes, dans la Troisième Méditation, distingue idées innées, adventices et forgées par l'esprit.

(2) Il ne remet pas en question la nécessité d'un long apprentissage de l'entendement avant que celui-ci puisse intervenir pour corriger les erreurs des sens, de notre inclination naturelle et de nos « nourrices » ou précepteurs. Non seulement Épistémon retarde d'autant l'intervention de l'entendement, mais on voit mal comment celui-ci pourra rectifier les erreurs de ceux qui nous forment s'il se laisse aussi longtemps instruire par eux.

(3) A l'opposé de Descartes, Épistémon manifeste une trop grande défiance à l'égard de nos facultés naturelles : c'est le troisième et plus important point d'opposition entre les deux esprits. Non seulement Épistémon ne se fie pas assez à l'entendement, mais il estime que « notre inclination naturelle est toute corrompue ».

Cette remise en cause de nos facultés naturelles contraste avec la confiance dont Descartes a toujours témoigné à l'égard de nos facultés. Comme il l'affirmera dans les *Principes de la philosophie*, l'erreur ne provient pas d'une corruption de notre nature, mais du mauvais usage de nos facultés (Pr. I, art. 38). Il s'agit là d'un principe fondamental pour toute la philosophie cartésienne. Et dans la réplique qui suit celle d'Épistémon, Eudoxe lui reproche d'avoir attribué à la faiblesse des sens et au dérèglement de la nature la cause de nos erreurs, sans distinguer ce dont notre entendement est capable.

Eudoxe entend donc s'appuyer sur la capacité de l'entendement à remettre en question toutes les opinions reçues. Il lui faut « passer l'éponge » (p.887) et

« renverser toute la connaissance acquise jusques à présent » (p.888). L'entreprise est donc radicale et Eudoxe développe la métaphore architecturale des fondements sur lesquels rebâtir une maison. Il faut, dit-il, commencer par « jeter toute par terre » cette bâtisse aux fondements mal assurés que constitue l'état présent de nos connaissances. On trouve une métaphore analogue longuement développée au début de la deuxième partie du *Discours de la méthode*.

Le travail du doute peut maintenant commencer, Épistémon cédant la place à Poliandre comme interlocuteur privilégié d'Eudoxe (p.888). Ce dernier développe dans la même réplique trois arguments. Celui de la folie, celui du rêve et celui de la toute puissance du créateur qui a pu nous créer tels que nous nous trompions sur tout ce que nous pensons avoir appris par nos sens. Le premier et le troisième arguments ne sont pas dans le *Discours de la méthode*, mais dans la Première Méditation. En cela, la *Recherche de la vérité* est plus proche des *Méditations* que du *Discours*.

Ajoutons ici un point capital : *l'évidence mathématique n'est pas mise en doute*. Celui-ci ne porte que sur l'évidence sensible. Le champ d'exercice du doute est donc moins ample que dans les *Méditations* et même que dans le *Discours de la méthode*.

Il est cependant délicat d'en tirer argument pour dater le texte. Certains interprètent et estiment en effet que cette absence de mise en doute des vérités mathématiques prouve qu'il s'agit d'un texte de jeunesse de Descartes, antérieur au *Discours de la méthode* de 1637 et même, pour certains, aux trois lettres à Mersenne d'avril et mai 1630 dans lesquelles il expose sa thèse de la libre création par Dieu des vérités mathématiques dites par Mersenne « éternelles ». D'autres soutiennent au contraire qu'il s'agit d'un ouvrage didactique et tardif, dans lequel Descartes simplifie l'exercice du doute, car il n'entend pas écrire pour un public universitaire, mais à l'attention de l'honnête homme.

Je laisserai donc ouverte cette question de la datation du dialogue qui relève du fait biographique et ne peut pas être définitivement résolu à partir de la seule analyse interne des arguments de l'œuvre.

Ce qu'il importe de voir, c'est que si le champ d'exercice du doute est plus limité que dans d'autres ouvrages du philosophe, son rôle est plus fondamental que dans toute autre de ses écrits. Dans les *Méditations*, en effet, il fallait sortir du doute pour trouver un « point fixe ». Dans le dialogue de *La Recherche de la vérité*, au contraire, *c'est le doute lui-même qui est pris pour principe !*

Voici en effet ce que, s'adressant à Poliandre, Eudoxe affirme :

Donnez-moi seulement votre attention ; je vous conduirai plus loin que vous ne pensez. Car à partir de ce doute universel, comme à partir d'un point fixe et immobile, je me suis proposé de faire dériver la connaissance de Dieu, de vous-même et de toutes les choses qui existent dans le monde. (p.891)

Nous avons vu deux points essentiels qui constituent l'originalité doctrinale de ce dialogue : le champ d'application du doute se limite à l'évidence sensible, et c'est le doute même qui est pris comme point fixe et premier principe. Il est également intéressant de souligner que le doute est exprimé non pas seulement à la première personne du singulier : « je doute », mais aussi et surtout à la seconde personne du pluriel : « vous doutez ». C'est Eudoxe, en effet, qui fait surgir ce qu'il y a de certain dans le doute même, et il le fait en parlant de Poliandre. Eudoxe tire en effet du doute une double certitude : « il est certain que vous doutiez », et « il est vrai aussi que vous qui doutez vous êtes » (p.889).

Que conclure de cela ? Eudoxe fait avancer la recherche en posant la question : « qu'êtes-vous ? ». C'est alors qu'intervient la *felix culpa*, l'« heureuse faute » de Poliandre. Celui-ci répond : « je suis un homme ». Pour Eudoxe, cette réponse n'a que l'apparence de la simplicité. On risque en effet de

se laisser prendre par les complications de la métaphysique scolaire si l'on tente de définir l'homme. Avant Descartes, Montaigne l'avait bien vu, et il est très vraisemblable que l'auteur de la *Recherche de la vérité* se souvient ici de la fin des *Essais* (III, XII, p.1069). En effet, en voulant définir l'homme comme un « animal raisonnable », non seulement on substitue deux mots à définir à un seul, multipliant ainsi les questions, mais on s'engage dans le labyrinthe des « degrés métaphysiques » de l'arbre de Porphyre. A trois reprises, Descartes utilise une expression : « degrés métaphysiques », que l'on trouve dans les commentaires scolastiques de Coïmbra. C'est donc bien la métaphysique scolaire qui est visée.

Les degrés métaphysiques de l'arbre de Porphyre constituent un simple savoir verbal, qui ne repose pas sur des notions premières clairement et distinctement conçues. En outre, on ne peut pas fonder la science sur des concepts généraux comme celui de substance. Lorsque la philosophie de l'école définit le corps comme une substance corporelle, ce sont des mots que l'on prononce, mais on ne dit rien car « cela ne signifie rien qui puisse être conçu et former dans notre esprit une idée claire et distincte » (p.893). Cette critique cartésienne d'un savoir purement verbal, sans conception claire et distincte, est capitale et toujours très actuelle. Il faut prendre appui sur une réalité directement et distinctement perçue par l'esprit, comme la certitude que j'existe. On verra à ce propos les clarifications de Descartes dans sa lettre à Clerselier de mai ou juin 1646.

Ce qui fait l'importance et l'originalité de cette troisième partie du dialogue, ce n'est pas la présence de thèses philosophiques qui ne seraient pas exposées ailleurs : Descartes suit un ordre qui est aussi celui de la Méditation seconde. Mais il y a une originalité à la fois didactique et critique dans la fin recherchée. Il s'agit de démontrer ce que peut le « sens commun » (p.894) ou « bon sens » (p.896) lorsqu'il est bien dirigé. Le contenu est donc conforme au titre : il s'agit de faire bon usage de ses facultés, sans recourir en rien à la

philosophe reçue dans les écoles du temps. Eudoxe insiste bien sur le fait que ces découvertes s'effectuent « sans règle, sans formule d'argumentation, par la seule lumière de la raison et du bon sens ». Bref, non seulement la métaphysique de l'école est superflue, mais également le formalisme de sa logique. Et pour bien marquer sa différence, Eudoxe ne craint pas d'enfoncer le fer dans la plaie et de se montrer provocateur à l'égard d'Épistémon.

Sur la quatrième partie du dialogue (p.897-901) :

Eudoxe, qui avait demandé à Épistémon de le laisser s'entretenir avec Poliandre (voir p.885), prend maintenant à parti Épistémon et oppose au « grand principe » de non-contradiction dont la philosophie de l'École fait un si grand cas, le bon usage du doute pris comme un principe dont on peut « tirer des connaissances très certaines », telle que l'affirmation que moi qui doute, « je suis une chose qui pense ». Voici le passage en question :

Eudoxe à Épistémon : ...si je le juge bien, vous devez-commencer à voir que si quelqu'un sait bien se servir de son doute, il en peut tirer des conséquences très certaines, et même plus certaines et plus utiles que toutes celles que nous construisons d'ordinaire sur ce grand principe, considéré comme le fondement de toutes choses et comme le centre auquel elles se ramènent et aboutissent : il est impossible qu'une seule et même chose, dans le même temps, soit et ne soit pas. J'aurai sans doute l'occasion de vous en démontrer l'[in]utilité. (p.897)

Nous rencontrons ici un problème d'établissement de texte. Ettore Lojacono, qui s'appuie sur la traduction flamande du manuscrit de Descartes, pense qu'il faut lire « inutilité » et non pas « utilité », ce qui pour le sens est en effet plus cohérent.

Quoi qu'il en soit, Eudoxe ne s'étend pas sur sa remise en cause de l'utilité du principe de non-contradiction, et c'est seulement dans une lettre à Clerselier qu'il s'explique sur ce point. C'est pourquoi il importe ici de citer ce texte capital. Voici ce que Descartes écrit à Clerselier, en juin ou juillet 1646 :

Monsieur,

L'espérance que j'ai d'être bientôt à Paris est cause que je suis moins soigneux d'écrire à ceux que j'espère avoir l'honneur d'y voir. Ainsi il y a déjà quelque temps que j'ai reçu celle que vous avez pris la peine de m'écrire : mais j'ai pensé que vous ne vous souciez pas fort d'avoir réponse à la question qu'il vous a plu m'y proposer, touchant ce qu'on doit prendre pour le premier principe, à cause que vous y avez déjà répondu mieux que je ne saurais faire.

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 Etre, l'existence duquel nous soit plus connue que celle d'aucun autre, 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*² 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 ;

² Il est impossible que la même chose, en même temps, soit et en soit pas.

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 ensuite de celle de toutes les créatures, par la considération de sa propre existence.

Le sens de la critique de Descartes est bien clair : le principe de non-contradiction n'est certes pas faux mais il est de peu d'utilité dans la mesure où il ne sert qu'à confirmer la vérité d'une chose déjà connue. L'usage de ce principe serait donc, en quelque sorte, tautologique.

On peut, bien entendu, contester cette conception, en soutenant par exemple que le principe de non-contradiction rend possible la démonstration par l'absurde, qui est bien un moyen d'établir une vérité par la fausseté de son contraire, et non pas seulement de confirmer la vérité d'une chose déjà connue. Mais la démonstration par l'absurde n'est pas usuelle chez Descartes, à la différence, par exemple, de Blaise Pascal qui lui reconnaît la plus grande importance, estimant que l'homme «ne doit prendre pour véritables que les choses dont le contraire paraît faux» (*De l'esprit géométrique, Oeuvres complètes*, éd. Lafuma, Le Seuil, 1963, p.352, col. 2, § 5).

Quoi qu'il en soit, le principe de la philosophie première ne saurait être, pour Descartes qu'une existence, ou, comme il le dit, un « être ». Cette dimension existentielle du principe de la philosophie cartésienne doit être souligné. Nous comprenons mieux ainsi le refus cartésien du formalisme, mais aussi le fait que la voie analytique de sa métaphysique n'est pas exactement une déduction formellement contraignante, comme dans l'ordre géométrique, mais plutôt, comme il le dit lui-même à la fin de ses Réponses aux Seondes objections, la « voie de l'invention ».

Voici en effet comment Descartes s'exprime :

L'analyse montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée, et fait voir comment les effets dépendent des causes ; en sorte que, si le lecteur la veut suivre, et jeter les yeux soigneusement sur tout ce qu'elle contient, il n'entendra pas moins parfaitement la chose ainsi démontrée, et en la rendra pas moins sienne, que si lui-même l'avait inventée. (Pléiade, p.387).

Mais revenons au dialogue : provoqué par Eudoxe, Épistémon va contre-attaquer. Il lui oppose ce qu'il nomme « la vraie logique » et lui reproche de ne pas avoir défini les termes sur lesquels il a appuyé sa déduction, à savoir, « ce que c'est que douter et ce que c'est que penser ». Selon Épistémon, « il aurait fallu apprendre d'abord à Poliandre ce que c'est que le doute, la pensée, l'existence ».

Épistémon considère qu'il faut avant toute chose définir les termes dont on part. Descartes estime au contraire qu'il y a des notions si claires et si simples que « nous ne pouvons [les] apprendre qu'en les voyant » (p.900, 1.2). Il en est ainsi de l'existence, du doute et de la pensée. Il distingue *définir* et *concevoir* (p.899) avec l'idée que certaines notions premières demandent à être conçues et non pas définies. Pour le doute et la pensée, c'est dans l'expérience et l'exercice

du doute et de la pensée que je conçois ce que c'est que douter et ce que c'est que penser. Eudoxe utilise ici une série d'expressions remarquables :

...il est impossible d'apprendre ces choses [le doute et la pensée] autrement que par sa propre expérience et par cette conscience ou par ce témoignage intérieur que chacun trouve en lui lorsqu'il se livre à un examen quelconque. (p.899)

Comme nous le verrons, la notion d'une connaissance par conscience ou témoignage intérieur aura une postérité considérable, mais problématique, chez Nicolas Malebranche, qui s'est certainement inspiré de ce passage de *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*.

Pour nous en tenir présentement à Descartes, il lui faut trouver un mode d'expression qui donne à voir le doute et la pensée à l'œuvre. Ce sera avant tout la méditation, mais également, dans l'œuvre qui nous retient, le dialogue.

Les dernières répliques d'Épistémon montrent qu'il ne perçoit ni l'importance, ni la fécondité des vérités premières que Poliandre, guidé par Eudoxe, a pris pour principes.

En réponse à Épistémon, Eudoxe insiste sur la *liberté* qu'a chacun de rejeter ou de suivre sa méthode (p.900). Il s'agit là d'un point capital : à la différence de ce qu'affirmera Sartre dans son article sur « La liberté cartésienne », où la notion de liberté est en réalité plus inspirée de Fichte que de Descartes, le rapport de la volonté humaine à la vérité est toujours celui d'une *libre* adhésion. C'est en ce sens que la philosophie de Descartes parvient à trouver un équilibre entre vérité et liberté qui se soutiennent mutuellement au lieu de s'opposer l'une à l'autre. Pour lui, ce qui importe, c'est de partir de notions claires et distinctes, condition nécessaire pour pouvoir progresser dans la recherche de la vérité. En outre, ces premières vérités lui ont donné la mesure de la *précision* et de l'*exactitude* qu'il doit maintenant rechercher en toute chose

(p.901, 1.5 à 7). Cette réplique d'Eudoxe correspond sur ce point au début de la Méditation troisième, lorsque Descartes tire de l'évidence qu'il existe une « règle générale », qu'il nommera aussi, à la fin de la Méditation cinquième, « règle de vérité ».

Enfin, en réponse à une ultime critique d'Épistémon, Eudoxe précise la signification de l'ordre à suivre selon sa méthode : procéder toujours du simple au complexe, en avançant par degrés. Nous retrouvons ici le propos du *Discours de la méthode* et des *Règles pour la direction de l'esprit*.

Maintenant qu'Eudoxe a mis Poliandre sur la voie, il entend le laisser parler seul. Poliandre peut avancer par lui-même, éclairé par la seule lumière naturelle, ou encore la raison et le sens commun. Mais n'est-ce pas de ce fait la fin du dialogue ? Une fin qui n'est donc peut-être pas tout à fait contingente. La dimension socratique ou maïeutique de la démarche de Descartes trouverait ici sa limite. Mais nous ne devons pas trop surdéterminer l'interruption du dialogue, dans la mesure où nous ne pouvons formuler que des hypothèses sur sa cause.

La présentation du dialogue de Descartes demande maintenant à être prolongée et complétée par l'évocation d'autres textes concernant la vérité.

La clarté transcendantale de la vérité dans la lettre de Descartes à Mersenne du 16 octobre 1639

Nous aborderons tout d'abord la lettre de Descartes au P. Mersenne du 16 octobre 1639, dans laquelle il affirme l'impossibilité de définir la vérité autrement que par une définition simplement nominale.

Voici quelques extraits de la lettre :

Au reste, depuis mes dernières [lettres], j'ai pris le temps de lire le livre que vous m'avez fait la faveur de m'envoyer, et parce que vous m'en avez demandé mon sentiment et qu'il traite d'un sujet auquel j'ai travaillé toute ma vie, je pense vous en devoir ici écrire. J'y trouve plusieurs choses fort bonnes, *sed non publici saporis*³, car il y a peu de personnes qui soient capables d'entendre la métaphysique. Et pour le général du livre, il tient un chemin fort différent de celui que j'ai suivi. Il examine ce que c'est que la vérité ; et pour moi, je n'en ai jamais douté, me semblant que c'est une notion si transcendentale claire, qu'il est impossible de l'ignorer : en effet, on a bien des moyens pour examiner une balance avant que de s'en servir, mais on n'en aurait point pour apprendre ce que c'est que la vérité, si on ne la connaissait de nature. Car quelle raison aurions-nous de consentir à ce qui nous l'apprendrait, si nous ne savions qu'il fût vrai, c'est-à-dire, si nous ne connaissions la vérité ? Ainsi on peut bien expliquer *quid nominis*⁴ à ceux qui n'entendent pas la langue, et leur dire que ce mot vérité, en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet, mais que, lorsqu'on l'attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets à des pensée

³ « mais que tout le monde ne peut goûter ».

⁴ « ce que veut dire le mot ».

véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu ; mais on ne peut donner aucune définition de logique qui aide à connaître sa nature. 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. Car, par exemple, celui qui se promène dans une salle, fait bien mieux entendre ce que c'est que le mouvement, que ne fait celui qui dit : *est actu entis in potentia prout in potentia*⁵, et ainsi des autres.

L'auteur prend pour règle de vérité le consentement universel ; pour moi, je n'ai pour règle des miennes que la lumière naturelle, ce qui convient bien en quelque chose : car 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.

[...] Il veut qu'on suive surtout l'instinct naturel, duquel il tire toutes ses notions communes ; pour moi, je distingue deux sortes d'instincts : l'un est en nous en tant qu'hommes et est purement intellectuel ; c'est la lumière naturelle ou *intuitus mentis*⁶ auquel seule je tiens qu'on se doit fier ; l'autre est en nous en tant qu'animaux, et est une certaine impulsion de la nature à la conservation de notre corps, à la jouissance des voluptés corporelles, etc., lequel [instinct] ne doit pas toujours être suivi.

⁵ « c'est l'acte de l'être en puissance, en tant qu'il est en puissance »

⁶ « intuition de l'esprit ».

Le livre que discute Descartes est : *De la Vérité, en tant qu'elle est distincte de la Révélation, du Vraisemblable, du Possible et du Faux*, par Édouard Herbert, baron de Cherbury, 3^e édition, 1639. L'ouvrage avait d'abord paru en latin à Paris en 1624, puis à Londres en 1633.

Descartes précise à propos de la vérité une distinction entre les définitions de nom, qui aident à connaître la signification propre d'un mot, et les définitions de logique, qui aident à connaître la nature même de la chose. Cette distinction sera reprise et précisée par Pascal dans son traité *De l'esprit géométrique*. Il distinguera pour sa part, de façon plus claire encore, définitions de nom et définitions de chose.

Descartes estime que la vérité est telle que nous pouvons certes en donner une définition *quid nominis* ou de nom, mais pas une définition de logique. La vérité est donc bien plus qu'un simple instrument à la façon d'une balance, dont nous pourrions mesurer la fiabilité avant d'en faire usage. La vérité est « transcendentale claire » au sens où elle n'est autre que la lumière naturelle de l'esprit qui vient éclairer toute chose et en mesurer le degré d'exactitude. C'est pourquoi elle ne doit pas être confondue avec le consentement universel, qui peut provenir d'un mauvais usage de notre lumière naturelle. De même, il n'est pas question pour lui de confondre l'impulsion intellectuelle de la lumière naturelle et l'instinct corporel, qui ne nous renseigne pas sur la vérité des choses, mais seulement sur ce qui est utile ou nuisible à la conservation du corps, ou, plus trivialement encore, ce qui lui procure ou non du plaisir.

C'est pourquoi cette lettre vient remarquablement compléter le propos du dialogue de *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, car nous y trouvons très nettement exprimé ce qui est au fondement de toute la philosophie de Descartes : la question du bon usage que nous pouvons faire ou ne pas faire de notre lumière naturelle.

Descartes et la libre création par Dieu des vérités dites éternelles dans trois lettres au P. Mersenne de 1630

Jusqu'à présent, seule la question de la relation de l'esprit humain à la vérité a été évoquée. Cependant, Descartes a également pris position sur le statut des vérités mathématiques, dites par Mersenne « éternelles ». Dans trois lettres de l'année 1630, puis dans des textes postérieurs comme les Réponses aux 6^e et 8^e scrupules des Sixièmes objections à ses *Méditations*, Descartes prend position. Il affirme que les vérités « éternelles » ne sont pas indépendantes de Dieu, mais qu'elles ont été librement instituées par lui. Il s'agit d'une thèse révolutionnaire, et qui ne sera acceptée par pratiquement aucun des philosophes post-cartésiens dans la seconde moitié du XVII^e siècle.

Nombre d'interprètes se sont penchés sur les raisons de cette thèse et sur sa relation aux différents exposés de la philosophie première à commencer par les *Méditations métaphysiques*, dans lesquelles cette thèse ne semble pas directement exposée. Je ne prétends pas faire le tour de la question dans les limites de ce cours, mais simplement indiquer son importance et laisser la question ouverte à d'autres recherches.

Rappelons tout d'abord le contexte de l'année 1630. Descartes est depuis peu de retour en Hollande. Il vient de consacrer neuf mois à rédiger un petit traité de métaphysique en latin – demeuré inédit et aujourd'hui perdu – et il répond à chacune des lettres de son correspondant parisien, le P. Marin Mersenne, qui lui envoie de véritables listes de questions. Il a entrepris par ailleurs la rédaction d'un traité qui doit contenir sa physique et qu'il prévoit d'envoyer à Mersenne « au commencement de l'année 1633 » (lettre du 15 avril 1630). Dans la même lettre, il évoque à ce propos plusieurs traités commencés à Paris et restés inachevés, précision intéressante par rapport à l'inachèvement des *Regulae* et de la *Recherche de la vérité par la lumière naturelle* (mais il ne faut pas en conclure hâtivement que le dialogue serait de cette période). Et c'est

toujours dans cette même lettre qu'il répond longuement à une « question de théologie » de Mersenne. Descartes ne cite pas cette question, mais, plus loin dans sa réponse, lorsqu'il évoque « les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles », c'est bien à cette question qu'il répond, semble-t-il.

Soulignons les points les plus significatifs dans la réponse de Descartes :

1) Tout d'abord, le fait de considérer la question de Mersenne non pas comme proprement théologique, mais bien comme métaphysique. Il précise à ce propos la distinction tout à fait nette qu'il établit entre « ce qui dépend de la révélation » et qu'il « nomme proprement Théologie » et ce qui « se doit examiner par la raison humaine », et qu'il nomme « métaphysique ».

2) Il affirme « avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités Métaphysiques, d'une façon [...] plus évidente que les démonstrations de géométrie ». C'est un point capital sur lequel il reviendra plus d'une fois. Cela veut dire que les mathématiques n'apparaissent plus, à la façon des *Regulae*, comme les sciences les plus claires et les plus évidentes. Il y a donc une réévaluation de la métaphysique. Il faudra voir comment cela se confirme dans la question qui occupe ici Descartes. En effet, s'il y a bien, dans les *Méditations*, la mise en oeuvre d'une méthode d'analyse et de démonstration, le propos de cette lettre semble plus affirmé que démontré. Ce qu'affirme Descartes repose cependant sur une idée claire de la grandeur et de l'infinité de Dieu. Il tire les conséquences de l'impossibilité de le considérer ainsi qu'une chose finie. Tout cela sera élucidé dans la Troisième Méditation, où le nom de Dieu désignera proprement l'être infini.

3) Il envisage de traiter dans sa physique de la question métaphysique du statut des vérités dites « éternelles ». En réalité, cela ne sera pas exactement le cas dans son *Traité du monde ou de la lumière* dans lequel il se contente de rapporter la conservation du mouvement des corps à l'immutabilité divine.

4) Descartes distingue *connaître* et *comprendre*. Il s'agit d'une distinction principielle pour la connaissance de l'être infini. En effet, « nous ne pouvons

comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connaissions ». Si on ne prend pas garde à cette distinction fondatrice pour la connaissance humaine selon Descartes, on tombe dans l'erreur de Ferdinand Alquié et de Jean-Luc Marion qui affirment que Dieu est pour Descartes inconnaissable, ce qui permet à Alquié de le rabattre vers Kant et à Marion vers la théologie, mais ne correspond pas à la pensée de Descartes.

5) L'infinité de Dieu, et donc de sa volonté, permet d'affirmer à la fois que sa volonté est libre et qu'elle est immuable. Les facultés en Dieu et en l'homme ne sont pas univoques. Nous n'avons pas à projeter en Dieu ce que nous trouvons en nous, nous n'avons pas à nous imaginer que les vérités mathématiques subsistent dans l'entendement de Dieu comme elles subsistent dans le nôtre. On peut parler d'un refus d'absolutiser les vérités mathématiques, indissociables du refus de poser l'univocité de l'entendement humain et de l'entendement infini de Dieu.

Dans *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, l'argument de la toute-puissance du créateur vient à l'appui de celui du rêve pour renforcer le doute sur la véracité de tout ce que nous avons appris par les sens. Aussi avons-nous étudié deux textes ou ensembles de textes dans lesquels Descartes thématise la toute-puissance divine. L'un, celui de la Méditation seconde, examine tour à tour la possibilité de la tromperie divine et de la suggestion d'un mauvais génie ; l'autre, celui des trois lettres à Mersenne d'avril et mai 1630, se fonde sur la liberté infinie de Dieu pour affirmer que les vérités mathématiques, dites par Mersenne éternelles, ont été produites par lui dans notre esprit de même que toutes les créatures. Selon Descartes, Dieu est l'auteur des essences comme des existences. Le fond de la thèse, c'est qu'il y aurait contradiction à penser que les vérités mathématiques existent indépendamment de Dieu puisque nous le connaissons comme infini. Le fondement de cette thèse est donc rationnel et métaphysique et non pas théologique, ce que Descartes annonce précisément dans sa lettre à Mersenne du 15 avril 1630.

Les scolastiques qui sont lus à l'époque, comme Suarez et Vasquez, plus théologiens que philosophes et plus logiciens que métaphysiciens, s'en tiennent, faute d'un véritable approfondissement philosophique, au fait que les vérités mathématiques s'imposent nécessairement à notre esprit pour les poser comme éternelles et subsistant quasi indépendamment de Dieu. Au contraire, les recherches métaphysiques de Descartes l'ont conduit à creuser plus en profondeur. Avec les vérités mathématiques – du moins dans la mathématique qui a cours au temps de Descartes –, nous ne sommes pas encore dans l'infini. Il n'y a donc pas à absolutiser les vérités mathématiques. Il y a, dans la pensée de Descartes, l'intuition que la métaphysique est plus transcendante que la géométrie. C'est une conscience qui ne sera guère partagée par ses successeurs.

Nous pouvons également parler d'une rupture avec la noétique théologique d'Augustin. Les idées ne sont plus pensées *in mente divina*, mais dans l'entendement de l'homme. (*J'avais donné un cours de première année par correspondance sur cette question, que plusieurs d'entre-vous ont donc encore présent à l'esprit*).

Note sur Descartes et Hans Blumenberg

Dans son très important ouvrage de 1966, *La légitimité des Temps modernes* (Gallimard, 1999 pour la traduction française), qui vaut surtout pour la critique de Heidegger et de Carl Schmitt qu'il propose, le philosophe allemand Hans Blumenberg fait comme si Descartes était frontalement confronté au nominalisme du XIV^e siècle et aux thèses de Luther. Cela n'est historiquement pas exact. Entre le nominalisme médiéval et Descartes, il y a la scolastique tardive (Suarez, Vasquez, etc). Et entre Luther et Descartes, il y a tout un ensemble de philosophes humanistes comme Bovelles, Montaigne et Charron.

En réalité, avec la scolastique jésuite, l'absolutisme de la toute-puissance divine est déjà dépassé. Un autre absolutisme se met en place, celui des systèmes modernes, qui absolutisent les vérités géométriques. Descartes a très clairement aperçu cette dérive, et il s'y est opposé par avance dans ses thèses sur la libre création des vérités mathématiques dites « éternelles ».

Note sur *De la recherche de la vérité* de Nicolas Malebranche (1674)

Le système de Nicolas Malebranche s'attaque à l'apport philosophique de Descartes. Il revient à la théologie augustinienne du péché originel et compromet ainsi les efforts de Descartes pour libérer la philosophie de ce carcan. Il conteste à l'esprit humain la possibilité d'avoir une activité intellectuelle qui lui soit propre. L'entendement humain est conçu comme purement passif et réceptif, soumis qu'il est à l'efficace des idées qui subsistent dans l'entendement divin. Plus grave, Malebranche estime que les vérités mathématiques éternelles s'imposent à la volonté de Dieu : « les vérités géométriques et numériques, comme que 2 fois 2 sont 4 sont éternelles, indépendantes, préalables aux décrets libres de Dieu » Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Réponse à M. Regis (Pléiade, t. I, p.787).

Corrigé du devoir facultatif : « Etude comparative, méthodique et développée, de la *Recherche de la vérité* et de la Méditation seconde : vous préciserez les points communs et les différences majeures entre les deux textes, et vous dégagerez ce qui fait à cet égard l'originalité du dialogue, en dégagant son intérêt philosophique. »

La petite dizaine de travaux qui m'ont été envoyés représentaient dans leur majorité des devoirs de qualité. Sur un sujet tel que celui-là, il n'y a pas de « corrigé type ». J'attendais principalement deux choses : un travail bien structuré par des distinctions claires, et le discernement des différences majeures entre l'argumentation des deux textes. Par distinctions claires, j'entends par exemple le fait qu'une étude de la forme propre à chacun des deux textes : la méditation pour l'un, le dialogue pour l'autre, méritait d'être menée pour elle-même et séparément de l'étude du contenu même des arguments.

A l'expérience, il apparaît par ailleurs qu'il était nécessaire de tenir également compte de la Première méditation, faute de quoi il n'était pas possible de préciser ce qui est propre au doute exercé dans la *Recherche de la vérité*.

Allons droit au but : j'attendais de l'étudiant qu'il remarque au moins trois points essentiels : (1) que le champ d'exercice du doute est plus limité dans la *Recherche de la vérité* que dans les *Méditations*, puisqu'il ne porte que sur l'évidence sensible et non sur l'évidence mathématique ; (2) que dans la *Recherche de la vérité*, c'est le doute lui-même qui est pris pour principe et comme point fixe : (3) enfin, que si l'on trouve dans les deux textes la même récusation de la définition de l'homme comme animal rationnel, c'est la *Recherche de la vérité* qui approfondissait le plus la question avec la remise en cause de l'arbre de Porphyre et l'usage scolaire de la notion de substance.

Ces différents points ont été présentés dans le cours. Il n'est donc pas indispensable de les développer à nouveau. Ce que le devoir pouvait apporter de

plus que le cours, c'était une analyse formelle des deux œuvres, avec les conséquences de fond que l'on peut en tirer.

On pouvait ainsi se demander si le rôle du dialogue est seulement didactique (pour la relation Eudoxe-Poliandre) et polémique (pour l'opposition Épistémon-Eudoxe), ou si ce mode d'exposition n'aurait pas des effets sur le contenu même des propositions de chacun des deux textes. Je donnerai un exemple : l'expérience de pensée que transmet Descartes est une expérience individuelle, mais qui peut être refaite par tous. La difficulté, c'est que le moment métaphysique de la Méditation seconde où le méditatif s'écrie : « je suis, j'existe, cela est certain » correspond à un moment où il n'a encore aucune certitude que d'autres esprits pareils à lui existent. (Après Descartes, qui ne l'aborde pas directement, des auteurs comme Malebranche, Cordemoy, Arnauld ou comme François de Lannion thématiseront cette difficulté.) Dans le dialogue, au contraire, et pour employer un terme de la philosophie contemporaine, sans doute anachronique, l'« intersubjectivité » est donnée et elle n'a donc pas besoin d'être thématisée ni remise en question. N'est-ce pas pour cette raison que l'expérience première qui se transmet d'Eudoxe à Poliandre et qui va, de ce fait, être prise pour principe, n'est pas la certitude que « j'existe », mais bien le *doute*, qui se conjugue à la première personne du pluriel : voyez la réplique d'Eudoxe au bas de la p.891 : « puis donc que *vous* ne pouvez nier que *vous* doutez... » (je souligne). La forme choisie, méditation ou dialogue, aurait donc une incidence importante sur la conception et sur la formulation du premier principe. Dans un cas : « j'existe », dans l'autre « vous doutez ».

NB : j'avais annoncé dans la première livraison du cours que je donnerais un second devoir facultatif. Il semble en réalité que l'année soit maintenant trop avancée et qu'il vaille mieux se concentrer sur le cours complémentaire portant sur « Pascal et la vérité ». Les étudiants qui souhaiteraient cependant rédiger

un second devoir peuvent me proposer un sujet sur internet et, si je l'accepte, m'envoyer leur travail avec une enveloppe à leur adresse pour le retour.

Annexe : Notice générale sur la biographie intellectuelle de René Descartes

Le philosophe et mathématicien René Descartes naît le 31 mars 1596 à La Haye (rebaptisée aujourd'hui Descartes) en Touraine. Il meurt à Stockholm le 11 février 1650. Fils de Joachim Descartes, conseiller au Parlement de Bretagne, et de Jeanne Brochard, il perd sa mère alors qu'il n'est âgé que d'un an. René Descartes hérite d'elle «une toux sèche et une couleur pâle», au point que tous les médecins le condamnent à mourir jeune. De ce fait, après avoir reçu les soins d'une nourrice, il reçoit sa première éducation d'un précepteur et vit sa première enfance dans les jardins du bord de la Creuse : une expérience qui nourrira plus tard de comparaisons champêtres les descriptions de sa physique (vin qu'on laisse cuver sur la râpe, vent passant au travers d'une haie, etc.). Ce n'est, semble-t-il, qu'au printemps 1607 que Descartes entre au collège jésuite de La Flèche, où il reçoit une solide formation aux humanités latines. Il y demeure jusqu'en 1615, et suit les trois années de philosophie avec pour professeur le P. Étienne Noël, futur correspondant de Pascal sur la question du vide. Il reçoit en outre du P. François une formation avancée en mathématiques. A la sortie du collège, Descartes étudie le droit à Poitiers où il est reçu, en novembre 1616, au baccalauréat et à la licence en droit. Il choisit cependant bientôt le métier des armes et part en 1618 pour Bréda en Hollande, où il s'engage dans les troupes de Maurice de Nassau. Sa rencontre avec Isaac Beeckman le 10 novembre 1618, devant une affiche proposant un problème de mathématiques, ravive en lui le goût des sciences telles que les cultiveraient ceux que Beeckman nomme dans son *Journal* les physico-mathématiciens. Les deux amis discutent de la chute des corps et de l'hydrostatique et le 1^{er} janvier 1619, Descartes lui offre son premier écrit, un *Traité de musique* qu'il vient de rédiger à son attention. Beeckmann lui fait don en retour d'un registre relié en parchemin, sur lequel Descartes notera les pensées regroupées sous différents titres : *Parnassus*, *Experimenta*, *Olympica*... En ce début de 1619, il quitte Bréda et envisage de se rendre en

Allemagne pour s'éprouver, semble-t-il, dans les batailles qui s'annoncent. Plusieurs lettres à Beeckman nous le montrent poursuivant ses recherches en géométrie, notamment l'importante lettre du 26 mars, où il décrit les démonstrations nouvelles trouvées grâce à des compas permettant de tracer d'un seul mouvement d'autres courbes que les cercles. Avec ce sens de la généralisation qui est l'une des marques les plus constantes de son esprit, il envisage déjà de donner au public «une science toute nouvelle, par laquelle peuvent être généralement résolues toutes les questions que l'on peut proposer en n'importe quel genre de quantité, tant continue que discrète». Son voyage en Allemagne le conduit à Neubourg où, l'hiver approchant, il prend ses quartiers. Les notes des *Olympica* évoquent la journée fameuse du 10 novembre 1619 où, «plein d'enthousiasme» il découvre «les fondements de la science admirable». Cette journée est suivie de trois rêves, qu'il transcrit précisément, et qui le confirment dans sa volonté de se consacrer tout entier à la recherche de la vérité. Un Jésuite de Neuburg, le P. Molitor, lui fait don d'un exemplaire de la *Sagesse* de Pierre Charron, dont les règles de sagesse inspireront pour partie les maximes de sa morale.

Les années qui suivent nous sont mal connues : passage à Rennes (avril 1622), voyage en Italie de 1623 à mai 1625, passage en Poitou (juin 1625) pour régler des affaires et, surtout, long séjour à Paris (1625-1628), où Descartes devient un familier de Mersenne, fréquente Mydorge et Morin, se lie d'amitié avec plusieurs Pères de l'Oratoire (Condren et Gibieuf). C'est à l'occasion d'une conférence d'un certain Chandoux sur sa «philosophie nouvelle» (sans doute en novembre 1627) que Descartes évoque publiquement son projet d'une philosophie aux fondements plus certains que la vulgaire et reçoit les encouragements de Bérulle. Ces années sont marquées par l'avancement de ses recherches en algèbre, géométrie et optique, et par le progrès de sa réflexion sur l'unité des sciences et les opérations de l'esprit humain, qui trouveront une expression déjà très aboutie dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, restées

inachevées et inédites de son vivant. L'unité des sciences y est rapportée à l'unité de la sagesse humaine qui, telle la lumière du soleil, demeure «une et identique à elle-même aussi différents que soient les objets auxquels elle s'applique» (Règle 1); la première opération de l'esprit est l'intuition, «conception de l'esprit pur et attentif, si facile et distincte qu'il ne reste aucun doute sur ce dont nous avons l'intellection» (Règle III). En outre, il formule la pensée d'une *mathesis* universelle ou science générale, qui «explique tout ce qu'il est possible de demander touchant l'ordre et la mesure» (Règle IV).

Après un hiver passé dans la campagne française, Descartes décide de retourner en Hollande. En octobre 1628, il revoit Beeckman à Dordrecht. Le 26 avril 1629, il s'inscrit à l'université de Franeker sous la mention *philosophus gallus*. Les neuf premiers mois de son séjour en Hollande sont consacrés à la composition d'un traité de métaphysique en latin, qu'il évoque dans une lettre à Gibieuf du 18 juillet 1629, et qui forme la matrice des *Méditations*. Ses recherches scientifiques ne sont pas oubliées pour autant puisqu'il tente de faire venir Ferrier, un excellent artisan connu à Paris, pour tailler de nouveaux verres optiques. En avril et mai 1630, trois lettres à Mersenne permettent à Descartes de formuler sa thèse sur la libre création par Dieu des vérités éternelles, en réaction critique contre ces scolastiques récents qui, tels Suarez et Vasquez, posaient les vérités éternelles comme quasi indépendantes de Dieu. Par ailleurs, il entreprend la rédaction en français du *Traité de la lumière* qu'il nomme encore son *Monde*, mais dont le projet de publication est abandonné après qu'il ait appris la condamnation de Galilée. En effet, écrit-il à Mersenne à la fin novembre 1633, si le mouvement de la terre «est faux, tous les fondements de ma physique le sont aussi, car il se démontre par eux évidemment». En lieu et place du *Monde*, Descartes annonce à Mersenne, en mars 1636 alors qu'il séjourne à Utrecht, la publication d'un ouvrage dont le titre exprime tout ce qui relie le projet cartésien à l'inspiration humaniste de la Renaissance : *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. L'année suivante, l'ouvrage paraît sans nom d'auteur à Leyde, avec le titre plus modeste par lequel nous le connaissons : *Le Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences.* Les six parties du *Discours*, composées comme un récit ou une «fable» et qui forment bien, selon le mot de Guez de Balzac, une histoire de son esprit, manifestent le caractère très complet de la pensée cartésienne, puisqu'on y trouve les règles de sa méthode, les maximes d'une morale par provision, les fondements de la nouvelle métaphysique, une évocation de la physique manquante – sans doute, comme il le dira à Mersenne, pour «sonder le gué» – avec une explication du mouvement du cœur et l'affirmation reprise à Harvey de la circulation du sang. La fin de la cinquième partie est remarquable, car, de manière bien plus synthétique certes, mais aussi plus complète encore que dans ce morceau du *Monde* qui sera publié de manière posthume, en 1664 sous le titre de *L'Homme*, Descartes décrit l'automate du corps, fonde la distinction de l'homme et de l'animal par l'usage de la parole et l'aptitude à composer des signes, et définit le «vrai homme» par l'union du corps humain et de l'âme raisonnable. Remarquable également le dessein, exposé au début de la sixième partie, d'une philosophie pratique et utile à la vie opposée à la philosophie spéculative enseignée dans les écoles. Il a beaucoup été reproché à Descartes d'avoir formé le projet de «nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature», sans que l'on prête assez attention à la nuance du «comme» et sans que l'on tienne suffisamment compte des lignes qui suivent et éclairent son projet. En effet, il est bien moins question pour lui des «commodités» de la terre que de la «conservation de la santé», en cherchant de nos maladies les «causes» et «tous les remèdes dont la nature nous a pourvus». Au moment où Descartes donne au public son optique et sa géométrie, il annonce ce qui sera désormais pour lui une préoccupation majeure : accéder à la connaissance complète de l'homme et à une médecine véritable, où la santé du corps concoure à la vraie sagesse.

Avec les premières publications viennent, par l'intermédiaire de Mersenne, les premières discussions et controverses : avec Fermat (et Roberval) sur la réfraction et sur les tangentes, avec Morin sur la lumière et la matière subtile, ainsi qu'un dialogue très constructif avec Debeaune sur sa géométrie. Descartes laisse sans réponse les objections visant la métaphysique du *Discours* et venues de Gibieuf, Petit, etc., mais il semble avoir conclu qu'un exposé plus complet était nécessaire et rédige de février à novembre 1639 le traité de métaphysique qui paraîtra le 28 août 1641 à Paris sous le titre : *Meditationes de prima philosophia*. Les critiques d'un Jésuite, le P. Bourdin, contre sa dioptrique, lui faisant craindre d'avoir bientôt contre lui le corps entier de la Compagnie, il s'efforce d'obtenir, par la médiation de Mersenne et de Gibieuf, une approbation des théologiens de la Sorbonne. Cependant, si ses *Méditations* ne sont pas censurées, aucune lettre d'approbation ne lui est délivrée, d'où la joie avec laquelle il accueille les objections bienveillantes d'Antoine Arnauld, tout fraîchement reçu docteur en théologie. Loin d'adopter l'exposé dogmatique d'un «système» (mot qu'il n'emploie jamais pour désigner sa philosophie), ou la forme de la «dispute» à la manière de l'École, Descartes suit dans les six *Méditations* la «voie analytique», qui «montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée» (Rép. aux Sec. objections). De manière très moderne, l'analyse cartésienne met en évidence la temporalité de la pensée et les difficultés liées au rapport de l'esprit au langage intérieur. Ainsi, aussitôt après l'affirmation *Je suis, j'existe*, l'auteur demande : «combien de temps ? A savoir, autant de temps que je pense» ; plus loin dans la Méditation seconde il relève, à propos des transformations d'un morceau de cire, qu'«encore que sans parler je considère tout cela en moi-même, les paroles toutefois m'arrêtent, et je suis presque trompé par les termes du langage ordinaire». Ce nouvel exposé de la philosophie première est considérablement enrichi par rapport à la quatrième partie du *Discours de la méthode*. Le doute s'appuie désormais sur le double argument d'un Dieu trompeur et d'un mauvais génie, par lequel Descartes

repense et transforme un argument venu de la dispute *De Falsitate* de Francisco Suarez. Deux investigations successives, l'une sur l'origine des idées telles qu'elles sont situées non plus dans l'entendement de Dieu (comme dans la tradition médiévale issue d'Augustin), mais dans l'esprit humain, l'autre sur leur nature et la causalité qui s'exerce sur leur «réalité objective» ou contenu représentatif, ouvre la voie aux philosophies modernes de l'idée. La seconde preuve par les effets permet d'approfondir ce que signifie être par soi positivement et, en réponse aux questions du premier objecteur, Caterus, de formuler la pensée d'un Dieu puissance inépuisable et « en quelque façon la cause de soi-même ». Tandis que la Méditation troisième conçoit l'esprit humain comme une chose finie en regard de l'être infini que je puis connaître sans prétendre le comprendre, la Méditation quatrième propose une investigation remarquable sur les causes de nos erreurs, rapportées aux deux facultés humaines qui interviennent dans le jugement, la volonté et l'entendement. L'erreur ne provient pas de nos facultés prises en elles-mêmes, qui peuvent être dites «parfaites en leur genre», mais de l'usage que nous en faisons, de sorte que le bon usage de notre jugement permet de prévenir l'erreur et constitue «la plus grande et principale perfection de l'homme» (AT XI-1, 49). C'est ainsi qu'une pensée de *l'hominis perfectio* est acquise au cœur de la métaphysique cartésienne. Elle sera à nouveau affirmée au livre I, art. 37, des *Principes de la philosophie*, à propos de notre liberté. Enfin, la Méditation sixième, de loin la plus longue, permet de comprendre en quoi les *Méditations* contiennent, comme Descartes le confie à Mersenne, tous les fondements de sa physique. Il y formule un long argument prouvant l'existence des corps et plus particulièrement de mon corps, apporte la preuve de la distinction réelle de l'âme et du corps et montre en quel sens «je ne suis pas seulement logé dans mon corps comme un pilote en son navire», mais «compose comme un seul tout avec lui», de sorte que l'homme peut être dit quelque chose d'un (*unum quid*), selon la formule de l'abrégé des *Méditations*. Les analyses sur la nature sensible de l'homme annoncent les

développements des *Passions de l'âme*. Elles sont si novatrices que, dans le remarquable débat des *Objections et réponses*, qui enrichit considérablement notre connaissance de la philosophie première de Descartes, les dernières pages des *Méditations* échappent presque entièrement à la sagacité des différents objecteurs (à l'exception toutefois de Gassendi).

A peine a-t-il répondu aux théologiens (Caterus, Mersenne, Arnauld) et philosophes (Hobbes, Gassendi) qui avaient objecté à ses *Méditations*, que Descartes doit faire face d'une part aux «cavillations» du P. Bourdin qui s'en prend cette fois à sa métaphysique, d'autre part aux attaques contre la philosophie cartésienne du théologien Gisbert Voet, ou Voetius, recteur de l'Université d'Utrecht et qui visent l'enseignement de Regius, alors disciple de Descartes. Descartes soutient Regius et il se défend âprement en publiant, à la suite de la réédition en 1642 des *Méditations* à Amsterdam, un second volume qui contient notamment les Réponses aux P. Bourdin et deux lettres : l'une au P. Dinet, Provincial des Jésuites pour la France, l'autre à Voetius lui-même, où il réplique au pamphlet agressif et injurieux de Martin Schook, l'*Admiranda methodus*, qu'il estime inspiré de Voetius. Au milieu de ces polémiques, la *Lettre à Voetius* contient une remarquable mise au point sur l'usage des livres (quatrième partie), où Descartes développe une conception philosophique de l'érudition rapportée à la «culture de l'esprit et des mœurs» (AT VIII-2, 42), qui doit beaucoup à l'esprit de la Renaissance et à Montaigne. L'enjeu du conflit avec Voetius est important : c'est toute la réception de la philosophie cartésienne dans les universités calvinistes des Pays-Bas qui est remis en cause. De fait, si Descartes peut compter sur des cartésiens enthousiastes comme Heereboord ou Heidanus, il se heurte, en 1647, aux théologiens de Leyde qui s'efforcent de le faire condamner comme «blasphémateur et plus que pélagien» (AT V, 5).

C'est hors des universités que Descartes trouve l'interlocutrice la plus attentive et fine en la personne d'Elisabeth, Princesse de Bohême. La

correspondance échangée de 1643 à 1649 permet au philosophe de développer sa philosophie morale sous forme de lettres et d'exprimer quelque chose de sa pensée politique à propos de Machiavel. C'est à la Princesse Elisabeth qu'il dédie son nouveau grand traité, les *Principes de la philosophie*, qui paraissent à Amsterdam en 1644. L'ouvrage est rédigé à l'intention des Écoles, en vue de rendre acceptable l'enseignement de la philosophie cartésienne dans les collèges du temps. Descartes ne suit ni la voie analytique de l'invention, ni l'ordre synthétique auquel il s'était plié dans l'exposé géométrique donné à la suite des Réponses aux Seondes objections, mais un mode de composition par articles, qui lui permet de reprendre quelque chose de la terminologie en usage dans les Écoles (notamment à propos des notions de substance, d'attribut et de mode), sans abandonner pour autant le fond de sa pensée. Cette fois, la physique nouvelle est livrée au public, mais avec une définition du mouvement qui permet de ne pas affirmer explicitement celui de la terre. Peu avant la fin des *Principes*, Descartes assume l'inachèvement de sa philosophie car il eût fallu plus de connaissance, d'expérience et de loisir pour ajouter deux autres parties, «l'une touchant la nature des animaux et des plantes, l'autre touchant celle de l'homme» (IV^e partie, art. 188).

Il ne faut pas en conclure que Descartes ait renoncé à l'étude de l'homme. Le dernier livre qu'il publie, *Les Passions de l'âme*, ne traite pas seulement des passions mais également, comme le précise le titre de la première partie, « de toute la nature de l'homme ». Rédigé en même temps qu'il développe sa philosophie morale dans sa correspondance avec la Princesse Elisabeth, le traité des *Passions* montre que toute pensée est liée à quelque mouvement du corps, de sorte que l'acquisition de la sagesse humaine passe par le bon usage de nos passions, « toutes bonnes de leur nature ». Dans les *Principes de la philosophie*, Descartes avait affirmé que le libre arbitre constitue la principale perfection de l'homme. Dans les *Passions* de l'âme, sous le nom de générosité, il montre que c'est du bon usage de notre liberté que dépend toute la valeur d'un homme. Et

c'est enfin dans ses lettres au Père Mesland qu'il approfondit la question métaphysique du rapport de la volonté au bien.

Par l'intermédiaire de Chanut, ambassadeur de France à Stockholm, la reine Christine de Suède s'intéresse à la philosophie morale de Descartes et le convie à le rejoindre. Descartes s'embarque pour la Suède en septembre 1649. Il a le temps de composer les vers d'un ballet pour *La Naissance de la Paix*, mais les rigueurs de l'hiver ont raison de sa santé. Atteint d'une pneumonie, il meurt au matin du 11 février 1650. Son influence, cependant, ne cesse de grandir, avec notamment la publication posthume, par Clerselier, de sa correspondance et de ses traités de *L'homme* et du *Monde*. Descartes laisse en effet la synthèse sans doute la plus accomplie dans la pensée moderne, entre une attention à l'ensemble des sciences de l'époque envisagées dans leur unité, et une pensée de la perfection de l'homme considéré dans toutes ses dimensions.