

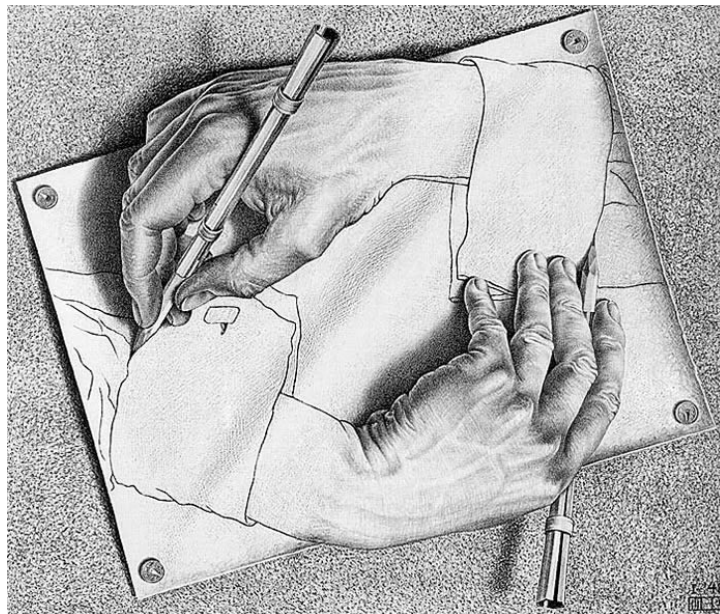
Sens [public]

Revue électronique internationale
www.sens-public.org

Descartes et la recherche de la Sagesse dans les *Règles pour la direction de l'esprit*

Une mise en abyme philosophique

CAROLE DELY



Mains se dessinant, M.C. Escher (1948)

Table des matières

Introduction	4
Chapitre 1. L'instauration corrélatrice de la Sagesse et de la méthode	6
Le premier étonnement : « la fin générale » des études (Règle I).....	6
La méthode : le moyen d'acquérir la Sagesse.....	9
La méthode : le moyen de définir ce qu'est la Sagesse.....	10
Les <i>trois moments</i> de la recherche de la Sagesse.....	15
L'instauration corrélatrice de la méthode et de la Sagesse	16
Chapitre 2. La construction épistémologique du sujet connaissant	18
Qu'est-ce que la connaissance humaine ? (Règles II-III).....	18
La science véritable.....	18
L'origine de la certitude mathématique.....	21
Les deux opérations cognitives de l'entendement.....	23
L' <i>intuitus</i> et la <i>deductio</i>	26
Les premiers principes de méthode.....	29
La <i>Mathesis universalis</i> (Règle IV).....	33
Le projet rapporté de la <i>Mathesis universalis</i>	33
L'objet de la <i>Mathesis</i>	34
L'universalité de la méthode.....	36
L'élaboration de la méthode (Règles V-VII).....	38
La nécessité de l'ordre	38
La réduction au simple	39
Le dénombrement.....	42
Les limites de la connaissance humaine (Règle VIII).....	44

La mise en abyme des <i>Regulae</i>	45
La recherche méthodique de l'étendue de la connaissance humaine.....	45
L'introduction de la <i>Mathesis universalis</i>	46
La <i>Mathesis universalis</i> et la méthode dans les <i>Regulae</i>	48
La connaissance méthodique de la méthode.....	49
La définition corrélatrice de la Sagesse humaine et universelle.....	51
Chapitre 3. Une science infondée dans son principe.....	55
La faille des <i>Regulae</i>	55
La science de l'esprit connaissant.....	55
Le problème de l'universalité de la méthode.....	56
Le problème métaphysique des <i>Regulae</i>	57
La question de l'étendue de la connaissance humaine.....	58
Le sens de la question.....	58
La connaissance des choses.....	60
Note sur l'organisation des <i>Regulae</i>	61
Les aptitudes pour exercer la méthode (Règles IX-XI).....	62
La perspicacité.....	62
La sagacité.....	64
L'exercice du dénombrement.....	65
La théorie de la connaissance des <i>Regulae</i> (Règle XII).....	67
La théorie des facultés : un modèle mécanique ?.....	67
La théorie des natures simples : une difficulté sous-jacente.....	77
L'élaboration méthodique de la méthode.....	88
Le plan prévu des <i>Regulae</i>	90
La mise en question méthodique.....	91
La question traitée dans les <i>Regulae</i>	92
L'abstraction méthodique du réel.....	95
Conclusion.....	98
Annexe.....	102
Bibliographie.....	109

Introduction¹

« Personne ne nous sait gré de ce qui est dessous. »

Balzac, *Le chef-d'œuvre inconnu*

Conformément à son titre, l'ouvrage de Descartes (inachevé, qu'il n'aura pas publié lui-même de son vivant, et dont il n'a jamais explicitement parlé²) se présente comme un ensemble de règles visant à diriger l'esprit dans la recherche de la vérité. Le philosophe enseigne « une méthode » pour acquérir la science, science qu'il nomme « Sagesse », entendant la connaissance de tout ce dont l'humain est capable. C'est le but qu'il lui assigne dans la Règle IV :

« [...] par méthode, j'entends des règles certaines et aisées, grâce auxquelles 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. »

L'acquisition de la Sagesse est rendue possible par la méthode. Mais ailleurs dans les *Regulae*, un mouvement inverse semble se produire. En effet, dans la Règle VIII la méthode n'apparaît pas comme le moyen d'acquérir la Sagesse. C'est au contraire la recherche de la Sagesse qui se montre comme *le moyen d'acquisition de la méthode*. Comment comprendre cette relation circulaire entretenue par la méthode et la Sagesse au sein des *Regulae* ? Et que nous apprend-elle sur le dessein de l'oeuvre (ou *avant-oeuvre*) ? Je partirai d'une lecture des Règles I à VIII pour résoudre cette question.

Il sera établi dans le premier chapitre que la conception de la science comme « Sagesse humaine et universelle » dans la Règle I résulte *corrélativement* du développement de la méthode dans les Règles suivantes. Une fois cette trame relevée dans le livre, de la Règle I à la Règle VIII, le second chapitre en effectuera l'étude détaillée. Il apparaîtra plus précisément que l'ouvrage renferme une construction épistémologique de la science accomplie par le sujet connaissant à partir d'un examen de sa connaissance, les premières opérations de l'esprit (*l'intuitus* et la *deductio*) se confondant avec les « premiers principes » de la méthode. Dans la continuité du chapitre précédent, il sera souligné que *la question de l'étendue de la connaissance humaine*

¹ Ce texte est la version remaniée d'un travail de maîtrise en philosophie soutenu en novembre 2001 à l'Université de Caen, sous la direction de Vincent Carraud. Une première version électronique est parue à *Sens Public* en avril 2006. La présente republication comporte quelques variantes et précisions.

² Sur les conditions particulières de la publication des *Regulae*, voir l'introduction du livre de Jean-Luc Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, [1975], 2000.

exposée dans la Règle VIII, à la façon d'une mise en abyme, commande cette construction méthodique au sein du livre. Le troisième et dernier chapitre poursuivra l'étude de sa résolution jusqu'à la Règle XII. Au sujet de « la connaissance des choses », l'universalité de la méthode (affirmée dans la Règle IV) sera remise en doute suivant la question de son adéquation au réel.

Chapitre 1 – L'instauration corrélatrice de la Sagesse et de la méthode

Le premier étonnement : « la fin générale » des études (Règle I)

Dès l'ouverture des *Regulae*³, la Sagesse est posée comme « la fin générale » vers laquelle il convient impérativement de diriger nos études. Descartes en remarque l'importance cruciale pour la recherche de la vérité :

« Ce n'est donc pas sans raison que nous avançons et posons cette règle comme la première de toutes, puisque rien ne nous détourne davantage du droit chemin pour rechercher la vérité que de ne point diriger nos études vers cette fin générale, mais vers quelques autres particulières. »⁴

Choisirait-on d'étudier chaque science à part au lieu de viser l'acquisition de toutes les sciences ensemble, la recherche de la vérité s'en trouverait compromise dans son projet même. Pourquoi ? En raison de la nature de la science. Aussi, Descartes commence par dissiper une confusion faite entre les sciences et les arts.

Si les arts sont dans la pratique difficilement conciliables entre eux, « les mêmes mains [ne pouvant] point se faire aussi commodément aux travaux des champs et au toucher de la cithare, ou à d'autres offices différents, qu'à un seul d'entre eux »⁵, c'est en raison de « certain usage et

³ Notes sur la traduction des *Regulae* : la traduction utilisée ici est celle de Jean-Luc Marion, *René Descartes, Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, La Haye, Nijhoff, 1977. A de rares endroits ont été apportées de légères altérations. Nous reproduisons en notes de bas de page le texte original en latin de l'édition Adam et Tannery, Volume X (*Œuvres de Descartes* par Ch. Adam et P. Tannery, 11 vol., nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel, Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974 ; édition reprise en 11 vol. en format de poche, Paris, Vrin, 1996). La numérotation de référence par A. & T. est également indiquée dans la traduction française de Ferdinand Alquié in *Œuvres philosophiques de Descartes*, 3 vol., Paris, Garnier, 1963-1973 ; ou encore dans la traduction de Jean Sirven, *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Vrin, 1996.

⁴ *Regulae*, AT X, 360, 22-26 : « Ac proinde non immerito hanc regulam primam omnium proponimus, quia nihil prius a recta quaerendae veritatis via nos abducit, quam si non ad hunc finem generalem, sed ad aliquos particulares studia dirigamus. »

disposition du corps »⁶ requis par les activités artisanales. L'artisan tend à spécialiser l'usage de son corps en vue d'une certaine pratique et au dépens d'une autre, ce qui explique qu'« un seul homme ne [puisse] apprendre ensemble tous les arts »⁷. Rapportant indûment le domaine des sciences à celui des arts, les humains ont déduit qu'on ne saurait non plus apprendre toutes les sciences ensemble, « et les distinguant l'une de l'autre suivant la diversité de leurs objets, ils pensèrent qu'il fallait poursuivre chacune d'elles séparément et en omettant toutes les autres. »⁸ Ils se sont dès le départ fourvoyés dans la recherche de la vérité. En comparaison des arts relevant du corps, l'exercice de la connaissance n'engendre justement pas de spécialisation, tout au contraire.

Les sciences « consistent toutes entières en ce que connaît l'esprit »⁹, (« *totae in animi cognitione consistunt* »), or l'esprit connaît toujours d'une seule et même façon, quelles que soient sa discipline d'étude et la diversité des objets qu'il se soumet (ce que va confirmer la Règle IV au travers de la *Mathesis universalis*, « science universelle de l'ordre et de la mesure »). Leurs objets étant tous soumis à la même lumière de la connaissance, toutes les sciences sont solidaires. Il ne faut donc pas imposer de frontières entre elles. Bien plutôt, il faut les considérer toutes solidairement au point de n'en former qu'une.

Cette science générale, qui rassemble et unifie toutes les sciences particulières au regard de l'esprit, Descartes la dénomme « Sagesse humaine et universelle », embrassant par ces mots la totalité du savoir accessible à la connaissance humaine :

« En effet, comme toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine, qui demeure toujours une et semblable à soi, si différents que puissent être les sujets auxquels elle s'applique, et qu'elle n'en reçoit pas plus de diversité, que la lumière du soleil de la variété des choses qu'elle illumine, il n'est point nécessaire de contenir nos esprits dans aucune borne ; car la connaissance d'une vérité ne nous détourne point de l'invention d'une autre, comme il en est pour l'usage d'un seul art, mais nous y aide plutôt ¹⁰ (...). Que si donc quelqu'un se résout à rechercher sérieusement la vérité des choses, il ne doit pas choisir une science particulière : car elles sont toutes conjointes entre elles et dépendent les unes des autres. »¹¹

⁵ *Ibid.*, AT X, 360, 1-3 : « [...] eadem manus agris colendis & citharae pulsandae, vel pluribus ejusmodi diversis officijs, non tam commode quam vnico ex illis possunt aptari [...]. »

⁶ *Ibid.*, AT X, 359, 13 : « aliquem corporis vsum habitumque »

⁷ *Ibid.*, AT X, 360, 14-15 : « non omnes artes simul ab eodem homine esse addiscendas »

⁸ *Ibid.*, AT X, 360, 3-6 : « [...] idem de scientijs etiam crediderunt, illasque pro diversitate objectorum ab invicem distiguentes, singulas seorsim & omnibus alijs omissis quaerendas esse sunt arbitrati. »

⁹ *Ibid.*, AT X, 360, 11-12 : « scientias, quae totae in animi cognitione consistunt »

¹⁰ *Ibid.*, AT X, 361, 14-18 : « Si quis igitur serio rerum veritatem investigare vult, non singularem aliquam debet optare scientiam : sunt enim omnes inter se conjunctae & a se invicem dependentes [...]. »

¹¹ *Ibid.*, AT X, 360, 7-15 : « Nam cum scientiae omnes nihil aliud sint quam humana sapientia, quae semper vna & eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata, nec majorem ab illis distinctionem mutuatur, quam Solis lumen a rerum, quas illustrat, varietate, non opus est ingenia limitibus vllis cohibere ; neque enim nos vnus veritatis cognitio, veluti vnus artis vsus, ab alterius inventionem dimovet, sed potius iuvat. »

Puisque la connaissance éclaire toute chose d'une lumière immuable, la Sagesse humaine forme une unité homogène. Il n'y a pas lieu de penser que la recherche de la vérité dans une discipline puisse entraver la recherche dans les autres, justement non, car suivant la logique d'un enchaînement démonstratif, c'est au sein de cette unité que toute vérité peut mener à la connaissance d'autres vérités. Écarter par avance un domaine d'objets est l'attitude intellectuelle la plus nuisible qui soit, car l'on risque alors d'omettre « de nombreuses choses qui sont nécessaires à la connaissance de quelques autres. »¹² Pour prémunir contre ce défaut de méthode, dès le commencement « il se faut donc convaincre que toutes les sciences sont entre elles si étroitement liées, qu'il est bien plus aisé de les apprendre toutes ensemble que d'en détacher une des autres. »¹³ Comme les diverses sciences entretiennent un rapport transversal d'interdépendance, la distinction marquée entre les disciplines apparaît, en un sens, secondaire : rechercher la Sagesse humaine et universelle, c'est chercher tout ce qu'il nous est possible de connaître dans les sciences comprises comme une seule.

Voici donc le premier enseignement. Il est nécessaire de connaître la véritable nature de la science pour ne pas se fourvoyer d'avance dans la recherche de la vérité. Dès le commencement, il faut ambitionner l'acquisition de la Sagesse et tourner ses études vers cette fin générale. Toutefois, cette première prescription semble présenter aussitôt un caractère problématique à la lecture. En effet, à ce moment d'ouverture des *Regulae*, saurait-on faire autrement que s'étonner de cette conception de la science que Descartes nous impose ? Car d'où vient qu'elles soient toutes si solidairement unies entre elles, « étroitement liées, conjointes, dépendantes les unes des autres » ? « Il faut se convaincre que... », écrit-il, mais rien ne justifie qu'il en soit ainsi, ou en quoi on aurait raison de s'en convaincre ?¹⁴

Que la Règle I se montre d'un abord si difficile considérée dans sa situation inaugurale tient à une raison précise : les principes épistémologiques qui la déterminent, implicitement, ne seront explicités qu'au cours des Règles suivantes. Pour exemple ce passage dont la compréhension paraît impossible sans la lecture des Règles II à VIII :

« Et certes, il me paraît étonnant que la plupart des hommes scrutent avec le plus grand soin les vertus des plantes, les révolutions des astres, les transmutations des métaux, et les objets des disciplines de cette sorte, cependant que presque personne ne pense au bon

¹² *Ibid.*, AT X, 361, 9-10 : « [...] vt multa, quae ad aliarum rerum cognitionem necessaria sunt [...] »

¹³ *Ibid.*, AT X, 361, 12-14 : « Credendumque est, ita omnes inter se esse connexas, vt longe facilius sit cunctas simul addiscere, quam vnica ab alijs separare. »

¹⁴ Notons que l'idée d'une connexion des sciences semble avoir été pensée par Descartes depuis une période antérieure à celle des *Regulae*. On en trouve quelques traces dans les premiers écrits : « A celui qui voit complètement la chaîne des sciences, il ne semblera pas plus difficile de les retenir dans son esprit que de retenir la série des nombres. » (*Cogitationes Privata*, AT X, 215, 2-4. Trad. F. Alquié) ; « Il jugea que le Dictionnaire ne voulait dire autre chose que toutes les Sciences ramassées ensemble ; et que le Recueil de Poésies, intitulé *Corpus Poetarum*, marquait en particulier et d'une manière plus distincte, la Philosophie et la Sagesse jointes ensemble » (Baillet, *Olympica*, AT X, 184, 15-19) ; et encore dans ce fragment de Poisson : « c'est que toutes les sciences sont enchaînées ensemble, et on ne peut en posséder parfaitement une, sans que s'ensuivent de soi toutes les autres, et que soit appréhendée ensemble toute l'encyclopédie » (*Fragment de Poisson*, AT X, 255. Trad. J.L. Marion).

sens, ou Sagesse universelle dont il s'agit ici, alors que toutes les autres choses ne se doivent pas tant estimer pour elles-mêmes, que pour ce qu'elles lui apportent quelque chose. »¹⁵

En quel sens Descartes identifie-t-il le « bon sens » (*bona mens*) et la Sagesse universelle dont il s'agit ici ? Quel sens accorde-t-il exactement à cette universalité de la science ? Et que veut dire que toutes les choses à connaître ne sont à considérer qu'en tant qu'elles ont part à la Sagesse universelle, et non isolément au sein d'une discipline ?

Pour mener à la possibilité d'une réponse, dans un premier temps nous tâcherons de comprendre comment Descartes en est venu à concevoir la science sous cette forme, quelle a été sa démarche intellectuelle. Ainsi, premièrement, quelle relation la Sagesse entretient-elle avec la méthode exposée dans le livre ?

La méthode : le moyen d'acquérir la Sagesse

Si la Sagesse est la fin visée, la méthode est le moyen d'atteindre cette fin. L'acquisition de la Sagesse est entendue dans la définition de la méthode donnée dans la Règle IV :

« 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* [je souligne, C.D.] »¹⁶

Quiconque accomplira ses études au moyen des règles exposées dans le livre augmentera progressivement sa science jusqu'à pouvoir atteindre la Sagesse, la connaissance de tout ce qu'il nous est possible de connaître. La Sagesse est la finalité ultime de la méthode, et la méthode ce qui conditionne cette finalité : elle n'a pas d'autre but que de permettre l'acquisition de toutes les connaissances possibles. Sagesse et méthode s'articulent inséparablement dans le même projet général de recherche de la vérité.

Mais alors, revenons à notre étonnement de départ : comment Descartes est-il parvenu à concevoir la Sagesse humaine et universelle, en laquelle toutes les sciences particulières entretiennent une relation connexe d'interdépendance ? Une question s'impose au sujet de la méthode : puisqu'elle se montre comme la condition *sine qua non* de l'acquisition de *cette*

¹⁵ *Regulae*, AT X, 360, 15-22 : « Et profecto mirum mihi videtur, plerosque hominum mores, plantarum vires, siderum motus, metallorum transmutationes, similibusque disciplinarum objecta diligentissime perscrutari, atque interim fere nullos de bona mente, sive de hac vniuersali Sapientia, cogitare, cum tamen alia omnia non tam propter se, quam quia ad hanc aliquid conferunt, sint aestimanda. »

¹⁶ *Ibid.*, AT X, 371, 25 – 372, 4 : « Per methodum autem intelligo regulas certas & faciles, quas quicumque exacte seruerit, nihil vnquam falsum pro vero supponet, & nullo mentis conatu inutiliter consumpto, sed gradatim semper augendo scientiam, perueniet ad veram cognitionem eorum omnium quorum erit capax. »

science-là précisément, « celle dont il s'agit ici », quel rôle joue-t-elle dans la conception du projet de la Sagesse ?

Posons abstraitement l'alternative : ou bien Descartes aurait d'abord eu en vue d'acquérir la Sagesse, et ensuite seulement élaboré une méthode dans ce but ; ou bien la méthode est dès l'origine inhérente à ce projet d'acquisition, de sorte qu'elle commanderait intimement sa conception.

Le contenu de la Règle VIII s'avère ici très éclairant. Descartes enseigne la démarche à suivre pour rechercher la Sagesse depuis l'origine. Or, à ce commencement, la relation entretenue par la méthode et la Sagesse n'apparaît pas identique à ce qui en est dit dans la définition de la méthode. En effet, la méthode n'apparaît pas comme le moyen d'acquérir toutes les connaissances possibles, mais *comme le moyen de définir ce qu'elles sont*, ou autrement dit *ce qu'est la Sagesse humaine et universelle*.

La méthode : le moyen de définir ce qu'est la Sagesse

Qui recherche la vérité doit préalablement s'interroger sur l'étendue de la connaissance humaine. A trois reprises dans la Règle VIII, Descartes écrit que cette recherche doit être faite « *semel in vita* », une fois dans sa vie avant toute étude particulière dans les sciences :

« Si quelqu'un se propose pour question d'examiner toutes les vérités à la connaissance desquelles suffit la raison humaine (ce que doivent entreprendre, il me semble, *une bonne fois dans la vie* [je souligne], tous ceux qui étudient sérieusement pour parvenir au bon sens), il trouvera certainement, d'après les règles que nous avons données, qu'on ne peut rien connaître avant l'entendement, puisque la connaissance de toutes les autres choses en dépend, et non le contraire [...]. »¹⁷

La remarque glissée par Descartes dans la parenthèse retiendra toute notre attention : la « *bona mens* » que la Règle I rend synonyme de *Sapientia universalis*, nous la retrouvons ici posée comme la fin ultime des études. Or, Descartes souligne à cet endroit que la première chose à accomplir (par qui projette d'acquérir la Sagesse universelle) est de déterminer l'étendue possible de la connaissance. Dans la recherche générale de la vérité, que comprendre sinon qu'il faut en premier lieu définir *ce qu'est* la Sagesse humaine, en sorte d'aboutir aux conclusions délivrées dans la première Règle ?

En effet, la première Règle a de fait déjà répondu à la question de l'étendue de la connaissance : « toutes les sciences [qui entretiennent un rapport transversal et conjoint] ne sont rien d'autre que la Sagesse humaine ». Que fait alors le philosophe dans la Règle VIII ? Il se met dans l'état d'esprit de celui qui ne possède pas encore le savoir des *Regulae*, de celui qui

¹⁷ *Ibid.*, AT X, 395, 17-24 : « Si quis pro quaestione sibi proponat, examinare veritates omnes, ad quarum cognitionem humana ratio sufficiat (quod mihi videtur semel in vita faciendum esse ab ijs omnibus, qui serio student ad bonam mentem pervenire), ille profecto per regulas datas inveniet nihil prius cognosci posse quam intellectum, cum ab hoc caeterorum omnium cognitio dependeat, & non contra [...]. »

entreprenant juste de rechercher la vérité, sans savoir encore de quelle science nous sommes capables. Si donc « Sagesse » est à ce commencement synonyme de « science », elle n'est encore qu'un concept épistémologique sans contenu. Mais que quelqu'un s'interroge sur son étendue et il en viendra à définir la science comme Descartes le fait dans le livre. Notons que la nécessité préalable de cette recherche première recoupe exactement l'importance de la Règle I : il faut d'abord connaître la nature générale de la science pour pouvoir entreprendre de l'acquérir adéquatement dans le particulier. Considérons la démarche que Descartes préconise :

« Mais pour que nous ne restions pas toujours incertains de ce que peut notre esprit, et que nous ne travaillions point vainement ni témérairement, avant de nous appliquer à connaître les choses dans le particulier, il faut *une bonne fois dans la vie* [je souligne] avoir cherché avec soin de quelles connaissances la raison humaine est donc capable. Pour parvenir à un meilleur succès, entre des choses également aisées, il faut toujours chercher premièrement les plus utiles. »¹⁸

Descartes vise dès le commencement une appropriation maîtrisée du savoir, méthodique : comment entreprendre de rechercher la vérité si l'on ignore les capacités de notre connaissance, sans savoir que chercher et comment le chercher, et jusqu'où peut s'étendre notre science ? Nombreux sont les passages où il s'étonne de la hardiesse des savants qui tentent de résoudre des questions très difficiles sans s'être assurés de pouvoir seulement y parvenir :

« Rien au contraire ne me semble plus inepte, que de disputer audacieusement des secrets de la nature, de l'influence des mouvements des cieux sur nos régions inférieures, de la prédiction des choses à venir, et choses semblables, comme font beaucoup, sans pourtant s'être jamais demandés si la raison humaine suffisait à trouver ces matières. »¹⁹

Contre les recherches hasardeuses et téméraires, qui risquent de n'être que stériles et improductives, le premier souci de Descartes est de connaître les capacités de notre esprit en tant qu'il est l'auteur et la source de toute science possible (rappelons l'enseignement de la première Règle : les sciences « consistent toutes entières dans la connaissance qu'a l'esprit »). Ce n'est qu'à partir de là que la recherche de la vérité pourra être féconde et efficace. Nous chercherons simplement à acquérir *notre science*, celle pour laquelle notre esprit est fait et de la manière qui lui correspond. Pour savoir de quelle science la raison humaine est capable, il faut interroger la raison même, et entreprendre ainsi préalablement *de connaître notre connaissance*.²⁰

¹⁸ *Ibid.*, AT X, 396, 26 - 397, 3 : « Atqui ne semper incerti simus, quid possit animus, neque perperam & temere laboret, antequam ad res in particulari cognoscendas nos accingamus : oportet semel in vita diligenter quaesivisse, quarumnam cognitionum humana ratio sit capax. Quod ut melius fiat, ex aequo facilibus, quae utiliora sunt, semper priora quaeri debent. »

¹⁹ *Ibid.*, AT X, 398, 5-10 : « Nihil autem mihi videtur ineptius, quam de naturae arcanis, coelorum in haec inferiora virtute, rerum futurarum praedictione, & similibus, ut multi faciunt, audacter disputare, & ne quidem tamen unquam, utrum ad illa inveniendae humana ratio sufficiat, quaesivisse. »

²⁰ Edgar Morin développe précisément ce thème dans le Tome 3 de *La méthode*, Paris, Seuil, 1986, qui porte ce sous-titre : *La connaissance de la connaissance*.

La recherche générale de la vérité menée *par le sujet connaissant* porte tout d'abord *sur sa propre connaissance*, sur la manière dont il connaît. Le passage cité précédemment le souligne : la première connaissance acquise dans la recherche de l'étendue de la connaissance humaine est celle de *l'entendement*, dont dépend la connaissance de toutes choses. Ses deux opérations cognitives sont mises en évidence dans la Règle III²¹, *l'intuitus* et la *deductio*, qui sont « les deux seules voies pour parvenir à la science ». Maintenant, est-il suffisant d'avoir découvert en soi-même ces opérations cognitives garantes de vérité pour commencer à acquérir la science, « trancher les débats des philosophes et défaire les nœuds des mathématiciens » ? Non, assure Descartes dans la Règle VIII. 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 [...] »²². *L'intuitus* et la *deductio*, entendus comme les « principes de notre méthode qui sont naturellement en nous »²³ dans la Règle IV, servent premièrement à mieux connaître et développer la connaissance de la méthode en son entier.

Descartes use d'une comparaison inspirée des arts mécaniques pour expliciter la plus grande utilité de cette première recherche – soit *l'auto-connaissance* ou *auto-développement* de la méthode :

« On peut donc comparer cette méthode à ceux d'entre les arts mécaniques, qui n'ont nul besoin du secours de quelques autres, mais tirent d'eux-mêmes la manière dont il convient de fabriquer leurs propres instruments. Si quelqu'un voulait en effet exercer l'un d'entre eux, par exemple celui du forgeron, mais qu'il soit démuné de tous les instruments, au début il serait certes contraint d'employer une pierre dure, ou quelque masse grossière de fer en guise d'enclume, de se choisir un caillou en lieu de maillet, d'assujettir des bois en tenailles, et d'en rassembler selon la nécessité d'autres de cette sorte : ceux-ci une fois préparés, il n'entreprendra point aussitôt de forger des épées ou des casques, ni rien de ce qu'on fabrique avec du fer, à l'usage d'autrui ; mais avant toutes choses, il se forgera des maillets, une enclume, des tenailles, et tout le reste des outils nécessaires. Cet exemple nous instruit, puisque dans ces premiers commencements nous n'avons pu trouver que quelques préceptes mal fondés, et qui paraissent naturellement mis en nos esprits plutôt qu'obtenus par notre art, de ne pas aussitôt employer leur secours pour tenter de trancher

²¹ *Regulae*. AT X, 368, 7 – 370, 19 : « [...] nous allons faire ici la revue de toutes les actions de notre entendement, par lesquelles nous puissions parvenir à la connaissance des choses sans la moindre crainte d'être déçus : il n'en faut recevoir que deux, à savoir *l'intuitus* et *l'inductio*. [...] Et ces deux voies sont les plus certaines pour parvenir à la science, et pour ce qui est de l'esprit, on n'en doit point recevoir plus, mais toutes les autres comme réputées suspectes et chargées d'erreur, sont à rejeter. » Nous reviendrons sur la distinction entre *deductio* et *inductio* lors de l'étude des Règles III et VII – les deux termes peuvent être tenus ici comme équivalents.

²² *Ibid.*, AT X, 397, 21-23 : « [...] sed ijdem prius vtendum ad alia [precepta] , quaecumque ad veritatis examen magis necessaria sunt, summo studio perquirenda [...]. »

²³ *Ibid.*, AT X, 373, 18-20 : (à propos de l'arithmétique et de la géométrie) « [...] haec duo nihil aliud sunt, quam spontanae fruges ex ingnitis hujus methodi principjs natae [...]. » « [...] ces deux sciences ne sont rien d'autre que des fruits mûris d'eux-mêmes à partir des principes de méthode qui sont naturellement en nous [...]. »

les débats des Philosophes, ou de défaire les nœuds des Mathématiciens : mais d'abord de les utiliser à rechercher avec le plus grand soin tous les autres, qui peuvent être plus nécessaires pour faire l'examen de la vérité [...]. »²⁴

Dans les deux situations mises en parallèle, celle de la science et celle de l'artisanat visant à l'éclairer, l'individu dispose au départ d'instruments naturels, « non obtenus par notre art », d'un usage encore grossier et limité. De même que le forgeron jugera plus utile d'utiliser ces instruments primitifs pour s'en fabriquer de meilleurs qui serviront mieux son activité (tirant de son art de forgeron « la manière dont il convient de fabriquer [ses] propres instruments »), les « premiers principes » de méthode naturels à l'esprit ne doivent pas servir aussitôt l'activité de connaissance qui leur revient, que ce soit philosophie ou mathématique. Préalablement, il est plus utile d'user de nos premières opérations cognitives pour connaître tous les préceptes nécessaires à la recherche de la vérité, acquérant pour commencer, ou pré-commencer, *la science de la méthode*.

« Ainsi donc rien ne peut être ici plus utile que de chercher ce qu'est la connaissance humaine et jusqu'où elle s'étend [...] et c'est ce que doivent faire *une bonne fois dans la vie* [je souligne] chacun de ceux qui aiment tant soit peu la vérité, parce que cette recherche renferme les vrais instruments du savoir et la méthode toute entière. »²⁵

Dans ce troisième passage, pourquoi la recherche de l'étendue de la connaissance humaine apparaît-elle tout d'abord la « plus utile » à accomplir, *semel in vita* ? Parce qu'elle renferme la connaissance des vrais moyens dont nous disposons pour acquérir la science, à savoir nos facultés cognitives et la méthode complète. Notons que le contenu de la méthode s'identifie premièrement au développement d'une des facultés, à savoir l'activité de l'entendement. Il est à partir de là effectivement possible de déterminer quelle science nous sommes capables d'acquérir : la méthode a pour tâche de développer l'usage des opérations de l'entendement pour permettre l'acquisition de toutes les connaissances possibles (la Règle XII apportera un complément, en examinant les autres facultés dans leur apport à l'entendement – l'imagination, le sens commun et la mémoire). Le déploiement de la méthode est ce qui permet de déterminer, en virtualité certes,

²⁴ *Ibid.*, AT X, 397 4–24 : « Haec methodus siquidem illas ex mechanicis artibus imitatur, quae non aliarum ope indigent, sed tradunt ipsaemet quomodo sua instrumenta faciendae sint. Si quis enim vnam ex illis, ex. gr., fabrilem vellet exercere, omnibusque instrumentis esset destitutus, initio quidem vti cogeretur duro lapide, vel rudi aliqua ferri massa pro incude, faxum mallei loco sumere, ligna in forcipes aptare, aliaque ejusmodi pro necessitate colligere : quibus deinde paratis, non statim enses aut cassides, neque quidquam eorum quae fiunt ex ferro, in vsus aliorum cudere conaretur ; sed ante omnia malleos, incudem, forcipes, & reliqua sibi ipsi vtilia fabricaret. Quo exemplo docemur, cum in his initijs non nisi incondita quaedam praecepta, & quae videntur potius mentibus nostris ingenita, quam arte parata, poterimus invenire, non statim Philosophorum lites dirimere, vel solvere Mathematicorum nodos, illorum ope esse tentandum : sed iisdem prius vtendum ad alia, quaecumque ad veritatis examen magis necessaria sunt, summo studio perquirenda [...]. »

²⁵ *Ibid.*, AT X, 397, 27-398, 5 : « At vero nihil hic vtilius quaeri potest, quam quid sit humana cognitio & quousque extendatur [...] ; idque semel in vita ab vnoquoque ex ijs, qui tantillum amant veritatem, esse faciendum, quoniam in illius investigatione vera instrumenta sciendi & tota methodus continentur. »

jusqu'où s'étend la connaissance : *tout ce que l'esprit peut connaître au moyen de la méthode délimite cette étendue.*

Après qu'ont été données les règles de méthode les plus fondamentales, la Règle VIII impose en conséquence de reconnaître *les limites de la connaissance* dans la recherche de la vérité :

« Mais à ceux qui auront parfaitement pris connaissance des sept règles précédentes, elle montre en quelle raison ils se pourront en n'importe laquelle des sciences si bien satisfaire eux-mêmes, qu'ils ne désireront plus rien : car quiconque aura exactement observé les règles précédentes, touchant la résolution de quelque difficulté, et à qui pourtant celle-ci ordonnera de s'arrêter en quelque endroit, connaîtra alors avec certitude qu'il ne peut trouver absolument par aucun biais industrieux la connaissance qu'il demandait, et cela non point par la faute de son esprit, mais parce que s'y oppose la nature même de la difficulté, ou la condition humaine. »²⁶

La connaissance de l'étendue de la science se confond avec celle des limites de notre connaissance : la Sagesse universelle, c'est tout ce qu'il est possible de connaître au moyen de la méthode et dans les limites de celle-ci (il peut y avoir des vérités outrepassant la portée de l'esprit humain, c'est qu'elles ne sont pas du ressort de la Sagesse humaine). La méthode conditionne par conséquent la science humaine dans son étendue en même temps que dans sa forme.

²⁶ *Ibid.*, AT X, 393, 10-18 : « Sed illis, qui praecedentes septem regulas perfecte noverint, ostendit qua ratione possint in qualibet scientia sibi ipsis ita satisfacere, vt nihil vltra cupiant ; nam quicumque priores exacte servaverit circa alicujus difficultatis solutionem, & tamen alicubi sistere ab hac jubebitur, tunc certo cognoscet se scientiam quaesitam nulla prorsus industria posse invenire, idque non ingenij culpa, sed quia obstat ipsius difficultatis natura, vel humana conditio. »

Les *trois moments* de la recherche de la Sagesse

Pour rappeler les différentes étapes du projet de recherche de la Sagesse jusqu'ici entrevues, je propose une vue d'ensemble où « trois moments » sont distingués. Soulignons qu'il ne s'agit que d'un schéma : la distinction de ces trois moments ne donne pas une description exacte et chronologique du cheminement suivi par Descartes *en réalité*. Son but est de décomposer le projet général de la Sagesse, pour mieux discerner les éléments qui le composent.

I. Moment de la conception : *quelle est la science dont l'homme est capable ?*

1. Rechercher de quelle science l'humain est capable
2. Chercher quelle est l'étendue de la connaissance humaine
3. Chercher ce qu'est la connaissance humaine (pour déterminer jusqu'où elle peut s'étendre)

II. Moment inverse de la réalisation : *qu'est ce que la connaissance humaine et jusqu'où s'étend-elle ?*

1. Déterminer ce qu'est la connaissance humaine (« premiers principes » de méthode – R. II-III)
2. Déterminer jusqu'où elle peut s'étendre (élaboration de la méthode – R. V à VII)
3. Détermination de l'étendue de la Sagesse (science dont l'humain est capable – R. VIII + I)

III. Moment final, visé ultimement : *l'acquisition de la Sagesse en ayant la connaissance de la méthode*

La recherche méthodique de la vérité dans le particulier permettra d'acquérir la Sagesse humaine et universelle, la connaissance de tout ce dont l'esprit est capable.

On en conviendra tout d'abord, ces « trois moments » obéissent à *une logique successive* :

– Dans la Règle VIII, Descartes évoque le *premier moment* de la conception du projet : comment procéder pour progresser dans la recherche de la vérité, alors qu'on ne sait pas de quelle science l'homme est capable ?

– Le *second moment* est l'envers du précédent, sa réalisation. Cette recherche est accomplie par Descartes entre la Règle I et la Règle VIII, tandis qu'il élabore les principes fondamentaux de la méthode. Elle mène à reconnaître l'étendue et les limites de la science.

– Le *troisième moment* est celui de la recherche de la Sagesse *prise au sens de son acquisition*, une fois la méthode connue et appliquée. Pour Descartes, c'est celle qui doit venir après les *Regulae*, après qu'il aura rassemblé par écrit ses connaissances sur la méthode (au moins en théorie). Mais, chose à souligner, c'est *en même temps déjà celle du lecteur à qui la méthode est exposée*.

La recherche de la Sagesse prescrite dans la Règle I (rechercher « la » science unifiée) et celle évoquée dans la Règle VIII (rechercher préalablement quelle est l'étendue de la connaissance humaine) *ne sont donc pas identiques*. Elles font partie du *même* projet, mais à deux moments distincts qui se répondent. Dans la Règle VIII, qui retrace le projet depuis son origine, il s'agit au préalable de déterminer l'étendue possible de notre science (premier et second moments). La première Règle donne d'emblée le résultat : « toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine, qui demeure toujours une et semblable à soi, si différents que puissent être les sujets auxquels elle s'applique ». S'appuyant sur ce résultat, la Règle I considère la recherche de la Sagesse du point de vue de son acquisition (troisième moment) : une fois son unité reconnue quelle que soit la diversité des objets, il n'y a plus qu'à entreprendre son acquisition de façon adéquate, suivre « le droit chemin » en ne posant pas de frontières entre les disciplines.

« La recherche de la Sagesse » recouvre donc cette double signification au sein des *Regulae* : dans un cas, il est question de *son acquisition* (Règle I à VIII) ; dans un autre cas, de *sa détermination préalable* (Règles II à VIII + Règle I).

Dès lors, une difficulté apparaît. En effet, si logiquement le moment de détermination de la Sagesse *précède* celui de son acquisition, comment comprendre alors que ces deux moments se déroulent *simultanément* dans les *Regulae* ? L'explicitation de ce dernier point fera voir en quoi le contenu de la première Règle, nous le disions au début, est d'un abord si difficile en ouverture du livre.

L'instauration corrélatrice de la méthode et de la Sagesse

Le discours philosophique, ou plus généralement rationnel, doit pouvoir rendre compte de ce qu'il dit à partir de ses propres ressources et principes. Les grandes philosophies parlent du monde en se référant à leurs propres critères de vérité sur le monde, le discours se norme lui-même, ce qui rejoint l'exigence de cohérence interne attendue des grands « systèmes », aussi nommés tels à ce titre. Le discours épistémologique des *Regulae* est construit sur ce mode auto-référentiel ou auto-normatif.

Dans la partie du livre étudiée dans ce premier chapitre, de la Règle I à la Règle VIII, le pôle référentiel du discours est « la Sagesse ». La première Règle la pose comme la fin générale de nos études, tandis que la Règle IV l'assigne comme finalité ultime de l'exercice de la méthode. Cependant, sa détermination *effective* résulte du développement de la méthode accompli de la Règle II jusqu'à la Règle VIII (cf. « second moment »). Ce qui rend difficile la lecture de la première Règle est ainsi que la Sagesse humaine et universelle *n'a pas concrètement de référent assignable* avant que la méthode n'instaure progressivement celui-ci au cours des règles suivantes.

Qu'est-ce que la Sagesse humaine et universelle ? L'ensemble des connaissances pouvant être produites au moyen et dans les limites de la méthode. En étant le moyen *d'acquérir* la Sagesse, la méthode détermine par là même *ce qu'est cette science*. Cette articulation de la méthode et de la Sagesse s'opère suivant *une dynamique corrélatrice* : dans le cours de son développement, de la

Règle II jusqu'à la Règle VIII, la méthode détermine et conditionne la totalité du savoir accessible à la connaissance humaine ; corrélativement, la Sagesse s'identifie à cette totalité. Le pôle référentiel du discours recoupe ainsi la ligne discursive de l'exposition de la méthode, son instauration prend place sur cette ligne : le texte construit le concept de Sagesse au moment même où il développe la méthode. Aussi bien, lorsqu'il assigne dans la Règle I la Sagesse humaine et universelle comme étant la « fin générale » de nos études, le discours philosophique se réfère à ce qu'il est en passe d'instaurer lui-même jusqu'à la Règle VIII.

La méthode est donc *déjà inhérente au projet d'acquisition* de la Sagesse que Descartes préconise dans la première Règle, elle commande sa conception. Alors, que conclure sur les *Regulae* ? Elles font intégralement partie du projet de recherche de la Sagesse. Elles le mettent en place, *semel in vita*, en accomplissant la recherche première et préalable. Ce n'est rien moins que l'objet du livre. La *genèse* du projet, *déjà* entérinée par la première Règle, est accomplie dans le cours même de l'écriture : de la Règle II jusqu'à la Règle VIII, Descartes développe les éléments de la méthode par lesquels la science – celle dont il s'agit ici (Règle I) – se constitue.

La recherche méthodique de la Sagesse est de la sorte mise en miroir dans le livre, *mise en abyme*²⁷ : dans la Règle VIII, Descartes décrit exactement la démarche méthodique qu'il est lui-même en train de mettre en oeuvre dans l'écriture des *Regulae*.

La démarche intellectuelle ayant mené Descartes à concevoir la science comme *Sagesse humaine et universelle* est maintenant comprise. La trame générale d'une construction épistémologique vient d'être relevée dans les *Regulae*. Mais dans le détail, tout n'est pas éclairci encore. Comme nous le demandions au début, d'où vient que toutes les sciences sont étroitement liées entre elles, conjointes, dépendantes les unes des autres ? En quel sens la Sagesse humaine est-elle dite « universelle » ?

L'articulation corrélatrice est celle de la connaissance prise dans son application (la méthode) et de la science générale qui en résulte virtuellement (la Sagesse humaine et universelle). Si donc la Sagesse est la science que produit la méthode, c'est de cette dernière que doivent provenir ces déterminations. Dans le second chapitre, nous examinerons par conséquent le détail du développement de la méthode, comprise sous le nom de *Mathesis universalis* dans la Règle IV.

²⁷ L'expression fut d'abord employée en littérature. Elle apparaît pour la première fois sous la plume d'André Gide, qui écrit dans son *Journal* (1893) : « J'aime assez qu'en une œuvre d'art on retrouve ainsi transposé, à l'échelle des personnages, le sujet même de cette œuvre par comparaison avec ce procédé du blason qui consiste, dans le premier, à mettre le second en *abyme* ». La mise en abyme est un effet de miroir à l'intérieur d'une œuvre qui consiste à réfléchir ce que Gide nomme « le sujet même de cette œuvre ». Ainsi dans les *Faux monnayeurs*, le roman est mis en réfractions successives, à la façon d'un roman dans le roman. Pierre La fille propose des expressions équivalentes dans *André Gide romancier* (1954) : *métaphore spéculaire, miroir intérieur du récit, composition en abyme, construction en abyme*. Gérard Genette proposa également *structure en abyme*. – Nous ne dirons cependant pas que Descartes emploie ici un procédé de style littéraire ou artistique. L'effet de mise en abyme qu'il instaure dans la recherche méthodique de la Sagesse a des causes à la fois épistémologiques et pédagogiques.

Chapitre 2 – La construction épistémologique du sujet connaissant

Le chapitre précédent a montré que *la Sagesse humaine et universelle* résultait corrélativement du développement de la méthode. C'est donc le contenu de celle-ci qu'il convient maintenant d'examiner. Nous allons suivre dans le cours détaillé des Règles II à VIII la ligne générale dégagée précédemment d'une construction épistémologique, que le sujet connaissant effectue à partir de la connaissance de lui-même.

L'élaboration de la méthode est entamée à la Règle II²⁸. La recherche de la vérité menée *par le sujet connaissant* (en l'occurrence Descartes) porte *sur sa propre connaissance*. Il faut souligner dès maintenant la complexité cognitive contenue dans cette démarche : comme l'explique la comparaison avec l'art du forgeron proposée dans la Règle VIII, en usant des premiers principes de méthode naturels à l'esprit – les opérations d'*intuitus* et de *deductio* – Descartes va peu à peu en inventer d'autres, progressant « comme par degrés » dans sa connaissance de la méthode. Aussi, puisque le philosophe use déjà des principes de la méthode pour élaborer plus parfaitement la méthode, la conséquence est que cette élaboration *est déjà faite selon l'ordre de la méthode*.

Ce point sera explicité au long de ce second chapitre. Notons simplement ici qu'en examinant dans le détail l'articulation corrélatrice de la méthode et de la Sagesse, c'est sur l'exposition de la méthode *elle-même accomplie selon l'ordre de la méthode*, que l'étude portera.

Qu'est-ce que la connaissance humaine ? (Règles II et III)

La science véritable

Après que la Règle I a posé la Sagesse universelle comme champ général de recherche de la vérité, la Règle II porte sur la nature de la connaissance. Il faut garder à l'esprit que les *Regulae* mettent en place une redéfinition complète de la science. Ainsi, de la même façon que la première

²⁸ L'exposition de la méthode commence certes avec la première Règle. Mais du point de vue de *l'élaboration de la méthode*, la Règle I fait figure d'aboutissement et non de point de départ : le chapitre précédent a montré que la Sagesse humaine et universelle résultait du déploiement entier de la méthode. La Règle I assume et s'appuie d'emblée sur ce résultat.

Règle imposait une compréhension de la science humaine menant à rejeter toute autre conception (et précisément la conception aristotélicienne, qui sépare les sciences sur le critère de la différence ontologique des objets), la Règle II va distinguer parmi toutes les connaissances lesquelles sont véritablement des « sciences » par opposition aux autres. L'intitulé de la Règle II exprime cette restriction, qui est en même temps ségrégation :

« Il faut s'occuper seulement des objets dont nos esprits semblent suffire à acquérir une connaissance certaine et indubitable. »²⁹

Dans la recherche de la vérité, seuls doivent être reconnus comme objets de science ceux dont l'esprit a une connaissance certaine, qui ne saurait être remise en doute. Il n'y a de science effective que lorsque l'esprit a une connaissance certaine et indubitable de l'objet qu'il s'est donné à connaître. Ou encore, suivant la définition donnée dans la Règle II : « Toute science est une connaissance certaine et évidente »³⁰. *Évidence, certitude et indubitabilité* sont les trois caractères distinctifs de toute connaissance pouvant seule mériter le nom de *science*. A cet égard, les vérités que l'on trouve dans les livres autorisés de l'Ecole apparaissent comme de fausses sciences. Au lieu de s'en tenir à l'étude d'un savoir qui soit à leur portée et qu'ils puissent posséder réellement, pas à pas, la plupart des hommes étudient sans ordre des choses très difficiles et ne parviennent à les connaître que de façon incertaine. Or l'acquisition d'un savoir incertain et erroné est pire que l'absence de savoir :

« [...] aussi vaut-il mieux n'étudier jamais que de s'occuper d'objets si difficiles que, ne pouvant y distinguer le vrai du faux, nous soyons contraints d'admettre pour certaines des choses douteuses, car dans ces questions l'espoir d'augmenter son savoir n'est pas si grand, que le risque de le diminuer. »³¹

Proscrire toute recherche hasardeuse et téméraire de la science pour en viser dès le commencement une appropriation véritablement maîtrisée et viable, la chose a été soulignée dans le précédent chapitre, ce souci motive et justifie le projet de la méthode :

« [...] si nous voulons sérieusement nous proposer à nous-mêmes 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 des conjectures certes très subtiles et des raisons fort probables ; mais après beaucoup de travaux, ils

²⁹ *Ibid.*, AT X, 362, 1-3 : « Circa illa tantum onjecta oportet versari, ad quorum certam & indubitam cognitionem nostra ingenia videntur sufficere. »

³⁰ *Ibid.*, AT X, 362, 5 : « Omnia scientia est cognitio certa & evidens [...]. »

³¹ *Ibid.*, AT X, 362, 9-13 : « [...] ac proinde nunquam studere melius est, quam circa objecta adeo difficilia versari, vt, vera a falsis distinguere non valentes, dubia pro certis cogamur admittere, cum in illis non tanta sit spes augendi doctrinam, quantum est periculum minuendi. »

s'aperçoivent enfin bien tard qu'ils ont seulement augmenté le grand nombre de leurs doutes, sans avoir appris pourtant aucune science. »³²

Si la Règle II impose une restriction à l'égard des connaissances reçues, la Règle III fera mieux saisir le sens exclusif de cette restriction : il n'y a qu'une manière pour acquérir un savoir véritable, c'est d'user de l'*intuitus* et de la *deductio* pour juger de la vérité des choses qui se présentent, partant des termes les plus simples pour s'élever par degrés dans la connaissance des plus complexes. Toute étude autrement menée ne peut aboutir qu'à la fausseté et à l'incertitude. Or c'est ce que font les doctes lorsque, négligeant les connaissances les plus aisées, ils étudient dès le départ des choses très difficiles sur lesquelles ils forment des « conjectures subtiles » et des « raisons probables ». Leur savoir ne ressort pas d'une réelle expérience d'acquisition de la science. La Règle II s'articule étroitement avec la Règle III. Celle-ci porte sur les opérations de l'entendement au moyen desquelles on acquiert toute science, tandis que la Règle II définit en premier la nature de la connaissance ainsi produite : « toute science est une connaissance certaine et évidente », par quoi il faut comprendre que toute science est une connaissance acquise au moyen de l'*intuitus* et de la *deductio*. Pour ne pas anticiper sur la Règle suivante, reprenons l'examen précis de la Règle II : qu'est-ce qu'une science véritable ?

Descartes reconnaît à la vérité une force de persuasion, une vraie connaissance doit pouvoir « convaincre l'entendement ». Or dans la recherche des sciences, il se trouve que les érudits tiennent communément pour connaissances des raisons qui ne persuadent pas du tout. Une vérité prétendue peut toujours se trouver démentie par une autre, celle-ci encore par une autre, etc., signe qu'aucune d'elles n'est en fait une vérité :

« Car peut-être ne se trouve-t-il pas une seule question dans les sciences, sur laquelle des hommes habiles n'aient eu souvent des sentiments différents. Or 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. »³³

Suivant la loi du tiers exclu, il ne peut y avoir deux vérités contraires sur une même question, l'une au moins est nécessairement fausse. Mais quand aucun argument ne peut l'emporter sur l'autre, on peut facilement conclure qu'ils sont faux tous les deux. Ce qui régit ici la séparation du vrai et du faux n'est pas tant la loi du tiers exclu que celle de « la lumière naturelle », soit

³² *Ibid.*, AT X, 364, 11-21 : « [...] si velimus serio nobis ipsis regulas proponere, quarum auxilio ad cognitionis humanae fastigium adscendamus, haec profecto inter primas est admittenda, quae cavet, ne otio abutamur, vt multi faciunt, quaecumque facilia sunt negligentes, & nonnisi in rebus arduis occupati, de quibus subtilissimas certe conjecturas & valde probabiles rationes ingeniose concinnant ; sed post multos labores sero tandem animadvertunt, se dubiorum multitudinem tantum auxisse, nullam autem scientiam didicisse. »

³³ *Ibid.*, AT X, 363, 6-13 : « Vix enim in scientias vlla quaestio est, de qua non saepe viri ingeniosi inter se dissenserint. Sed quotiescumque duorum de eadem re iudicia in contrarias partes feruntur, certum est alterutrum saltem decipi, ac ne vnus quidem videtur habere scientiam : si enim hujus ratio esset certa & evidens, ita illam alteri posset proponere, vt ejus etiam intellectum tandem convinceret. »

l'évidence et l'indubitabilité. Si une raison est vraie, s'il s'agit vraiment d'une science, elle doit pouvoir persuader par elle-même de la vérité qu'elle énonce. Nous la jugerons vraie et certaine en la concevant pour nous-mêmes. Le champ des connaissances vraies se trouve délimité par exclusion du faux. Les choses qui ne sont pas connues avec évidence ne sont que des « raisons probables », dès lors à tenir pour fausses puisqu'elles n'atteignent pas à la certitude *d'une science*.

Toutes ces « connaissances seulement probables », ces « fausses raisons », qui donc n'entrent pas dans le corps de la Sagesse humaine et universelle, sont à rejeter :

« Et ainsi, par la présente proposition, nous rejetons toutes les connaissances seulement probables, et nous affirmons qu'on ne doit rien recevoir en sa créance, que les choses parfaitement connues, et qu'on ne peut mettre en doute. »³⁴

Ce principe d'exclusion entraîne une ségrégation à l'égard des disciplines. Celles qui témoignent d'un savoir dénué d'évidence et de certitude seront laissées de côté, pour ne privilégier que les disciplines qui répondent de l'exigence alléguée par la Règle II. Descartes en reconnaît deux seulement : l'arithmétique et la géométrie. Parmi toutes les sciences connues, elles seules « existent exemptes du défaut de la fausseté et de l'incertitude ». Reste à désigner « la raison pour laquelle il en est ainsi ». D'où proviennent l'évidence et la certitude des connaissances mathématiques ?

L'origine de la certitude mathématique

Dans l'ordre d'exposition des Règles II et III, Descartes ne part pas des mathématiques pour définir ce qu'est véritablement la connaissance (nous y reviendrons lors de l'étude de la Règle IV, et à la fin de ce chapitre). Définissant d'abord *ce qui est science pour l'esprit*, indépendamment de toute discipline, il introduit dans un second temps l'arithmétique et la géométrie, à titre de disciplines seules révélatrices d'évidence et de certitude :

« Maintenant donc, comme nous avons dit un peu auparavant que seules d'entre les autres sciences connues l'Arithmétique et la Géométrie existent exemptes du défaut de la fausseté ou de l'incertitude : il faut remarquer, afin de peser plus soigneusement la raison pour laquelle il en est ainsi, que nous parvenons à la vérité des choses par un double chemin, à savoir par *l'experientia*, ou par la *deductio*. »³⁵

³⁴ *Ibid.*, AT X, 362, 13-16 : « Atque ita per hanc propositionem rejicimus illas omnes probabiles tantum cognitiones, nec nisi perfecte cognitiss, & de quibus dubitari non potest, statuimus esse credendum. »

³⁵ *Ibid.*, AT X, 364, 22 - 365, 2 : « Nunc vero, quia paulo ante diximus ex disciplinis ab illis cognitiss solas Arithmeticam & Geometriam ab omni falsitatis vel incertitudinis vitio puras existere : vt diligentius rationem expendamus quare hoc ita sit, notandum est, nos duplici via ad cognitionem rerum devenire, per experientiam scilicet, vel deductionem. »

De la même manière ici, l'évocation des moyens de connaissance – l'*experientia* et la *deductio* – précède la reconnaissance de la scientificité exemplaire des mathématiques pour en rendre compte. Si la certitude se manifeste dans la connaissance mathématique, elle s'explique par sa cause, la déduction, qui est une opération naturelle de l'esprit :

« Il faut remarquer là-dessus, que les expériences des choses sont souvent trompeuses, mais que la déduction ou inférence toute pure d'une chose à partir d'une autre peut bien être omise, si on ne l'aperçoit point, mais que jamais l'entendement ne peut mal la faire, si peu raisonnable qu'il soit. »³⁶

Dans la Règle III, l'*intuitus* se subordonnera et se substituera positivement à l'*experientia* au côté de la *deductio*, Descartes en favorisant une acception particulière. Comme il sera précisé dans la Règle XII : « L'entendement ne peut jamais être trompé par aucune expérience, s'il regarde seulement et précisément la chose qui lui est objet [...]. »³⁷ Les expériences pouvant être trompeuses font référence à l'expérience par sensation, ou celle par oui-dire (qui comprend l'Autorité de la tradition), toutes deux sources d'erreurs. En revanche, la *deductio* est une opération de l'esprit en elle-même infaillible. Dans un enchaînement déductif, l'erreur peut uniquement provenir de l'omission d'un élément dans la chaîne des raisons. Or les mathématiques, qui portent sur des objets intellectuels abstraits, consistent précisément dans l'usage pur de la déduction. C'est pourquoi elles sont « de loin plus certaines que toutes les autres disciplines »³⁸ :

« [...] c'est parce qu'elles seules en effet s'occupent d'un objet si pur et simple, qu'elles ne supposent absolument rien que l'expérience ait rendu incertain, mais consistent toutes entières en des conséquences déduites par raison. Elles sont donc de toutes les plus transparentes et les plus faciles, et ont un objet tel que nous demandons, puisqu'à moins d'inattention il ne paraît pas possible qu'un homme s'y trompe. »³⁹

Pris dans un enchaînement déductif pur, l'objet mathématique est parfaitement connu. Exerçant la certitude infaillible de la *deductio*, les connaissances mathématiques sont un modèle de vérité pour toutes les autres sciences :

³⁶ *Ibid.*, AT X, 365, 2-6 : « Notandum insuper, experientias rerum saepe esse fallaces, deductionem vero, sive illationem puram vnus ab altero, posse quidem omitti, si non videatur, sed nunquam male fieri ab intellectu vel minimum rationali. »

³⁷ *Ibid.*, AT X, 423, 1-3 : « Vbi notandum est, intellectum a nullo vnquam experimento decipi posse, si praecise intueatur rem sibi objectam [...]. »

³⁸ *Ibid.*, AT X, 365, 14-15 « Ex quibus evidentiter colligitur, quare Arithmetica & Geometrica caeteris disciplinis longe certiores existant[...]. »

³⁹ *Ibid.*, AT X, 365, 16-22 : « [...] quia scilicet hae solae circa objectum ita purum & simplex versantur, vt nihil plane supponant, quod experientia reddiderit incertum, sed totae consistunt in consequentijs rationabiliter deducendis. Sunt igitur omnium maxime faciles & perspicuae, habentque objectum quale requirimus, cum in illis citra inadvertentiam falli vix humanum videatur. »

« Et maintenant il faut conclure de tout ceci, non certes qu'il ne faille rien étudier que l'Arithmétique et la Géométrie, mais seulement que ceux qui recherchent le droit chemin de la vérité ne doivent s'occuper d'aucun objet, duquel ils ne puissent avoir une certitude égale à celle des démonstrations de l'Arithmétique et de la Géométrie. »⁴⁰

La connaissance mathématique est conforme à la science que définit la Règle II (« toute science est une connaissance certaine et évidente »). Elle est reconnue comme modèle légitime pour toutes les disciplines, le projet de la Sagesse visant à ce que toutes deviennent également « exemptes du défaut de la fausseté et de l'incertitude », loin de se cantonner dans l'étude des objets mathématiques. Mais sur quoi porte précisément l'attention de Descartes ?

Descartes s'intéresse aux mathématiques du seul fait de la certitude de leurs démonstrations, c'est-à-dire au nom d'un vrai savoir (en témoigne ce passage de la Règle IV, les mathématiques sont en elles-mêmes une discipline qu'il estime assez peu : « il n'est rien de plus vain que de s'occuper de nombres nus et de figures imaginaires, en sorte de paraître vouloir s'arrêter à la connaissance de telles niaiseries [...] »). Il trouve la source de la certitude mathématique dans l'opération de déduction. L'origine de la déduction étant l'esprit qui la produit, la réflexion de Descartes touche au fond moins les mathématiques comme telles, que *l'esprit œuvrant dans la connaissance mathématique*.

Comme il consiste en des enchaînements déductifs sur des objets abstraits, par un jeu de miroir, l'exercice mathématique permet à l'esprit de se voir, se reconnaître et s'observer lui-même dans sa pure activité cognitive. Par la suite, faisant abstraction des objets des mathématiques, celle-ci pourra être étendue à n'importe quel objet. Ce point sera développé lors de l'étude de la Règle IV et de la *Mathesis universalis*. Maintenant, considérons les deux opérations de l'entendement naturellement garantes de vérité qu'expose la Règle III.

Les deux opérations cognitives de l'entendement

Dans le prolongement de la Règle II qui définit ce qu'est véritablement une science, la Règle III porte sur les opérations de l'esprit qui la produisent :

« Touchant les objets proposés, ce n'est point le sentiment de quelques autres, ni nos propres conjectures qu'il faut demander, mais ce que nous pouvons en regarder clairement et évidemment, ou en déduire certainement ; car ce n'est point autrement que l'on acquiert la science. »⁴¹

⁴⁰ *Ibid.*, AT X, 366, 4-9 : « Jam vero ex his omnibus est concludendum, non quidem solas Arithmetica & Geometria esse addiscendas, sed tantummodo rectum veritatis iter quaerentes circa nullum objectum debere occupari, de quo non possint habere certitudinem Arithmetica & Geometricis demonstrationibus aequalem. »

⁴¹ *Ibid.*, AT X, 366, 11-14 : « Circa objecta proposita, non quid alij senserint, vel quid ipsi suspicemur, sed quid clare & evidenter possimus intueri, vel certo deducere, quaerendum est ; non aliter enim scientia acquiritur. »

Les intitulés des Règles II et III se répondent et se complètent : si dans la recherche de la vérité, il ne faut retenir que les objets connus avec évidence et certitude, c'est du fait que toute science ne s'acquiert qu'au moyen de l'*intuitus* et de la *deductio*. Les caractères de la connaissance – évidence, certitude, indubitabilité – sont directement dépendants des opérations qui la produisent. La science définie dans la Règle II est celle que l'esprit reconnaît par nature.

Reprenant pour commencer la critique entamée dans la Règle II sur le défaut des disciplines existantes, la Règle III la précise encore en ce sens. « Il faut lire les ouvrages des Anciens » car ils renferment le savoir de l'humanité, ils nous apprennent ce qui a déjà été trouvé et ce qui reste encore à accomplir dans la recherche des sciences. Mais aux yeux de Descartes, ces ouvrages n'offrent jamais de savoir fiable et sûr, leurs auteurs se plaisant à mêler de confusion la simplicité de leurs démonstrations. C'est en même temps une certaine forme d'acquisition du savoir⁴² que vise la critique de Descartes. Les lettrés privilégient l'assimilation et l'invention d'arguments appuyés par l'Autorité. Mais l'exercice de la science ne consiste pas à connaître de mémoire des arguments reçus de l'extérieur sans l'assentiment intérieur de l'esprit. Il s'agit de concevoir la vérité pour soi-même. Ne reposant finalement que sur l'usage de la rhétorique et de la mémoire, ce qui exclut la compréhension, le jugement de l'esprit à l'égard du vrai et du faux, l'érudition n'est pas de l'ordre de la science, mais de « l'histoire » :

« [...] Quand bien même conviendraient-ils tous ensemble, leur doctrine ne suffirait point : car 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. »⁴³

⁴² Ce n'est pas tant un contenu doctrinal que Descartes critique, que l'attitude intellectuelle et la forme de savoir qui le soutiennent. Citons un passage de *La Lettre à Voet* qui va dans ce sens. Descartes y distingue 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. » AT VIII-2, 42-43. La traduction en français est reprise ici du *Dictionnaire politique de René Descartes* de J.-P. Quillien, Presses universitaires de Lille, 1994, p. 232.

⁴³ *Regulae*, AT X, 366, 15 – 367, 23 : « Legendi sunt Antiquorum libri, quoniam ingens beneficium est tot hominum laboribus nos vti posse : tum vt illa, quae jam olim recte inventa sunt, cognoscamus, tum etiam vt quaedam vltius in omnibus disciplinis supersint excogitanda admoneamur. [...] – Nunc autem, quantumvis essent omnes ingenui & aperti, nec vlla nobis vnquam dubia pro veris obtruderent, sed cuncta exponerent bona fide, quia tamen vix quicquam ab vno dictum est, cuius contrarium ab aliquo alio non asseratur, semper essemus incerti, vtri credendum foret. [...] Sed quamvis etiam omnes inter se consentirent, non tamen sufficeret illorum doctrina : neque enim vnquam, exempli gratia, Mathematici evademus, licet omnes aliorum demonstrationes memoria teneamus, nisi simus etiam ingenio apti ad quaecumque problemata resolvenda ; vel Philosophi, si omnia Platonis & Aristotelis argumenta legerimus, de propositis autem rebus stabile iudicium ferre nequeamus : ita enim, non scientias videremus didicisse, sed historias. »

L'importance de la Règle III se trouve justifiée à cet endroit. L'erreur des hommes et les disputes sans fin ont une seule et même cause : au lieu de suivre le jugement de leur esprit pour découvrir des raisons évidentes, et donc *persuasives*, les savants inventent des conjectures sans fondement, obscures et confuses, mais qu'ils tiennent en outre faussement pour des jugements certains. La science se retrouve gangrenée de fausseté et d'incertitude, jusque dans ses principes, sans qu'il ne soit plus possible de démêler la vérité et l'erreur :

« [...] en effet, la principale raison, pourquoi rien n'a pu être trouvé dans la Philosophie commune d'assez évident et certain pour n'être point amené en dispute, est d'abord que les hommes d'étude, non contents de chercher à reconnaître les choses transparentes et certaines, ont osé affirmer des choses obscures aussi et inconnues, qu'ils ne touchaient que par des conjectures seulement probables ; leur donnant eux-mêmes ensuite peu à peu leur créance entière, et les confondant sans aucun départ avec les choses vraies et évidentes, à la fin ils ne purent rien conclure, qui ne semblât dépendre de quelque proposition de cette sorte, et qui en conséquence ne fût incertain. »⁴⁴

Comment sortir des confusions en lesquelles sont empêtrées les sciences ? Il convient tout d'abord de mettre à l'écart la Tradition enseignée, puis il faut veiller à ne jamais mêler de *conjectures* aux vrais jugements que nous portons sur les choses. Reste à privilégier le seul usage des opérations de l'esprit par lesquelles nous pouvons acquérir la véritable *science* :

« Aussi, afin de ne point tomber dans la même erreur, allons-nous faire ici la revue de toutes les actions de notre entendement, par lesquelles nous puissions parvenir à la connaissance des choses sans la moindre crainte d'être déçus : il n'en faut recevoir que deux, à savoir *l'intuitus* et *l'inductio*⁴⁵ [*la deductio*]. »⁴⁶

L'ensemble des critiques de Descartes, qui parsèment tout le cours textuel des *Regulae*, se rejoignent dans leur fond. Ce qu'elles mettent en avant, c'est la nécessité d'user de la seule lumière naturelle de l'esprit dans l'exercice de la connaissance. Ce qu'elles récusent, c'est l'absence de méthode dans la recherche de la vérité. Ces deux points sont corollaires.

⁴⁴ *Ibid.*, AT X, 367, 27 – 368, 7 : « [...] neque enim potior ratio est, quare nihil jam in vulgari Philosophia reperitur tam evidens & certum, vt in controversiam adduci non possit, quam quia primum studiosi, res perpicuas & certas agnoscere non contenti, obscuras etiam & ignotas, quas probabilibus tantum conjecturis attingebant, aussi sunt asserere ; quibus sensim postea ipsimet integram adhibentes fidem, atque illas cum veris & evidentibus sine discrimine permiscentes, nihil tandem concludere potuerunt, quod non ex aliqua ejusmodi propositione pendere videretur, ac proinde quod non esset incertum. »

⁴⁵ Comme le français ne peut rendre qu'imparfaitement le sens d'*intuitus*, d'*inductio*, et de *deductio*, ces termes sont laissés en latin (J.-L. Marion les traduit respectivement par « regard », « induction » et « déduction »). Je rajoute entre crochets le terme « *deductio* », il peut être ici tenu comme équivalent « *d'inductio* » (la distinction est explicitée dans les pages suivantes).

⁴⁶ *Ibid.*, AT X, 368, 8-12 : « Sed ne deinceps in eumdem errorem delabamur, hic recensentur omnes intellectus nostri actiones, per quas ad rerum cognitionem absque villo deceptiones metu possimus pervenire : admittunturque tantum duae, intuitus siliscet & inductio. »

L'*intuitus* et la *deductio*

En désignant l'*intuitus* et la *deductio* comme « les deux seules voies pour parvenir à la science », Descartes ne fait d'une certaine manière que conceptualiser la connaissance qu'il trouve donnée dans l'humanité, et pour commencer en lui-même. Les définitions de la Règle III avoisinent la description. La connaissance se comprend essentiellement en terme de vision, elle est *un voir* de l'esprit :

« Par *intuitus*, je n'entends, ni le témoignage changeant des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination qui compose mal ; mais 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 ; ou bien, ce qui est le même, la conception indubitable d'un esprit pur et attentif, qui naît de la seule lumière de la raison, et est plus certaine que la *deductio* elle-même, parce que plus simple, laquelle nous avons pourtant noté plus haut ne pouvoir être mal faite par l'homme. »⁴⁷

Le terme *intuitus* doit être compris en son sens étymologique : « *intueor* », *regarder*, *voir*. La connaissance de la vérité est une vision intuitive de l'objet. Il faut saisir ici l'entendement pur, isolé de l'influence des sens et de l'imagination. La Règle XII le soulignera, parmi les quatre facultés de connaissance, l'entendement, le sens commun, l'imagination et la mémoire, « seul l'entendement est capable de percevoir la vérité. »⁴⁸ Donnant au terme d'*intuitus* le sens d'une vision purement intellectuelle exercée par l'entendement, Descartes prend soin d'écarter tout autre sens communément attribué à ce terme.

Cette vision est attentive, tendue vers l'objet, l'esprit doit s'y concentrer au point de le toucher par sa lumière. Il apparaît alors *avec transparence* et *de façon distincte*, de sorte qu'on ne peut douter de la vérité pleinement intuitionnée. Les caractères de certitude et d'indubitabilité sont ici rattachés à leur source qu'est l'*intuitus*. Cet acte cognitif « naît de la seule lumière de la raison ». Il s'agit d'une opération naturelle à l'esprit, de la même façon qu'il est naturel à la main de saisir, à l'œil de voir. Cette analogie entre la vision de l'esprit et celle des yeux sera reprise dans la Règle IX, lorsque Descartes expliquera comment s'exercer à l'activité d'intuition :

« Et certes, nous apprenons même à user de l'*intuitus* de l'esprit par comparaison avec les yeux : car celui qui veut considérer ensemble plusieurs objets d'un même regard, n'en voit aucun distinctement ; et pareillement, celui qui a coutume de prêter attention en même temps à plusieurs choses par un acte unique de pensée, a l'esprit confus. »⁴⁹

⁴⁷ *Ibid.*, AT X, 368, 13-21 : « Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum sidem, vel male componentis imaginationis iudicium fallax ; sed mentis purae & attentae tam facilem distinctumque conceptum, vt de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur ; seu, quod idem est, mentis purae & attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur, & ipsamet *deductione* certior est, quia simplicior, quam tamen etiam ab homine male fieri non posse supra notavimus. »

⁴⁸ *Ibid.*, AT X, 411, 5-8 : « In nobis quatuor sunt facultates tantum, quibus ad hoc vti possimus : nempe intellectus, imaginatio, sensus, & memoria. Solus intellectus equidem percipiendae veritatis est capax [...]. »

⁴⁹ *Ibid.*, AT X, 400, 24 - 401, 3 : « Et quidem, quomodo mentis intuitu sit vtendum, vel ex ipsa oculorum comparatione cognoscimus. Nam qui vult multa simul objecta eodem intuitu respicere, nihil illorum distincte

La Règle III isole les opérations de l'entendement pour les considérer en elles-mêmes. En explicitant leur usage élaboré, les Règles V à VII feront mieux saisir ce que sont ces « actes de l'entendement » relativement à la méthode. Pour définir *l'intuitus* seul, Descartes donne des exemples primitifs :

« Ainsi chacun peut regarder par l'esprit, qu'il existe, qu'il pense, que le triangle est limité par trois lignes seulement, la sphère par une seule surface, et choses semblables, qui sont bien plus nombreuses que ne le remarquent communément la plupart, parce qu'ils ne daignent point tourner leur esprit à des choses si faciles. »⁵⁰

La Règle XII attribuera à l'entendement la faculté de percevoir les « natures simples ». Ces notions premières sont si simples et si claires qu'elles peuvent être connues par elles-mêmes, sans être réductibles en éléments plus distincts. Le passage cité montre que *l'intuitus* fait aussi percevoir des relations entre ces termes primitifs : l'existence, la pensée sont des notions « conjointes » à *l'ego* ; l'entendement aperçoit que trois côtés constituent la nature du triangle, une seule surface celle de la sphère (ces définitions de figures sont comprises dans le Livre XI des *Éléments* d'Euclide). Enfin, *l'intuitus* permet de saisir des rapports entre des vérités prises dans un parcours discursif, à condition qu'il ne soit pas trop long :

« Car, par exemple, soit cette conséquence : 2 et 2 font la même chose que 3 et 1 ; il ne faut pas seulement regarder que 2 et 2 font 4, et que 3 et 1 font aussi 4, mais là-dessus que de ces deux propositions cette troisième est nécessairement conclue. »⁵¹

Dans cet exemple, l'opération de déduction est implicitement jointe à celle de *l'intuitus* : s'il nous apparaît évidemment que $2 + 2$ font 4, et que $3 + 1$ font 4, nous déduisons de façon aussi évidente que $2 + 2$ font la même chose que $3 + 1$. Si deux quantités sont égales à une troisième, on déduit qu'elles sont égales entre elles. La simplicité de cette déduction fait que nous pouvons l'apercevoir entièrement par l'acte d'*intuitus*. Dans des déductions plus complexes, la conclusion peut être très éloignée des premiers termes connus. C'est pourquoi Descartes joint et distingue les actes d'*intuitus* et de *deductio*, opération par laquelle il entend un acte d'inférence : « tout ce qui est nécessairement conclu de certaines autres choses connues avec certitude »⁵².

L'acte de *deductio* ne consiste pas à *voir distinctement la vérité des choses*, mais à transporter la vision de vérité en vérité au cours d'une progression démonstrative. Il engendre un mouvement de la pensée que n'a pas *l'intuitus*, il fait le lien entre les connaissances et assure leur

videt ; & pariter, qui ad multa simul vnico cogitationis actu solet attendere, confuso ingenio est. »

⁵⁰ *Ibid.*, AT X, 368, 21-26 : « Ita vnusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare, tringulum terminari tribus lineis tantum, globum vnica superficie, & similia, quae longe plura sunt quam plerique animadvertunt, quoniam ad tam facilia mentem convertere dedignantur. »

⁵¹ *Ibid.*, AT X, 369, 13-17 : « Nam, exempli gratia, sit haec consequentia : 2 & 2 efficiunt idem quod 3 & 1 ; non modo intuendum est 2 & 2 efficere 4, & 3 & 1 efficere quoque 4, sed insuper ex his duabus propositionibus tertiam illam necessario concludi. »

⁵² *Ibid.*, AT X, 369, 20-22 : « [deductionem] per quam intelligimus, illud omne quod ex quibusdam alijs certo cognitis necessario concluditur. »

enchaînement jusqu'aux vérités les plus lointaines. Aussi, Descartes différencie la qualité de certitude revenant proprement à chacune des opérations. Dans une saisie intuitive, l'objet apparaît à l'esprit avec transparence : c'est *cette pleine évidence de l'intuition actuelle* qui fait la certitude parfaite de l'*intuitus*. La certitude de la *deductio* paraît moindre, car elle porte sur *un enchaînement passé* de vérités et fait appel à la mémoire :

« [...] un grand nombre de choses sont connues avec certitude, sans être elles-mêmes évidentes, pourvu seulement qu'elles soient déduites de principes vrais et connus par un mouvement continu et nulle part interrompu de la pensée qui regarde en transparence chaque chose à part : tout de même que nous savons que le dernier anneau d'une longue chaîne est relié étroitement au premier, quand bien même nous ne contemplerions pas d'un seul et même regard des yeux tous les anneaux intermédiaires, dont dépend cette étroite liaison, pourvu que nous les ayons parcourus tous successivement, et que nous nous souvenions que chacun du premier au dernier tient au plus proche. »⁵³

Suivant l'image d'une chaîne, nous savons que le dernier maillon est relié au premier sans saisir d'un seul regard que tous les maillons sont reliés entre eux. De même, des raisonnements très longs et complexes ne peuvent faire l'objet d'un seul *intuitus*. On ne peut avoir la saisie intuitive du parcours démonstratif tout entier. Au moment présent de l'analyse, mon intuition actuelle est toujours assurée par la précédente, mais sans que j'aie la vision globale de toutes les vérités aperçues précédemment. On passe du *voir* au souvenir :

« C'est pourquoi nous distinguons ici l'*intuitus* d'avec la *deductio* certaine en ce que nous concevons en celle-ci un mouvement ou quelque succession, mais rien de tel en celui-là ; et ensuite, parce que l'évidence présente n'y est point nécessaire comme à l'*intuitus*, mais qu'elle emprunte plutôt d'une certaine façon sa certitude à la mémoire. »⁵⁴

La mémoire est requise pour se souvenir que l'on a correctement déduit les connaissances au moment passé où on les intuitionnait. Elle ne consiste pas dans le souvenir d'un contenu démonstratif, mais simplement à l'assurance que l'on a bien fermement tenu l'enchaînement des vérités. C'est pourquoi ce « mouvement continu et nulle part interrompu de la pensée », en lequel consiste la *deductio*, ne doit pas être confondu avec cet autre : *le dénombrement* allié à l'acte d'*intuitus*, que Descartes appelle *inductio*. Les Règles VII et XI expliquent que ceux-ci peuvent se soutenir mutuellement et suppléer à l'infirmité de la mémoire. Comme dans l'exemple déductif très

⁵³ *Ibid.*, AT X, 369, 22 - 370, 4 : « [...] plurimae res certo sciuntur, quamvis non ipsae sint evidentes, modo tantum a veris cognitisque principijs deducantur per continuum & nullibi interruptum cogitationis motum singula perspicue intuitis : non aliter quam longae alicujus catenae extremum annulum cum primo connecti cognoscimus, etiamsi vno eodemque oculorum intuitu non omnes intermedios, a quibus dependet illa connexio, contemplerur, modo illos perlustraverimus successive, & singulos proximis a primo ad ultimum adhaerere recordemur. »

⁵⁴ *Ibid.*, AT X, 370, 4-9 : « Hic igitur mentis intuitum a *deductione* certa distinguimus ex eo, quod in hac motus five successio quaedam concipiatur, in illo non item ; & praeterea, quia ad hanc non necessaria est praesens evidetia, qualis ad intuitum, sed potius a memoria suam certitudinem quodammodo mutuatur. »

simple cité plus haut, que 3 et 1 font la même chose que 2 et 2, il est possible de reparcourir *après-coup* un enchaînement complexe, et de le maîtriser au point d'en avoir une intuition continue. Cette opération qui se prolonge comme dans l'actualité d'un seul *intuitus* ne peut se faire qu'après que les degrés de la démonstration ont déjà été perçus.

« D'où on conclut, qu'on peut certes dire de ces propositions, conclues immédiatement des premiers principes, selon la manière différente de les considérer, qu'elles sont connues tantôt par *intuitus*, tantôt par *deductio* ; mais les premiers principes eux-mêmes le sont par *intuitus* seulement ; et au contraire les conclusions éloignées, que par *deductio*. »⁵⁵

Nous saisissons par *intuitus* les termes simples, à chaque degré du parcours, et la *deductio* poursuit l'enchaînement des vérités jusqu'aux dernières conclusions. Il apparaîtra plus précisément dans la Règle XII que la liaison déductive d'un terme à un autre est elle-même perçue par *l'intuitus*, qui constitue en fait le tout de l'acte cognitif. Le concept de *deductio* trouve son sens dans le contexte d'une longue chaîne de vérités, en tant que l'esprit ne peut pas intuitionner la liaison déductive de tous les maillons à la fois. La mémoire qui soutient la *deductio* supplée dans ce cas à la pleine évidence de *l'intuitus*. Ce couple cognitif constitue l'unique condition d'accès à la vérité :

« Et ces deux voies sont les plus certaines pour parvenir à la science, et pour ce qui est de l'esprit on n'en doit point recevoir plus, mais toutes les autres comme réputées suspectes et chargées d'erreur sont à rejeter. »⁵⁶

Il n'y a de *science* que celle acquise par la vision naturelle de l'entendement, dans l'évidence et le distinct⁵⁷: la connaissance est une expérience de l'esprit qui *aperçoit* les vérités et leurs rapports. C'est pourquoi Descartes rejette les conjectures qui reposent sur l'expérience des sens ou sur l'Autorité, et non sur le seul jugement de l'esprit. La Règle XII y reviendra.

Il faut maintenant préciser la relation que ces deux opérations cognitives ont avec la méthode.

Les premiers principes de méthode

Dans l'ordre des *Regulae*, la mise en évidence de *l'intuitus* et de la *deductio* précède l'instauration précise et explicite de « la méthode » dans la Règle IV, parce que ces deux

⁵⁵ *Ibid.*, AT X, 370, 9-15 : « Ex quibus colligitur, dici posse illas quidem propositiones, quae ex primis principijs immediate concluduntur, sub diversa consideratione, modo per intuitum, modo per *deductionem* cognosci ; ipsa autem prima principia, per intuitum tantum ; & contra remotas conclusiones, non nisi per *deductionem*. »

⁵⁶ *Ibid.*, AT X, 370, 16-19 : « Atque hae duae viae sunt ad scientiam certissimae, neque plures ex parte ingenij debent admitti, sed aliae omnes vt suspectae erroribusque obnoxiae rejiciendae sunt [...]. »

⁵⁷ A écouter, les harmoniques de cette résonance cartésienne autour du « distinct » dans le livre de Jean-Luc Nancy, *Au fond des images*, Paris, Galilée, 2003 (*L'image - le distinct* et *L'oscillation distincte*, p. 11 et p. 121).

opérations en constituent l'origine et le fond. La méthode est ici défini comme ayant la tâche d'explicitier et de développer leur usage :

« Mais si la méthode explique correctement comment on doit user de *l'intuitus*, 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, puisque, comme nous l'avons dit, on ne peut posséder aucune science, sinon par *intuitus* ou par *deductio*.⁵⁸(...) [la méthode] ne peut aller jusqu'à enseigner comment on doit faire ces deux opérations elles-mêmes, parce qu'elles sont les plus simples et les premières de toutes ; en sorte que si notre entendement ne pouvait en user dès auparavant, il ne comprendrait aucun des préceptes de cette méthode aussi faciles qu'ils soient. »⁵⁹

L'usage déjà donné de *l'intuitus* et de la *deductio* est la condition (on pourrait dire *a priori*) pour comprendre l'ensemble de la méthode, puisqu'elle ne fait que porter sur leur usage. Ainsi, la méthode n'a pas à expliquer comment notre esprit aperçoit la vérité et comment nous faisons une déduction, elle ne le peut même pas. Tout au plus peut-elle décrire ces opérations, ultimes.

La méthode qui doit favoriser la recherche de la vérité ne peut faire mieux et n'a ainsi pas autre chose à faire qu'expliquer comment en user le plus convenablement : le sens de sa complétude est qu'elle doit permettre d'atteindre la connaissance de toutes les vérités possibles, en tant que nous ne connaissons la vérité que par *intuitus* et *deductio*. Les deux opérations irréductibles de l'entendement constituent le fond et le point de départ de la méthode, ce que l'on définira comme ses « premiers principes » en faisant référence à un passage de la Règle IV⁶⁰. Leurs garanties épistémologiques se retrouvent intimement contenues dans la méthode, et dans sa définition :

« Or 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 [je souligne]. »⁶¹

⁵⁸ *Regulae*, AT X, 372, 17-22 : « Neque enim etiam illa extendi potest ad docendum quomodo hae ipsae operationes faciendae sint, quia sunt omium implissimae & primae, adeo vt, nisi illis vti jam ante posset intellectus noster, nulla ipsius methodi praecepta quantumcumque facilia comprehenderet. »

⁵⁹ *Ibid.*, AT X, 372, 11-17 : « At si methodus recte explicet quomodo mentis intuitu sit vtendum, ne in errorem vero contrarium delabamur, & quomodo *deductiones* inveniendae sint, vt ad omnium cognitionem perveniamus : nihil aliud requiri mihi videtur, vt sit completa, cum nullam scientiam haberi posse, nisi per mentis intuitum vel *deductionem*, jam ante dictum sit. »

⁶⁰ *Ibid.*, AT X, 373, 18-20, au sujet de l'arithmétique et de la géométrie : « [...] ces deux sciences ne sont rien d'autre que des fruits mûris d'eux-mêmes à partir des principes de méthode qui sont naturellement en nous [...]. » (« [...] haec duo nihil aliud sunt, quam spontanae fruges ex ignitis hujus methodi principijs natae [...]. »).

⁶¹ *Ibid.*, AT X, 371, 25 - 372, 4 : « Per methodum autem intelligo regulas certas & faciles, quas quicumque exacte servaverit, nihil vnquam falsum pro vero supponet, & nullo mentis conatu inutiliter consumpto, sed

Puisqu'elles reposent sur l'usage exclusif de l'*intuitus* et de la *deductio*, les règles de la méthode assurent la véracité de la connaissance. La méthode est génératrice de vérité dans son principe. Ceux qui en useront seront prémunis de tout risque d'erreur, ils « n'admettront jamais rien de faux pour vrai », mais jugeront toujours de la vérité des choses avec évidence et certitude. Leur science s'élèvera « par degrés », en quoi l'on reconnaît l'image des chaînes de vérité : dans une compréhension sérielle et déductive, la connaissance s'élève par degrés de vérité en vérité. Aussi Descartes relève-t-il à plusieurs reprises la *facilité* de la méthode, les règles sont « aisées ». La raison en est que convenant naturellement à l'esprit de tous – en un sens que l'on pourrait dire humaniste, la méthode est aussi universelle en ce qu'elle vaut pour l'esprit humain, celui du « bon sens » comme il sera dit dans le *Discours de la méthode* – chacun peut aisément les comprendre et les suivre. Les règles sont également « certaines ». On y reconnaît le caractère de toute science établi dans la Règle II. Les règles sont certaines, c'est-à-dire véritablement connues : elles sont elles-mêmes des sciences acquises par l'expérience de l'*intuitus* et de la *deductio*, autrement dit *au moyen de la méthode*.

Nous reviendrons sur ce point à la fin de ce chapitre, les règles de la méthode sont elles-mêmes le fruit d'une démarche méthodique de la connaissance : Descartes développe la connaissance de l'activité de l'entendement en procédant lui-même méthodiquement, par *intuitus* et *deductio*. Il développe méthodiquement la connaissance de la méthode.

Loin donc d'être extérieure à l'*esprit* qu'elle vise à diriger, la méthode lui est inhérente. Le sujet à qui s'adresse la méthode est en même temps *son origine*. Ainsi, en usant de ses opérations cognitives premières, qui font à elles seules l'objet des Règles II et III, l'esprit cartésien tire de lui-même toutes les règles auxquelles il obéira pour progresser dans la recherche de la vérité. C'est ce qu'explique la comparaison faite avec l'art du forgeron dans la Règle VIII. Et Descartes de distinguer dans la méthode le naturel de l'art, ou « industrie » : les premiers principes de méthode sont naturellement donnés dans nos esprits ; la part industrielle consiste dans le développement et l'élaboration la plus parfaite de leur usage. En conséquence, on peut dire que la connaissance humaine est méthodique dans son principe, ou en puissance. Il suffit que quelqu'un use de son pouvoir de connaître pour qu'il vienne à se trouver naturellement sur la voie de la méthode. Descartes semble le penser lorsqu'il remarque que son usage est à l'œuvre en géométrie et en arithmétique, fût-ce à l'insu des mathématiciens :

« Comme l'utilité de cette méthode est si considérable, que s'adonner aux lettres sans elle semblerait plutôt nuire que profiter, je me persuade aisément que l'esprit des Anciens, même conduit par la simple nature, l'avait déjà aperçue en quelque façon. Car l'esprit humain possède je ne sais quoi de divin, en quoi les premières semences des pensées utiles ont tellement été jetées, que souvent, aussi négligées et étouffées qu'elles aient été par l'obstacle des études, elles produisent pourtant un fruit mûri de lui-même. Ce que nous expérimentons dans les plus faciles des sciences, l'Arithmétique et la Géométrie [...]. »⁶²

gradatim semper augendo scientiam, perveniet ad veram cognitionem eorum omium quorum erit capax. »

⁶² *Ibid.*, AT X, 373, 3-12 : « Cum igitur hujus methodi utilitas sit tanta, vt sine illa litteris operam dare nociturum esse videatur potius quam profuturum, facile mihi persuado illam jam ante a majoribus ingenijs,

La connaissance est une production spontanée de l'esprit naturel. Laissant entendre que les Anciens suivaient une démarche analytique et déductive de façon irréfléchie, Descartes va jusqu'à présenter l'arithmétique et la géométrie comme étant « deux sciences [qui] ne sont rien d'autre que des fruits mûris d'eux-mêmes à partir des principes de notre méthode qui sont naturellement en nous »⁶³. Dans le même sens, si la Règle IV pose en intitulé que « la méthode est absolument nécessaire pour rechercher la vérité des choses »⁶⁴, c'est en ce que *notre* connaissance implique *constitutivement* l'usage de la méthode, telle une mise en ordre progressive des vérités. Des études désordonnées offusquent la lumière de l'esprit et contrarient la pente naturelle de la connaissance. Descartes y revient souvent : le plus grand obstacle de la science, c'est la mauvaise science, c'est-à-dire celle qui procède par conjectures (qui peuvent se montrer fumeuses, semble-t-il, dans l'esprit de Descartes).

« Et il est bien meilleur de ne jamais penser à chercher la vérité d'aucune chose, que de le faire sans méthode : car il est très certain que de telles études menées sans ordre, et des méditations obscures, troublent la lumière naturelle et aveuglent les esprits [...]. »⁶⁵

La conceptualisation de la méthode recouvre une démarche cognitive que l'on pourrait dire enracinée dans l'esprit humain. C'est celle qui convient seule à notre esprit pour la bonne raison qu'elle en provient. C'est pourquoi la science se comprend sous l'appellation de « Sagesse humaine » : la Sagesse est *humaine*, au sens où la méthode est la nôtre ; et elle est universelle, au sens où la validité de *notre* méthode doit être universelle dans son étendue d'application.

Maintenant que la relation entre les opérations de l'entendement et la méthode a été précisée, considérons la seconde partie de la Règle IV où il est question de son universalité (dans l'étude de la Règle IV, je reprends la distinction en deux parties faite par J.-L. Marion dans *L'Ontologie grise* : première partie, IV-A [371,4 – 374, 16] et seconde partie, IV-B [374, 16 – 379, 12]).

vel sollius naturae ductu, fuisse aliquo modo perspectam. Habet enim humana mens nescio quid divini, in quo prima cogitationum vtilium semina ita jacta sunt, vt saepe, quantumvis neglecta & transversis studijs suffocata, spontaneam frugem producant. Quod experimur in facillimis scientiarum, Arithmetica & Geometria [...]. »

⁶³ *Ibid.*, AT X, 373, 18-20 : « Atque haec duo nihil aliud sunt, quam spontaneae fruges ex ingenitis hujus methodi principijs natae [...]. »

⁶⁴ *Ibid.*, AT X, 371, 1-2 : « Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam. »

⁶⁵ *Ibid.*, AT X, 371, 14-19 : « Atqui longe satius est, de nullius rei veritate quarendam vnquam cogitare, quam id facere absque methodo : certissimum enim est, per ejusmodi studia inordinata, & meditationes obscuras, naturale lumen confundi atque ingenia excaecari [...]. »

La *Mathesis universalis* (Règle IV)

Le projet rapporté de la *Mathesis universalis*

La Règle IV contient une part d'autobiographie intellectuelle : après avoir exposé le dessein de la méthode, Descartes raconte dans un second mouvement sa découverte antérieure de la science de la méthode universelle, la *Mathesis universalis*, faite à partir de travaux mathématiques.

Une fois reconnue la scientificité modèle de l'arithmétique et de la géométrie (cf. Règle II), le projet de Descartes apparaît double. D'une part, il souhaite développer la méthode utilisée en mathématiques ; d'autre part et plus essentiellement, son dessein est d'étendre son usage à toutes les sciences. La question est alors de déterminer la relation que la méthode entretient avec les mathématiques dans l'esprit du philosophe. Est-ce la méthode qui est *mathématique* ? N'est-ce pas plutôt que les mathématiques sont *méthodiques* ? Sans doute que si, puisqu'en songeant à ses travaux passés touchant la méthode, Descartes dit ne pas penser à la « Mathématique commune » mais à « une certaine autre discipline dont [les exemples mathématiques] sont plutôt l'habit que les parties. »⁶⁶ Prise en elle-même, la *Mathesis universalis* est une procédure méthodique générale et abstraite, vide de tout objet. Les mathématiques révèlent son existence en l'illustrant par les siens propres (figures et nombres), elles n'apparaissent ainsi que comme un exemple d'application. La Règle II a déjà désigné les mathématiques comme les sciences les plus faciles et les plus transparentes de toutes, parce qu'elles consistent en des enchaînements déductifs sur des objets simples et abstraits. Descartes le souligne de nouveau : « on ne peut demander à aucunes autres sciences des exemples aussi évidents et aussi certains »⁶⁷ – c'est-à-dire d'application de la méthode, et donc de *l'intuitus* et de la *deductio*. Descartes n'en parle pas à cet endroit du texte, nous reviendrons sur ce point, mais il est important de noter que l'évidence et la certitude des exemples mathématiques recourent l'acquis épistémologique des Règles II et III (« Toute science est une connaissance certaine et évidente » ; *l'intuitus* et la *deductio* « sont les deux seules voies pour parvenir à la science »). On ne peut étudier la *Mathesis universalis* qu'en lui donnant une matière d'exercice. La méthode ne vaut qu'en tant qu'elle est opératoire, or il faut bien opérer sur et à partir de quelque chose.

Dans cette seconde partie de la Règle IV, Descartes parle à rebours. On entend qu'il avait découvert la science de la méthode universelle à partir de travaux mathématiques, pour en venir à penser que ceux-ci ne lui étaient pas essentiels. Les sciences *mathématiques* (que Descartes définit *par leurs objets – figures et nombres*) se montrent « méthodiques » dans leur procédure d'application, elles utilisent une procédure par intuition et déduction. En revanche la méthode n'a

⁶⁶ *Ibid.*, AT X, 374, 3-6 : « [...] quicumque tamen attente respexerit ad meum sensum, facile percipiet me nihil minus quam de vulgari Mathematica hic cogitare, sed quamdam aliam me exponere disciplinam, cujus integumentum sint potius quam partes. »

⁶⁷ *Ibid.*, AT X, 373, 30 – 374, 3 : « Et quamvis multa de figuris & numeris hic sim dicturus, quoniam ex nullis alijs disciplinis tam evidētia nec tam certa peti possunt exempla [...]. »

pas besoin des objets mathématiques, elle existe indépendamment d'eux. Elle constitue une science à part entière. Elle est comme la reine des sciences, dont dépendront toutes les autres.

C'est le raisonnement que semble faire Descartes concernant la relation des sciences mathématiques avec la *Mathesis universalis*. Bien qu'il ne le dise pas explicitement en ces termes, la *Mathesis universalis* n'est autre que la science de la méthode, qui se trouve être utilisée en mathématiques.

Poursuivons le raisonnement de Descartes sur l'invention de la méthode : en partant des mathématiques (méthodiques), comment a-t-il procédé pour généraliser son usage aux autres sciences ? Voici : en faisant abstraction des objets mathématiques, il en vint à considérer la méthode pour elle-même, dans sa pure forme opératoire. C'est ainsi qu'il conçut la *Mathesis universalis*, « science générale de l'ordre et de la mesure ».

L'objet de la *Mathesis*

Descartes relate ses sentiments intellectuels passés à l'égard des mathématiques enseignées. La raison pour laquelle il n'était pas entièrement satisfait des auteurs qu'il lisait est la suivante : « ils ne me semblaient pas montrer à l'esprit pourquoi ces choses étaient ainsi et comment on les trouvait. »⁶⁸ La critique de Descartes est que les auteurs exposaient des problèmes sans montrer comment ils étaient parvenus à les résoudre, c'est-à-dire précisément sans donner leur méthode. Suite à cette insatisfaction, se détournant des études particulières de l'arithmétique et de la géométrie qui se rejoignent dans la *Mathesis*, il dit s'être mis « à la recherche d'une certaine *Mathesis* générale »⁶⁹, non limitée aux seuls objets mathématiques. Il en vint premièrement à penser que :

« [...] seules toutes les choses où se peut examiner un certain ordre et 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. »⁷⁰

Au-delà des mathématiques simples, toutes les choses qui se rapportent à la *Mathesis* se rejoignent en ce qu'elles sont examinées suivant un certain ordre et mesure, qu'il s'agisse d'astronomie, de musique, d'optique ou de mécanique. Descartes a ainsi déterminé le caractère

⁶⁸ *Ibid.*, AT X, 375, 7-9 : « [...] sed quare haec ita se habeant, & quomodo invenirentur, menti ipsi non satis videbantur ostendere [...]. »

⁶⁹ *Ibid.*, AT X, 377, 9-12 : « Quae me cogitationes cum a particularibus studijs Arithmeticae & Geometriae ad generalem quamdam Matheseos investigationem revocassent [...] »

⁷⁰ *Ibid.*, AT X, 377, 22 – 378, 11 : « Quod attentius consideranti tandem innotuit, illa omnia tantum, in quibus ordo vel mensura examinatur, ad Mathesim referri, nec interesse vtrum in numeris, vel figuris, vel astris, vel sonis, aliove quovis objecto, talis mensura quaerenda sit ; ac proinde generalem quamdam esse debere scientiam, quae id omne explicet, quod circa ordinem & mensuram nulli speciali materiae addictam quaeri potest, eamdemque [...] Mathesim universalem nominari, quoniam in hac continetur illud omne, propter quod aliae scientiae Mathematicae partes appellantur. »

commun des objets généraux de la *Mathesis*, sans plus s'en tenir aux figures et nombres. Quelle est ensuite sa démarche ? Il en déduit l'existence d'une science correspondante qui prenne pour objet d'étude cette marque distinctive des objets *mathésiques*. Il objective le caractère propre de la *Mathesis*, ou des *sciences mathésiques*, en constituant « une science générale de l'ordre et de la mesure ».

« [...] et ensuite 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 d'usage reçu, *Mathesis universalis*, puisqu'elle contient en elle tout ce pour quoi les autres sciences sont appelées aussi parties de la Mathématique ».

La *Mathesis universalis* est la science qui considère la *Mathesis* dans sa pure forme opératoire, abstraction faite de tout objet particulier. Ne retenant que l'ordre et la mesure par lesquels sont examinés les objets, elle est « la science générale de l'ordre et de la mesure ».

Avoir la science de la méthode

Pourquoi avoir avant tout cherché à cultiver la *Mathesis universalis* ? Pour répondre, partons de cette considération de Descartes :

« Mais je me persuade que certaines premières semences de vérités que la nature a mises en l'esprit des hommes, et que chaque jour tant d'erreurs que nous lisons et entendons dire, éteignent en nous, gardaient encore assez de forces dans l'âge fruste et pur des Anciens, pour que la même lumière de l'esprit, qui leur avait fait voir qu'il faut préférer la vertu au plaisir, et l'honnête à l'utile, bien qu'ils ignorassent pourquoi il en est ainsi, leur ait fait aussi connaître les vrais idées de la Philosophie et de la Mathesis, quoiqu'ils n'aient pu encore atteindre à ces sciences mêmes. »⁷¹

En usant spontanément de la lumière naturelle de leur esprit, les Anciens ont été portés à la vraie connaissance des choses, mais d'une façon apparemment irréfléchie. On retrouve en quelque manière la distinction que fait Platon dans le dialogue du *Ménon* entre « la science » et « la bonne opinion ». La bonne opinion trouve spontanément ce qui est juste (« par une faveur divine »), mais sans savoir pourquoi c'est juste, tandis que celui qui possède la science agit avec la pleine connaissance de ce qu'il fait, car il connaît les raisons.⁷² Descartes rend compte de cette

⁷¹ *Ibid.*, AT X, 376, 12-20 : « Sed mihi persuado, prima quaedam veritatum semina humanis ingenijs a natura insita, quae nos, quotidie tot errores diversos legendo & audiendo, in nobis extinguimus, tantas vires in rudi ista & pura antiquitate habuisse, vt eodem mentis lumine, quo virtutem voluptati, honestumque vtili praeferendum esse videbant, esti, quare hoc ita esset, ignorarent, Philosophiae etiam & Matheseos veras ideas agnoverint, quamvis ipsas scientias perfecte consequi nondum possent. »

⁷² *Menon*, 99 b-c. Socrate : « Or s'ils ne sont pas bons grâce à une connaissance, ils le sont – c'est la possibilité qui reste – grâce à la bonne opinion. C'est en se servant de ce moyen que les hommes politiques gardent leurs cités bien droites, mais, pour ce qui est du fait de raisonner, il n'y a aucune différence entre

connaissance spontanée et irréfléchie par la présence en tout humain de certains germes innés de science. Citons de nouveau ce passage :

« Car l'esprit humain possède en effet je ne sais quoi de divin, en quoi les premières semences des pensées utiles ont tellement été jetées, que souvent, aussi négligées et étouffées qu'elles aient été par l'obstacle des études, elles produisent pourtant un fruit mûri de lui-même ».

La lecture des Anciens révèle donc qu'ils ont eu en quelque façon connaissance des « vraies idées de la *Mathesis* », mais c'est comme s'ils en avaient usé sans le savoir, sans être capables de l'enseigner elle-même, c'est-à-dire sans la connaître, sans en posséder la science. Cette critique est révélatrice par rapport au projet de la méthode tel que l'entend Descartes : on peut connaître sans connaître notre connaissance ; c'est ce qu'ont fait les Anciens, et c'est ce que nous faisons généralement. Mais Descartes vise une conduite véritablement maîtrisée, pleinement consciente de la science. C'est la vertu pourrait-on dire pédagogique de la méthode : il faut savoir comment nous connaissons la vérité pour mieux conduire notre esprit dans la connaissance ; et il faut pouvoir expliquer comment rechercher la vérité. L'invention de la méthode repose sur acte réfléchi de l'esprit envers lui-même.

Voilà donc ce qui retenait Descartes dans l'étude des mathématiques, avoir connaissance de l'art qu'elles emploient pour ensuite pouvoir l'appliquer dans les autres disciplines (il est fait mention de ce point dans le *Discours de la méthode*⁷³). C'est pourquoi il étudia la *Mathesis universalis* pour elle-même, comme une science que l'on peut dire, à la suite de Michel Foucault, « science de la vérité »⁷⁴. Car cette science « doit contenir les premiers rudiments de la raison humaine et s'étendre jusqu'à tirer des vérités de n'importe quel sujet qu'on voudra »⁷⁵.

L'universalité de la méthode

Une difficulté qui se montre à la lecture de la Règle IV est de trouver comment relier la première partie qui donne *la définition de la méthode* et la seconde qui concerne précisément la

eux, les diseurs d'oracles et les prophètes. Car le fait est que ces gens-là disent beaucoup de choses vraies, mais sans rien connaître de ce dont ils parlent ». (Traduction de M. Canto-Sperber, *Ménon*, Paris, GF, 1993).

⁷³ *Discours de la méthode*, AT VI, 21, 13-27 : « Car enfin la méthode qui enseigne à suivre le vrai ordre, et à dénombrer exactement toutes les circonstances de ce qu'on cherche, contient tout ce qui donne de la certitude aux règles d'arithmétique. – Mais ce qui me contentait de cette méthode était que, par elle, j'étais assuré d'user en tout de ma raison, sinon parfaitement, au moins le mieux qui fût en mon pouvoir ; outre que 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 ». Il faut rappeler que Descartes ne mentionne plus que quatre règles dans le *Discours de la méthode*, sans qu'il y ait en outre de liaison directe avec « la Sagesse humaine et universelle » comme dans les *Regulae*.

⁷⁴ Michel Foucault, « *Mathesis et Taxinomia* », in *Les mots et les choses*, Paris, Tel Gallimard, 1966, p. 88.

⁷⁵ *Regulae*, AT X, 374, 7-9 : « Haec enim prima rationis humanae rudimenta continere, & ad veritates ex quovis subjecto eliciendas se extendere debet [...]. »

Mathesis universalis : en IV-A, Descartes commence par donner la définition et la tâche de la méthode (le développement de l'usage de l'*intuitus* et de la *deductio* pour permettre la connaissance de tout ce qu'il nous est possible de connaître), puis il enchaîne sur le récit de ses recherches concernant la *Mathesis universalis*, en IV-B. Comme le texte n'assure pas explicitement la liaison entre ces deux parties distinctes, je proposerai une lecture.

En constituant cette science générale de l'ordre et de la mesure qu'est la *Mathesis universalis*, Descartes généralise en fait l'usage cognitif de l'*intuitus* et de la *deductio* à tous les objets. Car d'où proviennent « l'ordre et la mesure » examinées dans les choses ? Non pas des choses justement, mais de l'esprit qui s'emploie à connaître les choses. D'où vient que l'esprit examine ses objets suivant l'ordre et la mesure ? Du fait donc qu'il connaît par *intuitus* et *deductio*, c'est-à-dire de façon sérielle et déductive.

Les vérités s'enchaînent dans une série d'intuitions continues. L'esprit doit « mettre en ordre » les objets qu'il se donne à connaître : en partant des termes les plus simples, il doit s'élever progressivement vers les autres connaissances. Dans le domaine des sciences mathématiques, l'instauration d'« un ordre » permet ensuite de soumettre les objets à « la mesure » ; l'ordre des nombres en arithmétique permet par exemple de mesurer les quantités continues (grandeurs). Il y a en ce sens une primauté de l'ordre sur la mesure, d'autant que la démarche méthodique de la connaissance ne porte pas nécessairement sur des objets mesurables, comme le montre ce dont nous traitons ici. Si l'on retrouve une mise en ordre méthodique dans la progression des Règles, on chercherait bien sûr vainement à y retrouver l'examen d'une mesure. Aussi, Descartes pose l'ordre seul comme élément fondamental de la méthode dans les Règles V à VII.

En quel sens donc la méthode est-elle « universelle » ? Au sens où la validité de la connaissance, comprise en ses deux opérations constitutives, est étendue à tout objet. Il est à partir de là possible de définir – autrement que Descartes dans la Règle IV – ce que renferme la *Mathesis universalis*, à savoir : *l'étude de la connaissance du sujet dans son rapport à l'objet, suivant l'ordre et la mesure, quel que soit l'objet*. C'est ce qu'accompliront les trois Règles suivantes (V à VII).

Mais une question doit maintenant être soulevée concernant la prétention universelle de la méthode. En effet, en désignant la *Mathesis universalis* comme étant « la source » de toutes connaissances (elle contient la démarche méthodique qui leur procure le statut de *science*), Descartes tient d'emblée pour assuré que tout objet du monde peut être connu suivant l'ordre et la mesure, autrement dit au moyen de l'intuition et de la déduction. Le philosophe appose de façon pré-établie une structure intellectuelle aux choses, mais cette structure est-elle adéquate à l'organisation du réel ? Descartes peut-il justifier cela ? Entre l'ordre du connaître (dont il est dans les *Regulae* seul question) et l'ordre du réel, la question de la correspondance se pose. Si la méthode et la science sont indéniablement « humaines », en revanche, leur universalité donnée comme *a priori* ne va pas de soi. Cette question sera développée dans le troisième chapitre.

Examinons-nous à présent l'élaboration principale de la méthode, ou de la *Mathesis universalis*, dans les Règles V à VII.

L'élaboration de la méthode (Règles V - VII)

La nécessité de l'ordre (Règle V)

Descartes présente l'intitulé de la Règle V comme renfermant à lui seul « la somme de toute l'industrie humaine »⁷⁶. Le terme « industrie » signale que la dimension naturelle de la méthode est maintenant dépassée. Son élaboration proprement dite commence : 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 dans « l'ordre ». Il faut ordonner les connaissances afin de pouvoir les déduire au mieux les unes des autres.

« 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. »⁷⁷

Comme le pose l'intitulé, 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. Or 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 s'efforçaient de parvenir d'un bond du pied d'un édifice à son faite »⁷⁸, au lieu de monter progressivement les degrés de l'escalier. Certains pensent pouvoir se passer de cette marche progressive de la connaissance et d'autres semblent tout bonnement l'ignorer.

Les astronomes par exemple⁷⁹. Au moment où Descartes rédige les *Regulae* dans la première moitié du 17^e siècle, le système géocentrique de Ptolémée survit encore (et parfois sévit), tributaire de la physique d'Aristote. Le cosmos est divisé en deux parties, le monde « sublunaire » (monde du périssable, de la génération, des mouvements rectilignes), et le monde « supralunaire » (monde de l'immuable, du mouvement circulaire uniforme, de la non-physique).

⁷⁶ *Ibid.*, AT X, 379, 22-23 : « In hoc vno totius humanae industriae summa continetur [...]. »

⁷⁷ *Ibid.*, AT X, 379, 15-21 : « Tota methodus consistit in ordine & dispositione eorum ad quae mentis acies est convertenda, vt aliquam veritatem inueniamus. Atque hanc exacte servabimus, si propositiones involutas & obscuras ad simpliciores gradatim reducamus, & deinde ex omnium simplissimarum intuitu ad aliarum omnium cognitionem per eosdem gradus ascendere tentemus. »

⁷⁸ *Ibid.*, AT X, 380, 2-9 : « Sed multi vel non reflectunt ad id quod praecipit, vel plane ignorant, vel praesumunt se ea non indigere, & saepè adeo inordinate difficillimas examinant quaestiones, vt mihi videantur idem facere, ac si ex infima parte ad fastigium alicujus aedificij vno saltu conarentur pervenire, vel neglectis scalae gradibus, qui ad hunc vsum sunt destinati, vel non animadversis. »

⁷⁹ *Ibid.*, AT X, 380, 9-12 : « Ita faciunt omnes Astrologi, qui non cognita coelorum natura, sed ne quidem motibus perfecte observatis, sperant se illorum effectus posse designare. »

Les astronomes dressaient des tables de mouvements célestes à partir des modèles de Ptolémée, qu'ils devaient rectifier lorsque les écarts entre les prévisions et les observations s'avéraient trop importants. C'est un exemple d'étude scientifique où l'Autorité de la tradition supplante outrageusement le jugement de l'esprit. Pour être en mesure de prévoir les mouvements célestes, il faut les avoir observés mathématiquement et connaître les lois de la nature. La mécanique suppose de même une connaissance de la physique au sens moderne. La construction « d'engins pour produire des mouvements » suppose premièrement de connaître les lois du mouvement. Celles-ci figurent « les degrés de l'escalier » nécessaires avant de pouvoir construire des machines, sans quoi la construction ne sera faite qu'« à l'aventure »⁸⁰. Aussi reconnaît-on la nécessité avancée dans la Règle I de ne pas imposer de frontières entre les sciences : s'il se présente à nous qu'un problème en mécanique ne peut être résolu qu'à partir de connaissances en physique, il ne faut surtout pas les écarter. Enfin, dans la recherche de la vérité, certains philosophes négligent « les expériences » de l'entendement par lesquelles on peut seul acquérir la science⁸¹. Ils ne veillent pas à bien distinguer le vrai du faux, en portant des jugements sur ce qui se présente à leur esprit dans la résolution d'une question. Agissant comme s'ils avaient la science infuse, ils tirent d'eux-mêmes des conjectures sans fondement, pensant « que la vérité sortira de leur propre cerveau, comme Minerve de celui de Jupiter. »

La Règle VI explique ensuite comment effectuer la disposition de l'ordre, car il est au départ souvent « si obscur et embrouillé que tous ne peuvent reconnaître quel il est »⁸².

La réduction au simple (Règle VI)

« Pour distinguer les choses les plus simples des autres embarrassées et pour les poursuivre avec ordre, il faut dans chaque suite de choses, où nous avons directement déduit les unes des autres quelques vérités, observer quel est le terme le plus simple, et comment tous les autres s'en éloignent plus, ou moins, ou également. »⁸³

La Règle VI « contient le principal secret de l'art et aucune autre n'est plus utile dans tout ce traité. »⁸⁴ C'est qu'elle explique ce qu'est la vraie connaissance dans son effectivité, tout en explicitant la notion fondamentale de l'ordre posée par la Règle V. Descartes prend d'abord soin

⁸⁰ *Ibid.*, AT X, 380, 12-14 : « Ita plerique, qui Mechanicis student absque Physica, & nova ad motus ciendos instrumenta fabricant temere. »

⁸¹ *Ibid.*, AT X, 380, 14-16 : « Ita etiam Philosophi illi, qui neglectis experimentis veritatem ex proprio cerebro, quasi Jovis Minervam, orituram putant. »

⁸² *Ibid.*, AT X, 380, 18-22 : « Sed quia saepe ordo, qui hic desideratur, adeo obscurus est & intricatus, vt qualis sit non omnes possint agnoscere, vix possunt satis cavere ne aberrant, nisi diligenter observent quae in sequenti propositione exponuntur. »

⁸³ *Ibid.*, AT X, 381, 2-6 : « Ad res simplicissimas ab involutis distinguendas & ordine persequendas, oportet in vnaquaque rerum serie, in qua aliquot veritates vnas ex alijs directe deduximus, observare quid sit maxime simplex, & quomodo ab hoc caetera omnia magis, vel minus, vel aequaliter removeantur. »

⁸⁴ *Ibid.*, AT X, 381, 7-9 : « Esti nihil valde novum haec propositio docere videatur, praecipuum tamen continet artis secretum, nec vlla vtilior est in toto hoc Tractatu [...]. »

d'écarter la compréhension aristotélicienne du savoir. Il ne s'agit surtout pas pour lui de classer les objets suivant leur genre d'être, à l'instar *des catégories* d'Aristote. Descartes ne s'interroge pas sur *ce que sont* les choses, c'est précisément la question qu'il évacue, de façon ostensible. Son problème à lui est celui de la connaissance des choses en tant qu'elles peuvent être connues les unes par rapport aux autres⁸⁵. Le mot « chose », *res* en latin, prend alors un sens spécifique : une chose est un objet connu par l'entendement (la Règle XII précisera ce point par la théorie « des natures simples »), et sa valeur épistémologique consiste dans sa capacité à faire connaître d'autres choses au sein d'« une suite » de vérités.

Pour reprendre Foucault, au travers de la *Mathesis universalis* Descartes établit une « taxinomie »⁸⁶, une science de l'ordre. Il faut savoir trouver l'ordre par lequel on peut déduire le plus facilement toutes les connaissances nécessaires à la résolution d'une question.

« [...] en sorte que, chaque fois qu'une difficulté se présentera, nous puissions aussitôt remarquer s'il ne serait pas avantageux d'en parcourir du regard certaines autres d'abord, et lesquelles, et dans quel ordre. »⁸⁷

Les choses qu'il convient de rechercher au départ sont celles que Descartes appelle « absolues »⁸⁸. Elles contiennent en soi « la nature pure et simple » de ce dont il est question, c'est-à-dire qu'elle peuvent être conçues en elles-mêmes sans qu'il faille les déduire d'autres connaissances : « comme tout ce que l'on considère comme s'il était indépendant, cause, simple, universel, un, égal, semblable, droit et autres choses de cette sorte. »⁸⁹ Les termes « relatifs » ne peuvent être connus qu'à partir des termes absolus : « tel est tout ce qu'on dit être dépendant, effet, composé, particulier, multiples, inégal, dissemblable, oblique, etc. »⁹⁰ Ces derniers exemples sont très exactement relatifs par rapport aux précédents, on saisit l'oblique après le droit, le dissemblable à partir du semblable, le particulier à partir de l'universel, l'effet après la cause, etc.

Les mots « absolus » et « relatifs » ne qualifient donc pas la nature ontologique des choses étudiées. Leur usage même apparaît relatif. En effet, Descartes le souligne, un terme absolu peut devenir un terme relatif suivant la manière de le considérer. Si par exemple l'on prend par comparaison l'espèce, le genre et l'individu, l'espèce est un terme absolu par rapport aux individus, mais il est un terme relatif par rapport au genre. Ou encore, l'universel peut être pris comme absolu par rapport au particulier en ce qu'il est plus simple ; mais si l'on considère que l'universel dépend des individus pour exister, ce qui renvoie à une théorie possible touchant le

⁸⁵ *Ibid.*, AT X, 381, 9-13 : « [...] monet enim 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 vnae ex alijs cognosci possunt [...]. »

⁸⁶ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit.

⁸⁷ *Ibid.*, AT X, 381, 13-16 : « [...] ita vt, quoties aliqua difficultas occurrit, statim advertere possimus, vtrum profuturum sit aliquas alias prius, & quasnam, & quo ordine perlustrare. »

⁸⁸ *Ibid.*, AT X, 381, 22-23 : « Absolutum voco, quidquid in se continet naturam puram & simplicem, de qua est quaestio. »

⁸⁹ *Ibid.*, AT X, 381, 23-26 : « [...] vt omne id quod consideratur quasi independens, causa, simplex, vniversale, vnum, aequale, simile, rectum, vel alia hujusmodi [...]. »

⁹⁰ *Ibid.*, AT X, 382, 7-9 : « [...] tale est quidquid dicitur dependens, effectus, compositum, particulare, multa, inaequale, dissimile, obliquum, &c. »

problème médiéval des universaux, alors il apparaîtra relatif. Que Descartes reprenne ainsi des exemples sur les universaux, sujet fortement débattu dans la philosophie scolastique, n'est certainement pas innocent. Il doit s'agir pour lui de bien montrer que même concernant ces « natures » (le genre, l'espèce, l'individu, l'universel, le particulier, etc.), ce n'est justement pas la question de leur nature ontologique que prennent en compte les règles de la méthode⁹¹. Ces notions sont à considérer *intellectuellement* en tant qu'elles peuvent être connues les unes par rapport aux autres, apparaissant absolues ou relatives suivant la manière de les envisager au sein d'un problème donné.

Le « secret de l'art tout entier » consiste à savoir repérer tout d'abord quel est « le terme le plus absolu »⁹². Certains termes premiers que Descartes appelle « natures simples », peuvent être aperçues par l'*intuitus*. L'esprit a la capacité de les percevoir « par une certaine lumière mise en nous »⁹³, tandis que les autres connaissances ne peuvent être déduites qu'à partir de ces premières, « soit immédiatement et prochainement, soit seulement par deux, trois, ou plus encore de conclusions diverses »⁹⁴. Une fois le terme « le plus absolu » trouvé, il faut observer de combien de degrés les termes relatifs déduits à partir de lui s'en éloignent.

« Et tel est partout l'enchaînement des conséquences qui s'entresuivent, d'où naissent ces suites de choses à rechercher, auxquelles il faut réduire toute question pour pouvoir l'examiner avec la certitude de la méthode. »⁹⁵

Descartes écrit qu'il serait difficile de faire un recensement de toutes les « natures simples », bien qu'il note qu'elles soient en petit nombre. Cette sorte de catégorisation fixe – ceci fait penser à une classification d'esprit aristotélicien, immuable parce qu'ontologique – n'apporterait surtout pas grand-chose ici. Dans la mesure où le statut relatif ou absolu des connaissances est lui-même relatif, cela se comprend bien. Les natures simples valent pour l'ordre de la méthode, qui se trouve par principe mobile et malléable. Et ainsi, il « ne faut pas tant les retenir par la mémoire, que les distinguer par une certaine pointe de l'esprit »⁹⁶. La méthode demande souplesse et toujours l'actualité de l'esprit, elle procède par principe *dans l'instant de la connaissance par intuitus*. Aussi n'y a-t-il qu'un moyen pour apprendre à reconnaître les termes les plus absolus, c'est d'y exercer l'entendement dans le traitement de questions. L'apprentissage de la méthode consiste dans sa pratique, il faut s'entraîner à l'exercer, parfaire l'acuité de notre esprit. Ce sera

⁹¹ *Ibid.*, AT X, 381, 17-21 ; 383, 1-10.

⁹² *Ibid.*, AT X, 382, 17-19 : « Atque in hoc totius artis secretum consistit, vt in omnibus illud maxime absolutum diligenter advertamus. »

⁹³ *Ibid.*, AT X, 383, 11-14 : « Notandum 2. paucas esse duntaxat naturas puras & simplices, quas primo & per se, non dependenter ab alijs vllis, sed vel in ipsis experimentis, vel lumine quodam in nobis insito, licet intueri [...]. »

⁹⁴ *Ibid.*, AT X, 383, 17-20 : « Caeterae autem omnes non aliter percipi possunt, quam si ex istis deducantur, idque vel immediate & proxime, vel non nisi per duas aut tres aut plures conclusiones diversas [...] ». »

⁹⁵ *Ibid.*, AT X, 383, 23-26 : « Atque talis est vbique consequentiarum contextus, ex quo nascuntur illae rerum quaerendarum series, ad quas omnis quaestio est reducenda, vt certa methodo possit examinari. »

⁹⁶ *Ibid.*, AT X, 383, 26 - 384, 3 : « Quia vero non facile est cunctas recensere, & praeterea, quia non tam memoria retinendae, quam acumine quodam ingenij dignoscendae [...]. »

précisé dans les Règles IX à XI, lorsque Descartes parlera de l'adresse nécessaire pour user au mieux de notre entendement.

Le dénombrement (Règle VII)

« 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. »⁹⁷

Une fois que les éléments d'une série ont été disposés en ordre, réduits du relatif à l'absolu et déduits les uns des autres à partir des plus simples, un problème se pose. Lorsque la chaîne des vérités est longue, nous n'avons pas la vision globale de tous les degrés accomplis lors de l'opération. Et si la mémoire en soutient la certitude, elle n'est qu'une moindre assurance. « Un mouvement continu et nulle part interrompu de la pensée » peut alors suppléer à l'infirmité de notre mémoire. Le « dénombrement » est en ce sens requis pour « achever la science ». Pour toute question que l'on aura menée jusqu'à sa résolution, il permet de « toujours porter sur elle un jugement vrai et certain ». L'opération consiste à reparcourir la chaîne des vérités en en dénombrant soigneusement tous les maillons. L'idéal est que le passage d'une vérité à l'autre se fasse si rapidement qu'il nous semblera appréhender la ligne déductive comme par un seul *intuitus*, sans s'aider de la mémoire. 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. Le dénombrement est ainsi l'opération « qui conclut à la vérité plus certainement qu'aucun genre de preuve hors le simple *intuitus*. »⁹⁸

Il faut prendre garde à deux choses qui pourraient le rendre défectueux. Il faut veiller à ne pas sauter d'éléments intermédiaires, car ils sont tous si enchaînés que la conclusion s'en trouverait faussée ; et il faut regarder bien distinctement chaque élément à part.

« Parfois en effet, bien que nous parcourrions dans un dénombrement beaucoup de choses qui sont fort évidentes, si pourtant nous en omettons même la moindre partie, la chaîne est rompue, et la certitude de la conclusion tombe toute. Parfois aussi nous comprenons bien toutes les choses dans un dénombrement, mais nous ne distinguons pas assez entre chacune d'elles, en sorte que nous ne les connaissons toutes que confusément. »⁹⁹

⁹⁷ *Ibid.*, AT X, 387, 10-13 : « Ad scientiae complementum oportet omnia & singula, quae ad institutum nostrum pertinent, continuo & nullibi interrupto cogitationis motu perlustrare, atque illa sufficienti & ordinata enumeratione complecti. »

⁹⁸ *Ibid.*, AT X, 389, 8-11 : « Notandum praeterea, per sufficientem enumerationem sive inductionem, nos tantum illam intelligere, ex qua veritas certius concluditur, quam per omne aliud probandi genus, praeter simplicem intuitum [...]. »

⁹⁹ *Ibid.*, AT X, 389, 28 – 390, 5 : « Interdim enim, etiamsi multa quidem enumeratione perlustremus, quae valde evidentia sunt, si tamen vel minimum quid omittamus, catena rupta est, & tota conclusionis labitur certitudo. Interdum etiam omnia certe enumeratione complectimur, sed non singula inter se distinguamus,

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. 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. La forme du dénombrement doit être adaptée à la question posée. De même, l'ordre qui doit conduire le dénombrement n'est pas rigide. En cherchant à résoudre une 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. »¹⁰⁰

En soulignant une nouvelle fois l'importance cruciale de la démarche ordonnée de la connaissance, la Règle VII se boucle avec la Règle V : « la méthode toute entière consiste dans cette disposition de l'ordre. »¹⁰¹ Au terme de la Règle VII, Descartes souligne l'unité des Règles V à VII.

« Au reste, il ne faut pas séparer ces trois dernières propositions, parce que le plus souvent il faut réfléchir à toutes ensemble, et que toutes concourent également à la perfection de la méthode ; et peu importait, laquelle on enseignerait la première, et nous les avons ici expliquées en peu de mots, parce que nous n'aurons presque rien d'autre à faire dans le reste du traité, où nous ferons voir dans le particulier ce qu'ici nous avons embrassé en général. »¹⁰²

Avec le dénombrement, nous pouvons nous assurer que nous n'avons rien omis de ce qui était requis pour résoudre une question. En conséquence, s'il se trouve qu'une question ne peut pas être résolue à l'aide de la méthode, nous saurons que sa connaissance dépasse simplement la portée de notre esprit. Après qu'a été explicité la connaissance méthodique principalement comprise comme mise en ordre des vérités, la Règle VIII porte sur les limites de la connaissance.

adeo vt omnia tantum confuse cognoscamus. »

¹⁰⁰ *Ibid.*, AT X, 391, 12-13 : « Hic autem ordo rerum enumerandarum plerumque varius esse potest, atque ex vniuscujusque arbitrio dependet [...]. »

¹⁰¹ *Ibid.*, AT X, 391, 17-18 : « [...] tota methodus in hoc ordine disponendo consistit [...]. »

¹⁰² *Ibid.*, AT X, 392, 1-7 : « Caeterum hae tres vltimae propositiones non sunt separandae, quia ad illas simul plerumque est reflectendum, & pariter omnes ad methodi perfectionem concurrunt ; neque multum intererat, vtra prior doceretur, paucisque easdem hic explicavimus, quia nihil aliud fere in reliquo Tractatu habemus faciendum, vbi exhibebimus in particulari quae hic in genere complexi sumus. »

Les limites de la connaissance humaine (Règle VIII)

« Si dans la suite des choses à chercher s'en présente une que notre entendement ne puisse regarder assez bien, il faut s'arrêter là, et il ne faut point examiner les suivantes, mais s'abstenir d'un travail superflu. »¹⁰³

Rappelons que les premiers principes de méthode sont l'*intuitus* et la *deductio*, dont les Règles V à VII apprennent à maîtriser l'usage. La mise en ordre des connaissances, la réduction au simple et le dénombrement constituent l'ensemble de la démarche méthodique. En ce sens, les limites de la méthode sont celles de la connaissance humaine (tout ce que l'esprit peut connaître au moyen de l'usage déployé de ses deux opérations délimite l'étendue de sa connaissance possible). Si donc quelqu'un ne parvient pas à résoudre une question avec l'aide des Règles II à VII :

« [...] il connaîtra alors avec certitude qu'il ne peut trouver par aucun biais industrieux la connaissance qu'il demandait, et cela non point par la faute de son esprit, mais parce que s'y oppose la nature même de la difficulté, ou la condition humaine ». ¹⁰⁴

Il faut toujours s'en tenir à des choses parfaitement connues, suivant le critère de l'évidence et de la science certaine (c'est pourquoi Descartes note que la Règle VIII « suit nécessairement des raisons apportées pour établir la seconde »). Lorsqu'il apparaît avec certitude que l'entendement ne peut plus apercevoir de telles connaissances, si la difficulté se montre telle que la résoudre par les voies de la méthode est impossible, alors il faut s'arrêter là. Il ne faut en aucun cas pallier à notre insuffisance en inventant des *conjectures probables*, sans fondement, il convient simplement de reconnaître que la connaissance escomptée dépasse les capacités de notre esprit.

« Et cette connaissance n'est pas une moindre science que celle qui fait voir la nature de la chose même ; et il ne semblerait pas d'un esprit sain que de vouloir passer outre la curiosité. »¹⁰⁵

Descartes propose ensuite deux exemples d'application de la méthode. Le premier traite d'un problème de dioptrique ; le second, « le plus noble de tous », considère la question de l'étendue de la connaissance humaine. Maintenant que le contenu de la méthode a été étudié dans le détail, depuis ses premiers principes jusqu'à son élaboration, nous allons revenir sur ce second exemple abordé dans le premier chapitre, et par-là, sur *la mise en abyme du projet de la Sagesse*.

¹⁰³ *Ibid.*, AT X, 392, 10-13 : « Si in serie rerum quaerendarum aliquid occurat, quod intellectus noster nequeat satis bene intueri, ibi sistendum est ; neque caetera quae sequuntur examinanda sunt, sed a labore supervacuo est abstinendum. »

¹⁰⁴ *Ibid.*, AT X, 393, 10-18 : « Sed illis, qui praecedentes septem regulas perfecte noverint [...] tunc certo cognoscet se scientiam quaesitam nulla prorsus industria posse invenire, idque non ingenij culpa, sed quia obstat ipsius difficultatis natura, vel humana conditio. »

¹⁰⁵ *Ibid.*, AT X, 393, 18-21 : « Quae cognitio non minor scientia est, quam illa quae rei ipsius naturam exhibet ; & non ille videretur sanae mentis, qui vterius curiositatem extenderet. »

La mise en abyme des *Regulae*

La recherche méthodique de l'étendue de la connaissance humaine

Descartes propose *la question de l'étendue de la connaissance humaine* comme un exemple d'application de la méthode. L'exemple par excellence, puisque c'est la première recherche à entreprendre pour quiconque veut parvenir à la vérité des choses :

« Nous donnons l'exemple le plus noble de tous. Si quelqu'un se propose pour question d'examiner toutes les vérités à la connaissance desquelles suffit la raison humaine (ce que doivent entreprendre, il me semble, une bonne fois dans la vie, tous ceux qui étudient sérieusement pour parvenir au bon sens), il trouvera certainement d'après les règles que nous avons données qu'on ne peut rien connaître avant l'entendement, puisque la connaissance de toutes les autres choses en dépend, et non le contraire ; puis ayant aperçu toutes les choses qui suivent les plus proches après la connaissance du pur entendement, il dénombrera entre les restantes tous les autres instruments dont nous disposons en sus de l'entendement pour connaître [...] ; et il dénombrera exactement toutes les voies qui s'ouvrent aux hommes vers la vérité, afin d'en suivre une certaine : elles ne sont pas en effet si nombreuses qu'on ne puisse les trouver toutes aisément et par un dénombrement suffisant [...]»¹⁰⁶

Cette recherche (qui vise à déterminer « toutes les voies qui s'ouvrent aux hommes vers la vérité ») se déroule dans le livre en deux temps :

1. Descartes développe d'abord la connaissance de l'entendement, jusqu'aux « choses qui suivent les plus proches après la connaissance du pur entendement ». Ceci correspond aux Règles étudiées dans ce second chapitre : les Règles II et III portent sur la connaissance de l'entendement ; les Règles V à VII explicitent l'usage de ses deux opérations (mise en ordre des connaissances, réduction au simple, dénombrement). Le troisième chapitre montrera que les Règles IX à XI rentrent aussi dans cette partie.
2. Un second développement, accompli dans la Règle XII, porte sur *les facultés de l'esprit* (entendement, imagination, sens commun, mémoire), ainsi que sur *les natures simples*. Ce sera également étudié dans le prochain chapitre.

¹⁰⁶ *Ibid.*, AT X, 395, 17 – 396, 10 : « Sed demus omnium nobilissimum exemplum. Si quis pro quaestione sibi proponat, examinare veritates omnes, ad quarum cognitionem humana ratio sufficiat (quod mihi videtur semel in vita faciendum esse ab ijs omnibus, qui serio student ad bonam mentem pervenire), ille profecto per regulas datas inveniet nihil prius cognosci posse quam intellectum, cum ab hoc caeterorum omnium cognitio dependeat, & non contra ; perspectis deinde illis omnibus quae proxime sequuntur post intellectus puri cognitionem, inter caetera enumerabit quaecumque alia habemus instrumenta cognoscendi praeter intellectum [...] & enumerabit exacte vias omnes quae hominibus patent ad veritatem, certam vt sequatur : neque enim tam multae sunt, quin facile omnes & per sufficientem enumerationem inveniat. »

A ce moment de l'étude des *Regulae* donc, quelque chose d'étonnant apparaît : la recherche première, qui contient la découverte des premiers principes et le développement de la méthode entière à partir d'eux, *est elle-même accomplie méthodiquement* par Descartes. La méthode commanderait la découverte de la méthode. Comment appréhender ce paradoxe et l'inextricabilité apparente de ce cercle ?

Le démêlement de cette question mènera à déceler précisément l'intention et le projet qui furent ceux de Descartes dans les *Regulae*, concernant la méthode et/ou la *Mathesis universalis*.

L'introduction de la *Mathesis universalis*

Rappelons ici « le second moment » de la recherche de la Sagesse évoqué dans le précédent chapitre :

1. Définir ce qu'est la connaissance humaine (« premiers principes » de méthode : Règles II-III)
2. Définir jusqu'où elle peut s'étendre (élaboration de la méthode : Règles V à VII)
3. Détermination de l'étendue de la Sagesse humaine et universelle (Règle VIII + I)

Au cours de ce déroulement, la Règle IV, comme une longue incise, intercale la définition explicite de *la méthode* entre les Règles II-III et les Règles V-VII : elle assure la liaison entre ses premiers principes et son élaboration proprement dite. A cet égard, on ne peut être que frappés par l'introduction de la *Mathesis universalis* dans la seconde partie de la Règle IV (IV-B), qui ne va pas sans laisser une impression de décousu lors de la lecture. Lorsqu'il évoque ce souvenir de l'invention de la méthode, il est par exemple étonnant que Descartes ne parle plus des opérations de l'entendement mises en évidence dans les deux Règles précédentes, et ce alors même qu'il vient précisément de présenter la méthode comme consistant dans l'usage maîtrisé de ces deux opérations, au début de la Règle IV-A (définissant à partir de là le sens de sa complétude¹⁰⁷). Par ailleurs, on conviendra que le projet de Descartes, de définir l'étendue de la connaissance humaine en corrélation avec la méthode, *présuppose déjà entendue sa validité universelle*, autrement dit l'acquis de la *Mathesis universalis* (si la méthode n'était opératoire qu'en mathématiques, il serait absurde de vouloir délimiter l'étendue de notre connaissance à partir de son déploiement ; la connaissance humaine ne s'étendrait pas au-delà des objets mathématiques).

Qu'en conclure sur le projet des *Regulae* ? En un sens, rien d'autre que ce que Descartes dit lui-même : ayant auparavant développé la *Mathesis universalis* dans des travaux mathématiques, il l'a ensuite utilisée pour circonscrire l'étendue et les limites de la connaissance humaine – *en procédant méthodiquement et corrélativement avec la méthode universelle* (ce qu'il convient de

¹⁰⁷ « [...] si la méthode explique correctement comment on doit user de l'*intuitus* [...], et comment on doit trouver les déductions [...], il me semble que rien d'autre n'est requis pour qu'elle soit complète, puisque, comme nous l'avons déjà dit, on ne peut posséder aucune science, sinon par *intuitus* ou par *deductio*. » (cf. p. 30).

faire *une fois dans la vie*). Ce projet propédeutique et *déjà* méthodique est celui de la Sagesse : formulé sous la forme d'une question, il est donné comme l'exemple « le plus noble de tous » dans la Règle VIII et effectivement accompli dans le cours des *Regulae*.

Alors, si dans le livre la recherche première de l'étendue de la connaissance humaine « renferme les vrais instruments du savoir et la méthode toute entière », pour Descartes elle ne fut cependant pas nécessaire à la *découverte de la méthode*. Le jeune mathématicien l'avait déjà découverte et étudiée auparavant. Pour rendre sa validité universelle, il avait constitué à partir de ses travaux en mathématiques « une science générale de l'ordre et de la mesure », de sorte qu'elle s'étende « jusqu'à tirer des vérités de n'importe quel sujet ». S'étonnant que personne n'ait pris soin d'étudier la *Mathesis universalis* avant lui, tant son aide est grande dans la recherche de la vérité, Descartes conclut à la fin de la Règle IV :

« Pour moi, comme j'ai conscience de ma faiblesse, j'ai décidé d'observer résolument un ordre tel dans la connaissance des choses que, commençant toujours par les plus simples et aisées à connaître, je ne poursuis jamais jusqu'à d'autres, avant qu'il ne m'apparaisse qu'il ne reste plus rien à espérer de ces mêmes : c'est pourquoi jusqu'à ce jour j'ai cultivé cette *Mathesis universalis* autant qu'il fut en moi, en sorte que dès lors j'estime pouvoir me consacrer à des sciences un peu plus relevées sans soin précipité. Mais avant de m'en éloigner, je m'efforcerai de rassembler et disposer en ordre tout ce que j'ai aperçu être fort digne de remarque dans mes études passées [...]. »¹⁰⁸

Descartes connaît très bien la *Mathesis universalis* lorsqu'il écrit les *Regulae*, le moment est venu pour lui d'en rassembler les connaissances (méthodiquement, avec ordre) au sein d'un livre. Mais son intention ne s'arrête pas là, Descartes ne fait pas ici *qu'exposer* la méthode. Comme nous l'avons dit, tandis qu'il l'expose, il résout *méthodiquement* la question de l'étendue de la connaissance humaine. Pour résoudre la question donc, Descartes utilise *déjà* la méthode qu'il expose. Il progresse *méthodiquement* dans la connaissance de la méthode contenue dans les termes de la question ; et en corrélation avec la méthode *universelle*, il définit la science *universelle*.

Pour résoudre plus avant le paradoxe du cercle concernant la découverte méthodique de la méthode, nous allons mieux discerner les deux approches de celle-ci, à savoir : la méthode telle qu'elle est développée ici, au dedans du livre, et la *Mathesis universalis* rapportée ou importée du dehors du livre (comme un élément autobiographique certes essentiel au contenu des *Regulae*, mais à ce titre aussi détaché).

¹⁰⁸ *Ibid.*, AT X, 378, 26 – 379, 9 : « At ego, tenuitatis meae conscius, talem ordinem in cognitione rerum quaerenda pertinaciter observare statui, vt semper a simplissimis & facillimis exorsus, nunquam ad alia pergam, donec in istis nihil mihi vltcrius optandum superesse videatur ; quapropter hanc Mathesim vniversalem, quantum in me fuit, hactenus excolui, adeo vt deinceps me posse existimem paulo altiores scientias non praematura diligentia tractare. Sed priusquam hinc migrem, quaecumque superioribus studijs notatu digniora percepi, in unum colligere & ordine disponere conabor [...]. »

La *Mathesis universalis* et la méthode développée dans les *Regulae*

Au terme de la Règle IV, Descartes dit avoir auparavant cultivé la *Mathesis universalis* autant qu'il fut en lui. Ce terme « cultiver » s'entend bien au sujet des « premiers principes » de méthode, le philosophe les envisageant comme des germes de science inhérents à l'esprit. Il faut cultiver les graines de science que nous portons en nous-mêmes afin d'en retirer les fruits. Lorsqu'il écrit avoir cultivé la *Mathesis universalis*, faut-il l'entendre aussi en ce sens ? Oui. Car cette science qui est dite contenir « les premiers rudiments de la raison humaine » et la méthode dont « les principes sont en nous », si elles peuvent être distinguées, recouvrent la même réalité de la connaissance.

La *Mathesis universalis* provient de l'étude des sciences mathématiques, ou plus précisément *mathésiques*, et sa découverte remonte à une époque antérieure à la rédaction des *Regulae*. « La méthode », définie en IV-A comme consistant dans le développement des opérations de l'entendement, découle de l'examen de la connaissance *commandé dans le livre par la question de l'étendue de la connaissance humaine*. La *Mathesis universalis* recouvre une étude que l'on peut dire *objective* au sens où elle porte sur la manifestation opératoire de la méthode sur des objets mathématiques en général, dans des calculs et des démonstrations. La voie ouverte et suivie dans les *Regulae* peut être dite *subjective* au sens où elle considère la méthode à partir de l'esprit qui la met en œuvre : les premiers principes sont les opérations d'*intuitus* et de *deductio*, l'élaboration des Règles V à VII développe leur usage. Dans le livre, qui développe la question de l'étendue de la connaissance, on reconnaît par exemple l'ordre de l'approche *subjective* dans l'exposition des Règles II et III : Descartes ne part pas des mathématiques pour déterminer *ce qu'est* la science. Il commence par définir sa nature comme évidente et certaine, parce que l'esprit connaît par *intuitus* et *deductio*. Les mathématiques n'interviennent qu'ensuite, à titre de disciplines modèles, d'exemples d'application, de la même manière que dans la Règle IV : elles sont un habillage de la *Mathesis universalis* plutôt qu'elles n'en sont des parties.

La méthode dont la définition est donnée en IV-A et la *Mathesis universalis* rapportée en IV-B sont une seule et même chose : la première approche enseigne que tout peut être connu par *intuitus* et *deductio* (point de vue du sujet connaissant) ; la seconde approche que tout peut être connu *suivant l'ordre et la mesure* (point de vue de l'objet connu). L'une et l'autre désignent *la même méthode cognitive de l'esprit humain*, mais du point de vue de l'objet et/ou du sujet. Les deux termes sont donc interchangeable et Descartes les emploie comme des synonymes. Et on comprend ainsi qu'il puisse présenter l'arithmétique et la géométrie comme n'étant rien d'autre que « des fruits mûris d'eux-mêmes à partir des principes de notre méthode qui sont naturellement en nous ».

Si l'introduction de la *Mathesis universalis* en IV-B peut laisser une impression de décousu à la lecture, elle se confond cependant bien avec la méthode définie en IV-A. Cependant, il y a une remarque vraiment très importante à faire ici : quelle est la raison profonde de sa quasi-intrusion en IV-B, sinon *qu'il faut la Mathesis universalis comme science première* pour que soit posée en principe la validité universelle de la connaissance ? Car en effet, c'est seulement la *Mathesis universalis comme science première* qui pose et affirme cette universalité, ce ne sont pas les

Règles II-III et V-VII, ni même la méthode définie en IV-A (que l'universalité soit *implicitement comprise* dans la définition de la méthode ne fait que confirmer l'acquis antérieur de la *Mathesis universalis* quant au projet de la Sagesse universelle des *Regulae*). Or, en posant l'universalité de la méthode, la *Mathesis universalis* valide du même coup l'universalité de la connaissance humaine *en ses premiers principes* – mais sans que cela soit *démontré*. Autrement dit, la question ne serait pas de savoir ce qui garantit l'universalité de la science d'abord affirmée dès la Règle I, puis réaffirmée dans la définition de la méthode, il est entendu qu'elle est autorisée par la science première dans la Règle IV, mais elle serait plutôt : par quoi ou par qui l'universalité de la *Mathesis universalis* est-elle elle-même autorisée ?

Dans le livre, Descartes introduit l'universalité de la méthode en racontant un souvenir, celui de sa découverte d'une science de la méthode universelle. Mais rigoureusement, il faudrait pouvoir démontrer aussi, tout autant que le reste, que la validité de la méthode est bien universelle. Méthodiquement, Descartes ne le fait pas. Après les Règles II-III et la définition conséquente de la méthode en IV-A, il introduit comme par escamotage *l'universalité de la méthode* en rompant justement le fil de l'analyse.

Avant de considérer de plus près la prétention universelle de la méthode et de la science, il reste dans ce chapitre à mettre en évidence la complexité qui se joue dans la connaissance de la méthode.

La connaissance méthodique de la méthode

Le premier chapitre en avait tracé la ligne générale, les *Regulae* contiennent une construction épistémologique faite à partir de l'examen de la connaissance. La connaissance humaine s'identifie aux deux opérations de l'entendement, « premiers principes de méthode ». Il s'ensuit que la recherche méthodique de l'étendue de la connaissance humaine porte *sur la connaissance en tant qu'elle procède méthodiquement*. Il a été dit par ailleurs que la *Mathesis universalis* renfermait l'étude de la connaissance du sujet dans son rapport à l'objet « suivant l'ordre et la mesure ». Dans les Règles V à VII, Descartes étudie l'ordre suivant lequel l'esprit connaît les choses. Puisque l'ordre est celui de la connaissance, son étude porte sur la connaissance.

La manière dont l'esprit connaît les choses est celle par laquelle il se connaît lui-même. Une boucle cognitive complexe se dessine ici : Descartes prend la connaissance, en tant qu'elle connaît suivant l'ordre et la mesure, comme objet de sa connaissance, et il l'examine elle-même selon l'ordre de la méthode, comme tout objet. Il entreprend donc de connaître méthodiquement la méthode.

Pour expliciter cette boucle cognitive, partons d'un exemple simple. Si l'on apprend à quelqu'un des règles de calcul, par exemple comment faire une division, elles influenceront ensuite sur sa manière de faire le calcul. Elles influenceront réflexivement sa connaissance. Descartes raconte qu'il s'exerçait dans sa jeunesse à résoudre des problèmes de mathématiques exposés dans des livres, sans recourir à la solution (Règle X) :

« [...] j'en vins à remarquer que je ne parvenais plus à la vérité des choses, comme le font habituellement les autres, par des recherches errantes et aveugles, s'aidant plutôt de la fortune que de l'art ; mais par une longue expérience, j'avais aperçu des règles certaines, qui n'y sont pas d'un petit secours, par l'usage desquelles j'ai fini par en penser plusieurs autres. Et ainsi, j'ai soigneusement cultivé toute cette méthode, et je me suis persuadé que j'avais dès le commencement suivi la plus utile d'entre toutes les façons d'étudier. »¹⁰⁹

On retrouve le mouvement d'auto-développement ou d'endo-développement de la méthode, que la comparaison avec l'art du forgeron mettait en lumière dans la Règle VIII. En travaillant les mathématiques, Descartes a aperçu qu'il procédait suivant des règles déterminées. Il a utilisé ces premières règles de méthode pour en inventer d'autres, ce qui était premièrement plus utile à faire. Cet effet réflexif de la méthode sur la conduite de la connaissance est repérable dans les *Regulae*, et pleinement réfléchi de la part de Descartes :

« Pour moi, [...] j'ai décidé d'observer résolument un tel ordre dans la connaissance des choses que commençant toujours par les plus simples et aisées à connaître, je ne poursuis jamais jusqu'à d'autres, avant qu'il ne m'apparaisse qu'il ne reste plus rien à espérer de ces mêmes ; c'est pourquoi jusqu'à ce jour j'ai cultivé cette *Mathesis universalis* autant qu'il fut en moi ; en sorte que dès lors j'estime pouvoir me consacrer à des sciences un peu plus relevées sans soin précipité. Mais avant de m'en éloigner, je m'efforcerai de rassembler et disposer en ordre tout ce que j'ai aperçu être fort digne de remarques dans mes études passées [...]. »

Descartes rassemble méthodiquement ses connaissances tout en résolvant la question de l'étendue de la connaissance humaine, le projet de la *Mathesis universalis* ne faisant qu'un avec celui de la *Sapientia universalis*. Il ordonne ses connaissances en commençant par les plus simples et aisées à connaître. Au niveau rédactionnel donc, dans ce livre qui expose, après-coup, la méthode pouvant mener au plus haut degré de la connaissance à des lecteurs, Descartes procède méthodiquement dès la première Règle. Suivant l'ordre graduellement démonstratif du discours philosophique, il ne parle pas de « la méthode » avant d'avoir instauré le cadre épistémologique général de la Sagesse et avant d'avoir défini ce qu'est véritablement une *science*. Une fois le cadre de la science universelle posé dans la Règle I, il part du plus simple : que l'esprit connaît par *intuitus* et *deductio*, par conséquent que « toute science est une connaissance certaine et évidente » ; pour s'élever ensuite progressivement dans la connaissance de la méthode proprement dite : qu'il faut mettre les vérités en ordre, en partant du plus simple, que les vérités se présentent sous forme de suites, etc.

Comme l'écrit Philippe Desan dans son livre *Naissance de la méthode*, la méthode cartésienne, du fait qu'elle émane d'un sujet, incorpore l'élément de véracité à la forme discursive :

¹⁰⁹ *Ibid.*, AT X, 403, 21 – 404, 4 : « Quod toties successit, vt tandem animadvertim, me non amplius, vt caeteri solent, per vagas & caecas disquisitiones, fortunae auxilio potius quam artis, ad rerum veritatem pervenire ; sed certas regulas, quae ad hoc non parum juvant, longa experientia percepisse, quibus usus postea ad plures excogitandas. Atque ita hanc totam methodum diligenter excolui, meque omnium maxime vtilem studendi modum ab initio sequutum fuisse mihi persuasi. »

« l'opération de l'esprit produit effectivement une série de pensées ordonnées par le sujet et dont il assure constamment le contrôle. »¹¹⁰ Descartes, esprit connaissant dans la rédaction de son propre livre, suit lui-même la démarche méthodique qu'il y enseigne pour exposer, ou même *démontrer* la méthode. Comme il le signale au lecteur dans la Règle XII :

« Car je désire toujours écrire, en sorte de ne jamais rien assurer d'entre tout ce qui offre matière à controverse, que je n'aie d'abord montré ces mêmes raisons, qui m'y ont conduit, et que j'estime aussi pouvoir persuader les autres. »¹¹¹

Descartes tient toujours à démontrer ce qu'il avance, à *faire voir ses raisons*, de sorte que nous n'ayons pas à le croire mais à juger avec lui de la vérité. C'est ce qui fait par-là même de la méthode « une science » : sa connaissance repose déjà sur l'usage de *l'intuitus* et de la *deductio*. La méthode ou *Mathesis universalis* est une science qui ressort d'une véritable expérience d'acquisition scientifique, au sens défini depuis la Règle II (restera donc à savoir si son caractère universel est lui aussi *connu* de cette façon, *aperçu clairement* ou bien seulement *conjecturé*). Elle est la première science cherchée et acquise dans la recherche de la vérité.

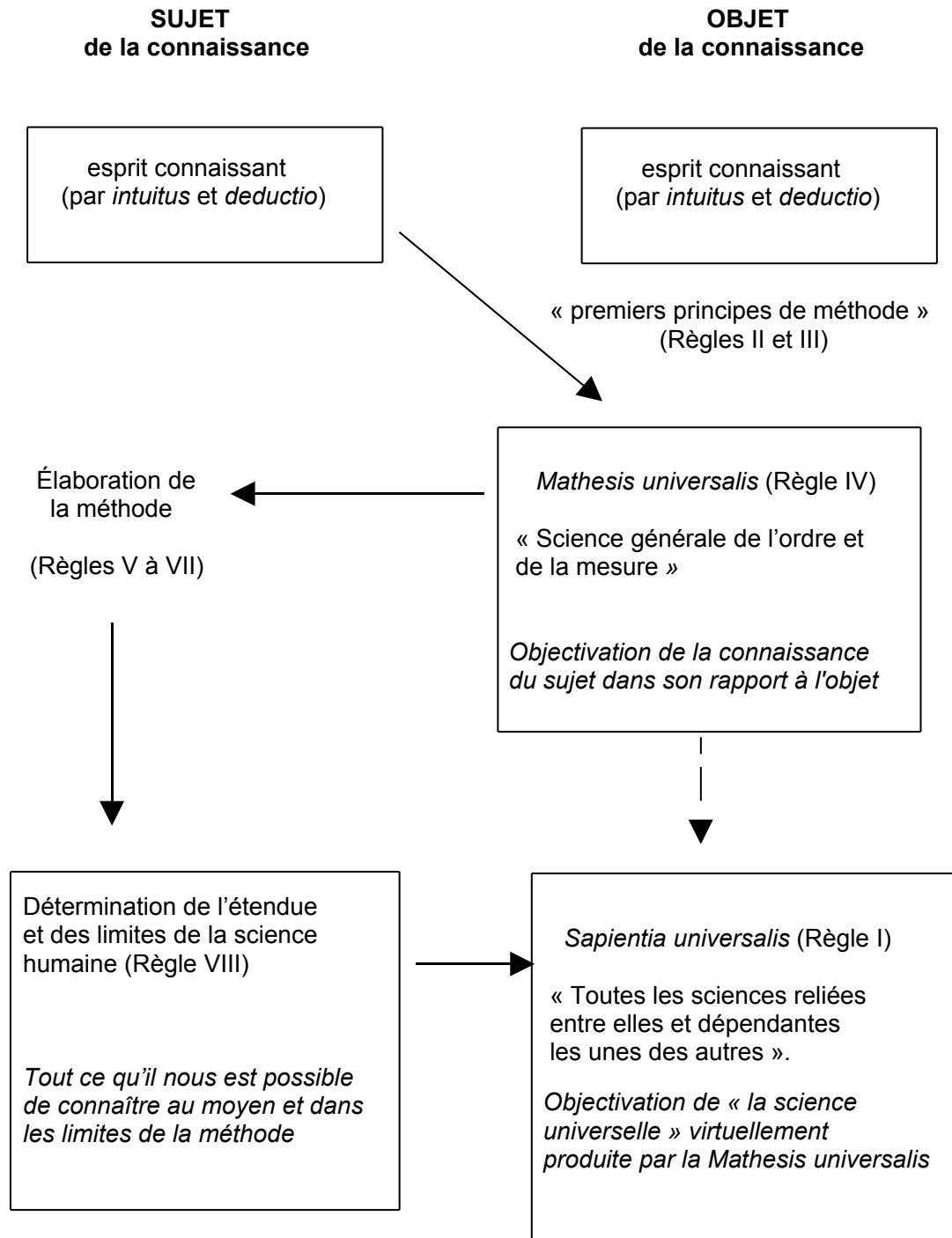
La définition corrélatrice de la Sagesse humaine et universelle

Il convient maintenant de résoudre les questions soulevées à propos de la Sagesse humaine et universelle dans la Règle I : d'où proviennent la connexion et l'interdépendance des sciences ? En quel sens la Sagesse est-elle universelle ? Que signifie que toutes les connaissances ne valent qu'en tant qu'elles ont part à la Sagesse ?

Je propose une nouvelle vue d'ensemble sous forme de schéma.

¹¹⁰ Philippe Desan, *Naissance de la méthode (Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes)*, Paris, Librairie Nizet, 1987, pp. 146-147.

¹¹¹ *Regulae*, AT X, 411, 24 - 412, 2 : « Cupio enim semper ita scribere, vt nihil asserram ex ijs quae in controversiam adduci solent, nisi praemiserim easdem rationes, quae me eo deduxerunt, & quibus existimo alios etiam posse persuaderi. »



L'universalité de la Sagesse provient de l'universalité de la méthode : la *Sapientia universalis* est la science générale en laquelle tout objet peut être examiné suivant « l'ordre et la mesure » de la *Mathesis universalis*. Aucune connaissance ne vaut isolément, cantonnée dans une discipline particulière. Toutes n'ont de valeur qu'en tant qu'elles trouvent leur place dans une suite de vérités, concourant à produire d'autres connaissances dans le système unifié de la Sagesse.

« Et certes, il me paraît étonnant que la plupart des hommes scrutent avec le plus grand soin les vertus des plantes, les révolutions des astres, les transmutations des métaux, et les objets des disciplines de cette sorte, cependant que presque personne ne pense au bon sens, ou Sagesse universelle dont il s'agit ici, alors que toutes les autres choses ne se doivent pas tant estimer pour elles-mêmes, que pour ce qu'elles lui apportent quelque chose. »¹¹²

Nous pouvons maintenant comprendre ce passage de la Règle I, où Descartes s'étonne que nul ne pense à rechercher la *Sapientia universalis*.

Mais un caractère présumé de la science universelle en particulier n'apparaît pas clairement. En effet, en ouverture des *Regulae*, il n'est pas seulement dit que toutes les connaissances sont reliées entre elles et interdépendantes, au-delà de la diversité des objets, mais que toutes les sciences particulières le sont, c'est-à-dire les disciplines (« toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine »). Dans les *Regulae*, Descartes donne bien deux exemples de cette concaténation des disciplines. Dans la Règle V, il reproche 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. Dans la Règle VIII, un problème de dioptrique met en évidence que la mathématique ne peut seule permettre de le résoudre et qu'il faut faire appel à la physique. Mais ces deux exemples ne rendent pas compte de l'interconnexion annoncée dans la première Règle, à laquelle Descartes semble associer un caractère systématique. La Règle II, ainsi que la *Mathesis universalis* dans la Règle IV, projettent d'établir toutes les sciences à un niveau d'égalité, en sorte qu'elles adviennent toutes exemptes du défaut de la fausseté et de l'incertitude. Mais *de quelles sciences s'agit-il concrètement ?* Quelles sont toutes ces sciences conjointes et dépendantes les unes des autres ? La réponse n'apparaît précisément nulle part dans le livre. La Règle IV souligne la ressemblance de la mécanique, de l'optique, de l'astronomie, de la musique, en ce qu'elles sont toutes des sciences affiliées à la *Mathesis*. Mais ceci ne rend pas non plus compte de l'enseignement donné dans la première Règle : l'interdépendance préétablie de toutes les sciences dans l'unité de la Sagesse humaine et universelle.

Il semblerait que les *Regulae* renferment la vision d'un *système unifié des sciences* que Descartes aurait conçu abstraitement, sans l'avoir encore réalisé au moment où il rédigeait les *Regulae*. La Sagesse humaine et universelle peut être ainsi perçue comme l'objectivation

¹¹² *Ibid.*, AT X, 360, 15-22 : « Et profecto mirum mihi videtur, plerosque hominum mores, plantarum vires, siderum motus, metallorum transmutationes, similibusque disciplinarum objecta diligentissime perscrutari, atque interim fere nullos de bona mente, sive de hac vniversali Sapientia, cogitare, cum tamen alia omnia non tam propter se, quam quia ad hanc aliquid conferunt, sint aestimanda. »

systemique idéale de la science virtuellement produite par la méthode (cf. schéma), quand bien même sa réalisation n'aurait jamais vu, ou jamais pu voir le jour. Ceci fera l'objet du dernier chapitre.

Chapitre 3 – Une science infondée dans son principe

La faille des *Regulae*

La science de l'esprit connaissant

La Règle VIII occupe une place centrale dans les *Regulae*, à un double niveau. D'une part, elle fait boucle avec la première Règle en achevant cette partie du développement de la méthode qui mène à *délimiter l'étendue de la connaissance humaine*. Tout ce qu'il est possible de connaître au moyen de l'usage déployé de *l'intuitus* et de la *deductio*, de la méthode, de la *Mathesis universalis* (ces trois expressions disent la même chose) figure cette étendue. Gilles Olivo le remarque dans *Descartes et l'essence de la vérité*, la Règle VIII occupe ainsi une position « nodale », « comprenant virtuellement les sept premières Règles dont elle a pourtant besoin pour être bien entendue, autorisant enfin les quatre suivantes ».¹¹³ D'autre part, en présentant la question de l'étendue de la connaissance humaine comme la première recherche à entreprendre si l'on veut parvenir à la Sagesse universelle, la Règle VIII rayonne au sein de l'œuvre entière, révélant son dessein et ce qui s'y joue.

Le dessein des *Regulae*. Dans une visée préalable, Descartes entreprend de définir la science que l'homme est capable d'acquérir et permet son acquisition dans un même mouvement. La méthode joue un rôle dual à l'égard de la science : son exposition en recouvre à la fois *la détermination* et *l'acquisition*. Pour prémunir contre toute recherche hasardeuse, il convient de tracer par avance les contours généraux où s'accomplira la recherche de la vérité, à partir de l'examen des capacités de notre connaissance. Ce souci méthodique sonne lui-même comme la tonalité majeure du livre : dans l'étude des sciences, toute recherche doit être accomplie en procédant par ordre, y compris la première de toutes qui est celle de l'étendue de la connaissance humaine. Les caractères épistémologiques de la Sagesse humaine sont ainsi directement liés à la constitution du sujet : *ce qui produit la science* (l'esprit connaissant par *intuitus* et *deductio*), *la science ainsi produite* (les connaissances vraies comprises comme évidentes et certaines) et *la manière de la produire pour atteindre au plus haut degré de la connaissance humaine* (en procédant méthodiquement, par l'usage élaboré de *l'intuitus* et de la *deductio*). Rappelons ces

¹¹³ Gilles Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, Puf, 2005, p. 52.

conséquences concernant *la méthode* : la science se comprend *sériellement et déductivement*, toutes les choses à connaître se déduisant les unes des autres au sein de suites ; elle se comprend *universellement*, car tout objet peut être soumis à l'ordre et à la mesure de la *Mathesis universalis*.

Ce qui se joue dans les *Regulae* : l'auto-développement ou auto-connaissance de la méthode, en tant que le sujet en est à la fois l'origine et l'instance opérante. Lors de l'élaboration de sa méthode, le sujet connaissant s'étudie lui-même et élabore toutes les règles nécessaires pour rechercher la vérité (Règle VIII : « On peut donc comparer cette méthode à ceux d'entre les arts mécaniques qui n'ont nul besoin de quelques autres, mais tirent d'eux-mêmes la manière dont il convient de fabriquer leurs propres instruments [...] »).

Que fait donc Descartes dans ce livre ? Il tire la Sagesse de lui-même, c'est-à-dire de son esprit, dont le fond connaissant réside irréductiblement dans les deux opérations susdites. Et l'identification de la *Sapientia universalis* et de la *bona mens* dans la Règle I peut trouver une explication ici : la science humaine pouvant s'étendre universellement à tout, la *Sapientia universalis* s'identifie idéalement *au savoir achevé de l'esprit bien conduit par « sa » méthode*.

Mais alors, un écueil se profile : si la méthode du sujet connaissant conditionne dès l'origine l'étendue de son savoir, peut-elle (et/ou *peut-il* – le sujet connaissant) pour autant assurer que cette structure intellectuelle « suivant l'ordre et la mesure » calquée par avance et uniformément sur toute chose est en adéquation avec la réalité extérieure ?

Le problème de l'universalité de la méthode

Revenons sur l'enjeu de la *Mathesis universalis* exposée dans la Règle IV. Elle explicite l'ordre et la mesure suivant lesquels l'esprit examine ses objets quels qu'ils soient. Tout dans l'univers est soumis à l'ordre de la connaissance, tout peut être connu suivant l'ordre et la mesure. Mais par quoi cela se trouve-t-il assuré ? Par la méthode elle-même ? Assurément non, il y a là un saut : la *Mathesis universalis* calque une structure intellectuelle sur les choses, mais sans garantir justement son adéquation avec le réel. Que la méthode soit *effectivement* universelle dans son application, ce n'est pas la méthode elle-même qui l'enseigne et le fonde. C'est Descartes qui le tient d'emblée pour acquis.

Ce problème d'applicabilité ne concerne certes pas les mathématiques. En tant qu'elles s'occupent d'objets intellectuels, la question de la correspondance ne se pose pas. L'objet mathématique n'a pas à correspondre avec un référent réel extérieur à l'esprit. Il en va bien autrement s'agissant d'objets de science ayant une existence réelle, indépendamment de la connaissance qu'on en a. Dans le contexte d'une épistémologie entièrement conformée dans le prolongement de l'esprit connaissant – depuis les premiers principes de la méthode jusqu'à la détermination de la *Sapientia universalis* corrélative au contenu de la *Mathesis universalis* – la question s'impose de savoir si le sujet atteint jamais la réalité du monde.

Ce problème est de teneur *métaphysique*, et bien que Descartes ne le soulève pas dans les *Regulae*, il est cependant toujours sous-jacent.

Le problème métaphysique des *Regulae*

Formulons ainsi ce qui fait problème : si la méthode ne peut pas justifier et prouver son universalité¹¹⁴, l'universalité de la science demeurera pareillement infondée. Le projet de la Sagesse s'avèrera alors caduc dans son principe, tandis que *son acquisition effective* est dès l'origine escomptée. En affirmant la validité universelle de la méthode qui assure corrélativement l'universalité de la science humaine, Descartes ne semble pas avoir relevé cette difficulté. Ou plutôt, il ne semble pas – ou pas encore – avoir mesuré l'abîme auquel peut s'exposer une telle conception.

Ce problème concerne précisément les grands systèmes philosophiques du 17^e siècle, Daniel Pimbé le résume clairement dans un manuel de philosophie :

« La signification de la méthode, pour les philosophes rationalistes du 17^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. »¹¹⁵

Si Descartes (ou le sujet connaissant en général) ne peut justifier lui-même la correspondance entre sa connaissance et l'être, c'est pour la raison précise qu'il n'est pas l'instigateur de cet ordre naturel des choses, s'il y en a. Pour pouvoir fonder la correspondance, il lui faudrait pouvoir fonder la Création du monde, ce qui est infiniment absurde. Ou encore, pour que le sujet connaissant puisse s'assurer que *sa connaissance* atteint adéquatement *l'autre* extérieur à l'esprit, il lui faudrait bénéficier du méta-point de vue de Dieu. C'est d'une certaine manière ce que permettra « le principe de la véracité divine » dans les *Méditations métaphysiques* : le sujet connaissant ne bénéficiera certes pas du méta-point de vue de Dieu (toute méta-connaissance est impossible par principe, le sujet connaissant ne peut sortir du cercle de sa connaissance), mais Dieu garantira lui-même *de l'extérieur* l'adéquation du connaître et de l'être en assurant la vérité ontologique des idées claires et distinctes. La méthode, et par conséquent la science, pourront alors se déployer en vérité *de façon objective*, parce qu'elles seront fondées dans leur principe par la métaphysique.

Dans les *Regulae*, où la question du *fondement métaphysique* est absente, Descartes a cependant d'une certaine façon abordé le problème de la correspondance entre l'être et connaître. Il nous faut maintenant considérer un contenu de la méthode lié au second développement de *la recherche de l'étendue de la connaissance humaine*, après la connaissance de l'entendement.

¹¹⁴ Ou dit autrement : si le sujet connaissant ne peut justifier et prouver l'universalité de sa méthode.

¹¹⁵ Daniel Pimbé, « Les conséquences de la révolution scientifique », in *Le temps des philosophes*, Paris, Hatier, 1995, pp. 200-203.

La question de l'étendue de la connaissance humaine

Le sens de la question

Il convient à présent de remarquer que la question de l'étendue de la connaissance recouvre un double questionnement. Revenons à son exposition dans la Règle VIII.

Qui vise à parvenir à la *Sapientia universalis* doit préalablement traiter cette question. Il entreprendra premièrement de connaître l'entendement, puis « les choses qui suivent les plus proches après la connaissance du pur entendement » ; ensuite de quoi il examinera méthodiquement les autres facultés que nous possédons pour trouver la vérité. Cet examen sera accompli dans la Règle XII, en laquelle un dénombrement entier des facultés (l'entendement, l'imagination, le sens commun et la mémoire) conduira à discerner les aides et les gênes que les facultés corporelles peuvent apporter à la connaissance du pur entendement.

La question de l'étendue de la connaissance humaine, qui commande le développement de la méthode menant à y répondre, ouvre comme il a été dit sur *un examen de la connaissance par la connaissance*. La comparaison faite avec l'art du forgeron illustre qu'il faut d'abord rechercher les connaissances « les plus utiles » au projet d'acquisition de la science. Ces connaissances ne sont autres que l'ensemble des règles, et elles portent premièrement sur l'entendement dont dépend la connaissance de toute chose. La trame du livre reflète la comparaison : à partir des premiers principes de méthode présents en nous, Descartes développe progressivement tous les préceptes nécessaires pour rechercher la vérité, « d'autant principalement qu'il n'est aucune raison, pour laquelle il semble plus difficile de trouver celles-ci, qu'aucune d'entre les questions qu'on a coutume de proposer en Géométrie ou en Physique, et dans les autres disciplines »¹¹⁶.

« Ainsi donc, rien ne peut être ici plus utile que de chercher ce qu'est la connaissance humaine et jusqu'où elle s'étend. C'est pourquoi nous embrassons maintenant ceci même en une question unique, dont nous jugeons bon d'après les règles déjà traitées de faire l'examen avant toutes les autres [c'est-à-dire avant le traitement de questions particulières en sciences] ; et c'est ce que doivent faire une bonne fois dans la vie chacun de ceux qui

¹¹⁶ *Regulae*, AT X, 397, 23 -26 : « [...] cum praecipue nulla ratio sit, quare difficilior videatur haec eadem invenire, quam vllas quaestiones ex ijs quae in Geometria vel Physica alijsque disciplinis solent proponi. »

aiment tant soit peu la vérité : parce que cette recherche renferme les vrais instruments du savoir et la méthode toute entière. »¹¹⁷

Dans la Règle VIII, voici très explicitement *la question unique* en laquelle le contenu de l'ouvrage se trouve à ce moment rassemblé : *qu'est-ce que la connaissance humaine et jusqu'où s'étend-elle ?* Sa résolution est opérée en deux temps, voici le premier :

« Et il ne doit pas sembler malaisé et difficile de déterminer les limites de l'esprit, dont nous avons en nous-mêmes le sentiment, puisque souvent nous ne doutons point de pouvoir juger aussi des choses qui nous sont extérieures et même fort étrangères. »¹¹⁸

Descartes le remarque souvent pour le critiquer, les savants préfèrent communément outrepasser les connaissances les plus simples pour se consacrer inconsidérément à des questions très difficiles. Puisqu'ils ne doutent pas de pouvoir résoudre des questions dont la difficulté les dépasse, il leur sera d'autant plus facile de reconnaître celles qui sont à la portée de leur esprit. « Qui peut le plus peut le moins », cela s'entend ironiquement. Et cette délimitation de l'étendue de la connaissance humaine est maintenant faite à ce moment de la Règle VIII : tout ce que l'esprit peut connaître au moyen de la *Mathesis universalis* délimite cette étendue.

Voyons à présent le second versant de la question, qui nous intéresse ici :

« Et ce n'est pas une tâche immense, de vouloir embrasser par la pensée toutes les choses contenues dans notre univers, afin de reconnaître en quelle façon chacune d'elles est sujette à l'examen qu'en fait notre esprit : car il ne peut rien se trouver qui soit si simple ou si divers, qu'il ne se puisse, par le dénombrement dont nous traitons, circonscrire dans des limites certaines et disposer selon un petit nombre de chapitres. »¹¹⁹

La recherche générale de l'étendue de la connaissance humaine n'implique pas seulement de définir l'étendue et les limites du pouvoir de connaître de l'entendement. Elle engage aussi à s'interroger sur l'extension de notre connaissance par rapport aux choses de l'univers. Il est en

¹¹⁷ *Ibid.*, AT X, 397, 27 – 398, 5 : « At vero nihil hic vtilius quaeri potest, quam quid sit humana cognitio & quousque extendatur. Ideoque nunc hoc ipsum vnica quaestione complectimur, quam omnium primam per regulas jam ante traditas examinandam esse censemus ; idque semel in vita ab vnoquoque ex ijs, qui tantillum amant veritatem, esse faciendum, quoniam in illius investigatione vera instrumenta sciendi & tota methodus continentur. »

¹¹⁸ *Ibid.*, AT X, 398, 10-14 : « Neque res ardua aut difficilis videri debet, ejus, quod in nobis ipsis sentimus, ingenij limites definire, cum saepe de illis etiam, quae extra nos sunt & valde aliena, non dubitemus judicare. »

¹¹⁹ *Ibid.*, AT X, 398, 14-20 : « Neque immensum est opus, res omnes in hac vniversitate contentas cogitatione velle complecti, vt, quomodo singulae mentis nostrae examini subjectae sint, agnoscamus ; nihil enim tam multiplex esse potest aut dispersum, quod per illam, de qua egimus, enumerationem certis limitibus circumscribi atque in aliquot capita disponi non possit. »

cela question *des choses réelles*, sur lesquelles les études méthodiques porteront dans la pratique des sciences. A l'aide du dénombrement, il convient de « circonscrire dans des limites certaines » la diversité des objets qui peuvent être soumis à la connaissance. Diversité des objets ? Mais Descartes affirme que la connaissance s'étend uniformément sur tous. Certes, c'est qu'il ne faut pas le comprendre en un sens ontologique qui distinguerait les objets suivant leur genre d'être. S'il faut ici distinguer entre les objets soumis à la connaissance, c'est en un sens strictement intellectuel qui n'affecte en rien l'homogénéité de la science, en tant que l'entendement peut avoir affaire à des choses « spirituelles », « matérielles » ou « communes ». Ceci rejoint la théorie *des natures simples* élaborée par Descartes dans la Règle XII.

Dans la Règle VIII, Descartes affirme donc qu'il ne doit pas être d'un travail immense d'examiner comment toute chose de l'univers peut se soumettre à notre connaissance. Le dénombrement bien conduit permettra de diviser et d'ordonner rigoureusement tous les éléments requis pour résoudre cette question. Mais celle-ci comporte par ailleurs une grande difficulté que Descartes n'envisage pas ici. La difficulté de la question ne tient pas tant à son immensité qu'à sa nature – *métaphysique*.

La connaissance des choses

Précisons bien ce que Descartes va entreprendre après la Règle VIII, et pourquoi il doit le faire dans la recherche de l'étendue de la connaissance humaine. Dans la pratique des sciences d'une part, la méthode portera sur des choses réelles. Les *Regulae* situant l'origine de la connaissance dans le pur entendement, il faut bien que soit abordée la question de savoir comment la science se constitue dans le rapport aux objets extérieurs. N'entendons pas qu'il faille pour Descartes expliciter un rapport transcendantal ou d'intentionnalité entre le sujet et la chose dans la connaissance, car c'est précisément de ce genre de problème qu'il ne se soucie pas. Il lui faut simplement expliquer ce que sont « les choses simples » que l'entendement connaît, indépendamment donc de l'existence réelle des choses. D'autre part, le sujet connaissant ne se réduit pas à être un pur entendement, il a en lui d'autres facultés en relation avec son corps. Elles pourront peut-être lui profiter, il faudra alors voir en quoi ; mais elles sont aussi susceptibles de contrarier sa connaissance et de le mener à l'erreur.

Descartes divise méthodiquement la question – *qu'est-ce que la connaissance humaine et jusqu'où s'étend-elle ?* – en deux parties :

« [...] on doit en effet la rapporter, soit à nous qui sommes capables de connaissances, soit aux choses elles-mêmes qui se peuvent connaître ; nous allons discuter ces deux points séparément ».¹²⁰

¹²⁰ *Ibid.*, AT X, 398, 23-25 : « [...] referri enim debet, vel ad nos qui cognitionis sumus capaces, vel ad res ipsas, quae cognosci possunt ; quae duo separatim disctutimus. »

D'un côté il y a *nous* qui sommes capables de connaître, de l'autre côté il y a *les choses* qui peuvent être connues (par nous). Ce double examen où l'on reconnaît l'opposition moderne sujet/objet voudra démontrer en quoi consiste précisément *la connaissance des choses*, en vue de circonscrire les conditions de l'expérience certaine. Or, en ce qui concerne « les choses », Descartes souligne « qu'il ne faut [les] envisager qu'en tant que l'entendement y touche ». Toute chose de l'univers est d'avance considérée comme soumise à l'entendement, passée au crible de la connaissance. Dès lors, et surtout si l'on pense à la nécessité du « fondement métaphysique » établi dans l'œuvre ultérieure, on peut présager que Descartes s'engage ici dans une impasse : si toute « chose » est *une chose connue par nous*, abstraction faite de son existence réelle, le sujet demeure par principe enfermé dans le cercle de sa connaissance. Il n'atteindra jamais que *l'objet connu*, mais peut-être pas universellement *la réalité des choses* au dehors. Ne se pourrait-il pas que ma connaissance soit en inadéquation avec le réel, et l'être incommensurable avec ma connaissance ? Qu'est-ce qui peut garantir la certitude du contenu universel de *ma science*, quand j'en suis la seule origine et qu'elle porte sur des choses extérieures à mon esprit ? C'est le soupçon métaphysique qui s'annonce ici¹²¹.

Dans les *Regulae*, Descartes ne s'est pas confronté à cette difficulté. Aussi n'a-t-il pas *problématisé* la question de la correspondance entre la connaissance et l'être (ce qu'il fera plus tard par le moyen du « doute méthodique »). Bien au contraire, insérant *sans problème* la question de *la connaissance des choses* dans la question générale de *l'étendue de la connaissance humaine*, il entreprend aussitôt de la résoudre méthodiquement en deux parties : par une théorie des facultés d'une part, et une théorie des natures simples d'autre part (à dire vrai, de façon moyennement convaincante ou cohérente, et peut-être pour Descartes lui-même).

Notons-le, lorsque la correspondance entre l'ordre de la connaissance et celui de l'être sera plus tard établie, par le principe de « la vérité divine », le philosophe aura définitivement résolu cette difficulté sous-jacente dans les *Regulae* : « de la connaissance à l'être, la conséquence est bonne ».

Note sur l'organisation des *Regulae*

Dans la Règle VIII, Descartes écrit que l'examen des facultés « sera discuté par un dénombrement suffisant » dans la Règle suivante, la Règle IX. Mais les Règles IX à XI portent en fait sur un autre aspect de la méthode, à savoir les « aptitudes » de l'esprit pour exercer la méthode : « la sagacité » pour ce qui regarde *l'intuitus* et « la perspicacité » pour ce qui regarde la *deductio*. Elles traitent encore de la connaissance de l'entendement, première faculté examinée suivant l'ordre méthodique de la recherche de l'étendue de la connaissance humaine.

Il se peut que Descartes ait jugé bon d'inclure cette partie touchant les aptitudes de l'esprit, qui constitue comme un complément par rapport aux Règles précédentes, au moment où il

¹²¹ Ce n'est pas précisément la question de *l'existence du monde extérieur* qui tend à se poser dans les *Regulae*, comme c'est le cas à partir des trois premières *Méditations*, mais plutôt celle de *la nature ou de l'être des choses extérieures* dans la mesure où elles sont connues par une vision intellectuelle de *mon* esprit.

achevait de rédiger la Règle VIII. Peuvent le laisser penser l'altération du style d'écriture, des erreurs de renvois au texte, voire certains manques de cohérence conceptuelle. La rédaction des onze premières Règles paraît mieux dominée par l'auteur que les suivantes. En cherchant à résoudre dans la Règle XII « la question » qu'il s'est explicitement formulée dans la Règle VIII, il nous semble voir Descartes dénombrer des connaissances qu'il ne maîtrise pas au sens fort. Aussi, malgré le plan de l'ouvrage divisé en trois Livres de douze Règles indiqué à la fin de la Règle XII, l'on sait que la rédaction n'aboutira qu'à la Règle XVIII, c'est-à-dire à l'inachèvement du Livre second et de l'œuvre.

Les aptitudes de l'esprit (Règles IX – XI)

La perspicacité (Règle IX)

« Il convient de tourner la vue de l'esprit tout entière sur des choses très petites et les plus aisées, et de nous y attarder assez longtemps, pour nous accoutumer à la fin à regarder la vérité avec distinction et transparence (*donec assuscamus veritatem distincte & perspicue intueri*). »¹²²

Dans la Règle VI, Descartes avait souligné que les termes « absolus » devaient être distingués « par une certaine pointe de l'esprit », ce en quoi il convient de s'exercer :

« [...] il faut rechercher quelque moyen pour former les esprits, en sorte que, toutes les fois qu'il faudra, ils les remarquent aussitôt ; et je n'ai rien remarqué qui y soit plus propre, que nous accoutumer à réfléchir aux moindres d'entre les choses, que nous avons auparavant déjà perçues, avec quelque adresse (*cum quadam sagacitate reflectere*) »¹²³

Les Règles IX et X apportent un complément aux Règles II et III :

« Une fois exposées les deux opérations de notre entendement, *l'intuitus* et la *deductio*, dont nous avons dit plus haut 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'esprit¹²⁴, à savoir la perspicacité, en regardant

¹²² *Ibid.*, AT X, 400, 13-15 : « Oportet ingenij aciem ad res minimas & maxime faciles totam convertere, atque in illis diutius immorari, donec assuescamus veritatem distincte & perspicue intueri. »

¹²³ *Ibid.*, AT X, 384, 3-8 : « [...] quaerendum est aliquid ad ingenia ita formanda, vt illas, quoties opus erit, statim animadvertant ; ad quod profecto nihil aptius esse sum expertus, quam si assuescamus ad minima quaeque ex ijs, jam ante percepimus, cum quadam sagacitate reflectere. »

¹²⁴ Bien que Descartes désigne ici la sagacité et la perspicacité comme des « facultés de l'esprit », nous préférons employer le terme « aptitudes », gardant le terme de « facultés » pour l'entendement, l'imagination, le sens commun et la mémoire, à l'instar des Règles VIII et XII.

distinctement chaque chose en particulier, et la sagacité, en déduisant les unes des autres avec artifice. »¹²⁵

Relevons les termes employés par Descartes : *adresse, biais industriels, artifice*. Au delà de son naturel, la méthode demande une habileté pratique et une maîtrise, elle se rapproche en cela d'un art, terme également employé dans les *Regulae* à son sujet. La pratique de la méthode s'apparente à un travail d'artisan, et c'est à l'aide de cette comparaison que Descartes explique en quoi consiste « la perspicacité » :

« Mais ces Artisans, qui ont la pratique des ouvrages minutieux, et qui se sont accoutumés à diriger la vue de leurs yeux attentivement sur des points en particulier, ont acquis par l'usage la capacité de distinguer parfaitement des choses aussi exigües et subtiles qu'on voudra ; pareillement aussi ceux qui ne dispersent jamais leur pensée en même temps sur des objets variés, mais l'occupent toujours entière à considérer quelques autres très simples et très aisés, acquièrent une vue transparente. »¹²⁶

Il faut viser la connaissance distincte et transparente de chaque chose à part, et non réfléchir sur plusieurs ensemble, ce qui ne mènerait qu'à une connaissance confuse. La pointe du regard doit être aiguë dans sa vision. L'acte d'*intuitus* est une visée perspicace qui distingue son objet avec précision, elle le met à part, le retranche.

« Il est remarquable au contraire que ceux qui savent vraiment, distinguent aussi aisément la vérité, qu'ils l'aient tirée d'un sujet simple, ou d'un obscur : car ils comprennent toute vérité d'un acte semblable, unique et distinct, une fois qu'ils y sont parvenus une bonne fois [...]. Il convient donc que tous s'accoutument, à embrasser en même temps dans la pensée des objets si peu nombreux et si simples, qu'ils pensent ne jamais savoir rien, dont ils n'aient un regard aussi distinct, que de ce qu'ils connaissent le plus distinctement de tout. »¹²⁷

Par-là se trouvent encore condamnées les conjectures des philosophes et leurs « raisons sublimes », qu'ils « vont chercher fort loin, même si elles s'appuient le plus souvent sur des

¹²⁵ *Ibid.*, AT X, 400, 16-23 : « Expositis duabus intellectus nostri operationibus, intuitu & deductione, quibus solis ad scientias addiscendas vtendum esse diximus, pergimus in hac & sequenti propositione explicare, qua industria possimus aptiores reddi ad illas exercendas, & simul duas praecipuas ingenij facultates excolere, perspicacitatem scilicet, res singulas distincte intuendo, & scitatem, vnas ex alijs artificiose deducendo. »

¹²⁶ *Ibid.*, AT X, 401, 3-10 : « Sed Artifices illi, qui in minutis operibus exercentur, & oculorum aciem ad singula puncta attente dirigere consueverunt, vsu capacitatem acquirunt res quantumlibet exiguas & subtiles perfecte distinguendi ; ita etiam illi, qui varijs simul objectis cogitationem nunquam distrahunt, sed ad simplicissima quaeque & facillima consideranda totam semper occupant, fiunt perspicaces. »

¹²⁷ *Ibid.*, AT X, 401, 18 - 402, 1 : « Atqui notandum est illos, qui vere sciunt, aequa facilitate dignoscere veritatem, sive illam ex simplici subjecto, sive ex obscuro eduxerint : vnamquamque enim simili, vnico, & distincto actu comprehendunt, postquam semel ad illam pervenerunt [...]. Assuescant igitur omnes oportet, tam pauca simul & tam simplicia cogitatione complecti, vt nihil vnquam se scire putent, quod non aequae distincte intueantur, ac illud quod omnium distinctissime cognoscunt. »»

fondements que jamais personne n'a aperçus assez clairement »¹²⁸. *L'intuitus* seul fait connaître parfaitement et avec transparence les termes premiers à partir desquels on déduira d'autres connaissances, quelle que soit la difficulté de la question au départ. La recommandation majeure est toujours de réduire la complexité de toute question en ses éléments simples, comme l'enseignent les Règles V et VI, et de chercher à avoir la connaissance *distincte* de ces premières vérités avant d'en chercher d'autres.

La perspicacité 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. » La méthode et la science s'apparentent à la pratique des arts, seul un exercice assidu peut aider à développer et maîtriser nos aptitudes naturelles.

La sagacité (Règle X)

« Pour que l'esprit acquière la sagacité (*ut ingenium fiat 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. »¹²⁹

Selon l'intitulé de la Règle X, l'exercice de la « sagacité » – c'est-à-dire l'aptitude à savoir déduire au mieux les vérités entre elles à partir des premiers principes connus – consiste principalement dans l'exemple de l'ordre que peuvent offrir les activités humaines. Pas seulement l'activité de science. On peut s'en étonner, mais Descartes présente par exemple le tissage et la broderie comme pouvant aider l'esprit à s'exercer à la mise en ordre des connaissances. C'est que la démarche suivie par les artisans s'apparente à un ordre méthodique. Tisser des toiles ou des tapis demande de la méthode, un ordre d'opérations à suivre dans la confection. Le travail complexe et minutieux de la broderie demande également de procéder par étapes, de commencer par le plus simple en élevant progressivement la complexité des dessins jusqu'à leurs finitions. Jean-Marie Beyssade reprend l'analogie dans l'Avant-Propos de son livre *Descartes au fil de l'ordre* en écrivant que « le penseur écrivain tisse son texte à la pointe de son esprit comme les dentellières leurs fils à la pointe de leur aiguille »¹³⁰. Il faut s'imprégner des exemples qu'offrent diversement les activités humaines :

« [...] il est étonnant combien la pratique de toutes ces choses exerce les esprits, pourvu que nous n'en n'empruntions pas l'invention à d'autres, mais à nous-mêmes. Comme en

¹²⁸ *Ibid.*, AT X, 401, 14-18 : « [...] qui interim sublimes quasdam & alte petitas Philosophorum rationes admirantur, etiamsi illae vt plurimum fundamentis nitantur a nemine satis vnquam perspectis, male sani profecto qui tenebras chariores habent quam lucem. »

¹²⁹ *Ibid.*, 403, 8-11 : « Vt ingenium fiat sagax, exerceri debet in ijsdem quaerendis, quae jam ab alijs inventa sunt, & cum methodo etiam levissima quaeque hominum artificia percurrere, sed illa maxime quae ordinem explicant vel supponunt. »

¹³⁰ Jean-Marie Beyssade, *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF, 2001, p. 8.

effet rien n'y reste caché, et qu'elles s'ajustent toutes à la capacité de la connaissance humaine, elles nous font voir très distinctement des ordres infiniment nombreux, tous différents entre eux, et néanmoins réguliers, en l'observation rigoureuse desquels la sagacité humaine consiste presque toute entière. »¹³¹

Etre sage, c'est être ordonné. Et la connaissance doit s'accomplir de façon aussi ordonnée et rigoureuse que ces arts exigeant méthode. Aussi, puisque la notion d'ordre à suivre est aussi présente dans des activités manuelles qui ne concernent pas la science, on peut dire que « l'ordre » n'est pas propre aux sciences, mais qu'il est plutôt propre à l'humain. Procéder par ordre et avec méthode sont des notions humaines développées par la culture. On peut comprendre en ce sens que Descartes écrive que la méthode consiste principalement dans l'observation constante de l'ordre, « soit qu'il existe dans la chose même, soit qu'on l'ait subtilement forgé à force de pensée. »¹³² L'homme apporte son ordre aux choses, ce que l'on pourrait appeler un ordre de procédures. C'est à l'esprit humain de modeler le divers de l'expérience selon son ordre d'appréhension et de compréhension.

« [...] il convient donc de nous exercer à pratiquer d'abord [les travaux] les plus faciles, mais avec méthode, afin de nous accoutumer à pénétrer toujours par des chemins ouverts et connus, et comme par jeu jusqu'à la vérité intime des choses : car de cette manière, par un progrès insensible et en un temps plus bref que nous l'aurions jamais espéré, nous aurons le sentiment de pouvoir encore déduire aussi aisément de principes évidents plusieurs propositions, qui paraissaient fort difficiles et embarrassées. »¹³³

La « sagacité » consiste à savoir déduire tout ce qui peut être connu à partir de connaissances simples. De la sorte, ce qui pouvait sembler difficile et embarrassé au premier abord ne le sera plus, car l'ordre aura permis d'instaurer une suite de vérités aperçue chacune dans l'actualité de *l'intuitus* avec parfaite évidence, jusqu'à la conclusion. Toutes les connaissances étant déduites avec certitude de premières propositions elles-mêmes parfaitement connues, chaque maillon de la chaîne déductive est toujours appréhendé comme s'il était le premier.

L'exercice du dénombrement (Règle XI)

« Après avoir regardé plusieurs propositions simples, si nous en concluons quelque autre chose, il est utile de les parcourir d'un mouvement continu et nulle part interrompu de la

¹³¹ *Regulae* AT X, 404, 14-21 : « [...] quae omnia mirum quantum ingenia exercent, modo non ab alijs illorum inventionem mutuemur, sed a nobis ipsis. Cum enim nihil in illis maneat occultum, & tota cognitionis humanae capacitati aptentur, nobis distinctissime exhibent innumeros ordines, omnes inter se diversos, & nihilominus regulares, in quibus rite observandis fere tota consistit humana sagacitas. »

¹³² *Ibid.*, AT X, 404, 22-25 : « Monuimque idcirco, quarenda esse illa cum methodo, quae in istis levioribus non alia esse solet, quam ordinis, vel in ipsa re existentis, vel subtiliter excogitati, constans observatio [...]. »

¹³³ *Ibid.*, AT X, 405, 17-20 : « [...] nam hoc pacto sensim postea & tempore supra omnem spem brevi non etiam aequa facilitate propositiones plures, quae valde difficiles apparent & intricatae, ex evidentibus principijs deducere posse sentiemus. »

pensée, pour réfléchir aux relations qu'elles ont les unes avec les autres, et d'en concevoir distinctement, autant qu'il est possible, plusieurs ensemble : car c'est ainsi qu'à la fois notre connaissance devient de beaucoup plus certaine, et qu'augmente considérablement la capacité de l'esprit. »¹³⁴

La Règle XI se présente comme un condensé des Règles III et VII au sujet de *l'intuitus* et du *dénombrément*. Descartes distingue la simple déduction d'une chose à partir d'une autre du *dénombrément*, qu'il appelle aussi *inductio*, en ce que la *deductio* concerne la déduction en train de se faire. L'*inductio* (ou *dénombrément*) concerne une chaîne de vérités dont les éléments ont déjà été aperçus et répertoriés. Une simple déduction peut être vue par *l'intuitus*, mais non pas l'enchaînement long et embarrassé de plusieurs propositions. La Règle VII a donné à l'opération de revue de l'enchaînement le nom de *dénombrément* en soulignant qu'il suppléait à l'infirmité de la mémoire.

La Règle XI revient sur ce point, expliquant que le *dénombrément* et l'acte d'*intuitus* « se soutiennent et s'achèvent mutuellement, jusqu'à sembler croître de pair en une seule, par un certain mouvement de la pensée qui regarde chaque chose et tout ensemble passe aux autres. »¹³⁵ Lors de la reprise d'un enchaînement de vérités, un mouvement continu et nulle part interrompu de la pensée peut suppléer à l'infirmité de la mémoire. Il opère au moyen de *l'intuitus*. L'entendement travaille seul, de sorte qu'il peut appréhender la chaîne comme s'il la regardait toute entière. Cet exercice du *dénombrément* allié à *l'intuitus* présente deux bénéfices. D'une part, il aide à corriger la lenteur de l'esprit et à étendre sa capacité ; d'autre part, en recherchant ainsi à maîtriser parfaitement tous les éléments d'un enchaînement démonstratif, nous nous entraînons à reconnaître la dépendance des propositions simples entre elles, par quoi « on acquiert l'usage de distinguer aussitôt ce qui est plus ou moins relatif, et par quels degrés on peut le réduire à l'absolu »¹³⁶. Cet exercice demande donc de faire preuve de sagacité et de perspicacité.

Les Règles IX, X et XI portent sur les aptitudes de l'esprit. Elles achèvent la partie des *Regulae* qui concerne *la connaissance de l'entendement*. Tous les éléments de la méthode jusqu'ici répertoriés se rapportent à cette partie : la mise en ordre par réduction au simple, le *dénombrément* ainsi que les aptitudes de l'esprit touchent l'entendement et ses deux opérations. La Règle XII va entamer un examen qui ne portera plus sur le seul entendement, mais sur sa relation avec nos trois autres facultés : le sens commun, l'imagination et la mémoire. L'enjeu est

¹³⁴ *Ibid.*, AT X, 407, 2-7 : « Postquam aliquot propositiones simplices sumus intuiti, si ex illis aliquid aliud concludamus, vtile est easdem continuo & nullibi interrupto cogitationis motu percurrere, ad mutuos illorum respectus reflectere, & plura simul, quantum fieri potest, distincte concipere : ita enim & cognitio nostra longe certior sit, & maxime augetur ingenij capacitas. »

¹³⁵ *Ibid.*, AT X, 408, 13-17 : « [...] haec explicat quo pacto hae duae operationes se mutuo juvent & perficiant, adeo vt in vnam videantur coalescere, per motum quemdam cogitationis singula attente intuentis simul & ad alia transeuntis. »

¹³⁶ *Ibid.*, AT X, 409, 10-15 : « Sed insuper advertendum est, maximam hujus *Regulae* vtilitatem in eo consistere, quod ad mutuam simplicium propositionum dependentiam reflectendo, vsum acquiramus subito distinguendi, quid sit magis vel minus respectivum, & quibus gradibus ad absolutum reducat. »

de déterminer quelles aides nous pouvons tirer de chacune d'elles pour connaître les choses, afin « de ne rien omettre de ce à quoi l'industrie humaine se peut étendre »¹³⁷.

Soulignons la continuité de la Règle XII avec la Règle VIII, puisqu'elle reprend précisément le plan d'étude exposé à la fin. Dans la question de l'étendue de la connaissance humaine, il faut examiner méthodiquement « comment chaque chose est sujette à l'examen qu'en fait notre esprit », ce que Descartes divise en deux parties : « nous qui sommes capables de connaissance » et « les choses elles-mêmes qui se peuvent connaître. »

La théorie de la connaissance des *Regulae* (Règle XII)

« Enfin, il faut user de tous les secours qu'apportent l'entendement, l'imagination, le sens et la mémoire, soit pour regarder distinctement les propositions simples, soit pour comparer convenablement les choses qu'on demande avec celles qu'on connaît afin de les reconnaître, soit pour trouver celles que l'on doit rapporter les unes aux autres, en sorte qu'on n'omette aucune partie de l'industrie humaine ».¹³⁸

La Règle XII se présente comme une conclusion de ce qui précède : « Cette règle conclut tout ce qu'on a dit plus haut, et enseigne en général ce qu'il fallait expliquer en particulier [...]. »¹³⁹ Elle fait figure de récapitulation en même temps qu'elle élargit l'angle d'examen. Dans la perspective de « la méthode », il ne suffit pas de connaître l'entendement car la connaissance humaine ne consiste pas dans l'usage de cette seule faculté. Il convient également de préciser ce que sont ces « choses » dont l'entendement peut acquérir une connaissance certaine.

La méthode développe constitutivement une théorie de la connaissance à part entière : elle comprend *une théorie des facultés*, en tant que l'entendement n'est pas isolé mais en rapport avec trois autres facultés qui peuvent lui nuire ou bien lui profiter, ce qu'il faut examiner méthodiquement ; elle comprend aussi *une théorie de l'objet* dans la mesure où les choses sont considérées en tant que connues par l'entendement, et non « pour autant qu'elles existent réellement ». L'épistémologie générale que mettent en place les *Regulae* est en ce sens une épistémologie du sujet et de l'objet au sens moderne, une épistémologie conditionnée en principe par le fait que le sujet soumet toute chose à sa connaissance.

¹³⁷ *Ibid.*, AT X, 411, 14-16 : « Atque haec enumeratio mihi videtur completa, nec vlla prorsus omittere, ad quae humana industria possit extendi. »

¹³⁸ *Ibid.*, AT X, 410, 18-23 : « Denique omnibus vtendum est intellectus, imaginationis, sensus, & memoriae auxilijs : tum ad propositiones simplices distincte intuendas ; tum ad quaesita cum cognitis rite componenda, vt agnoscantur ; tum ad illa invenienda, quae ita inter se debeant conferri, vt nulla pars industriae humanae omittatur. »

¹³⁹ *Ibid.*, AT X, 410, 25 – 411, 2 : « Haec regula concludit omnia quae supra dicta sunt, & docet in genere quae in particulari erant explicanda [...]. »

La théorie des facultés : un modèle mécanique ?

« En nous se trouvent quatre facultés seulement dont nous puissions user à cette fin [la connaissance des choses], savoir l'entendement, l'imagination, le sens et la mémoire : et certes, seul l'entendement est capable de percevoir la vérité, mais il doit être assisté par l'imagination, le sens et la mémoire, afin que nous n'omettions d'aventure rien, d'entre les biais que comporte notre industrie. »¹⁴⁰

L'angle suivant lequel Descartes examine les facultés de l'esprit n'est pas indifférent. Il rejoint la recherche des connaissances les « plus utiles » que mettait en lumière la comparaison avec l'art du forgeron dans la Règle VIII : dans la recherche de la méthode tout entière, il convient de ne rien omettre « d'entre les biais que comporte notre industrie ». L'instrument de la méthode, c'est l'homme même, envisagé dans toutes ses ressources cognitives. Il faut apprendre à user de tout ce qui est en nous pour connaître et progresser dans la science, telle pourrait être la maxime de la méthode des *Regulae*. Descartes fait de l'homme l'instrument de son savoir, *corps et âme* pourrait-on dire. Nous en venons à ce qui est sans doute des moins séduisants dans la philosophie cartésienne, c'est-à-dire le recours à une représentation mécaniste pour expliquer « le fonctionnement » humain. Car ce modèle ultérieurement dévolu à l'explication physiologique du corps, Descartes ne l'a-t-il pas, dans la Règle XII, appliqué à l'esprit aussi ? Et ainsi, pourra-t-on dissocier les vues instrumentales de Descartes sur la méthode, qu'il compare à la manière dont un forgeron utilise ses outils, d'une représentation mécaniste de la connaissance ? C'est selon cette question que l'on étudiera la théorie des facultés.

On doit concéder à la représentation de l'homme comme « machine » le sens et la valeur *d'un modèle*¹⁴¹. Concevoir le corps *comme* une machine suivant les lois de la mécanique, tel que le fait Descartes dans sa philosophie, c'est permettre de rendre intelligible le fonctionnement des corps vivants par les seules lois de la physique sans faire appel à des notions confuses telle que « l'âme anime le corps ». Ce n'est pas dire que le corps *est* une machine. Néanmoins, il faut reconnaître que la frontière est mince entre ce qui ne doit être pris que comme modèle et l'identification de l'homme à ce modèle. Passe encore pour la physiologie du corps, mais les *Regulae* regardent la connaissance de l'esprit.

Il convient d'évoquer ici l'ouvrage d'anatomie que Descartes termina en 1633, époque ultérieurement proche des *Regulae* de 1627-29 (date présumée), dont le manuscrit a également été trouvé après sa mort. A partir des lois et des notions de la physique mécaniste, il y établit que le corps a 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 :

¹⁴⁰ *Ibid.*, AT X, 411, 5-10 : « In nobis quatuor sunt facultates tantum, quibus ad hoc vti possimus : nempe intellectus, imaginatio, sensus, & memoria. Solus intellectus equidem percipiendae veritatis est capax, qui tamen juvandus est ab imagitone, sensu, & memoria, ne quid forte, quod in nostra industria positum sit, omittatur. »

¹⁴¹ Voir par exemple Pierre Guenancia, *Lire Descartes*, Paris, Folio-essais, 2000, Chapitre III (« La machine »), pp. 92-125.

« Je désire que vous considérez, 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 considérez que ces fonctions suivent toutes naturellement, en cette machine, de la seule disposition de ses organes, ne plus ne 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. »¹⁴²

L'ouvrage se termine ainsi. Quelques lignes plus haut, Descartes avait noté qu'après la description du corps, il en viendrait à celle de l'âme :

« [...] 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 »¹⁴³.

Mais il n'en est rien. On peut le regretter à l'égard de la Règle XII, ou bien simplement le constater, car le texte se montre assez lacunaire pour expliquer la liaison entre le corps, les facultés corporelles et l'esprit connaissant (le fonctionnement de la perception est évoqué dans le passage cité de *L'Homme*, mais du seul point de vue de la machine du corps).

Une grande question du cartésianisme est de comprendre comment l'esprit, absolument irréductible au corps, s'y trouve cependant mêlé. Au sujet de la connaissance, la Règle XII avoisine cette difficulté, mais ici encore sans vraiment la poser ni la résoudre. On retrouve par voie de conséquence l'idée présente jusqu'aux *Passions de l'âme* que l'esprit (*ingenium*) – Descartes ne conçoit pas encore l'âme comme *substance pensante*, « *res cogitans* » – 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. Mais alors une remarque lourde de sens s'impose : dans les *Regulae* (ce ne sera plus le cas ultérieurement), c'est la connaissance de l'esprit que Descartes semble examiner suivant « un modèle de fonctionnement ».

¹⁴² *Traité de l'homme*, AT XI, 201, 29 – 202, 25.

¹⁴³ *Ibid.*, AT XI, 200, 14-17

« En me tournant donc vers le premier terme [nous qui connaissons], je souhaiterais exposer en ce lieu ce qu'est l'esprit de l'homme, ce qu'est son corps, comment celui-là informe celui-ci, quelles sont dans le composé tout entier les facultés qui servent à connaître les choses, et ce que chacune fait en particulier, si ce n'était que cet endroit me semble trop étroit pour contenir tout ce qu'on doit présupposer, avant de pouvoir ouvrir à tous la vérité en ces choses. »¹⁴⁴

Descartes écrit qu'il faut « présupposer » beaucoup de choses pour expliquer le processus de la connaissance, qui concerne l'esprit et le corps dans le rapport de l'homme aux choses. On peut faire ici un rapprochement avec le projet de *L'Homme*, et peut-être son inachèvement effectif. Voyons le commencement du *Traité* :

« 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 ces hommes qui nous ressemblent. »¹⁴⁵

Le commencement de *L'Homme* recourt à une démarche hypothétique qui rappelle « la fable du monde » évoquée dans la cinquième partie du *Discours de la méthode*. La démarche cartésienne par hypothèse vise à retrouver par abstraction le même résultat qui ce qui est, afin d'en pénétrer l'essence. Dans *Le Monde*, Descartes imagine un chaos absolu à partir duquel Dieu créerait la matière – ce qui fait saisir intellectuellement son essence comme étendue géométrique en largeur, longueur et profondeur – et en laquelle il aurait ensuite institué les lois de la nature (conservation de l'état de matière, de la quantité de mouvement, inclination au mouvement rectiligne). De la même façon, il suppose au commencement de *L'Homme* que le corps « n'est autre chose qu'une statue ou une machine de terre » que Dieu aurait créé « la plus semblable à nous qu'il est possible », et auquel il aurait ensuite uni une âme¹⁴⁶. Afin de rendre compte des choses, la *fiction cartésienne* procède par négation et abstraction, elle retire tout ce qui est confus pour ne retenir que les notions évidentes à l'esprit. Par exemple, a-t-on besoin de « supposer » autre chose que l'étendue et le mouvement pour rendre compte de la matière ? Non, démontre Descartes. Aussi la connaissance physiologique du corps humain s'appuiera-t-elle sur les notions géométriques de l'étendue et du mouvement.

Cependant, dans *L'Homme*, Descartes n'a pas achevé son projet qui était de rendre compte non pas du corps seulement, mais aussi de l'âme jointe à ce corps. Projet que l'on jugera bien difficile dans la mesure où l'âme n'est pas réductible à la matière et à ses lois. Comment décrire l'âme rationnelle et la rattacher au corps, quand *le modèle de la machine* ne vaut que pour des phénomènes physiques ? Comment inclure l'âme incorporelle dans ce modèle mécanique valant

¹⁴⁴ *Regulae*, AT X, 411, 17-23 : « Ad primum itaque me convertens, optarem exponere hoc in loco, quid sit mens hominis, quid corpus, quo modo hoc ab illa informetur, quaenam sint in toto composito facultates rebus cognoscendis inservientes, & quid agant singulae : nisi nimis angustus mihi videretur ad illa omnia capiendae, quae praemittenda sunt, antequam harum rerum veritas possit omnibus patere. »

¹⁴⁵ *Traité de l'homme*, AT XI, 119, 4 – 120, 3

¹⁴⁶ *Ibid.*, AT XI, 120, 4-7

seul pour l'explication physiologique du corps ? Dans son Traité d'anatomie de 1648, *La Description du corps humain*, ouvrage bien 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 toute 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 matière¹⁴⁷. Descartes l'énoncera très explicitement dans une lettre à Elisabeth de mai 1643, à laquelle nous nous reporterons plus loin.

Dans la Règle XII, afin de rendre compte du rapport de l'homme aux choses dans la connaissance, Descartes présente pareillement certaines « suppositions ». Elles visent à expliquer le fonctionnement des facultés de l'esprit. Le philosophe doit se servir le plus utilement de ses instruments de connaissance : l'entendement, le sens commun, l'imagination et la mémoire. À l'aide du dénombrement, Descartes examine ainsi quelles sont nos facultés, comment elles peuvent servir chacune à connaître les choses, et comment nous pouvons les faire « fonctionner » entre elles. Puisque la connaissance des choses concerne l'esprit en tant qu'il est joint à un corps, la théorie de la connaissance est inséparable d'une physiologie. Cependant, Descartes souligne que « l'endroit [lui] semble trop étroit pour contenir tout ce qu'on doit présupposer avant de pouvoir ouvrir à tous la vérité en ces choses. » Pour des questions de longueur, il ne proposera pas une théorie complète de ce que sont l'esprit et le corps de l'homme ainsi que leurs relations. En somme, il ne va pas entreprendre d'inscrire *un Traité de l'homme* au sein des *Regulae*. Il donnera une étude condensée et ajustée au propos de l'ouvrage :

« Car je désire toujours écrire, en sorte de ne jamais rien assurer d'entre tout ce qui offre matière à controverse, que je n'aie d'abord montré ces mêmes raisons qui m'y ont conduit, et que j'estime aussi pouvoir persuader les autres. – Mais puisque je n'en ai pas le loisir maintenant, il me suffira d'expliquer aussi brièvement que je pourrai, quelle est la manière de concevoir tout ce qui est en nous pour connaître les choses, la plus utile de toutes à mon dessein. »¹⁴⁸

Descartes va se contenter d'exposer sa « manière de concevoir la plus utile », ce qui signifie recourir à un modèle heuristique. Il présentera une schématisation simplifiée de la connaissance et de ses différentes facultés. Facultés « supposées ». Bien qu'empiriquement nous ne voyions pas ces facultés, du moins peut-on en supposer l'existence pour expliquer comment opère notre connaissance.

¹⁴⁷ *Les Passions de l'âme* de 1649 tenteront certes de concilier l'union de l'âme et du corps dans un même ouvrage, mais le projet y est cependant différent : il ne s'agit pas en soi d'une « description » de l'homme, mais d'une morale.

¹⁴⁸ *Regulae*, AT X, 411, 24 – 412, 6 : « Cupio enim semper ita scribere, vt nihil asserram ex ijs quae in controversiam adduci solent, nisi praemiserim easdem rationes, quae me eo deduxerunt, & quibus existimo alios etiam posse persuaderi. – Sed quia jam hoc non licet, mihi sufficet quam brevissime potero explicare, quisnam modus concipiendi illud omne, quod in nobis est ad res cognoscendas, sit maxime utilis ad meum institutum. »

« Ne croyez point, sauf s'il vous plaît, que la chose soit ainsi ; 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 seulement toutes de beaucoup plus claires ? »¹⁴⁹

Si quelqu'un ne voulait pas croire que « la chose soit ainsi », peu importerait à la limite, il pourrait ne l'envisager que comme hypothèse. Ceci se rapproche de l'attitude à adopter face aux démonstrations des géomètres : ils font des suppositions sur la quantité « qui n'infirment par aucune raison la force des démonstrations », bien qu'on puisse avoir en Physique « un tout autre sentiment sur leur nature. »¹⁵⁰ Descartes ne donne pas d'exemples, mais nous pouvons noter qu'ils supposent des points sans épaisseur, des lignes sans largeur qui ne correspondent pas à une réalité physique. La clarté de leurs démonstrations repose néanmoins sur ces notions primitives et irréelles.

Mais pour son compte, Descartes devait bien penser décrire réellement la connaissance. Dans *L'Homme*, il apparaît que pour connaître *la nature* du corps, il suffit de concevoir en lui ce qui est nécessaire à produire ses effets : la matière dont sont composés les muscles, les nerfs, les os, les veines et les organes, les facultés sensorielles et perceptives, et les différents mouvements par lesquels s'accomplissent les fonctions organiques, telles la digestion et la respiration. Comme il l'écrit à la fin du livre, *en ne supposant que* ce qui est nécessaire pour concevoir le fonctionnement des corps vivants, il est possible qu'on omette des éléments qui sont en lui, mais au moins n'en inventera-t-on pas qui n'y sont pas¹⁵¹. Dans un souci commun, il semble dans la Règle XII que Descartes veuille à ne pas supposer plus que ce qui est nécessaire pour concevoir comment l'esprit connaît. Mais outre qu'il signale que sa théorie ne sera pas complète, et ne pourra donc être suffisamment persuasive (ce qui la soustrait plus ou moins à la critique, sans lui ôter sa valeur de modèle), laissant entendre qu'elle le serait pourtant si seulement l'endroit ne lui semblait pas trop étroit, on devine qu'il souhaite surtout éviter toute objection qui entraverait son dessein. Ne croyez pas que la chose soit ainsi si vous ne le voulez pas, dit Descartes, mais concédez-le au moins à titre d'hypothèse. Son but est d'expliquer comment user au mieux de notre esprit pour connaître la vérité, non de polémiquer sur sa nature. En ce sens, les éléments qui composent la théorie des facultés peuvent être entendues comme des sortes de postulats.

Descartes met premièrement en évidence le mécanisme des sensations. Les « sens extérieurs » ou « sens externes » (*sensus externos*) ne sont pas une faculté de connaissance, mais en tant que « parties du corps » (*partes corporis*) à l'origine de la perception sensible, ils sont en relation avec les facultés. Pour expliquer l'action des objets sur les sens, Descartes prend l'image du cachet de cire : les sens externes, purement passifs, sont mus par les objets extérieurs qui impriment sur eux une figure, de la même façon que la cire est mue par le cachet. Ceci est

¹⁴⁹ *Ibid.*, AT X, 412, 6-10 : « Neque credetis, nisi lubet, rem ita se habere ; sed quid impedit quominus easdem suppositiones sequamini, si appareat nihil illas ex rerum veritate minuere, sed tantum reddere omnia longe clariora ? »

¹⁵⁰ *Ibid.*, AT X, 412, 10-13 : « Non secus quam in Geometria quaedam de quantitate supponitis, quibus nulla ratione demonstrationum vis infirmatur, quamvis saepe aliter in Physica de ejus natura sentiatis. »

¹⁵¹ *Traité de l'homme*, AT XI, 201, 15-24

valable pour toutes les sensations : la sensation de dureté ou d'aspérité, le froid et la chaleur, la vision de la lumière, les odeurs, les sons, etc.

Descartes ne se prononce pas sur ce que *sont* les choses senties, mais il ramène leur diversité à un caractère commun qui est « la figure », « si commune et si simple que toute chose sensible l'enveloppe. »¹⁵² D'une façon approchante, il dira plus tard que l'étendue est la propriété commune de toutes les choses matérielles, identifiant l'essence de la matière à sa propriété principale. Il ne le fait pas dans les *Regulae* : Descartes ne soutient pas que nous puissions avoir l'intuition claire et distincte de l'essence des choses matérielles. Le recours à « la figure » vise plutôt justement à éviter toute controverse sur *la nature* des choses sensibles. Par exemple, il peut y avoir des théories antagonistes pour expliquer ce qu'est la couleur, mais personne ne pourra cependant nier que la couleur « soit étendue, et par conséquent ait une figure ». Descartes abstrait « la figure » de toutes les choses sensibles pour les ramener à ce caractère (géométrique) commun, « puisqu'il est certain que la multitude infinie des figures suffit à exprimer toutes les différences entre les choses sensibles. »¹⁵³

Quand le sens externe est mû par un objet, la figure qu'il reçoit « est [instantanément] transportée vers une certaine autre partie du corps, qu'on appelle sens commun »¹⁵⁴. Le sens commun informe ensuite l'imagination, ou fantaisie, en y imprimant « ces mêmes figures ou idées, qui viennent pures et incorporelles des sens externes »¹⁵⁵. Descartes considère la fantaisie comme « une vraie partie du corps »¹⁵⁶, capable de recevoir plusieurs figures distinctes et de les conserver dans le temps : « c'est alors la même qu'on appelle mémoire. »¹⁵⁷ La fantaisie, qu'il situe à l'endroit du cerveau, est ce qui cause du mouvement dans les nerfs. Par là se trouve expliquée ce qu'aujourd'hui nous appellerions la fonction sensorimotrice. Après qu'y ont été imprimées des figures venant du sens commun, la fantaisie « purement corporelle »¹⁵⁸ provoque certains mouvements du corps par le truchement des nerfs.

Après avoir dénombré les facultés corporelles, Descartes en vient à l'esprit : « cette force par laquelle nous connaissons proprement les choses est purement spirituelle »¹⁵⁹, absolument distincte du corps. Cette force spirituelle est unique, bien que « selon ses diverses fonctions » elle soit appelée « ou bien pur entendement, ou bien imagination, ou bien mémoire, ou bien sens ». Elle peut s'associer au travail des différentes facultés : quand elle s'applique avec l'imagination au sens commun, elle est dite « sentir » ; quand elle s'applique aux figures retenues dans

¹⁵² *Regulae*, AT X, 413, 7-8 : « [...] tam communis & simplex sit figurae conceptus, vt involvatur in omni sensibili. »

¹⁵³ *Ibid.*, AT X, 413, 18-20 : « Idemque de omnibus dici potest, cum figurarum infinitam multitudinem omnibus rerum sensibilibus differentijs exprimendis sit certum. »

¹⁵⁴ *Ibid.*, AT X, 413, 21 – 414, 3 : « Secundo, concipiendum est, dum sensus externus movetur ab objecto, figuram quam recipit deferri ad aliam quamdam corporis partem, quae vocatur sensus communis [...] »

¹⁵⁵ *Ibid.*, AT X, 414, 16-21 : « Tertio, concipiendum est, sensum communem sungi etiam vice sigilli ad easdem figuras vel ideas, a sensibus externis puras & sine corpore venientes, in phantasia vel imaginatione veluti in cera formandas [...]. »

¹⁵⁶ *Ibid.*, AT X, 414, 414, 20.

¹⁵⁷ *Ibid.*, AT X, 414, 23-24 : « [...] tuncque eadem est quae memoria appellatur. »

¹⁵⁸ *Ibid.*, AT X, 415, 10.

¹⁵⁹ *Ibid.*, AT X, 415, 13-14 : « Quinto denique, concipiendum est, vim illam, per quam res proprie cognoscimus, esse pure spiritualem [...]. »

l'imagination, elle est dite « se souvenir » ; si elle s'applique à l'imagination en y forgeant de nouvelles figures, elle est dite « imaginer » ; enfin, lorsqu'elle agit seule, elle est dite « comprendre ». Mais, souligne Descartes, « pourtant on l'appelle proprement esprit [ingenium], soit qu'il forme de nouvelles idées dans la fantaisie, soit qu'il s'adonne à d'autres déjà faites. »¹⁶⁰

Le terme *ingenium* désigne notre « force cognitive », et enveloppe une réalité plus large qu'*intellectus*. L'entendement est une de nos facultés. L'*ingenium* désigne l'esprit dans ses quatre facultés prises ensemble, et outre l'entendement, essentiellement l'imagination (la mémoire ne se distinguant pas d'elle). Suivant l'image du cachet de cire, tantôt cette « force cognitive » pâtit, tantôt elle agit, mais Descartes insiste pour qu'on ne le prenne que par analogie. Comme le souligne M. Fichant¹⁶¹, l'*ingenium* n'est pas un support de figures : le modèle mécanique par action-réaction ne convient pas proprement pour se la représenter, « car il ne se trouve parmi les choses corporelles rien qui lui soit absolument semblable »¹⁶². Mais ne vaudrait-il pas mieux dire que même l'usage analogique ne convient pas ?

La difficulté est de pouvoir expliquer que l'esprit puisse agir sur le corps et le corps sur l'esprit, alors qu'ils sont reconnus comme absolument distincts. C'est une question centrale dans le cartésianisme qui soutient la séparation absolue des deux substances (la « *res extensa* » et la « *res cogitans* »). Dans les *Regulae* qui ne traitent que de la connaissance, alors que ce dualisme n'est pas encore clairement énoncé, le philosophe effleure le problème plus qu'il ne s'y confronte. Mais Descartes a déjà reconnu qu'il est impropre d'expliquer l'interaction du corps et de l'esprit à l'aide de comparaisons mécaniques ou approachantes. Il s'en montre parfaitement conscient dans cette lettre plus tardive, adressée à la Reine Elisabeth le 21 mai 1643 :

« Et je puis dire, avec vérité, que la question que Votre Altesse propose [comment l'âme, qui est une substance pensante, peut mouvoir le corps] me semble être celle qu'on me peut demander avec le plus de raison, en suite des écrits que j'ai publiés. 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 [...]. – Et d'autant que l'usage des sens nous a rendu les notions de l'extension, des figures et des mouvements, beaucoup plus familières que les autres¹⁶³, la principale cause de nos erreurs est en ce que nous voulons ordinairement nous servir de ces notions, pour expliquer les choses à qui elles n'appartiennent pas, comme

¹⁶⁰ *Ibid.*, AT X, 416, 5-7 : « Et eadem etiam idcirco juxta has functiones diversas vocatur vel intellectus purus, vel imaginatio, vel memoria, vel sensus ; proprie autem ingenium appellatur, cum modo ideas in phantasia novas format, modo jam factis incumbit [...]. »

¹⁶¹ Pour l'analyse du concept d'*ingenium*, voir le chapitre que Michel Fichant lui consacre dans *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, PUF, 1998.

¹⁶² *Regulae*, AT X, 415, 22-27 : « In quibus omnibus haec vis cognoscens interdum patitur, interdum agit, & modo sigillum, modo ceram imitatur ; quod tamen per analogiam tantum hic est sumendum, neque enim in rebus corporeis aliquid omnino huic simile invenitur. »

lorsqu'on se veut servir de l'imagination pour concevoir la nature de l'âme, *ou bien lorsque l'on veut concevoir la façon dont l'âme meut le corps, par celle dont un corps est mû par un autre corps.* [Je souligne] »¹⁶⁴

Dans cette lettre postérieure aux *Méditations métaphysiques*, Descartes écrit qu'on ne peut expliquer les relations entre l'âme et le corps – qui regardent *l'union* des deux substances – à partir des notions qui valent pour le corps seul, à savoir l'extension, la figure et le mouvement, et sur lesquelles reposent la physique mécaniste. Qu'en est-il dans les *Regulae* ? Il dit bien qu'on ne peut concevoir l'agir réciproque entre l'esprit et le corps suivant l'image du cachet de cire, si ce n'est « par analogie », alors que pour les sens externes par exemple, qui sont des parties du corps : « il ne faut point penser qu'on dit cela par analogie, mais il faut concevoir que la figure externe du corps sentant est réellement mue par l'objet, en même manière absolument que la figure, qui est à la surface de la cire, est mue par le cachet »¹⁶⁵. Mais il dira plus tard que même l'usage analogique d'un exemple mécanique est à proscrire, outre qu'il est dans cette lettre question des mouvements corporels et des passions, non de la connaissance de l'esprit. Et il y a aussi et surtout que dans les *Regulae*, Descartes n'a pas encore saisi l'essence de l'esprit comme *pensée*. Le Descartes des *Regulae* a en lui la faculté de connaître, il n'est pas essentiellement pensant ; il *pense* moins ce qu'il connaît que le Descartes des *Méditations*. C'est dans un contexte purement cognitif que le philosophe envisage « quels secours il faut demander à chacune de ces facultés, et jusqu'à quel point l'industrie des hommes se peut étendre pour suppléer aux défauts de l'esprit. »¹⁶⁶ Examinant méthodiquement ses facultés, il porte sur elles un regard extérieur ou extériorisé : il les a *objectivement devant lui*, plus qu'il ne fait corps avec elles.

L'entendement peut « être mû par l'imagination, ou au contraire agir sur elle. »¹⁶⁷ Faut-il le prendre *par analogie* seulement ? Sans doute, puisqu'il est question de l'activité connaissante de l'esprit. Mais si l'*ingenium* désigne l'esprit en relation avec ses facultés corporelles, comment bien distinguer ce qui ne doit être compris que par analogie, de ce qui doit être compris conformément à l'image mécanique du cachet de cire ? Soulignons ce qui paraît confus : « l'*ingenium* », qui est une force cognitive purement spirituelle, est en relation directe avec des facultés corporelles auxquelles il peut s'appliquer. C'est pourquoi on l'appelle diversement *entendement*, *imagination*, *mémoire*, ou *sens*. L'activité de l'*ingenium* se confondrait avec celle des facultés corporelles sans

¹⁶³ La notion de « pensée » en ce qui concerne l'âme seule, en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté ; la notion d' « union » pour l'âme et le corps ensemble, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme – suivant ce que Descartes a expliqué précédemment.

¹⁶⁴ Lettre à Elisabeth du 21 mai 1643, AT III, 663, 1 – 668, 26.

¹⁶⁵ *Regulae*, AT X, 412, 19-22 : « Neque hoc par analogiam dici putandum est ; sed plane eodem modo concipiendum, figuram externam corporis sentientis realiter mutari ab objecto, sicut illa, quae est in superficie cerea, mutatur a sigillo. »

¹⁶⁶ *Ibid.*, AT X, 416, 12-16 : « His autem omnibus ita conceptis, facile colliget attentus Lector, quaenam petenda sint ab vnaquaque facultate auxilia, & quousque hominum industria ad supplendos ingenij defectus possit extendi. »

¹⁶⁷ *Ibid.*, AT X, 416, 16-17 : « Nam cum intellectus moveri possit ab imaginatione, vel contra agere in illam [...] . »

cependant s'y confondre ? Ce n'est pas clair. Entre l'esprit et les facultés corporelles, ou plus généralement le corps, quelle est précisément *la distinction* ? Comment se manifeste précisément *l'union* ? Et quel est précisément cet *ingenium*, cette force spirituelle commune à toutes les facultés ?

Principalement, c'est la place de l'entendement qui ne paraît pas claire relativement à *l'ingenium*. L'entendement est une des quatre facultés de l'esprit, ou autrement dit un des instruments de connaissance. Descartes ne l'a pas présenté comme une faculté corporelle à l'instar des trois autres, mais il ne l'a pas identifié non plus à « la force cognitive purement spirituelle » qu'est *l'ingenium*. Encore moins pourrait-il se confondre avec « *res cogitans* » des *Méditations métaphysiques*, il en est vraiment très éloigné. Le sujet connaissant ne dirait pas « je suis un entendement », à la manière dont le sujet des *Méditations* dira : « 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 ». Le sujet *a* un entendement et *il s'en sert* pour connaître la vérité. Cette perspective est très différente de celle des *Méditations* où *l'ego* se reconnaît être-*pensant*. Que Descartes désigne l'activité de *l'ingenium* seul par le terme « entendre » mènerait à le rapprocher de l'entendement pur. Ou plutôt : le terme « entendre » désigne *l'ingenium* compris dans l'activité du seul entendement, isolé de l'influence des sens et de l'imagination.

Reprenons le recensement des différentes interactions que Descartes reconnaît entre les facultés : l'entendement peut être mû par l'imagination ou l'inverse ; l'imagination peut agir sur les sens externes, par le biais de « la force motrice » (par le truchement des nerfs), tandis que les sens peuvent agir sur l'imagination en y imprimant des figures ; enfin, la mémoire ne se distingue pas de la fantaisie, elle consiste dans la conservation de certaines figures.

Au terme de ce dénombrement, il est possible de conclure les aides que l'entendement peut retirer des autres facultés et les gênes qu'elles peuvent lui apporter. S'il s'occupe de choses qui n'ont rien de corporel, il ne saurait être aidé par elles. Au contraire celles-ci risqueraient de contrarier son activité pure, c'est pourquoi « il faut en détourner les sens, et dépouiller, autant qu'il pourra se faire, l'imagination de toute impression distincte »¹⁶⁸. Il faut prendre garde à ce que l'entendement ne soit pas malencontreusement influencé par l'activité des sens et de la fantaisie. En revanche, si l'on examine quelque chose de corporel, on peut s'aider de l'imagination en y formant une idée de l'objet la plus distincte possible. On pourra encore s'aider des sens extérieurs auxquels on présentera la chose examinée, pour que l'idée s'imprime plus parfaitement dans l'imagination par le truchement du sens commun. « L'imagination » semble en ce sens avoir pour fonction de rendre présent ce que l'on conçoit, de donner contact avec le réel, avec l'extériorité. Enfin, lors de l'examen d'une ou de plusieurs choses singulières, l'entendement doit se concentrer précisément sur ce qui l'occupe pour pallier à toute connaissance confuse :

¹⁶⁸ *Ibid.*, AT X, 416, 26-28 : « [...] sed contra, ne ab iisdem impediatur, esse arcendos sensus, atque imaginationem, quantum fieri poterit, omni impressione distincta exuendam. »

« Une pluralité d'objets ne peut faciliter à l'entendement l'intuition distincte de chacun d'eux en particulier »¹⁶⁹.

Le reste peut alors être retenu dans la mémoire.

« Et quiconque observera tout ceci me semblera n'omettre absolument rien de tout ce qui touche à cette partie »¹⁷⁰, à savoir *nous qui connaissons*. Descartes a dénombré méthodiquement les facultés corporelles chacune à part, définissant à partir de là les aides et gênes qu'elles peuvent apporter au travail de l'entendement. La seconde partie de l'examen porte sur « les choses qui se peuvent connaître », ce qui ouvre sur la théorie *des natures simples*.

La théorie des natures simples : une difficulté sous-jacente

Ici encore, Descartes présente sa théorie comme pouvant n'être pas reçue par tous. Il faut l'entendre en deux sens. Premièrement, il est très probable que des lecteurs ne veuillent pas croire à sa vérité, le philosophe semble partir de ce principe. Peu importe alors, et c'est le second sens : on peut ne pas la croire vraie, pourvu seulement qu'on en suive les propositions afin d'apprendre à distinguer le vrai du faux. Le plus important réside de nouveau dans la valeur heuristique de l'hypothèse :

« [...] mais il importe peu qu'on ne les croie pas plus vraies, que ces cercles imaginables grâce auxquels les Astronomes ont coutume de décrire leurs phénomènes, pourvu que par leur aide, on distingue quelle connaissance de n'importe quelle chose peut être vraie ou fausse. »¹⁷¹

On peut considérer la théorie proposée comme ces cercles et ces épicycles dont usent les Astronomes pour décrire les mouvements célestes. Ils visent seulement à expliquer des phénomènes observés, sans prétendre décrire une réalité physique. Il ne s'agit que d'un modèle explicatif. De la même manière, ces « notions des choses simples » distinguées de « celles qu'on compose de ces premières »¹⁷² peuvent être envisagées comme les hypothèses heuristiques d'une théorie de la vérité et de l'erreur, qui entre dans les préoccupations de la méthode. Mais ici encore, on est enclins à penser que Descartes adresse cette recommandation à l'intention des

¹⁶⁹ *Ibid.*, AT X, 417, 3-5 : « Neque plura intellectum juvare possunt ad res singulas distincte intuendas. » La traduction proposée pour ce passage est celle de J. Sirven, *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Vrin, 1996 ; celle de J.-L. Marion paraissant moins exacte dans le contexte : « Et il n'est point d'autres choses qui puissent aider l'entendement à regarder distinctement les choses singulières. »

¹⁷⁰ *Ibid.*, AT X, 417, 13-15 : « Atque haec omnia quisquis observabit, nihil omnino mihi videbitur eorum, quae ad hanc partem pertinent, omisisse. »

¹⁷¹ *Ibid.*, AT X, 417, 23-27 : « [...] sed parum refert, esti non magis vera esse credantur, quam circuli illi imaginabiles, quibus Astronomi phaenomena sua describunt, modo illorum ope, qualis de qualibet re cognitio vera esse possit aut falsa, distinguatis. »

¹⁷² *Ibid.*, AT X, 417, 16-18 : « Jam vt quoque secundum aggrediamur, & vt accurate distinguamus simplicium rerum notionas ab istis quae ex ijsdem componuntur [...]. »

lecteurs susceptibles de lire son livre, non à lui-même. Ou bien faudrait-il considérer les *Regulae* dans leur ensemble comme un modèle épistémologique sans réelle prétention de vérité ? Car tout se tient dans le livre. Si les natures simples ne correspondent pas à une réalité de la connaissance, les règles centrales qui explicitent la mise en ordre par réduction des propositions complexes *en leurs éléments simples* devront être prises aussi comme hypothétiques. Bref, de la première Règle à la dernière, il ne serait question que « d'une manière de concevoir » ce qu'est la connaissance humaine, et la méthode ne comprendrait qu'un ensemble d'hypothèses ne prétendant jamais se prononcer sur la nature réelle de la science. *L'intuitus* et la *deductio*, l'ordre par réduction au simple, la *Mathesis universalis*, la Sagesse humaine et universelle... de simples manières de concevoir ?

Il est évident que Descartes n'a pas ce fond de modestie, ce dont témoignent suffisamment ses nombreuses critiques à l'égard des doctes. Dans les *Regulae* il pense souvent *contre eux*, stratégie philosophique en deçà de l'œuvre à venir, lorsque le philosophe trouvera le moyen d'instaurer d'elle-même sa pensée. Dans ce passage de la Règle XII, alors qu'il va exposer ses vues sur ce qu'est la connaissance des choses, il semble se ranger d'avance dans le camp de l'adversaire : il ne s'agit que d'un modèle pour rendre compte de la vérité et de l'erreur. Mais peut-être le feint-il plutôt, afin de prévenir toute objection prévisible. « Et pourtant, elle tourne ! » Descartes n'a pas l'aplomb d'un Galilée devant ses juges, bien qu'il puisse aussi se montrer de caractère impatient à l'égard des objecteurs. Le philosophe ne cherche qu'à *persuader* la raison. D'où cette faveur de Descartes envers ceux qui n'ont pas reçu l'enseignement des Écoles, plus propres à reconnaître les vérités les plus simples (avec *bon sens*), que les lettrés déjà convaincus par leurs doctrines. C'est sans doute vis-à-vis d'eux qu'intervient la nécessité de parler par hypothèses. A moins que ces connaissances ne soient encore suffisamment claires aux yeux de son propre esprit ? Mais le philosophe doit avancer.

La question est celle de la connaissance des choses. Au-delà de ce qu'en dit Descartes, il a été avancé que la difficulté sous-jacente est l'adéquation infondée entre l'ordre de l'être et l'ordre du connaître. Descartes ne soulève pas explicitement ce problème, mais d'une certaine façon, il y plonge cependant :

« Nous disons donc premièrement qu'il faut considérer chacune des choses quand elles sont ordonnées à notre connaissance, autrement que si nous parlions des mêmes pour autant qu'elles existent réellement. »¹⁷³

Que fait premièrement Descartes ? Il impose de distinguer entre l'être et le connaître, en soulignant que le propos de la méthode n'envisage « les choses » qu'en tant que nous les connaissons, faisant abstraction de leur existence réelle.

Une chose a en elle-même une réalité et une existence qui lui sont propres. Soit un corps en lequel on distingue l'étendue et la figure, on conviendra que « de la part de la chose » (« *a parte rei* »), il est en revanche un et simple. Du point de vue de son existence réelle, on ne le nommera

¹⁷³ *Ibid.*, AT X, 418, 1-3 : « Dicimus igitur primo, aliter spectandas esse res singulas in ordine ad cognitionem nostram, quam si de iisdem loquamur prout revera existunt. »

pas « un composé de nature corporelle, d'extension et de figure », car ces parties n'ont pas d'existence séparée en lui. Ce n'est « qu'au respect de notre entendement » (« *respectu vero intellectus nostri* ») que nous désignons le corps comme un composé de ces trois natures. Après que notre entendement les a distinguées chacune à part, nous avons jugé qu'elles se trouvaient toutes trois dans un seul et unique sujet.¹⁷⁴ Les notions de « simplicité » et de « composition » ne caractérisent donc pas les choses, mais seulement notre connaissance des choses :

« C'est pourquoi, comme nous ne traitons ici des choses, que pour autant que nous les apercevons par l'entendement, nous n'appelons simples que celles seulement dont la connaissance est si transparente et distincte, que l'esprit ne pourrait les diviser en plusieurs autres qui lui seraient connues plus distinctement, tels sont la figure, l'étendue, le mouvement, etc. ; mais nous concevons que toutes les autres sont d'une certaine manière composées de celles-ci. »¹⁷⁵

Toutes ces lignes appelleraient beaucoup de clarifications. Par exemple, qu'est-ce que parler *du point de vue de la chose réelle*, quand notre connaissance nous situe dans un point de vue qui n'est justement pas celui des choses ? Ou bien pourrions-nous apercevoir les choses autrement que lorsque nous les connaissons ? Et si tel est le cas, quelle faculté nous permettrait ainsi d'appréhender la chose du point de vue de la réalité de la chose, au-delà ou en deçà de la connaissance que nous en avons ?

Le débat pourrait s'ouvrir entre réalisme et idéalisme, jusqu'à engager la position kantienne sur la connaissance. En amont, on reconnaît que Descartes rejette implicitement la position aristotélicienne selon laquelle la science est à rechercher dans les choses. La science est celle d'un sujet qui soumet tout objet à sa connaissance et elle s'organise autour de lui. Ce n'est plus une science de l'être que l'homme doit s'efforcer d'atteindre comme telle. Comme J.-L. Marion le met en évidence dans *L'ontologie grise*, dans les *Regulae* Descartes rompt très précisément avec les principes de la philosophie d'Aristote, et il est en passe d'en venir à bout à sa manière. L'origine de la science est le sujet connaissant, ce sera ultérieurement l'*ego* qui trouve dans l'idée de Dieu le fondement de l'objectivité de sa connaissance, la « vérité divine » garantissant le contenu adéquat des idées claires et distinctes par rapport à l'extériorité. Dans les *Regulae*, Descartes n'est qu'au commencement de cette révolution de la pensée (elle a ses prémisses chez des philosophes de la Renaissance, tels La Ramée et Nicolas de Cues). Il ne prétend pas encore que les principes de la connaissance sont ceux de l'être, ce que fondera la métaphysique. Tout se passe comme s'il faisait abstraction de ces questions. Mais en consommant le débat avec Aristote sur la place de l'homme dans la science, il met nécessairement le pied dans une autre discussion.

« *Il faut considérer chacune des choses quand elles sont ordonnées à notre connaissance, autrement que si nous parlions des mêmes pour autant qu'elles existent réellement* ». Descartes

¹⁷⁴ *Ibid.*, AT X, 418, 3-13.

¹⁷⁵ *Ibid.*, AT X, 418, 13-19 : « Quamobrem hic de rebus non agentes, nisi quantum ab intellectu percipiuntur, illas tantum simplices vocamus, quarum cognitio tam perspicua est & distincta, vt in plures magis distincte cognitae mente dividi non possint : tales sunt figura, extensio, motus, &c. ; reliquas autem omnes quodam modo compositas ex his esse concipimus. »

semble l'écrire innocemment, comme s'il ne mesurait pas les conséquences d'une telle assertion. Aurions-nous affaire à des « phénomènes » comme le soutiendrait Kant ? Cette idée n'aurait sans doute pu effleurer Descartes ; elle présuppose la remise en question d'une position philosophique idéaliste dont il est à l'origine. Dans les *Regulae*, il ne dit pas, ou en tous cas pas explicitement, que l'entendement perçoit la nature des choses, qu'il peut par exemple connaître l'essence réelle de la matière. Mais il ne dit pas non plus, il le dirait encore moins, que notre accès aux choses est relatif à la connaissance que nous pouvons en avoir. L'étendue est-elle une propriété intime des choses matérielles ? Ou bien une simple représentation ? A-t-elle un *fundamentum in re*, comme diraient les philosophes du Moyen Age ? Descartes ne se prononce pas de façon tranchée. Il laisse entendre que les controverses scolastiques sur la nature ontologique des choses et « le fondement réel » ne l'intéressent pas, il les juge vaines et ne souhaite pas y entrer. D'où peut-être le recours à des « hypothèses » pour expliquer ce que sont les connaissances, car on ne peut attaquer la prétention de vérité d'une simple supposition. On peut penser que c'est une stratégie d'auteur (d'ailleurs soutenue et d'une certaine manière légitimée par la méthode, nous y reviendrons plus loin). Et si Descartes expose ce qui permettra d'atteindre au plus haut degré de la connaissance humaine à des lecteurs, peut-être aussi et surtout le développe-t-il pour lui-même, rassemblant par écrits ses connaissances au sujet de la *Mathesis universalis*. Il est en soi plus question de la méthode que de proposer une philosophie nouvelle, c'est-à-dire solidement constituée. Au moment où Descartes rédige l'ouvrage, il tend vers ce but sans encore l'avoir atteint. Il est en tous cas peu croyable qu'il ait lui-même considéré sa théorie des natures simples comme simplement hypothétique, car l'interdépendance des différents niveaux de l'épistémologie conduirait à l'envisager tout entière comme hypothétique. Outre que la constitution de cette épistémologie repose sur l'expérience scientifique qui garantit par excellence l'évidence et la certitude de la science (l'usage de la méthode).

Il reste que Descartes élude une grande difficulté sans la poser ni la résoudre. Lorsqu'il envisagea le second versant de la question de l'étendue de la connaissance humaine, qui engage la considération de l'extension de la connaissance relativement *aux choses contenues dans notre univers*, il est hors de doute que le philosophe ne se soit finalement trouvé confronté à un véritable écueil. Car cet examen recouvre nécessairement la question de l'adéquation du connaître et de l'être, ce que la *Mathesis universalis* ne peut pas justifier. L'acte critique de Descartes, s'il y en eut un, il vint sans doute après les *Regulae*, quand il dût s'apercevoir que sa conception d'une science universelle portée par le sujet connaissant était impossible à fonder, à moins que Dieu ne la soutienne. Dieu garantira la validité de la connaissance humaine dans son rapport à l'extériorité, et le projet de la Sagesse prendra alors une autre tournure. Celle que Descartes voudra reconnaître dans l'image de l'arbre¹⁷⁶ dont les racines sont la métaphysique dans la *Lettre préface* aux *Principes*. C'est à cette conclusion que voudra aboutir le reste de cette étude.

¹⁷⁶ *Principes de la philosophie, Lettre préface, AT IX-2, 14, 24-28* : « 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. »

Après avoir souligné qu'il n'envisage les choses qu'en tant qu'elles sont soumises à la connaissance de l'entendement (ce qui revient à abstraire *les choses réelles* du discours épistémologique, sans que soit rigoureusement instauré le référent réel de la connaissance – le monde), Descartes distingue « les choses qui au respect de notre entendement sont dites simples »¹⁷⁷ suivant trois classes : ces « natures simples » peuvent être purement intellectuelles, purement matérielles, ou communes.

« Sont purement intellectuelles celles que notre entendement connaît par une certaine lumière mise en nous par la nature, et sans l'aide d'aucune image corporelle. »¹⁷⁸

Descartes en avait fait l'évocation dans la Règle VI. Il écrivait qu'il existe peu de natures simples que l'on puisse connaître par *l'intuitus*, « soit dans les expériences mêmes, soit par une certaine lumière mise en nous ». Ce dernier cas est celui des natures simples purement intellectuelles. Le précédent peut se rattacher aux deux autres classes, qui considèrent les natures simples que l'on distingue dans les corps par le biais d'images corporelles. Elles recourent à des expériences autres que le pur *intuitus*, celle des sens et celle de l'imagination.

La connaissance, le doute, l'ignorance, le vouloir, sont des choses que nous comprenons intellectuellement « sans l'aide d'aucune image corporelle ». Et Descartes d'ajouter que nous les « *connaissions pourtant réellement* [je souligne] »¹⁷⁹. Voici un exemple de ce que l'on ne peut entendre à la manière d'une « supposition » ; la notion de « nature simple » prétend bien définir la connaissance *réelle* des choses.

« Sont purement matérielles celles qui ne se connaissent que dans des corps : comme sont la figure, l'étendue, le mouvement ».¹⁸⁰

Ceci reprend l'exemple précédent « d'un corps étendu et doué de figure » : l'entendement distingue intellectuellement ces natures dans une chose matérielle. Cette expérience présuppose au moins le sens de la vue, et donc l'impression d'une figure dans l'imagination (dans la Règle IV, Descartes écrit en ce sens que les mathématiques « touchent plutôt les yeux et l'imagination que l'entendement »). A l'inverse des natures simples purement intellectuelles, l'entendement aperçoit les natures simples purement matérielles avec l'aide d'images corporelles.

« Enfin, on doit dire communes celles qu'on attribue tantôt aux choses corporelles, tantôt aux spirituelles sans distinguer, comme l'existence, l'unité, la durée, et autres semblables. »¹⁸¹

¹⁷⁷ *Regulae*, AT X, 419, 6-7 : « [...] res illas, quae respectu nostri intellectus simplices dicuntur [...] »

¹⁷⁸ *Ibid.*, AT X, 419, 8-11 : « Pure intellectuales illae sunt, quae per lumen quoddam ingenitum, & absque vllius imaginis corporeae adjumento ab intellectu cognoscuntur [...] »

¹⁷⁹ *Ibid.*, AT X, 419, 16 : « [...] quae tamen omnia revera cognoscimus [...] »

¹⁸⁰ *Ibid.*, AT X, 419, 18-19 : « Pure materiales illae sunt, quae non nisi in corporibus esse cognoscuntur [...] »

¹⁸¹ *Ibid.*, AT X, 419, 20-23 : « Denique communes dicendae sunt, quae modo rebus corporeis, modo spiritibus sine discrimine tribuuntur, vt existentia, vnitas, duratio, & similia. »

Les natures simples « communes » sont aperçues indifféremment soit dans des corps et avec l'aide d'images corporelles, soit par le pur entendement. La Règle III avait donné en exemple que nous pouvions saisir notre existence au moyen de l'*intuitus*. L'entendement pourrait concevoir de même l'existence du triangle à l'aide d'une figure géométrique.

Rentrent également dans cette classe des « notions communes », telles que « deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles ». Ces notions que les mathématiciens considèrent comme des évidences que l'on n'a pas à démontrer (par exemple Euclide dans les *Eléments*), Descartes les tient « comme de certains liens pour joindre entre elles d'autres natures simples, et dont l'évidence soutient tout ce que nous concluons en raisonnant »¹⁸². Par exemple : que $3 + 1$ fassent 4 et que $2 + 2$ fassent aussi 4, implique que $3 + 1$ et $2 + 2$ font la même somme. La notion commune énoncée précédemment soutient l'évidence de cette conclusion et la liaison des éléments simples qu'elle contient. On peut connaître ces notions communes « par le pur entendement, ou bien par celui-ci regardant les images des choses matérielles »¹⁸³.

Descartes dénombre en outre les privations et les négations parmi les natures simples : le néant ou le repos sont des choses simples que nous connaissons réellement comme telles. Il y a une positivité de la négation au niveau cognitif, Descartes ne la définit pas ontologiquement comme un manque d'être. Ces natures simples concourent comme les autres à « composer » d'autres connaissances. Par exemple, juger une figure dénuée de mouvement implique que notre « pensée est composée en une certaine manière de figure et de repos »¹⁸⁴.

« [...] ces natures simples sont toutes connues de soi et ne contiennent jamais aucune fausseté ».¹⁸⁵

Que l'entendement les aperçoive dans son activité pure, ou avec l'aide d'images corporelles, les natures simples sont toujours entièrement et parfaitement connues. Il nous suffit pour cela « d'en toucher par l'esprit ne fût-ce qu'une partie très petite »¹⁸⁶. C'est pourquoi elles sont dites « simples ». Si nous pensions ne pas connaître entièrement une de ces natures simples, nous nous tromperions nous-mêmes. Nous « composerions » faussement cette pensée que nous percevons quelque chose d'elle et en ignorons autre chose, alors que nous la connaissons parfaitement rien qu'en l'ayant touchée par la lumière de notre esprit. La connaissance d'une nature simple se donne entièrement dans l'acte d'*intuitus*.

En outre, les natures simples peuvent être conjointes à d'autres de façon *nécessaire* ou *contingente*. C'est ce point qui rend compte de la possibilité de l'erreur et explicite plus

¹⁸² *Ibid.*, AT X, 419, 23-26 : « [...] communes illae notiones, quae sunt veluti vincula quaedam ad alias naturas simplices inter se conjungendas, & quarum evidentia nititur quidquid ratiocinando concludimus. »

¹⁸³ *Ibid.*, AT X, 419, 29 – 420, 2 : « Et quidem hae communes possunt vel ab intellectu puro cognosci, vel ab eodem imagines rerum materialium intuente. »

¹⁸⁴ *Ibid.*, AT X, 420, 11-13 : « [...] vt si iudicem aliquam figuram non moveri, dicam meam cogitationem esse aliquo modo compositam ex figura & quiete [...]. »

¹⁸⁵ *Ibid.*, AT X, 420, 14-15 : « [...] naturas illas simplices esse omnes per se notas, & nunquam vllam falsitatem continere. »

¹⁸⁶ *Ibid.*, AT X, 420, 25-26 : « [...] nam si de illa vel minimum quid mente attingamus [...] »

précisément la notion de *déduction*. Par exemple, on ne peut concevoir distinctement la figure sans l'étendue, car toute figure a *nécessairement* une certaine étendue. De même, le mouvement est nécessairement conjoint à la durée, car on ne peut concevoir aucun mouvement sans une certaine durée. Ou encore, le chiffre 7 ne peut pas être distinctement connu si l'on n'y joint pas la somme de 3 et 4 ; les connaissances de 3 et de 4 composent nécessairement celle du chiffre 7. « Et en même manière, tout ce qu'on démontre touchant les figures et les nombres convient nécessairement avec ce dont on l'affirme. »¹⁸⁷ Pour reprendre un exemple donné dans la Règle III, l'entendement conçoit que la liaison de trois lignes est nécessairement contenue dans la définition du triangle : si donc la figure ABC est un triangle, on conçoit que la somme de ses angles est nécessairement égale à deux droits.

Cette « conjonction nécessaire » ne concerne pas seulement les natures simples matérielles. Il est nécessairement joint au doute de Socrate la conscience du doute et la connaissance d'une distinction entre le vrai et le faux. Ces deux choses sont nécessairement conjointes au « doute », qui est une nature simple intellectuelle.

« Est contingente au contraire l'union de ces choses que ne conjoint aucune relation inséparable : ainsi, quand nous disons qu'un corps est animé, qu'un homme est vêtu, etc. »¹⁸⁸

Descartes prend des exemples aristotéliens : est-il nécessairement conjoint à la nature du corps qu'il soit animé par l'âme ? Non, nous n'avons pas d'intuition claire de cela (on peut en revanche concevoir un corps vivant comme « une machine » autonome entretenue par les mouvements du cœur et la circulation du sang, comme le montrera *Le Traité de l'Homme*). Aussi, certains prennent parfois pour contingentes des relations pourtant nécessaires, telles que « je suis, donc Dieu est », « j'entends, donc j'ai un esprit distinct du corps »¹⁸⁹. Ces deux exemples annoncent la métaphysique à venir, bien qu'on ne sache trop s'ils recouvrent le même sens. Comme le remarque Geneviève Rodis-Lewis dans *L'œuvre de Descartes*¹⁹⁰, que mon existence soit nécessairement conjointe à celle de Dieu peut signifier la contingence de la créature par rapport au Créateur sans recouper l'idée de l'infini en moi dans les *Méditations*. Cet exemple sert aussi à montrer les cas où une conjonction peut être nécessaire sans que la controverse le soit également : « de ce que Dieu est, il n'est pourtant pas permis d'affirmer que moi aussi j'existe », ce que l'on peut également comprendre en raison de la contingence humaine.

Descartes souligne qu'il est souvent plus facile de penser plusieurs natures simples nécessairement conjointes qu'une seule à part. Par exemple, on peut concevoir un triangle sans les natures simples qui le composent, sans penser que sa nature renferme les notions de l'angle, de la ligne, du chiffre 3, de la figure, de l'étendue, etc. Mais celles-ci sont pourtant « plus

¹⁸⁷ *Ibid.*, AT X, 421, 15-17 : « Atque eodem modo, quidquid circa figuras vel numeros, demonstratur, necessario continuum est cum eo de quo affirmatur. »

¹⁸⁸ *Ibid.*, AT X, 421, 23-26 : « Contingens vero est illarum vnio, quae nulla inseparabili relatione coniunguntur : vt cum dicimus, corpus esse animatum, hominem esse vestitum, &c. »

¹⁸⁹ *Ibid.*, AT X, 421, 29 – 422, 1 : « [...] sum, ergo Desus est ; item, intelligo, ergo mentem habeo a corpore distinctam, &c. »

¹⁹⁰ Geneviève Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes*, chapitre II, Paris, Vrin, 1971, p. 97.

connues » que le triangle. Elles en définissent distinctement la nature, et il est plus difficile de le concevoir tout seul qu'en le composant avec ces notions.

La connaissance humaine, et donc le contenu de la *Sapientia universalis*, ne consistent qu'en la vision par l'entendement de ces natures simples, et dans leur composition :

« [...] nous ne pouvons jamais rien entendre hors ces natures simples et de certain mélange qui les compose entre elles. »¹⁹¹

C'est au niveau de la composition des natures simples que Descartes envisage la possibilité de l'erreur, que nous expérimentons « ces natures composées » dans les diverses expériences, ou que nous les composons nous-mêmes au travers d'un jugement. Pour comprendre ce point, il faut prendre en compte ce que Descartes écrivait un peu avant, que nous devons distinguer « cette faculté de l'entendement par laquelle la chose est regardée et connue [*per quam res intuetur & cognoscit*], de cette autre grâce à laquelle il juge en affirmant ou en niant »¹⁹². (Dans *la quatrième méditation*, ce pouvoir de juger ne sera plus attribué à l'entendement, mais à 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).

Conformément aux trois sortes d'expériences distinguées par Descartes, nous expérimentons les connaissances qui proviennent de l'expérience par sensation, par oui-dire, et celles provenant d'un acte d'intuitus. Ce dernier cas compris comme expérience de l'entendement pur ne recouvre pas de risque d'erreur, si ce n'est celui de juger que nous pouvons ignorer quelque chose quand la vision des natures simples nous procure une parfaite connaissance. L'erreur ne provient pas de l'expérience elle-même, mais du jugement que nous ajoutons à cette expérience. En revanche, les expériences adventices sont en elles-mêmes sources d'erreur.

« Il faut noter ici que l'entendement ne peut jamais être trompé par aucune expérience s'il regarde seulement et précisément la chose qui lui est objet, pour autant qu'il l'a soit en lui-même, soit dans un fantasme, et qu'il ne juge pas en outre que l'imagination rapporte fidèlement les objets des sens, ni que les sens revêtent les vraies figures des choses, ni enfin que les choses extérieures sont toujours telles qu'elles apparaissent ; en toutes ces choses nous sommes chargés d'erreur [...]. »¹⁹³

¹⁹¹ *Ibid.*, AT X, 422, 7-9 : « [...] nihil nos vnquam intelligere posse, praeter istas naturas simplices, & quamdam illarum inter se mixturam sive compositionem [...]. »

¹⁹² *Ibid.*, AT X, 420, 16-18 : « [...] si distinguamus illam facultatem intellectus, per quam res intuetur & cognoscit, ab ea qua iudicat affirmando vel negando [...]. »

¹⁹³ *Ibid.*, AT X, 423, 1-7 : « Vbi notandum est, intellectum a nullo vnquam experimento decipi posse, si praecise tantum intuantur rem sibi objectam, prout illam habet vel in se ipso vel in phantasmate, neque praeterea iudicet imaginationem fideliter referre sensuum objecta, nec sensus veras rerum figuras induere, nec denique res externas tales semper esse quales apparent ; in his enim omnibus errori sumus obnoxij [...]. »

Les sens sont trompeurs, la fantaisie ne rapporte pas fidèlement les objets extérieurs qui impriment sur elle des figures (Descartes s'oppose ici absolument à l'*épagogé* aristotélicienne, « l'induction » selon laquelle la chose s'offre à l'esprit dans son intelligibilité même par l'intermédiaire des sens). Un homme atteint de la jaunisse sera porté à croire que tout est jaune, alors que cela vient d'un vice de son œil. Il sera porté à le croire à cause de ce que lui représente sa fantaisie par l'entremise des sens – mais il peut juger en vérité que les images qu'elle représente sont altérées par le fait qu'il a « l'œil coloré de jaune » :

« Mais ces mêmes choses ne tromperont pas l'entendement du sage, parce qu'il jugera que tout ce qu'il reçoit de l'imagination se trouve certes véritablement dépeint en elle ; mais il n'assurera pourtant jamais que cela soit passé tout entier sans s'altérer et sans aucun changement des choses extérieures aux sens, et des sens à la fantaisie, s'il ne l'a reconnu auparavant par quelque autre raison. »¹⁹⁴

Nous composons ainsi les jugements en lesquels nous comprenons quelque chose que notre entendement n'a pas aperçu clairement, et qui provient de l'expérience des sens ou de l'imagination. Si l'homme atteint de la jaunisse juge vrai ce que lui montre son imagination, sa pensée sera composée de ce que son imagination lui représente *et* de ce qu'il juge faussement à partir de là : que les choses sont réellement jaunes (– et non qu'elles le sont à cause d'un vice de son œil).

« D'où on conclut que nous ne pouvons être trompés qu'en composant de nous-mêmes en quelque façon les choses que nous croyons. »¹⁹⁵

Tout ce passage montre bien les divers niveaux d'« expérience » que Descartes avait implicitement distingués dans la Règle III, en donnant la définition de l'*intuitus*. « Par *intuitus*, je n'entends ni le témoignage changeant des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination qui compose mal », mais la conception de l'entendement pur. Celui-ci peut mal composer ses jugements s'il se fie sans discernement à l'expérience des sens et de l'imagination. Le risque d'erreur ne provient donc pas de l'entendement compris dans son acte cognitif par *intuitus* – les Règle II et III ont souligné que les deux opérations cognitives de l'entendement sont en elles-mêmes infaillibles – mais de sa faculté de juger les choses qui se présentent à lui, qu'elles viennent des sens et de la fantaisie, de l'expérience par ouï-dire ou de sa propre conception. C'est ce que laissait entendre ce passage de la Règle II :

« Toute l'erreur qui peut arriver aux hommes [...] n'arrive jamais d'une mauvaise inférence, mais seulement de ce qu'ils supposent certaines expériences qu'ils ont assez peu

¹⁹⁴ *Ibid.*, AT X, 423, 13-20 : « Sed haec eadem sapientis intellectum non fallent, quoniam, quicquid ab imaginatione accipiet, vere quidem in illa depictum esse iudicabit ; nunquam tamen asseret illud idem integrum & absque vlla immutatione a rebus externis ad sensus, & a sensibus ad phantasiam defluxisse, nisi prius hoc ipsum alia aliqua ratione cognoverit. »

¹⁹⁵ *Ibid.*, AT X, 423, 28-30 : « Vnde concluditur, nos falli tantum posse, dum res quas credimus a nobis ipsis aliquo modo componuntur. »

entendues, ou de ce qu'ils établissent des jugements avec précipitation et sans aucun fondement. »¹⁹⁶

L'explication de l'erreur tend vers celle de *la quatrième méditation* : la cause des erreurs ne vient pas tant de nos facultés cognitives, saines en elles-mêmes, que de l'usage que nous en avons. C'est pourquoi il faut les connaître. Reste donc à Descartes la tâche de bien définir comment nous pouvons composer nos connaissances en sorte de ne pas nous tromper nous-mêmes.

Le dénombrement opéré au sujet des natures simples mène à circonscrire le sens précis de la déduction, en invalidant en particulier la prétention de vérité des conjectures. La composition des natures simples peut se faire de trois façons différentes : *par impulsion*, *par conjecture* ou *par déduction*, ce dernier cas étant celui qu'il faut privilégier contre les deux autres.

Elle se fait « par impulsion » quand nous jugeons vrai quelque chose sans y être amenés par des raisons (*persuasives* au sens de la Règle II), mais en y étant déterminés par autre chose. Soit par l'autorité de Dieu, c'est-à-dire les vérités révélées, qui « ne trompent jamais » (Descartes ne les envisage ici pas car « elles ne tombent point sous l'art »¹⁹⁷) ; soit par une disposition de notre fantaisie – il a été montré précédemment qu'elle est essentiellement trompeuse ; soit par notre liberté, qui ne trompe que rarement. Celle qui se fait « par conjecture » recouvre les raisons probables et sublimes des philosophes, condamnées comme n'étant pas du ressort de la véritable science dans les Règles II et III. Descartes l'écrit encore :

« [...] tout ce que nous composons par tel raisonnement ne nous trompe certes pas, si nous le jugeons probable seulement et ne l'affirmons jamais être vrai, mais ne nous rend pas plus savant non plus. »¹⁹⁸

Ici, la valeur hypothétique du discours change de terrain, les conjectures des philosophes n'étant que des hypothèses sans fondement, et en aucun cas des sciences. Descartes rend compte des erreurs communément faites par les savants à partir de sa propre théorie de la connaissance. Un exemple vise de nouveau Aristote :

« [...] comme si de ce que l'eau, qui est plus éloignée du centre du monde que n'est la terre, est aussi d'une substance plus subtile qu'elle, et de ce que pareillement l'air, qui est plus élevé que l'eau, est aussi plus rare qu'elle, nous conjecturons qu'au-dessus de l'air ne se trouve rien d'autre que quelque chose éthéré et très pur, et beaucoup plus subtil que cet air-ci, etc. »¹⁹⁹

¹⁹⁶ *Ibid.*, AT X, 365, 9-13 : « Omnis quippe deceptio, quae potest accidere hominibus [...] nunquam ex mala illatione contingit, sed ex eo tantum, quod experimenta quaedam parum intellecta supponantur, vel iudicia temere & absque fundamento statuuntur. »

¹⁹⁷ *Ibid.*, AT X, 424, 8-10 : « [...] sed prima ad hunc locum non pertinet, quia sub artem non cadit. »

¹⁹⁸ *Ibid.*, AT X, 424, 15-18 : « Quidquid autem hac ratione componimus, non quidem nos fallit, si tantum probabile esse iudicemus atque nunquam verum esse affirmemus, sed etiam doctiores nos facit. »

Comme souvent lorsqu'un philosophe critique un autre philosophe, Descartes ne présente pas les vrais arguments qui ont mené Aristote à poser la substance de l'éther dans la partie sublunaire du cosmos. Il interprète cette pensée suivant ses vues, à partir d'autres principes philosophiques : notre entendement nous donne-t-il la connaissance de ce « cinquième élément », de cette substance éthérée et immuable soi-disant constitutive des astres ? Non. Son existence est conjecturée à partir de perceptions sensibles, dont est tiré par analogie le principe que plus les éléments s'éloignent du centre de la terre, plus ils deviennent légers et subtils. L'exercice de la science, en l'occurrence de la physique, ne doit en aucun cas reposer sur ce genre d'expérience. Les sens ne peuvent rien nous apprendre sur la nature de la matière (encore moins celle des cieux), or l'existence de l'éther est conjecturée, imaginée par analogie avec ce que nous percevons. Cette théorie n'est pas fondée sur une véritable expérience (celle de l'*intuitus*).

« Il ne nous reste que la déduction seule par laquelle nous puissions tellement composer les choses que nous soyons certains de leur vérité. »²⁰⁰

Depuis la Règle II a été avancé la certitude infaillible de la *deductio*, mais sans que soit expliqué précisément en quoi consiste cette opération. Ceci apparaît maintenant : les déductions sont des compositions de natures simples ; elles consistent dans la vision d'une *conjonction nécessaire* par l'entendement. En revanche, toute *conjonction contingente* peut être cause d'erreurs : par exemple, si de ce que nos sens ne nous font rien percevoir dans l'espace rempli d'air, nous déduisons que cet espace est vide, nous nous tromperions en jugeant « pouvoir déduire d'une chose particulière ou contingente quelque terme général ou nécessaire »²⁰¹. On peut concevoir la nature de l'espace sans celle du vide, la première n'est pas nécessairement conjointe à la seconde. Ce jugement vient de ce que l'on imagine sa nature par analogie avec ce que nous percevons par le biais des sens, à savoir que nous ne percevons rien ; l'erreur de cette déduction contingente rejoint celle de la composition « par conjecture ». La source commune de ces erreurs est que l'on juge nécessaire une liaison de termes, sans que notre entendement l'ait aperçue clairement :

« Mais il est en notre pouvoir d'éviter cette erreur, savoir si nous ne conjuguons jamais aucune des choses entre elles, à moins qu'un *intuitus* ne nous ait assuré que la conjonction de l'une avec l'autre est absolument nécessaire : comme si nous déduisons que rien ne peut avoir une figure qui ne soit étendu, de ce qu'une figure a nécessairement une liaison fort étroite avec l'étendue. »²⁰²

¹⁹⁹ *Ibid.*, AT X, 424, 10-14 : « [...] vt si, ex eo quod aqua, a centro remotior quam terra, sit etiam tenuioris substantiae, item aer, aqua superior, sit etiam illa rarior, conjiciamus supra aerem nihil esse quam aetherem aliquem purissimum, & ipso aere longe tenuiorem, &c. »

²⁰⁰ *Ibid.*, AT X, 424, 19-20 : « Superest igitur sola *deductio*, per quam res ita componere possimus, vt certus simus de illarum veritate [...]. »

²⁰¹ *Ibid.*, AT X, 424, 25-27 : « [...] atque ita sit, quoties ex re particulari vel contingenti aliquid generale & necessarium deduci posse iudicamus. »

²⁰² *Ibid.*, AT X, 424, 27 – 425, 6 : « Sed hunc errorem vitare in nostra potestate situm est, nempe, si nulla vnquam inter se jungamus, nisi vnus cum altero conjunctionem omnino necessariam esse intueamur : vt si deducamus nihil esse posse figuratum, quod non sit extensum, ex eo quod figura necessariam habeat cum

L'opération de *deductio* est indissociablement soutenue par celle de *intuitus* : l'entendement aperçoit la liaison déductive nécessaire qui relie les termes entre eux. (En ce sens, pour revenir aux Règles précédentes, la mémoire soutient la certitude de la déduction après que les vérités ont été déduites *dans l'actualité de l'intuitus* : c'est l'assurance de l'évidence passée qui fonde la certitude présente de la mémoire ; rappelons que la mémoire ne désigne pas le souvenir d'un contenu démonstratif).

Un dénombrement suffisant et fait selon l'ordre a conduit Descartes à définir précisément en quoi consiste la connaissance vraie des « choses simples » par l'entendement, donc en quoi consiste toute « science », tout en spécifiant la cause commune des erreurs déjà abordée depuis la Règle II. Dans l'étude des sciences, il ne faut s'en tenir qu'à des objets connus avec évidence et certitude, c'est-à-dire aperçus distinctement par *l'intuitus* et déduits avec la certitude de leur relation nécessaire.

L'élaboration méthodique de la méthode

On reconnaît dans les *Regulae* une élévation « par degrés » : à la fois dans la connaissance de la méthode *et dans l'usage qu'en fait Descartes*. Ainsi, la connaissance des premières opérations cognitives dans les Règles II et III ne suffisait pas pour que soient déduites celle des « natures simples ». Entre temps, il a fallu que soit développée la démarche générale, de la mise en ordre au dénombrement. Il aura fallu le développement *industriel* de la méthode au-delà *de ses premiers principes naturels* (ici imagés comme *les armes de Minerve*) – et ceci *afin aussi de s'en servir* dans la suite de la démonstration.

« De tout cela il résulte premièrement que nous avons exposé distinctement et, il me semble, par un dénombrement suffisant ce qu'en commençant nous n'avions pu montrer *qu'en usant confusément et grossièrement des armes que nous donne Minerve* [je souligne]: à savoir qu'aucun chemin ne s'ouvre pour les hommes vers une connaissance certaine de la vérité hormis l'évidence de *l'intuitus* et la déduction nécessaire ; et pareillement, ce que sont les natures simples, sur quoi portait la huitième proposition. Et il est transparent que *l'intuitus* s'étend aussi bien à la connaissance de celles-ci, qu'à celle des liaisons fort étroites qui les unissent nécessairement entre elles, et enfin à toutes les autres choses que l'entendement expérimente être précisément, soit en lui-même, soit dans la fantaisie. »²⁰³

extensione conjunctionem, &c. »

²⁰³ *Ibid.*, AT X, 425, 7-18 : « Ex quibus omnibus colligitur primo, distincte, atque vt opinor, per sufficientem enumerationem nos exposuisse id quod initio tantum confuse & rudi Minerva potueramus ostendere : nempe nullas vias hominibus patere ad cognitionem certam veritatis, praeter evidentem intuitum, & necessariam *deductionem* ; item etiam, quid sint naturae illae simplices, de quibus in octava propositione. Atque perspicuum est, intuitum mentis, tum ad illas omnes extendi, tum ad necessarias illarum inter se connexiones cognoscendas, tum denique ad reliqua omnia quae intellectus praecise, vel in se ipso, vel in phantasia esse experitur. »

Pour employer de nouveau le terme, les Règles II à XII recouvrent de part en part *une mise en abyme* de la méthode, Descartes la mettant progressivement en oeuvre au moment même où il l'expose. Comme il l'écrit, il veille dans la suite des Règles à ne « rien dire qui présuppose la connaissance de ce qui suit » et à « enseigner d'abord les choses auxquelles selon notre sentiment il faut aussi s'adonner de prime abord pour cultiver les esprits. »²⁰⁴

A la fin de la Règle XII, il déroule les conclusions qui suivent le dénombrement touchant les natures simples.

« Il résulte secondement qu'il ne faut mettre aucun effort à connaître ces natures simples, parce qu'elles se remarquent assez de soi ; mais seulement à les séparer les unes des autres, et à les regarder toutes en y fixant tour à tour la vue de l'esprit. »²⁰⁵

« Il résulte troisièmement que toute la science de l'homme ne consiste qu'à voir distinctement comment ces natures simples concourent ensemble à composer d'autres choses. »²⁰⁶

« Il résulte quatrièmement de ce qu'on a dit qu'on ne doit pas penser qu'il se trouve des connaissances des choses plus obscures que d'autres, puisque toutes sont de même nature, et consistent dans la composition seule de choses connues par soi. »²⁰⁷

L'*intuitus* de l'esprit recouvre la vision de « natures simples », toutes de même nature, qu'elles soient spirituelles ou appréhendées dans des corps matériels. La Sagesse consiste dans la vision distincte de ces notions, à partir desquelles toutes les autres connaissances sont composées suivant le respect de la déduction nécessaire. Sur tout sujet, la connaissance humaine procède toujours de la même façon : au moyen de sa méthode constitutive dont le contenu a été déployé progressivement tout au long les *Regulae* – « par degrés ».

La théorie des natures simples et celle des facultés ressortent de la mise en question méthodique de « l'étendue de la connaissance humaine » (qui renferme les vrais instruments du savoir et la méthode entière). Une nouvelle élévation dans la science de la méthode est entamée à la fin de la Règle XII, et encore une fois mise en abyme par Descartes :

²⁰⁴ *Ibid.*, AT X, 429, 9-13 : « Quam divisionem non sine consilio invenimus, tum vt nulla dicere cogamur quae sequentium cognitionem praesupponant, tum vt illa priora doceamus, quibus etiam ad ingenia excolenda prius incumbendum esse sentimus. »

²⁰⁵ *Ibid.*, AT X, 425, 20-24 : « Colligitur secundo, nullam operam in naturis istis simplicibus cognoscendis esse collocandam, quia per se sunt satis notae ; sed tantummodo in illis ab invicem separandis, & singulis seorsim defixa mentis acies intuendis. »

²⁰⁶ *Ibid.*, AT X, 427, 3-6 : « Colligitur tertio, omnem humanam scientiam in hoc vno consistere, vt distincte videamus, quomodo naturae istae simplices ad compositionem aliarum rerum simul concurrant. »

²⁰⁷ *Ibid.*, AT X, 427, 27 – 428, 2 : « Denique colligitur quarto, ex dictis, nullas rerum cognitiones vnas alijs obscuriores esse putandas, cum omnes ejusdem sint naturae, & in sola rerum per se notarum compositione consistant. »

« Au reste, pour que l'enchaînement de nos préceptes ne reste caché à personne [je souligne], nous divisons tout ce qui se peut connaître en propositions simples et en questions. »²⁰⁸

L'enchaînement du livre *suit lui-même la logique d'une mise en question méthodique telle que va la définir la Règle XIII*, ce qui était déjà apparu lors de la Règle VIII : « qu'est-ce que la connaissance humaine et jusqu'où s'étend-elle ? » est la question qui commande méthodiquement la construction épistémologique des *Regulae*. Le plan de l'ouvrage s'inscrit dans cette continuité.

Le plan prévu des *Regulae*

« Pour les propositions simples, nous n'apportons pas d'autres préceptes que ceux qui préparent la force de connaissance à regarder fort distinctement et à scruter fort adroitement tous les objets qu'on voudra, puisque ceux-ci doivent se présenter d'eux mêmes, et ne sauraient être cherchés ; ce que nous avons rassemblé dans les douze premiers préceptes, par lesquels nous estimons aussi avoir fait voir tout ce que nous jugeons pouvoir en quelque façon rendre plus aisé l'usage de la raison. »²⁰⁹

Les douze premières Règles ont développé les éléments qui concernent la connaissance des « propositions simples » par l'entendement : ce que sont ces connaissances, comment on les aperçoit et en compose les éléments (Règles II-III, V-VII, XII) ; quelles aptitudes peuvent y aider (Règles IX-XI) et en quoi les autres facultés peuvent concourir à les connaître (Règles XII).

Le Livre I a déterminé progressivement ce qu'était la connaissance humaine, déduisant à partir de là ses limites et son étendue. Le développement « industriel » de la méthode semble achevé à la Règle XII. La Règle XIII, qui ouvre le second Livre, entame une nouvelle partie de la méthode. Maintenant su en quoi consiste la Sagesse humaine et universelle, Descartes va enseigner comment user concrètement de la méthode dans le traitement de questions scientifiques :

« Mais parmi les questions, nous en entendons parfaitement certaines, même si nous ignorons leur solution, dont nous traiterons seulement dans les douze règles qui suivent

²⁰⁸ *Ibid.*, AT X, 428, 21-23 : « Caeterum, ne quem forte lateat praeceptorum nostrorum catenatio, dividimus quidquid cognosci potest in propositiones simplices, & quaestiones. »

²⁰⁹ *Ibid.*, AT X, 428, 23 – 429, 4 : « Ad propositiones simplices, non alia praecepta tradimus, quam quae vni cognoscendi praeparant ad objecta quaevis distinctius intuenda & sagacius perscrutanda, quoniam hae sponte occurrere debent, nec quaeri possunt ; quod in duodecim prioribus praeceptis complexi sumus, & in quibus nos ea omnia exhibuisse existimamus, quae rationis vsum aliquomodo faciliorem reddere posse arbitramur. »

immédiatement ; enfin nous n'entendons point parfaitement d'autres, que nous réservons pour les douze dernières règles. »²¹⁰

Il y a « question » à partir du moment où l'on s'interroge sur ce que l'on conçoit par *intuitus*. La vision simple des vérités ne constitue pas un questionnement, l'entendement ne fait qu'apercevoir son objet et il a été dit que l'*intuitus* était en lui-même garant de vérité. Pour qu'une proposition simple devienne une question, et soit donc susceptible de vérité et d'erreur, il faut que le sujet s'interroge et qu'il juge ce qu'il conçoit, en affirmant ou en niant :

« [...] à propos de l'ignorance même, ou plutôt du doute de Socrate se fit aussi une question, dès que Socrate s'étant tourné vers lui commença à demander s'il était vrai qu'il doutât de toutes choses, et assura cela même. »²¹¹

Le second Livre des *Regulae* devait contenir douze règles, de la Règle XIII à la Règle XXIV. Descartes n'est pas allé au-delà de la Règle XVIII, nonobstant les trois intitulés des Règles XIX à XXI. Comme ce Livre second ne présente pas une unité achevée, nous n'irons pas plus loin dans l'analyse détaillée de la méthode. Mais concernant notre propos, il reste maintenant à envisager le problème de l'adéquation entre l'être et le connaître contenu dans la question de la connaissance humaine, *du point de vue de la méthode* (et autrement dit, du point de vue Descartes dans les *Regulae*).

Reste donc à reconnaître, dans la question dominante de l'ouvrage, le travail méthodique de mise en question explicité par la Règle XIII. Ceci mènera à comprendre que Descartes puisse faire abstraction du « fondement réel » des connaissances lorsqu'il entreprend de la résoudre. Nous demanderons par là même si cette abstraction est légitime au regard de la question.

La mise en question méthodique

Les dernières Règles montrent bien le rapport étroit entre la *Mathesis universalis* et les mathématiques. Descartes écrivait dans la Règle IV qu'on ne peut demander à aucune autre science d'exemples aussi évidents et certains d'application de la méthode, il signale à la fin de la Règle XII que l'art de réduire une question se montre principalement dans les mathématiques :

« Les questions de cette sorte, qui sont pour la plupart abstraites, et ne se présentent quasi seulement que dans les matières d'Arithmétique et de Géométrie, sembleront peu utiles à ceux qui n'y sont pas versés ; j'avertis pourtant que doivent s'être appliqués fort

²¹⁰ *Ibid.*, AT X, 429, 4-8 : « Ex quaestionibus autem aliae intelliguntur perfecte, etiamsi illarum solutio ignoretur, de quibus solis agemus in duodecim regulis proxime sequentibus ; aliae denique non perfecte intelliguntur, quas ad duodecim posteriores regulas reservamus. »

²¹¹ *Ibid.*, AT X, 432, 24-27 : « [...] sed de ipsa etiam ignorantia, sive potius dubitatione Socratis quaestio suit, cum primum ad illam conversus Socrates coepit inquirere, an verum esset se de omnibus dubitare, atque hoc ipsum asseruit. »

longtemps à l'apprentissage de cet art et l'avoir pratiqué tous ceux qui désirent posséder parfaitement la partie suivante de la méthode, dans laquelle nous traitons de toutes les autres choses. »²¹²

Le traitement méthodique d'une question consiste à rechercher l'inconnu à partir du connu. Il faut en tous points déterminer le contenu de la question, de sorte qu'on ne cherche rien de plus que ce qui se peut déduire des données.

« Si nous entendons parfaitement une question, nous devons l'abstraire de toute conception superflue, la réduire à une question très simple, et la diviser dans les plus petites parties qu'il se pourra sans omettre de les dénombrer. »²¹³

Savoir réduire une question à ses premiers termes les plus « absolus », comme l'ont enseigné les Règles V et VI, c'est presque la résoudre. Après avoir rassemblé ces données, il faut en faire le dénombrement selon la septième Règle, en prenant garde à deux erreurs : les données doivent être parfaitement connues par l'*intuitus*, aussi ne doit-on pas y inclure d'éléments probables ou conjecturés (par exemple la division du monde « sublunaire » et « supralunaire » pour expliquer le mouvement des astres) ; à l'inverse, une autre erreur serait d'omettre quelque chose dans la désignation de l'inconnu. La première recommandation est « d'entendre parfaitement la question ». Il faut déterminer en tous points ce que l'on cherche et faire abstraction de ce qui n'est pas nécessaire pour résoudre la question :

« Mais certes, dans toute question, encore que quelque chose doive y rester inconnu, sans quoi on chercherait pour rien, il convient pourtant que cela même soit tellement désigné par des conditions certaines, que nous soyons assurément déterminés à rechercher une chose plutôt qu'une autre²¹⁴(...). Nous disons donc ici qu'il vaut seulement la peine de parcourir du regard selon l'ordre toutes les choses données dans ce qu'on propose, en rejetant celles que nous verrons ouvertement ne rien faire à la chose, en retenant les nécessaires, et en remettant à un examen plus soigneux les douteuses. »²¹⁵

N'est-ce pas précisément ce que fait Descartes lorsqu'il traite la question posée dans la Règle VIII, en faisant abstraction du « fondement réel » des connaissances ?

²¹² *Ibid.*, AT X, 429, 27 – 430, 5 : « Cujusmodi quaestiones, quia abstractae sunt vt plurimum, & fere tantum in Arithmetiis vel Geometricis occurrunt, parum vtilis videbuntur imperitis ; moneo tamen in hac arte addiscenda diutius versari debere & exerceri illos, qui posteriorem hujus methodi partem, in qua de alijs omnibus tractamus, perfecte cupiant possidere. »

²¹³ *Ibid.*, AT X, 430, 7-10 : « Si quaestionem perfecte intelligamus, illa est ab omni superfluo conceptu abstrahenda, ad simplicissimam revocanda, & in quam minimas partes cum enumeratione dividenda. »

²¹⁴ *Ibid.*, AT X, 438, 3-7 : « Hic igitur tantum operae pretium esse dicimus, illa omnia, quae in propositione data sunt, ordine perlustrare, rejiciendo illa, quae ar rem non facere aperte videbimus, necessaria retinendo, & dubia ad diligentius examen remittendo. »

²¹⁵ *Ibid.*, AT X, 434, 25 – 435, 2 : « At vero in omni quaestione, quamvis aliquid debeat esse incognitum, alioqui enim frustra quaeretur, oportet tamen hoc ipsum certis conditionibus ita esse designatum, vt omnino simus determinati ad vnum quid potius quam ad aliud investigandum. »

La question traitée dans les *Regulae*

Les données de la question sont rassemblées et dénombrées dans les sept premières Règles, hormis la première, puisqu'il a été montré qu'elle ressortait du développement des suivantes à la manière d'une conclusion :

- Les Règles II et III désignent premièrement les actes cognitifs de l'entendement par lesquels on acquiert la science.
- La Règle IV assure la liaison entre les « premiers principes » de méthode et son élaboration faite à partir d'eux (IV-A), la *Mathesis universalis* stipulant en outre la validité universelle de la connaissance humaine (IV-B).
- Les Règles V à VII expliquent la mise en ordre (par réduction) des propositions complexes en leurs éléments simples.

Ces six Règles de méthode circonscrivent les conditions d'accessibilité à la science véritable, en délimitant le champ d'investigation du sujet connaissant. La Règle VIII identifie l'étendue de la science aux limites de la connaissance méthodique : tout ce qu'est il est possible de connaître au moyen de la méthode détermine le champ général de la Sagesse humaine et universelle, posé dès la Règle I. La Règle I commence donc par révéler « l'inconnu », *la solution de la question* ; les Règles suivantes font voir les raisons qui en constituent la trame démonstrative. D'une certaine manière, l'ouvrage énonce d'abord une thèse générale, puis il en fait la démonstration dans le particulier.

Mais pourquoi « la question » qui commande la construction du premier Livre n'apparaît-elle qu'à la Règle VIII ? On peut y voir deux raisons : *la première*, c'est que cette question ne peut être « parfaitement entendue » (au sens de la Règle XIII) qu'après le développement des Règles II à VII. Celles-ci ont donné tous les éléments suffisants pour en désigner l'inconnu, l'énoncé de la Règle VIII est la conséquence déductible des six Règles précédentes. De cette façon, la Règle VIII donne *la solution* à laquelle aboutissent les Règles II à VII, en même temps qu'elle pose et formule la question :

« Ainsi donc, rien ne peut être ici plus utile que de chercher ce qu'est la connaissance humaine et jusqu'où elle s'étend. C'est pourquoi nous embrassons maintenant ceci même dans une question unique, dont nous jugeons bon d'après les règles déjà traitées, de faire l'examen avant toutes les autres ; et c'est ce que doivent faire chacun de ceux qui aiment tant soit peu la vérité : parce que cette recherche renferme les vrais instruments du savoir et la méthode toute entière. »

La seconde raison qui peut justifier la place de la question de l'étendue de la connaissance humaine dans la Règle VIII est que celle-ci recouvre une double interrogation. Les Règles II à VII ont mené à sa solution du point de vue de l'entendement pur. Mais que sont précisément « ces connaissances de l'entendement » ? Comment le sujet appréhende-t-il uniformément les divers

objets soumis à sa connaissance ? Ceci regarde le second versant de la question, qui ne concerne plus l'entendement seul, mais le sujet doté de diverses facultés en rapport aux choses à connaître. Il faut pour Descartes concevoir plus précisément en quoi consiste la vraie connaissance des choses pour prémunir contre l'erreur.

C'est à ce moment des *Regulae* qu'il est possible, pour le philosophe soucieux de l'ordre démonstratif de ses analyses, de chercher à résoudre le second versant de la question, et ceci en usant des règles établies jusqu'ici. Citons le passage de transition à la fin de la Règle VIII en son entier :

« Aussi pour l'expérimenter [le dénombrement] dans la question qu'on s'est proposée, premièrement, nous divisons tout ce qui la concerne en deux parties : on doit en effet la rapporter, soit à nous qui sommes capables de connaissance, soit aux choses elles-mêmes qui se peuvent connaître ; nous allons discuter ces deux points séparément. Et certes nous remarquons en nous-mêmes que l'entendement seul est capable de science ; mais celui-ci peut encore être aidé ou empêché par trois autres facultés, savoir l'imagination, le sens, et la mémoire. Il faut donc voir par ordre en quoi chacune d'entre ces facultés peut nous nuire, afin de nous en garder ; ou bien nous servir, afin d'employer toutes leurs ressources. Ainsi cette première partie sera discutée par un dénombrement suffisant [...]. Il faut en venir ensuite aux choses mêmes, qu'il ne faut envisager qu'autant que l'entendement y touche ; en ce sens nous les divisons en natures les plus simples, et en natures complexes ou composées. Toutes ces natures simples ne peuvent être que spirituelles, ou corporelles, ou concerner l'une et l'autre ; enfin, entre les composées l'entendement expérimente que certaines sont bien telles avant que de juger en pouvoir déterminer quelque chose ; mais il compose lui-même les autres. Toutes choses qui seront exposées plus au long dans la douzième proposition, où on démontrera qu'il ne peut se trouver aucune fausseté, sinon dans les dernières natures que compose l'entendement [...] »²¹⁶

Avec ses *premièrement, secondement, troisièmement, etc.*, la Règle XII fait parfaitement voir le dénombrement que Descartes utilise pour résoudre les deux parties de la question. Et il semble procéder volontairement ainsi, afin de bien montrer la démarche qu'il enseigne. Le premier

²¹⁶ *Ibid.*, AT X, 398, 20 - 399, 16 : « Vt autem hoc experiamur in quaestione proposita, primo, quidquid ad illam pertinet, in duo membra dividimus : referri enim debet, vel ad nos qui cognitionis sumus capaces, vel ad res ipsas, quae cognosci possunt ; quae duo separatim discutimus. – Et quidem in nobis advertimus, solum intellectum esse scientiae capacem ; sed a tribus alijs facultatibus hunc juvari posse vel impediri, nempe ab imaginatione, sensu, & memoria. Videndum est igitur ordine, quid singulae ex his facultatibus obesse possint, vt caveamus ; vel prodesse, vt omnes illarum copias impendamus. Atque ita haec pars per sufficientem enumerationem erit discussa [...]. – Veniendum deinde ad res ipsas, quae tantum spectandae sunt prout ab intellectu attinguntur ; quo sensu dividimus illas in naturas maxime simplices, & in complexas sive compositas. Ex simplicibus nullae esse possunt, nisi vel spirituales, vel corporae, vel ad vtrumque pertinentes ; denique ex compositis alias quidem intellectus tales esse experitur, antequam de iisdem aliquid determinare judicet ; alias autem componit. Quae omnia fusius exponentur in duodecima propositione, vbi demonstrabitur falsitatem nullam esse posse, nisi in his vltimis quae ab intellectu componuntur [...]. ».

dénombrément mène à reconnaître les aides et les gênes que peuvent apporter les différentes facultés à la connaissance de l'entendement ; le deuxième conduit à définir précisément l'expérience garante de vérité, tout en éclairant les causes de l'erreur.

Enfin, la Règle XIII enseigne la mise en question méthodique. Elle approfondit l'enseignement des Règles V à VII au sujet de la mise en ordre par réduction du relatif à l'absolu. La Règle XIII se situe explicitement dans la continuité des Règles V à VII :

« On ajoute en outre qu'il faut réduire la difficulté à une très simple, savoir selon les règles cinq et six, et la diviser selon la septième [...]. Et ce sont les trois points seulement qui se présentent touchant les termes de quelques propositions que doit respecter le pur entendement, avant de nous attaquer à sa dernière solution, s'il éprouve le besoin d'user des onze règles suivantes [...]. »²¹⁷

Réduire l'inconnu par le connu, faire abstraction de tout ce qui n'est pas nécessaire à la résolution de la question, telles sont les deux recommandations majeures à suivre selon la Règle XIII. Ainsi, dans la question de l'étendue de la connaissance humaine, Descartes n'était-il pas autorisé à faire abstraction de la question du « fondement réel » pour mieux la résoudre ?

L'abstraction méthodique du réel

Déduire un terme inconnu d'un terme connu signifie que nous composons nos connaissances à partir de natures simples connues de soi. La connaissance s'étend sur une ligne déductive où toutes les choses sont connues les unes à partir des autres. La « comparaison » est l'opération qui permet ainsi d'instaurer des rapports entre les choses, et de réduire l'inconnu au connu. Si l'on demandait par exemple comment A est par rapport à C, sachant que tout A est B et que tout B est C, on déduira que tout A est C : « on compare entre eux ce qu'on cherche [l'inconnu] et ce qu'on donne [le connu], savoir A et C, selon que tous deux sont B. »²¹⁸ Quand la chose recherchée et la chose donnée participent également de quelque nature, sont « en rapport égal entre elles », cette opération est facile. Il suffit que l'*intuitus* saisisse ce rapport qui lui apparaîtra immédiatement :

« [...] le lecteur fera bien si [...] il conçoit qu'absolument toute connaissance qu'on n'acquiert point par l'*intuitus* pur et simple pris d'une chose unique est acquise par la comparaison de deux ou plusieurs termes entre eux. »²¹⁹

²¹⁷ *Ibid.*, AT X, 432, 1-12 : « Additur praetera, difficultatem esse ad simplicissimam reducendam, nempe juxta regulas quintam & sextam, & dividendam juxta septimam [...]. Atque haec tria tantum occurrunt circa alicujus propositionis terminos servanda ab intellectu puro, antequam ejus ultimam solutionem aggrediamur, si sequentium undecim regularum usu indigeat [...]. »

²¹⁸ *Ibid.*, AT X, 439, 22-24 : « [...] comparantur inter se quaesitum & datum, nempe A & C, secundum hoc quod utrumque sit B. »

²¹⁹ *Ibid.*, AT X, 440, 1-5 : « [...] proderit lectori, si [...] concipiat omnem omnino cognitionem, quae non habetur per simplicem & purum unius rei solitariae intuitum, haberi per comparisonem duorum aut plurium inter se. »

Mais plusieurs rapports de proportion peuvent séparer ce que l'on connaît de ce que l'on cherche, il faut alors « réduire » ces proportions à une égalité. Pour atteindre l'inconnu à partir du connu, il faut établir une égalité de proportion entre ce que l'on connaît et ce que l'on cherche :

« [...] et l'industrie humaine n'est principalement pas située ailleurs que dans la réduction de ces proportions jusqu'à ce que l'égalité entre la chose demandée, et quelque chose connue, soit vue clairement. »²²⁰

La méthode commande de réduire les choses à des proportions pour qu'elles soient comparables et commensurables. C'est de cette façon que la réalité empirique devient objet de science, on la mesure en l'ayant soumise à l'ordre. Il peut ainsi sembler très nécessaire de faire abstraction de cette question de savoir si ces rapports ont « un fondement réel » dans les choses. Le traitement de « la dimension » dans la Règle XIV est à cet égard exemplaire :

« D'où il paraît qu'il peut y avoir dans le même sujet infiniment de dimensions diverses, et que celles-ci n'ajoutent rien en sus aux choses mesurées, mais qu'on les entend en même façon, si elles ont un fondement réel dans les sujets eux-mêmes, que si le choix de notre esprit les a forgées à force de pensée. Car c'est quelque chose de réel que la gravité du corps, ou la vitesse du mouvement, ou la division d'un siècle en années et en jours ; non cependant la division du jour en heures et moments, etc. Pourtant toutes ces choses se comportent en même manière, si on les considère seulement en raison de leur dimension, comme il faut le faire ici et dans les disciplines Mathématiques ; *cela concerne plus en effet les Physiciens d'examiner si leur fondement est réel* [je souligne]. »²²¹

L'usage généralisé de la dimension, mode selon lequel une chose est mesurable, permet d'instaurer une infinité de rapports sans qu'il y ait pour autant *de divisions réelles* correspondantes dans les choses :

« Et encore que ces trois [dimensions] uniquement [longueur, largeur et profondeur] aient dans toute chose étendue, prise simplement comme étendue, un fondement réel, nous ne les envisageons pourtant ici pas plus, qu'une infinité d'autres, soit que l'entendement les forge, soit qu'elles aient d'autres fondements dans les choses. »²²²

²²⁰ *Ibid.*, AT X, 440, 16-20 : « [...] & praecipuam partem humanae industriae non in alio collocari, quam in proportionibus istis eo reducendis, vt aequalitas inter se quaesitum, & aliquid quod sit cognitum, clare videatur. »

²²¹ *Ibid.*, AT X, 448, 11-22 : « Ex quibus patet, infinitas esse posse in eodem subjecto dimensiones diversas, illasque nihil prorsus superradere rebus dimensis, sed eodem modo intelligi, sive habeant fundamentum reale in ipsis subjectis, sive ex arbitrio mentis nostrae fuerint excogitatae. Est enim aliquid reale gravitas corporis, vel celeritas motus, vel divisio saeculi in annos & dies ; non autem divisio diei in horas & momenta, &c. Quae tamen omnia eodem se habent modo, si considerentur tantum sub ratione dimensionis, vt hic & in Mathematics disciplinis est faciendum ; pertinent enim magis ad Physicos examinare, vtrum illarum fundamentum sit reale. »

²²² *Ibid.*, AT X, 449, 9-13 : « Atque quamvis hae tres duntaxat in omni re extensa, vt extensa simpliciter, reale habeant fundamentum, non tamen illas magis hic spectamus, quam alias infinitas quae vel finguntur ab

La méthode autorise, et même demande que l'on fasse abstraction du fondement réel des connaissances pour ne saisir que les rapports que l'esprit instaure intellectuellement, suivant son ordre de compréhension. Dans une appréhension pour le coup proprement mathématique, elle égalise tous les objets. Science abstraite de l'ordre, la *Mathesis universalis* est aussi de cette façon la science concrète de la mesure par rapport « aux choses contenues dans l'univers ».

Le problème fondamental des *Regulae* demeure : à savoir *l'universalité* prétendue de la méthode et de la science qui en découle, sans que rien n'en rende vraiment compte. Il ne suffirait pas de dire (une objection possible) que Descartes ne vise qu'une connaissance mathématique des choses. Car simplement, la question de l'étendue de la connaissance humaine traitée dans le Livre I est d'un autre ordre. La difficulté est d'ordre proprement *métaphysique*, et même ontologique, tout autant que chez Aristote (contre qui Descartes pense dans cet ouvrage) : *ti esti*, qu'est-ce que l'être ? Les *Regulae* n'échappent pas à cette question philosophique originaire. Elles ne font que l'é luder, ou bien la posent en l'é ludant.

« Et ce n'est pas une tâche immense, de vouloir embrasser par la pensée toutes les choses contenues dans notre univers, afin de reconnaître en quelle façon chacune d'elles est sujette à l'examen qu'en fait notre esprit : car il ne se peut rien trouver qui soit si simple ou si divers qu'on ne puisse, par le dénombrement dont nous traitons, circonscrire en un petit nombre de chapitres. »

Nous l'avons remarqué précédemment, la difficulté de la question ne tient pas tant à son immensité qu'à sa nature : est-il légitime que Descartes fasse abstraction *du fondement réel* de la science dite *universelle* pour résoudre méthodiquement la question de son étendue ? Non, car le problème de l'universalité engage précisément cette considération de façon nécessaire.

Descartes écrit dans la Règle XIV que la question du « fondement réel » n'est pas du ressort de la méthode (ou du mathématicien), mais qu'elle revient plus proprement au « physicien ». Nous pouvons simplement souligner rétrospectivement l'erreur. Les travaux du grand philosophe Descartes montrent qu'elle appartient *au philosophe métaphysicien*.

intellectu, vel alia in rebus fundamenta [...]. »

Conclusion

Mains se dessinant. La main gauche dessine la main droite, qui dessine la main gauche, tandis que la main d'Escher, non dessiné mais dessinant, se profile comme leur origine, à l'extérieur du dessin.

Regulae ad directionem ingenii. L'esprit connaissant se décrit lui-même. Et partant de lui, il élabore réflexivement la méthode nécessaire pour rechercher la vérité, par degrés et par ordre. Descartes, le sujet écrivant, est à l'origine discursive de cette connaissance de l'esprit par lui-même.

La question de l'étendue de la connaissance humaine exposée dans la Règle VIII recouvre cette recherche de la méthode, en laquelle le sujet connaissant s'interroge sur les capacités cognitives qu'il possède. Comme il ne veut chercher de science que celle dont il peut être capable, Descartes commence par déterminer l'étendue de la science à partir de l'examen approfondi de ces ressources, que rassemblent les termes d' « industrie » et de « méthode ».

L'*intuitus* et la *deductio*, le développement de leur usage dans l'élaboration de « l'ordre », les aptitudes de l'esprit pour mieux exercer la méthode (la sagacité et la perspicacité), les facultés de connaissance pouvant aider le travail de l'entendement, la vision claire des natures simples ; ces composantes de « la méthode entière », que le discours développe selon une progression méthodique de la Règle II à la Règle XII, circonscrivent le champ épistémologique général de la recherche de la vérité. Celle-ci se comprendra corrélativement comme recherche de la Sagesse humaine et universelle au terme du parcours.

La première Règle commence par révéler ce champ, l'assignant comme « la fin générale » des études : « Toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine ». Cette affirmation sonne presque comme une tautologie (toutes les sciences sont la science humaine), et l'image du soleil est là pour exprimer l'homogénéité de la connaissance quels que soient les objets qu'elle se soumet. Tout ce que l'esprit peut acquérir de science au moyen de sa méthode constitutive figure l'achèvement idéal de son savoir possible. La *Mathesis universalis* engendre corrélativement et virtuellement la *Sapientia universalis*, la connaissance de tout ce qu'il nous est possible de connaître dans les sciences unifiées, conjointes, interdépendantes. L'esprit définit à partir de lui-même la science universelle dont il est capable.

Mais d'où provient cette *universalité* de la méthode et de la science dont il se dit être capable ? Logiquement, elle doit provenir de lui aussi. L'esprit connaissant doit être par principe en mesure d'acquérir une connaissance universelle des choses. Dans la Règle IV, il est entendu que sa démarche générale d'application peut s'étendre à tout. Y compris lui-même : il est apparu que la manière dont il connaît les choses est aussi celle par laquelle il prend connaissance de lui. La *science* de la méthode provient d'un examen du sujet connaissant sur sa propre connaissance, qu'il prend comme objet d'étude.

Aussi, à quel moment le sujet apprend-il l'universalité de sa méthode ? Quand lui apparaît-il avec évidence que sa connaissance peut s'étendre uniformément sur toutes choses, quelle que soit leur diversité ? A aucun moment, et c'est le problème du livre. En conclusion, il reste à désigner précisément la faille de la construction épistémologique mise en œuvre dans les *Regulae*.

Que la méthode détermine corrélativement la totalité du savoir accessible à la connaissance humaine ne suffit pas à justifier ce que Descartes avance dans la première Règle. Pour pouvoir dire que la Sagesse humaine se confond avec toutes les sciences, il faut en effet soutenir que la connaissance s'étend uniformément sur toutes choses, quelle que soit leur diversité. Mais cela, la méthode ne l'enseigne pas elle-même, et elle ne le fonde pas non plus.

L'universalité de la méthode n'est jamais « démontrée » dans les *Regulae*. Elle est simplement posée dans la Règle IV, à un moment d'ailleurs où Descartes rompt le fil de l'analyse. Il raconte qu'il a par le passé découvert « une méthode universelle » délié de tout objet spécial, c'est-à-dire pouvant s'appliquer à tous. C'est à partir d'elle qu'il entreprend de définir « l'étendue de la connaissance humaine » : tout ce qu'il est possible de connaître au moyen de la *Mathesis universalis* délimite l'étendue de la *Sapientia universalis*. Mais il y a là un point remarquable à noter. En effet, la question de « la validité universelle » de la méthode n'est pas comprise dans celle de l'étendue de la connaissance humaine. Descartes ne se demande pas si la science humaine est universelle dans son étendue. Partant du principe que la méthode est universelle, il entreprend seulement de déterminer ce qu'est cette étendue universelle de la science. Mais il n'est jamais démontré et fondé que la méthode et la science soient *réellement* universelles dans leur adéquation aux choses.

Sur cette question de l'adéquation de l'être et du connaître, Descartes n'est pas clair. Il critique les conjectures probables des philosophes, soutenant que seul l'*intuitus* de l'esprit peut faire connaître la vérité. Il attaque par exemple la conception aristotélicienne d'un monde « supralunaire » opposé au « sublunaire », qui repose sur des fondements que jamais personne n'a aperçus clairement. S'il critique une certaine conception de la réalité du monde, on en déduit qu'il en défend une autre, au moins implicitement, et qu'elle repose sur les principes de la méthode. Mais Descartes n'en parle pas, ou bien seulement allusivement. Et lorsqu'il est question de soumettre la réalité empirique à l'examen de l'ordre dans le second Livre, il souligne que la question du « fondement réel » n'importe pas. L'essentiel est que l'esprit compose ses connaissances selon son ordre à lui. L'universalité de la science semble alors ne qualifier que l'ordre de la connaissance. Mais que penser d'une « science universelle » qui ne se soucie pas d'être en adéquation avec le monde ? Et quand bien même elle prétendrait l'être, comment le philosophe pourrait-il justifier cette prétention ?

Parce qu'elle a l'esprit connaissant pour origine, la méthode ne peut garantir son adéquation. Le sujet est par principe enfermé dans « le monde de sa connaissance ». Si correspondance il y a entre l'ordre du connaître et celui du réel, il n'est pas à sa source. Il ne peut donc pas la justifier. On prétend parfois que la science du sujet cartésien peut être vraie et certaine, même si Dieu ne garantit pas le contenu des idées claires et distinctes, que Dieu ne fait qu'apporter la garantie d'une science déjà constituée par le sujet. Les *Regulae* montrent en quoi ce n'est pas exact. Pour que le discours scientifique (qui est un discours sur le monde) soit en vérité universelle, il faut qu'il

porte sur le réel. Or la Sagesse universelle des *Regulae* est une représentation intellectuelle calquée sur les choses de façon *a priori*. A partir de ses principes, elle ne découvre pas un ordre réel du monde. Et cela se voit au niveau du discours : le pôle référentiel n'est pas *le monde*, mais la Sagesse. Le discours se réfère à lui-même, à ce qu'il instaure en corrélation avec la méthode. Mais il n'instaure pas dans son système le référent réel de la science.

« La Sagesse humaine et universelle » ne peut pas *exister* en tant que science du monde. Dans son principe, elle n'en est pas une. Elle renferme plutôt *une science de la science*. Pour devenir une science du monde, elle doit être dans son principe rattachée au réel. Son principe est l'esprit connaissant. Il faut donc que le sujet découvre le bien fondé de sa connaissance certaine dans son rapport à l'extériorité. En somme, il lui faut trouver et interroger l'origine créatrice de son esprit. C'est-à-dire Dieu.

Plus tardivement, dans les *Méditations métaphysiques*, Descartes trouvera dans « le principe de la véracité divine » la garantie de cette adéquation entre l'ordre du connaître et celui de l'être, ce qui justifie l'assimilation de la métaphysique aux racines de l'arbre de la philosophie. La physionomie de la science sera-t-elle alors la même que dans les *Regulae*? Non. A l'unité horizontale de « la Sagesse humaine et universelle » se substituera une cohérence verticale de la science (suivant l'image de l'arbre : *les racines* – la métaphysique –, *le tronc* – la physique –, *les branches* – la mécanique, la médecine et la morale). Le *fondement métaphysique* instituera une hiérarchie dans l'ordre des vérités, et surtout, il offrira la possibilité *d'un discours réel sur le monde*. D'une certaine manière, Dieu autorisera que l'homme trouve en lui les principes d'une compréhension universelle des choses (puisque'il est objectivement vrai que la matière n'est que de l'étendue, il est fondé que la physique n'est que géométrie). Et cette compréhension universelle, cette pensée du monde pourra en même temps laisser la place à de l'incompréhensible (l'infini, l'union de l'âme et du corps). Place que ne ménage pas la Sagesse universelle des *Regulae*, précisément parce qu'elle *ne cherche pas à penser le réel et à en rendre compte*. Elle projette seulement de soumettre uniformément le donné empirique à l'ordre de la connaissance méthodique du sujet.

Résultant corrélativement de la *Mathesis universalis*, la Sagesse humaine et universelle n'est pas une science du monde. Les *Regulae ne découvrent pas* un ordre de l'univers, elles forgent abstraitement un univers *a priori* de la connaissance. *Toutes les sciences reliées entre elles et interdépendantes* : cette science universelle des choses n'a pas d'existence, sinon à la façon d'une construction intellectuelle. Mais elle n'a pas de *réalité universelle*. Sous cette forme, l'œuvre ultérieure de Descartes atteste qu'elle n'en aura jamais – *eue*.

Remarque *post-scriptum* :

A ce moment de la vie de Descartes (vraisemblablement dans les années 1628-1629, Descartes doit avoir autour de trente ans), le philosophe pense la sagesse universelle en stricte corrélation avec la méthode. A la méthode universelle répond la sagesse universelle, soit tout ce qu'il est possible de connaître par le moyen de la méthode humaine. Descartes s'engage donc pour soutenir l'édifice seul – ou disons l'entreprise, puisqu'il n'y a pas ici la pensée claire et explicite *d'une fondation du savoir* –, se posant à lui-même ce problème comme une question : qu'est-ce que la connaissance humaine et jusqu'où s'étend-elle ? Voilà ce que renferme le livre : la résolution *méthodique* d'une question première, qui comprend ou engage l'étude de la méthode (dont les premiers germes sont dans l'esprit humain), par quelqu'un qui la pratique déjà.

Descartes n'a pas publié lui-même ce texte, peut-être pensé et écrit à une époque où il s'avancait encore masqué (« *larvatus prode* »), plus pour très longtemps. On peut le supposer tant son silence est grand sur cette première œuvre. Il n'en est fait nulle part mention dans ses écrits. Pour les lecteurs, les admirateurs, ou bien les réfractaires, le premier livre du début, commencement ou avant-commencement ultime, n'aura eu d'existence qu'à la fin, après la mort de l'auteur (divulgaration intentionnelle ou non de la part de Descartes, nul ne peut savoir), comme un témoignage posthume de ce qui précéda, *de ce qu'il y aura eu avant* – l'œuvre cartésienne plus connue et reconnue.

Il s'imposerait par suite de comparer le commencement des *Regulae* avec celui, fort différent, des *Méditations métaphysiques*, que Descartes présenta une nouvelle fois, c'est très remarquable, comme devant être accompli *semel in vita*, une fois dans sa vie. Aura-t-il fallu pour Descartes la tentative en partie manquée et inachevée de la Sagesse universelle des *Regulae*, pour que vienne finalement, ou pour re-commencer, le coup de génie du *cogito* et du *malin génie* – « non moins rusé que trompeur et puissant, qui a employé toute son industrie à [le] tromper » ? Je garde cette question pour un autre travail.

ANNEXE

Ces extraits choisis dans les *Regulae* proposent une orientation de lecture simplement soutenue par les mots et l'esprit de leur auteur, René Descartes.

Commentaires de Descartes touchant la méthode

AT X, 360, 15 – 26 (Règle I)

« Et certes, il me paraît étonnant que la plupart des hommes scrutent avec le plus grand soin les vertus des plantes, les révolutions des astres, les transmutations des métaux, et les objets des disciplines de cette sorte, cependant que presque personne ne pense au bon sens, ou Sagesse universelle dont il s'agit ici, alors que toutes les autres choses ne se doivent pas tant estimer pour elles-mêmes, que pour ce qu'elles lui apportent quelque chose. Ce n'est donc pas sans raison que nous avançons et posons cette règle comme la première de toutes, puisque rien ne nous détourne davantage du droit chemin pour rechercher la vérité que de ne point diriger nos études vers cette fin générale, mais vers quelques autres particulières. »

362, 5 – 17 (Règle II)

« Toute science est une connaissance certaine et évidente ; et celui qui doute de maintes choses n'est pas plus savant, que celui qui n'a jamais pensé à elles, mais il semble plutôt moins savant que ce dernier, si sur quelques unes il conçoit une opinion fautive ; aussi vaut-il mieux n'étudier jamais que, ne pouvant y distinguer le vrai du faux, nous soyons contraints d'admettre pour certaines des choses douteuses, car dans ces questions l'espoir d'augmenter son savoir n'est pas si grand, que le risque de le diminuer. Et ainsi, par la présente proposition, nous rejetons toutes les connaissances seulement probables, et nous affirmons qu'on ne doit rien recevoir en sa créance, que les choses parfaitement connues, et qu'on ne peut mettre en doute. »

364, 6 – 20 (Règle II)

« Et nous aussi sommes bien aises d'avoir autrefois été élevés de la sorte aux écoles ; mais comme nous sommes présentement déliés du serment, qui nous liait aux paroles du Maître, et qu'enfin notre âge est assez mûr pour soustraire la main à la férule, si nous voulons sérieusement nous proposer à nous-mêmes 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 raisons 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. »

368, 7 – 10 (Règle III)

« Aussi, afin de ne point tomber encore dans la même erreur, allons-nous faire ici la revue de toutes les actions de notre entendement, par lesquelles nous puissions parvenir à la connaissance des choses sans la moindre crainte d'être déçus : il n'en faut recevoir que deux, à savoir l'intuitus et la inductio. »

371, 25 – 372, 4 (Règle IV)

« Or par méthode, j'entends des règles certaines et aisées, grâce auxquelles 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. »

373, 17 – 374, 1 (Règle IV)

« Mais ces deux sciences [l'Arithmétique et la Géométrie] ne sont rien d'autre que des fruits mûris d'eux-mêmes à partir des principes de notre méthode qui sont naturellement en nous, et je ne m'étonne pas qu'ils aient jusqu'à ce jour grandi plus aisément touchant ces arts-ci, qu'en d'autres, où de plus grands embarras les étouffent ordinairement ; mais où aussi pourtant, pourvu qu'on les cultive avec le plus grand soin, ils pourront sans aucun doute parvenir à parfaite maturité.

Et pour moi, c'est ce que j'ai principalement entrepris de faire dans ce Traité ; et en effet je ne ferais pas grand cas de ces règles, si elles ne suffisaient qu'à résoudre ces vains problèmes, où les Calculateurs et les Géomètres s'amuse habituellement à perdre leur temps ; car je croirais n'avoir rien gagné d'autre, que de m'être occupé de bagatelles sans avoir été peut-être moins subtil que d'autres. »

378, 26 – 379, 12 (Règle IV)

« Pour moi, comme j'ai conscience de ma faiblesse, j'ai décidé d'observer résolument un tel ordre dans la recherche de la connaissance des choses que commençant toujours par les plus simples et les aisées à connaître, je ne poursuis jamais jusqu'à d'autres avant qu'il ne m'apparaisse qu'il ne reste plus rien à espérer de ces mêmes ; c'est pourquoi jusqu'à ce jour j'ai cultivé cette Mathesis universalis autant qu'il fût en moi, en sorte que dès lors j'estime pouvoir me consacrer à des sciences un peu plus relevées sans soin précipité. Mais avant de m'en éloigner, je m'efforcerai de rassembler et disposer en ordre tout ce que j'ai cru être fort digne de remarques dans mes études passées, tant pour le retrouver dans cet opuscule, si l'usage le demande, au moment où l'âge grandissant diminue la mémoire, que pour décharger ma mémoire de ce poids et transporter plus librement mon esprit à d'autres matières. »

379, 22 – 380, 22 (Règle V)

« Ceci seul renferme la somme de toute l'industrie humaine, aussi ne faut-il pas moins se tenir à cette règle, pour qui veut s'attaquer à la connaissance des choses, qu'il ne fallait tenir le fil pour Thésée qui voulait pénétrer au Labyrinthe. Mais beaucoup ne réfléchissent point à ce qu'elle édicte, ou l'ignorent entièrement, ou présument n'en avoir pas besoin, et souvent ils examinent des questions très difficiles avec un tel désordre, qu'ils me semblent agir tout comme s'ils s'efforçaient de parvenir d'un bond du pied d'un édifice jusqu'à son faite, soit qu'ils aient négligé les degrés de l'escalier prévus à cet usage, soit qu'ils ne les aient point remarqués [...]. – Mais comme souvent l'ordre qui est ici désiré est si obscur et embrouillé que tous ne peuvent reconnaître quel il est, ils pourront à peine se garder de l'erreur, s'ils n'observent avec le plus grand soin ce qu'on exposera dans la proposition suivante. »

381, 7 – 16 (Règle VI)

« Encore que cette proposition paraisse ne rien enseigner de fort nouveau, elle contient pourtant le principal secret de l'art, et aucune autre n'est plus utile dans tout ce Traité : elle avertit en effet que toutes les choses peuvent être disposées en de certaines suites, non certes en tant qu'elles sont rapportées à un certain genre d'être, ainsi que les Philosophes les ont divisées suivant leurs catégories, mais en tant que les unes peuvent être connues à partir des autres, en sorte que, chaque fois qu'une difficulté se présentera, nous puissions aussitôt remarquer s'il ne serait pas avantageux d'en parcourir du regard certaines autres d'abord, et lesquelles, et dans quel ordre. »

392, 1 – 7 (Règle VII)

« Au reste, il ne faut pas séparer ces trois dernières propositions, parce le plus souvent, il faut réfléchir à toutes ensemble, et que toutes concourent également à la perfection de la méthode ; et peu importait, laquelle on enseignerait la première, et nous les avons ici expliquées en peu de mots, parce que nous n'auront rien d'autre à faire dans le reste du Traité, où nous ferons voir dans le particulier ce qu'ici nous avons embrassé en général. »

399, 22 – 400, 1 (Règle VIII)

« Et de fait, dans tout le Traité, nous nous efforcerons de poursuivre si exactement tous les chemins qui s'ouvrent aux hommes pour connaître la vérité et de les faire voir si aisément, que quiconque aura parfaitement appris toute cette méthode, encore que son esprit soit aussi médiocre qu'on voudra, verra pourtant qu'aucun d'entre eux ne lui est du tout plus fermé qu'aux autres, et qu'il n'ignore plus rien par défaut d'esprit ou d'art. »

403, 12 – 404, 4 (Règle X)

« J'avoue être né avec l'esprit ainsi fait, que j'ai toujours mis le plus grand plaisir des études, non point à écouter les raisons des autres, mais à les trouver par mon industrie propre ; et cela seul m'ayant attiré à l'étude des sciences quand j'étais encore jeune, chaque fois que quelque livre promettait en titre une nouvelle invention, avant de pousser outre la lecture, je faisais l'expérience si j'atteindrais peut-être quelque succès semblable grâce à quelque adresse mise en moi par la nature, et je prenais grand soin qu'une lecture hâtive ne me ravisse point ce plaisir innocent. Ce qui réussit si souvent, que j'en vins à remarquer que je ne parvenais plus à la vérité des choses, comme le font habituellement les autres, par des recherches errantes ou aveugles, s'aidant plutôt de la fortune que de l'art ; mais que par une longue expérience, j'avais aperçu des règles certaines, qui n'y sont pas d'un petit secours, par l'usage desquelles j'ai fini par en penser plusieurs autres. Et ainsi j'ai soigneusement cultivé toute cette méthode, et je me suis persuadé que j'avais dès le commencement suivi la plus utile d'entre toutes les façons d'étudier. »

411, 23 – 412, 2 (Règle XII)

« 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 d'abord montré ces mêmes raisons, qui m'y ont conduit, et que j'estime aussi pouvoir persuader les autres. »

428, 21 – 429, 12 (Règle XII)

« Au reste, pour que l'enchaînement de nos préceptes ne reste caché à personne, nous divisons tout ce qui se peut connaître en propositions simples, et en questions. Pour les propositions simples nous n'apportons pas d'autres préceptes, que ceux qui préparent la force de connaissance à regarder fort distinctement et à scruter fort adroitement tous les objets qu'on voudra, puisque ceux-ci doivent se présenter d'eux-mêmes, et ne sauraient être cherchés ; ce que nous avons rassemblé dans les douze premiers préceptes, par lesquels nous estimons aussi avoir fait voir tout ce que nous jugeons pouvoir en quelque façon rendre plus aisé l'usage de la raison. Mais parmi les questions nous en entendons parfaitement certaines, même si nous ignorons leur solution, dont nous traiterons seulement dans les douze règles qui suivent immédiatement ; enfin nous n'entendons point parfaitement d'autres, que nous réservons pour les douze dernières règles. Nous sommes entrés à dessein dans cette division, tant pour n'être contraints de ne rien dire qui présuppose la connaissance de ce qui suit, que pour enseigner d'abord les choses auxquelles, selon notre sentiment, il faut aussi s'adonner de prime abord pour cultiver les esprits. »

429, 26 – 430, 5 (Règle XII)

« Les questions de cette sorte, qui sont pour la plupart abstraites, et ne se présentent quasi seulement que dans les matières d'Arithmétiques et de Géométrie, sembleront peu utiles à ceux qui n'y sont pas versés ; j'avertis pourtant que doivent s'être appliqués fort longtemps à l'apprentissage de cet art et l'avoir pratiqué tous ceux qui désirent posséder parfaitement la partie suivante de la méthode, dans laquelle nous traiterons de toutes les autres choses. »

Lumière naturelle, esprit offusqué

361, 15 – 26 (Règle I)

« Que si donc quelqu'un se résout à rechercher sérieusement la vérité des choses, il ne doit pas choisir une science particulière : car elles sont toutes conjointes entre elles et dépendent les unes des autres ; mais qu'il pense seulement à l'accroissement de la lumière naturelle de la raison, non pour résoudre l'une ou l'autre difficulté d'école, mais pour que dans chacune des occasions de la vie, l'entendement indique à la volonté quel parti choisir ; et en peu de temps, il s'étonnera d'avoir fait des progrès beaucoup plus grands que ceux qui étudient des choses particulières, et d'avoir non seulement atteint à tous ces succès que désirent les autres, mais encore à de plus grands que ceux qu'ils pouvaient attendre. »

366, 15 – 23 (Règle III)

« 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 a été correctement trouvé, que pour être avertis des choses à l'explication desquelles il faut s'appliquer encore à force de pensée. Mais cependant il est fort à craindre que peut-être certaines erreurs, contractées par leur lecture trop attentive, ne viennent à nous souiller puis malgré nous et tous nos soins à nous imprégner. »

371, 15 – 25 (Règle IV)

« Et il est bien meilleur de ne jamais penser à chercher la vérité d'aucune chose, que de le faire sans méthode : car il est très certain que de telles études menées sans ordre, et des méditations obscures, troublent la lumière naturelle et aveuglent les esprits ; et tous ceux qui se sont accoutumés à marcher ainsi dans les ténèbres affaiblissent tant l'acuité de leurs yeux, qu'ils ne peuvent plus ensuite supporter à découvert la lumière : ce que confirme aussi l'expérience, puisque nous voyons très souvent ceux qui n'ont jamais mis leurs soins dans les lettres, juger beaucoup plus solidement et clairement des choses qu'ils rencontrent, que ceux qui ont passé tout leur temps aux écoles. »

372, 21 – 373, 2 (Règle IV)

« Quant aux autres opérations de l'esprit, qu'à l'aide de ces premières la Dialectique s'efforce de diriger, elles sont ici inutiles, ou plutôt il faut les compter parmi les embarras, car on ne saurait rien ajouter à la pure lumière de la raison, qui ne l'offusque en quelque manière. »

375, 13 – 20 (Règle IV)

« Car en réalité, il n'est rien de plus vain, que de s'occuper de nombres nus et de figures imaginaires, en sorte de paraître vouloir s'arrêter à la connaissance de telles niaiseries, et de s'appliquer tant à ces démonstrations superficielles, qu'on découvre plus souvent par la fortune que par l'art, et qui touchent plutôt les yeux et l'imagination que l'entendement, que nous en perdions en certaine façon l'usage même de la raison. »

376, 11 – 20 (Règle IV)

« Mais je me persuade que certaines premières semences de vérité que la nature a mises en l'esprit des hommes, et que, chaque jour tant d'erreurs que nous lisons et entendons dire éteignent en nous, gardaient assez de forces dans l'âge fruste et pur des Anciens, pour que la même lumière de l'esprit, qui leur avait fait voir qu'il faut préférer la vertu au plaisir, et l'honnête à l'utile, bien qu'ils ignorassent pourquoi il en est ainsi, leur ait fait aussi connaître les vraies idées de la Philosophie et de la Mathesis, quoiqu'ils n'aient pu encore atteindre à ces sciences mêmes. »

383, 11 – 16 (Règle VI)

« Il faut remarquer deuxièmement qu'il n'y a que bien peu de natures pures et simples, qu'il soit permis de regarder d'abord et par elles-mêmes, sans qu'elles dépendent d'aucune autre, mais soit dans les expériences mêmes, soit par une certaine lumière mise en nous ; et nous disons qu'il faut soigneusement les observer : car ce sont les mêmes, dans n'importe quelle série, que nous appelons les plus simples. »

401, 12 – 18 (Règle IX)

« [...] et la plupart estiment ne rien savoir, quand ils voient la cause fort transparente et simple d'une chose, cependant qu'ils admirent certaines raisons sublimes que les Philosophes vont chercher fort loin, même si elles s'appuient le plus souvent sur des fondements que personne n'a aperçus clairement, en insensés certes qui jugent les ténèbres plus claires que la lumière. »

405, 2 – 9 (Règle X)

« Et il faut avant tout se garder de passer son temps à deviner par hasard et sans aucun art des questions semblables : car même si on les peut souvent trouver sans art, et parfois par les plus heureux peut-être plus rapidement que par la méthode, elles offusqueraient cependant la lumière de l'esprit et l'accoutumeraient ainsi à de puériles vanités, en sorte qu'il s'en tiendrait toujours ensuite à la surface des choses, sans pouvoir y pénétrer plus avant. »

426, 16 – 427, 2 (Règle XII)

« Mais vraiment ne semblent-ils pas préférer des paroles magiques, qui ont un sens obscur, hors de la portée de l'esprit humain, ceux qui définissent « le mouvement », chose parfaitement connue de chacun, « l'acte de l'être en puissance, pour autant qu'il est en puissance » ? Qui donc entend ces mots ? Et qui ignore ce qu'est le mouvement ? Il faut donc dire qu'on ne doit jamais expliquer les choses à l'aide de définitions de cette sorte, de crainte qu'au lieu de choses simples nous n'en appréhendions des composées ; mais celles seulement qu'on a séparées de toutes les autres doivent être attentivement regardées par chacun et selon la lumière de son esprit. »

439, 22 – 440, 9 (Règle XIV)

« Mais parce que, comme nous en avons plusieurs fois donné l'avertissement, les formes du syllogisme n'aident en rien à percevoir la vérité des choses, le lecteur fera bien si, les ayant entièrement rejetées, il conçoit qu'absolument toute connaissance, qu'on n'acquiert point par l'intuitus simple et pur pris d'une chose unique, est acquise par la comparaison de deux ou plusieurs termes entre eux. Et certes quasi toute l'industrie de la raison humaine consiste à préparer cette opération ; car quand elle est ouverte et toute simple, il n'est besoin d'aucune aide de l'art, mais de la lumière naturelle seule pour regarder la vérité, qui s'acquiert par elle. »

442, 21 – 28 (Règle XIV)

« Pourtant, parce que souvent les doctes usent de distinction si fines, qu'ils dissipent la lumière naturelle, et découvrent des obscurités même dans les choses que les paysans n'ignorent jamais, il faut les avertir qu'ici par extension on ne désigne rien de distingué et de séparé de son sujet même, et que en général nous ne reconnaissons point les êtres philosophiques de cette sorte, qui ne tombent point sous l'imagination. »

Bibliographie

Œuvres de Descartes

Œuvres de Descartes par Ch. Adam et P. Tannery, 11 vol., nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel, Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974 (édition reprise en 11 vol. en format de poche, Paris, Vrin, 1996).

Œuvres philosophiques de Descartes, par F. Alquié, 3 vol., Paris, Garnier, 1963-1973.

René Descartes. *Règles Utiles et Claires pour la Direction de l'Esprit en la Recherche de la Vérité*. Traduction de Jean-Luc Marion, selon le lexique cartésien et annotation conceptuelle, avec des notes mathématiques de P. Costabel, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977.

Descartes. *Règles pour la direction de l'esprit*. Traduction de J. Sirven, Paris, Vrin, 1996.

Ouvrages sur Descartes

ALQUIE Ferdinand, *Descartes. L'homme et l'œuvre*, Paris, Hatier, [1957], 1988.

La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, Paris, Puf, [1950], 1966.

BEYSSADE Jean-Marie, *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979.

Descartes au fil de l'ordre, Paris, Puf, 2001.

BREHIER Emile, *Histoire de la philosophie*, 3 Tomes, Paris, Puf, [1930], 1996 (tome 2, chapitre III, *Descartes et le cartésianisme*, pp. 41-113).

FICHANT Michel, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, Puf, 1998.

GONTIER Thierry, *L'arbre inversé*, Paris, Ellipses, 1999.

GOUHIER Henri, *Les premières pensées de Descartes*, Paris, Vrin, [1958], 1979.

La pensée religieuse de Descartes, Paris, Vrin, 1924.

La pensée métaphysique de Descartes, Vrin, [1962], 1978.

GUENANCIA Pierre, *Lire Descartes*, Paris, Folio-essais, 2000.

LAPORTE Jean, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, Puf, [1945], 1988.

MARION Jean-Luc, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, [1975], 2000.

Questions cartésiennes, Paris, Puf, 1991.

OLIVO Gilles, *La sagesse des principes : la Mathesis universalis dans les Principiae philosophiae de Descartes*. Article paru dans *Lire Descartes aujourd'hui*, Actes publiés par Olivier Depré et Danielle Lories, éd. Louvain, 1997.

Descartes et l'essence de la vérité, Paris, Puf, collection Epiméthée, 2005.

PIMBE Daniel, « Les conséquences de la révolution scientifique », in *Le temps des philosophes*, Paris, Hatier, 1995, pp. 200-203.

ROBINET André, *Descartes. La lumière naturelle*, Paris, Vrin, 1999.

Aux sources de l'esprit cartésien, Paris, Vrin, 1996.

RODIS-LEWIS Geneviève, *L'œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 1971.

Descartes, les nouvelles lectures, Magazine littéraire, avril 1996.

Autres ouvrages cités

DESAN Philippe, *Naissance de la méthode. Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes*, Paris, Librairie Nizet, 1987.

FOUCAULT Michel, « *Mathesis et Taxinomia* », in *Les mots et les choses*, Paris, Tel Gallimard, 1966, pp. 86-91.

MORIN Edgar, *La méthode. Tome 3 : La connaissance de la connaissance*, Paris, Seuil, 1986.

NANCY Jean-Luc, *Au fond des images*, Paris, Galilée, 2003 (*L'image - le distinct et L'oscillation distincte*, p. 11 et p. 121)