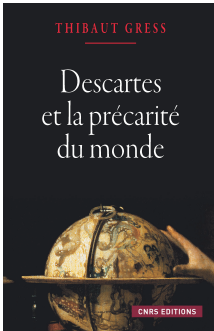


THIBAUT GRESS

Descartes
et la précarité
du monde



CNRS EDITIONS



La révocation en doute du monde sensible et intellectuel n'est-elle qu'une méthode? Ce serait réduire les *Méditations métaphysiques* à un pur exercice. Ne s'agit-il pas plutôt d'une expérience fondamentale, offrant l'intuition de l'inconsistance de tout ce qui l'entoure? Cette précarité n'est que relative car Dieu et l'être s'imposent au sujet comme une réalité incontestable, impossible à refuser. Au-delà de cette distinction de l'être et du mondain, cet ouvrage qui revisite toute l'œuvre de Descartes découvre la toute-puissance de Dieu comme clé d'une nouvelle ontologie, empruntant des éléments au néoplatonisme renaissant.

Au lieu de rechercher la nature du discours cartésien (est-il métaphysique ou non?), Thibaut Gress croise histoire et spéculation, réintroduisant Descartes dans son temps, discutant en permanence avec de nombreux et célèbres commentaires, de Gouhier à Brunschvicg. Une relecture nourrie et subtile, éloignée de toute approche réductrice, en particulier heideggerienne. Un Descartes renaissant et humaniste.

Docteur en philosophie, créateur et rédacteur en chef du site actu-philosophia, Thibaut Gress a publié *Apprendre à philosopher avec Descartes* (2009).

Descartes
et la précarité du monde

Thibaut GRESS

Descartes
et la précarité du monde

Essai sur les ontologies
cartésiennes

CNRS ÉDITIONS

15, rue Malebranche – 75005 Paris

Sommaire

Avertissement	9
Introduction : Le souci de l'homme	11
Y a-t-il une pensée humaniste ?.....	14
Le doublon humaniste	19
Descartes est-il extérieur à la Renaissance ?	
Retour sur un <i>topos</i> herméneutique.....	20
L'humanisme est-il un rationalisme ?	23
Humanisme et Humanités.....	25
Humanisme et érudition	26
L'universelle dignité humaine ou l'humanisme cartésien	28

Première partie

Un monde universellement précaire

Chapitre premier : La précarité du monde sensible	35
I. LE DOUTE DU DISCOURS	35
Sens et portée de la critique du « bon sens »	35
L'humanisme de la méthode.....	40
Douter pour quoi et pourquoi douter ?	43
II. LE DOUTE DES <i>MÉDITATIONS</i>	46
Douter subjectivement d'une précarité mondaine objective	46
Douter entre rêve et folie	51
III. DES <i>MÉDITATIONS</i> AUX <i>PRINCIPES</i>	55
Pourquoi la portée du rêve diffère de celle de la folie	55
Homologie des <i>Méditations</i> et des <i>Principes</i>	58
LA PRÉCARITÉ ONTOLOGIQUE DU MONDE SENSIBLE	61
Finalité et motivation du doute.....	61
Chapitre II : La précarité du monde intelligible	63
I. PEUT-ON DOUTER DES NATURES SIMPLES ?	63
Structurer la représentation	63
Résistance de la mathématique.....	66

Persistence onirique de la structure représentative	68
II. DOUTER PAR AUTRUI : LA RADICALISATION DU DOUTE.....	73
La <i>vetus opinio</i>	74
L'effondrement ontologique de la mathématique.....	77
Mathématique et <i>mathesis universalis</i>	85
Une ontologie relative à l'esprit vite abandonnée.....	88
Sources renaissantes de la <i>mathesis universalis</i>	92
CONFIRMATION DE LA PRÉCARITÉ ONTOLOGIQUE DU MONDE	95
Irréductibilité du doute à la méthode	95

Deuxième partie

L'ens ut demonstratum

Chapitre III : L'ego démontrable.....	107
I. LE « JE PENSE, DONC JE SUIS » DU <i>DISCOURS</i> : CRITÈRE FORMEL DE LA VÉRITÉ ET CONSÉQUENCE ONTOLOGIQUE	108
Aperçu comparatif des trois démonstrations de l'existence de l' <i>ego</i>	108
Implication logique et conséquence ontologique	111
L'impossible lecture performative du <i>cogito</i>	114
II. LA LOGIQUE DISQUALIFIÉE ET LA PRIMAUTÉ DE L'ONTOLOGIE : LA RUPTURE DE LA SECONDE MÉDITATION.....	120
Douter de la logique : la radicalité du Malin Génie.....	120
Exprimer l'évidence ontologique dans l'ordre cogitatif	128
La découverte de l' <i>ego</i> est-elle tributaire de la présence du Malin Génie ?.....	134
La tromperie médiatisée : le monde comme médiation de l'action du Malin Génie.....	139
III. CONTINUITÉS ET RUPTURES DANS LES <i>PRINCIPES</i> DE LA <i>PHILOSOPHIE</i>	142
Le retour du « Je pense, donc je suis » dans <i>les Principes</i>	142
Théorie du <i>Discours</i> , pratique des <i>Principes</i>	145
ASSURANCE DE LA PORTÉE ONTOLOGIQUE DE L'EGO ET PORTÉE HUMANISTE DE CETTE DÉCOUVERTE	147
Assurer la réalité de l' <i>ego</i>	147
Portée universelle de la découverte de l' <i>ego</i>	148
Chapitre IV : Les preuves de l'existence de Dieu : la contrainte du réel.....	151
I. LA PREMIÈRE PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU : L'IDÉE INCONTOURNABLE	152
L'incontournable idée de perfection du <i>Discours</i>	152
L'esprit médiatisant son propre apparaître : le rôle des idées....	158
Réalité objective et réalité formelle : de l'objet représenté à ses propriétés	161

L'incontournable idée de l'infini des <i>Méditations</i>	169
II. LA DEUXIÈME PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU OU LA CONTRAINTE DU RETOUR À L'IDÉE DE LA PERFECTION ...	173
Reconstruction de la preuve du <i>Discours</i>	173
Être, c'est avoir l'idée de Dieu.....	178
D'une preuve à l'autre : la permanence du noyau argumentatif.....	182
III. L'ARGUMENT « ONTOLOGIQUE » : DE L'ÊTRE À L'ESSENCE	184
Vérité et réalité dans le <i>Discours</i>	184
L'impossibilité de passer de la pensée à l'existence des <i>Méditations</i>	187
Principes et limites de la lecture kantienne de l'argument ontologique	189
Rendre compte des nécessités de la pensée par l'évidence de l'être	198
UNITÉ DES PREUVES, UNITÉ DE L'HOMME.....	200
Perfection et causalité.....	200
L'humanisme cartésien : l'universalité des idées	202
Entracte : discussion avec Heidegger	205
Introduction : la secondarité du <i>cogito</i>	205
I. LA PRÉTENDUE INDÉTERMINATION DU <i>SUM</i> CHEZ DESCARTES.....	207
Confusion heideggérienne du <i>sum</i> et de la <i>res cogitans</i>	207
Portée ontologique du <i>sum</i> , portée cogitative de la <i>res cogitans</i>	209
Ce qui est et ce que je connais : l'indistinction heideggérienne...	217
II. DE QUOI L'INTERPRÉTATION DU <i>COGITO ME COGITARE</i> EST-ELLE LE SYMPTÔME ?.....	218
L'illégitime primauté du <i>cogito</i>	218
L'oubli heideggérien de la distinction entre <i>ratio cognoscendi</i> et <i>ratio essendi</i>	221
III. L'ONTO-THÉO-LOGIE EN QUESTION	227
Genèse de l'onto-théo-logie	227
L'ontologie cartésienne se réduit-elle à la vérité de la <i>mathesis</i> ?	233
Y a-t-il une ontologie de la substance ?	238
IV. CRITIQUES HEIDEGGÉRIENNES DE HEIDEGGER.....	248
Le sens de la substance cartésienne selon Jean-Luc Marion	248
L'identité de l' <i>ego</i> selon Vincent Carraud	251
Le sens de l'être cartésien	256

Troisième partie

L'ens ut potentia

Chapitre V : La <i>causa sui</i> au regard de l'onto-théo-logie.....	263
I. DESCARTES ET CATERUS :	
LES NON-DITS DE LA <i>CAUSA SUI</i>	264
Le problème temporel de la <i>sui causa</i>	264
Interpréter l'aséité positive selon la <i>causa sui</i>	267
II. L'EXPLICITATION DES NON-DITS : LES RÉPONSES À ARNAULD...273	
L'impasse logique de la <i>causa sui</i>	273
La <i>causa sui</i> entre pensée et réalité :	
la <i>causa sui</i> comme <i>loquendi modus</i>	279
Le problème de la cause formelle	283
III. LE SENS NÉOPLATONICIEN DE L' <i>INEXHAUSTA POTENTIA</i>	287
Descartes et Plotin	287
Onto-théo-logie et néoplatonisme	291
Chapitre VI : La création continuée ou l'ontologie de la puissance....	295
I. TEMPORALITÉ ET SUBSTANTIALITÉ :	
LES DIFFICULTÉS LOGIQUES DE LA CRÉATION CONTINUÉE.....	296
Ce qu'implique la création continuée : la discontinuité	
du temps.....	296
Création continuée et substantialité.....	300
II. L'ONTOLOGIE DE LA PUISSANCE	302
La différenciation de l'être selon la puissance	302
<i>L'ens ut potentia</i>	305
III. LES SOURCES MÉDIÉVALES DE LA CRÉATION CONTINUÉE.....	307
Le néoplatonisme de Maître Eckhart.....	307
Chapitre VII : Vérités éternelles et puissance divine infinie.....	311
I. SENS ET PORTÉE DE LA CRÉATION DES VÉRITÉS ÉTERNELLES	312
Libérer la volonté divine.....	312
Connaissance et incompréhension de la puissance divine	316
La création des vérités éternelles comme condensation	
de l'ontologie cartésienne.....	320
II. LES ANTÉCÉDENTS NÉOPLATONICIENS DE LA CRÉATION	
DES VÉRITÉS ÉTERNELLES	323
La voie plotinienne	323
La voie ficinienne	326
L'impasse ontologique de l'athée.....	329

Quatrième partie Unir et distinguer

Chapitre VIII : Distinction réelle et union effective :	
les subtilités du corps et de l'esprit	337
I. LA DISTINCTION RÉELLE COMME POSSIBILITÉ	337
Distinction réelle et <i>ratio cognoscendi</i>	337
En quel sens la distinction peut-elle être dite « réelle » ?	340
Puissance et possibilité.....	343
II. L'EFFECTIVITÉ DE L'UNION	345
Faire du corps <i>mon</i> corps.....	345
Union substantielle et non union de substances	348
L'équivocité corporelle : le corps selon la distinction et selon l'union	352
LE DUALISME INTROUVABLE.....	356
Conclusion : Les deux ontologies cartésiennes	359
Descartes et la Renaissance : la trace inaugurale de l'Enthousiasme.....	359
L'humanisme cartésien	364
La double ontologie cartésienne.....	365
Bibliographie	369
Index	377

« ce qui se présente spontanément »³, désignent donc des conditions de la représentation sans lesquelles je ne pourrais rien me représenter. De ce fait, « [...] les choses qui au regard de notre entendement sont dites simples, peuvent être soit purement intellectuelles, soit purement matérielles, soit enfin communes.⁴ » Et Descartes de détailler ces trois possibilités : « Sont purement intellectuelles celles que l'entendement connaît grâce à une sorte de lumière innée et sans le secours d'aucune image corporelle [...]. Sont purement matérielles celles qui ne se connaissent que dans les corps, comme sont la figure, l'étendue, le mouvement, etc. – Enfin, doivent être appelées communes celles qui s'attribuent sans discrimination, tantôt aux choses corporelles, tantôt aux esprits, comme l'existence, l'unité, la durée, et choses semblables⁵ ». Un peu plus tard, dans une lettre à Elisabeth, Descartes reprendra la notion de natures simples en les rebaptisant « notions primitives », notions « qui sont comme des originaux sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances. Et il n'y a que fort peu de telles notions ; car, après les plus générales, de l'être, du nombre, de la durée, etc. qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir, nous n'avons, pour le corps en particulier, que la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement ; et pour l'âme seule nous n'avons que celle de la pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté ; enfin, pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions⁶ ». En dépit des quelques variations techniques, la définition de la nature simple demeure la même à mesure que passe le temps : il s'agit d'éléments atomiques, uniquement présents dans la pensée, grâce auxquels les objets, quels qu'ils soient, deviennent pensables⁷, et qui précèdent toute expérience que l'on fait de ces derniers ;

plus de précisions, cf. Michel MALHERBE et Jean-Marie POUSSEUR (dir.), *Francis Bacon, science et méthode*, Vrin, Paris, 1985, p. 145, sq.

3. DESCARTES, *RDE*, 12, FA I, 135 ; AT X, 411

4. *Ibid.* FA I, 145 ; AT X, 419.

5. *Ibid.*

6. DESCARTES, *Lettre à Elisabeth*, 21 mai 1643, FA III, 19 ; AT III, 665.

7. Les articles 47, 48 et 49 du premier livre des *Principes de la philosophie* énumèrent ce que sont les notions primitives, et confirment leur maintien tout au long du cheminement cartésien, en dépit de leur faible mention dans les textes eux-mêmes.

c'est en ce sens de préséance que les notions sont dites « primitives », c'est-à-dire que nous en disposons avant même que d'avoir fait l'expérience des objets dont elles rendent la représentation possible.

Résistance de la mathématique

Il est vrai que dans les *Méditations*, le terme de « natures simples » ou de « notions primitives » n'apparaît guère ; néanmoins, lorsque Descartes évoque le corps, l'étendue, le nombre, la quantité ou la grandeur, il est clair qu'il reprend là ces natures simples sans en rappeler le nom et qu'il cherche à en étudier la résistance au doute. Et ce qui est surprenant, c'est précisément le fait que rien ne semble permettre de jeter sur elles le soupçon du doute. Et Descartes de radicaliser son analyse : « C'est pourquoi peut-être que de là nous ne concluons pas mal, si nous disons que la physique, l'astronomie, la médecine et toutes les autres sciences qui dépendent de la considération des choses composées, sont fort douteuses et incertaines ; mais que l'arithmétique, la géométrie, et les autres sciences de cette nature, qui ne traitent que de choses fort simples et fort générales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature, ou si elles n'y sont pas, contiennent quelque chose de certain et d'indubitable. Car soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés ; et *il ne me semble pas possible que des vérités si apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou d'incertitude*⁸. » Le propos est clair, il s'agit d'établir une ligne de démarcation entre les sciences douteuses et les sciences certaines, à partir des natures simples : toutes les sciences qui composent et qui assemblent les natures simples sont douteuses ; ainsi, la physique qui est condamnée à combiner le mouvement, l'extension et la figure se trouve-t-elle immédiatement révoquée en doute car, loin de se contenter d'éléments simples, elle prend le risque de commettre des erreurs en les assemblant, c'est-à-dire qu'elle prend le risque de former de mauvaises combinaisons. À cela s'ajoute le fait que la physique dépend des objets matériels qu'elle tente de connaître.

En revanche, la mathématique n'est ni concernée par la dépendance à l'égard des objets matériels, ni menacée par la composition ;

8. DESCARTES, *MM* I, *FA* II, 408 ; *AT* IX, 16 C'est nous qui soulignons.

mais pourquoi la mathématique est-elle simple ? Pourquoi ne peut-on pas considérer qu'une addition assemble deux éléments simples et relève, à ce titre, d'une synthèse ? Ce que veut, selon nous, dire Descartes, c'est que les formes géométriques élémentaires sont *immédiatement* perçues, c'est-à-dire que je dispose d'une intuition conçue comme pensée immédiate des figures géométriques simples : je me représente clairement et distinctement un carré, un triangle, un rectangle, que je sois en rêve ou en veille. En somme, qu'il existe ou non des carrés dans la nature, cela n'empêche pas mon esprit de se représenter spontanément une telle figure dont je ne peux me représenter une autre possibilité. Le cas de l'arithmétique est légèrement plus délicat : je n'intuitionne pas immédiatement le résultat de l'addition, mais je le *déduis* à partir des éléments simples. Par conséquent, si mon attention est soutenue, l'arithmétique permet de *conserver l'évidence des natures simples au sein des chaînes déductives* si bien que l'intuition, là aussi, demeure saine et sauve.

Ainsi Descartes propose-t-il un double résultat : les natures simples résistent au doute, et la mathématique, *en tant qu'elle conserve la simplicité de l'intuition initiale*, résiste elle aussi au doute. Que je rêve ou que je veille, les natures simples structurent mes représentations, et je ne puis donc douter ni de celles-ci, ni de leur application immédiate qu'est la mathématique, alors que la structure composée des autres sciences les rend douteuses et incertaines. Mais ces quelques remarques demeurent excessivement descriptives et n'expliquent nullement la raison pour laquelle il serait absolument impossible de douter de ce qui est simple et non-composé, c'est-à-dire de douter des conditions de possibilité de toute représentation. Comprendre cette impossibilité, c'est comprendre l'identité de celui pour lequel existe une telle impossibilité, à savoir l'esprit. Que tout objet physique doive être étendu, ou que deux uni à trois fassent cinq, ce sont là d'abord des nécessités *pour l'esprit*, et la simplicité de ces notions n'a de valeur que pour l'esprit qui les pense, et à partir desquelles il structure ses représentations. En d'autres termes, ces natures simples ne peuvent être dites absolues, au moins dans les *Méditations*, précisément en raison du fait qu'elles sont de toute évidence relatives à l'esprit qu'elles structurent. De ce fait, si l'esprit voulait en douter, il faudrait qu'il parvienne à douter de sa propre façon de se représenter les choses, y compris des représentations d'ordre dubitatif ; or l'esprit ne peut pas, sous peine de contradiction interne, douter *par lui-même* de ces natures

simples et de la mathématique. En somme, ce que Descartes comprend, c'est qu'il tomberait dans une circularité ruineuse si l'exercice du doute se portait contre cela même qui rend possible ce dernier. De ce fait, s'il veut poursuivre le doute et parvenir ainsi à évincer l'évidence des natures simples et de la mathématique, il va lui falloir briser la circularité de l'esprit, et effectuer une percée en dehors de ce dernier, afin de découvrir un motif de douter autre que celui de la structure de l'esprit.

Ce à quoi Descartes est donc confronté, c'est à la question de la *créance* qu'il convient d'accorder à l'esprit : ce qu'il présente comme indubitable – les natures simples – ne vaut que si la structure de l'esprit est elle-même indubitable. Or, non seulement l'esprit ne peut garantir lui-même la créance qu'il convient de lui accorder, car ce serait pré-supposer que la garantie qu'il accorde est précisément digne de créance *parce qu'il est lui-même fiable*, mais il ne peut pas non plus établir la précarité de ses représentations, car une telle garantie supposerait à nouveau qu'il soit digne de créance, et il deviendrait par conséquent contradictoire de solliciter sa garantie pour établir le peu de crédit qu'il conviendrait de lui accorder. Ainsi se dessinent deux niveaux d'impossibilité : un premier niveau qui relève du doute, et qui mobilise le problème logique de la circularité : le doute ne peut pas s'exercer contre cela même qui le rend possible car cela entraînerait son auto-destruction. Le second niveau est celui de la créance qu'il convient d'accorder à l'esprit : l'esprit ne peut rendre compte par lui-même du crédit qu'il convient de lui accorder, car soit il tombe dans une pétition de principe – il faut déjà admettre la fiabilité de l'esprit pour admettre que l'esprit peut fonder sa propre fiabilité – soit il tombe dans une contradiction – si l'esprit veut montrer qu'il n'est guère digne de créance, il faudra à la fois admettre qu'il n'est pas fiable et en même temps considérer que l'analyse réflexive qu'il aura menée sur lui-même est, elle, digne de foi. Par conséquent, partout où regarde désormais l'esprit, il ne trouve qu'apories et contradictions. Il lui faut donc, s'il veut poursuivre sa voie, solliciter une aide extérieure, permettant de briser le cercle infernal du rapport à soi.

Persistance onirique de la structure représentative

Avant que d'examiner cette sortie hors de l'esprit que constituera l'ancienne opinion du Dieu trompeur, nous aimerions nous arrêter

quelques instants sur cette analyse du rêve au sein duquel surgissent les songes dont, assurément, les représentations ne sont pas exclues. À un premier niveau d'analyse, il appert que le rêve permet d'identifier ce qui, *pour l'esprit*, était indubitable : l'esprit ne peut pas douter seul des natures simples et de la mathématique, qu'il rêve ou qu'il veille. Le rêve, en tant qu'il est un produit de l'esprit, obéit aux mêmes structures de représentation que celles de la veille. De ce point de vue, les remarques de Guéroult nous paraissent pleinement justifiées : « En décomposant les images, écrit l'illustre commentateur, dans les éléments simples et généraux qui les rendent possibles, on s'est élevé du fait au droit, c'est-à-dire des représentations données aux conditions nécessaires, universelles, de toute représentation possible, valables en conséquence pour toute représentation, tant imaginaire que réelle. Par-là, on est passé de la sphère de l'existence à celle du possible enveloppant toute existence *concevable*. [...]. Ainsi, le résultat du premier temps de l'analyse, c'est de frapper de doute le contenu particulier des représentations, et de soustraire à ce doute les conditions nécessaires de toute représentation possible⁹. » Certes Guéroult a-t-il tendance à « kantianiser » Descartes, mais il nous semble avoir pleinement raison lorsqu'il analyse ce passage comme une tentative cartésienne d'identifier ce que sont les « conditions de possibilité » de toute représentation, quel que soit l'état de vigilance de l'esprit.

Néanmoins, si cela peut être commun à Kant et Descartes, c'est donc que *la spécificité cartésienne* ne peut résider dans une telle analyse, aussi juste soit-elle. Le rêve permet certes à Descartes de penser la manière dont fonctionnent *toutes les représentations, y compris celles qui sont d'ordre onirique* mais, là encore, la fonction du rêve n'épuise peut-être pas sa raison d'être. Si l'on prend au sérieux l'analyse cartésienne, si donc au moment même où Descartes écrit qu'il est *peut-être* en train de rêver, c'est donc qu'il est peut-être en train de rêver au moment même où il écrit les quelques lignes que nous lisons, alors que nous-mêmes sommes peut-être également en train de rêver ; pourtant, même si l'auteur des lignes que nous lisons est emporté par le rêve et même si, nous aussi, sommes en train de songer, cela n'empêche guère Descartes d'effectuer les analyses qu'il soumet à son lecteur, ce qui signifie clairement que, *même en rêve, l'esprit comprend qu'il ne peut douter par lui-même des natures simples*. En

9. Martial GUÉROULT, *DOR I*, p. 36.

d'autres termes, au-delà de la révélation de la structuration de toute représentation possible à partir des natures simples, Descartes mène une remarquable analyse de *ce que peut le rêve*, et établit qu'il ne constitue en rien l'autre de la réflexion : bien au contraire, la réflexion de l'esprit sur lui-même demeure possible dans l'immanence paisible du songe. Nous partageons ainsi en tout point les analyses de Tony James, pour lequel « le sommeil et la veille ne se ressembleraient pas seulement par des expériences sensorielles semblables, mais aussi par une présence possible de la réflexion dans les deux états¹⁰. » La spécificité du rêve n'est donc pas de révéler les conditions de possibilité de toute représentation, mais bien d'établir la présence en lui d'une réflexion toujours possible de l'esprit sur lui-même.

En ce sens, Descartes, toujours en dialogue avec la Renaissance, charrie un *topos* déjà présent dans l'Antiquité¹¹ pour lequel existe une réelle homologie entre les représentations de la veille et celles du sommeil, indistinctement perçues comme certaines et dont la Renaissance¹² saura tirer grand profit. Montaigne¹³, par exemple, reprendra

10. Tony JAMES, *Le songe et la raison. Essai sur Descartes*, Hermann, Paris, 2010, p. 93.

11. Cicéron, par exemple en *Lucullus*, XXVIII, 88, cherchait à démontrer l'indifférence des représentations de la veille et du sommeil : « Je cite tous ces exemples pour arriver à cette conclusion, la plus sûre qui puisse être : l'âme donne le même assentiment aux sensations fallacieuses qu'aux véridiques. Vous ne gagnez rien à dire que les illusions des déments et des songeurs sont réfutées par le souvenir qu'on en garde. On ne demande pas en effet quel souvenir les gens qui se réveillent ou qui cessent de délirer gardent de leur état passé, mais ce qu'a été leur vision alors qu'elle leur était présente dans leur délire ou leur songe. Mais je laisse là les sens. » De la même manière, Sextus Empiricus déploie le même argument dans *Contre les logiciens*, I., 61-63.

12. On retrouve cette question chez bien d'autres auteurs, par exemple chez Honoré d'Urfé dont les résonances sont nettement renaissantes. « Le thème, écrit Mme Rodis-Lewis, était si répandu dans la littérature de l'époque qu'il était accessible à tous. ("Dors-je ou si je veille ?" lit-on dans l'*Astrée*, peut-être feuilletée par Descartes en vacances chez sa grande sœur, d'où la réminiscence dans le dialogue *La Recherche de la vérité* : "Veillé-je ou si je dors ?"). », Geneviève RODIS-LEWIS, « L'écho de la première métaphysique dans les *Méditations* », in Geneviève Rodis-Lewis, *Le développement de la pensée de Descartes*, Vrin, 1997, p. 167.

13. Sur l'usage que Montaigne propose de l'indistinction entre veille et sommeil, on consultera Gianni PAGANINI, *SKEPSIS. Le débat des modernes sur le scepticisme*, Vrin, Paris, 2008, notamment les pages 217-220 où est à la fois posée la problématique issue de Cicéron et étudiée la postérité hobbesienne du questionnement à travers le prisme de Montaigne.

cette idée dans l'*Apologie de Raymond Sebond*, maintenant la perspective sceptique qui était notamment celle de Sextus Empiricus. Menant une réflexion sur les sens, Montaigne en relève le peu de crédit qu'il convient de leur accorder : « L'incertitude de nos sens rend incertain tout ce qu'ils produisent affirme ce dernier¹⁴. » Et Montaigne de poursuivre : « Au demeurant, qui sera propre à juger de ces différences ? Comme nous disons, aux débats de la religion, qu'il nous faut un juge non attaché à l'un ny à l'autre party, exempt de choisis et d'affection, ce qui ne se peut parmy les Chrestiens, il advient de mesme en cecy : car, s'il est vieil, il ne peut juger du sentiment de la vieillesse, estant luy mesme partie en ce debat ; s'il est jeune, de mesme ; sain, de mesme ; *de mesme, malade, dormant et veillant*. Il nous faudroit quelqu'un exempt de toutes ces qualitez, afin que, sans paeoccupation de jugement, il jugeast de ces propositions comme à luy indifferentes ; et à ce conte il nous faudroit un juge qui ne fut pas¹⁵. » Cherchant un critère permettant de savoir si les sens nous donnent une expérience véridique, Montaigne comprend très vite l'impossibilité de la chose : pour décider de la réponse, encore faudrait-il disposer d'un critère objectif, lequel fait précisément défaut. Or, et c'est cela qui nous intéresse, de même que le critère permettant de décider de la fiabilité des sens ne peut être tranché par un être lui-même soumis à ces derniers, de même le critère de distinction entre veille et sommeil ne peut être établi par quelqu'un qui connaît ces deux états et qui, par conséquent, serait juge et partie. Montaigne renvoie donc avec l'expression « de mesme, malade, dormant et veillant » à quelques pages antérieures où se trouve clairement posé le problème qu'il vient de brièvement rappeler :

« Ceux qui ont apparié notre vie à songe, ont eu de la raison, à l'avanture plus qu'ils ne pensoient. Quand nous songeons, nostre ame vit, agit, exerce toutes ses facultez, ne plus ne moins que quand elle veille ; mais si plus mollement et obscurement, non de tant certes que la differance y soit comme de la nuit à une clarté vifve ; ouy, comme de la nuit à l'ombre : là elle dort, icy elle sommeille, plus et moins. Ce sont toujours tenebres, et tenebres Cymemeriennes. [C] Nous veillons dormans, et veillans dormons. Je ne vois pas si clair dans le sommeil ; mais, quand au veiller, je ne trouve jamais assez pur et sans nuage. Encores le sommeil en sa profondeur endort par fois les songes. Mais

14. Michel de MONTAIGNE, *Les Essais*, II, 12, [A], *op. cit.*, p. 600.

15. *Ibid.* C'est nous qui soulignons.

*notre veiller n'est jamais si éveillé qu'il purge et dissipe bien à point les resveries, qui sont les songes des veillans, et pires que les songes*¹⁶. »

Comment comprendre ce très beau texte de Montaigne à l'indéniable visée sceptique ? Prenant forme au sein d'un ensemble de réflexions sur la fiabilité des sens, Montaigne introduit le problème – classique – de l'indistinction entre veille et songe, afin de redoubler la difficulté d'accorder créance à nos sens car, ainsi que le note avec raison Popkin, « l'expérience fondée sur les sens et l'expérience fondée sur les rêves se ressemblaient tellement que nous pouvions à peine les distinguer l'une de l'autre¹⁷ ». L'argument prend donc la forme d'un syllogisme que nous pourrions ainsi établir :

L'expérience sensible est indistincte de l'expérience onirique (1)

Or l'on ne peut pas accorder crédit à l'expérience onirique (2)

Donc on ne saurait accorder crédit à l'expérience sensible (3).

La perspective de Montaigne s'avère clairement sceptique en ceci qu'elle cherche à révéler l'inconstance fondamentale de l'existence et de l'être en général. C'est la raison pour laquelle Montaigne entame la conclusion de ses analyses en ces termes : « Finalement, il n'y a aucune constante existence, ny de nostre estre, ny de celuy des objects.¹⁸ » À première vue, donc, Descartes reprend l'argument classique que Montaigne a lui-même repris, puisqu'il s'agit de disqualifier l'usage des sens, à partir de l'argument du rêve, en tant que rapport non sujet à créance au monde. Pourtant, il nous semble que la démarche cartésienne effectue un renversement radical du geste sceptique puisque, de la comparaison de l'expérience sensorielle et de l'expérience onirique chez Descartes, découle certes la définitive disqualification des sens, mais surgit également une résistance, en tout cas pour l'esprit, constituée des natures simples. Ainsi, la reprise topique de l'indistinction entre la veille et le sommeil ne conduit-elle pas, chez Descartes, qu'à un résultat sceptique : elle ouvre bien au contraire un domaine de certitude, certes relative à la constitution de l'esprit et donc non absolue, que n'avaient nullement envisagée Montaigne ou Cicéron.

Nous pouvons donc conclure en affirmant que la spécificité cartésienne réside moins dans la découverte des conditions de possibilité de

16. *Ibid.* p. 596 C'est nous qui soulignons.

17. Richard H. POPKIN, *Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza*, Traduction Christine Hivet, PUF, coll. « Léviathan », Paris, 1995, p. 90.

18. MONTAIGNE, *Les Essais*, II, 12 [A], *op. cit.*, p. 601.

toute représentation que dans *l'usage singulier qu'il propose de l'indistinction entre veille et sommeil* ; loin d'en tirer une conséquence sceptique, il y découvre *les limites des capacités de l'esprit à douter par lui-même* : seul, l'esprit ne peut mettre en doute les natures simples à partir desquelles il structure toute représentation, et se trouve acculé, s'il veut poursuivre le doute, à sortir de lui-même et solliciter la transcendance de l'Être d'où il tire sa constitution. Le dialogue cartésien qui s'établit donc avec la Renaissance et, à travers elle, avec l'Antiquité, ne se veut toutefois nullement être une reprise ou une redite des problématiques pourtant classiques : une discrète subversion des problèmes ancestraux parcourt et innerve l'œuvre cartésienne, inscrivant cette dernière dans un réseau que sait identifier l'humaniste érudit, comme pour en mieux bousculer les réponses plurimillénaires. Du point de vue de notre problématique, nous pourrions reformuler ce résultat en constatant que l'indistinction du rêve et de la veille tend à déboucher sur un élément dont la précarité ne saurait être admise, à tout le moins pour l'esprit : les natures simples. Il existe donc, dans le monde, au moins un élément intelligible qui *semble* fuir l'immense précarité mondaine, ce sont les natures simples, dont il nous faut à présent étudier d'autres moyens que ceux du seul esprit permettant d'en tester la résistance au doute.

II. DOUTER PAR AUTRUI : LA RADICALISATION DU DOUTE

Ainsi que nous venons de le rappeler, l'esprit a découvert les limites de l'autonomie du doute : arrivé aux natures simples il ne peut plus, sous peine de contradiction, motiver seul la poursuite du doute. Il va donc devoir se tourner vers la source dont il procède, c'est-à-dire interroger celui qui lui a conféré la constitution qui est la sienne¹⁹. L'auteur de sa structure est-il fiable ? Voilà la question à laquelle Descartes se trouve confronté.

19. Henri Gouhier formule fort bien ce problème en ces termes : « L'ignorance où je suis du principe dont dépendent mon être et mes facultés, cette ignorance pré-suppose le problème métaphysique de mon origine », Henri GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, désormais notée *PMD*, Vrin, 1999⁴, Paris, p. 120.

La *vetus opinio*

Remonter à l'origine de l'esprit, à la source dont il tient sa constitution, c'est fort naturellement en référer à Dieu ; mais encore faut-il que Dieu ne soit pas douteux, si bien que tant que la véracité de ce dernier n'est pas établie, on ne peut que retomber dans l'opinion et, pis encore, dans l'opinion reçue. Fort curieusement, donc, après avoir nettement révoqué en doute les enseignements reçus, Descartes va solliciter l'un d'entre eux, et l'utiliser pour évaluer la possibilité de poursuivre le doute. « Toutefois, écrit donc Descartes, il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion [*Infia quaedam meae menti vetus opinio*], qu'il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis²⁰. » La question de la *vetus opinio* se trouve surdéterminée par les commentaires qui en ont été faits, cherchant à établir la provenance d'une telle opinion mais là n'est peut-être pas l'essentiel : l'important est qu'il s'agisse précisément d'une *opinion*, c'est-à-dire de quelque chose qui fut transmis par les sens et dont le degré de certitude est très faible. Cette opinion consiste à présenter un Dieu dont l'attribut principal est la puissance, un Dieu qui peut tout [*qui potest omnia*] sans que, jamais, la bonté ne soit comme telle évoquée ; mais il ne s'agit là que d'une opinion qui, en toute rigueur, ne présente aucune dimension de certitude, si bien qu'il se peut fort bien que Dieu ne soit pas l'origine de mon être. Pourquoi alors convoquer une opinion dont le mouvement des Méditations signale qu'elle est nécessairement douteuse ? Précisément parce que Descartes ne la convoque pas en tant qu'*opinion*, mais bien en tant que *possibilité logique*, destinée à répondre à la question de l'origine de mon esprit. En d'autres termes, il se trouve qu'il existe une ancienne opinion, fort répandue qui, *en tant qu'opinion*, est révoquée en doute mais qui, en tant que *possibilité logique*, doit néanmoins faire l'objet d'un examen. C'est la raison pour laquelle cette opinion se trouve rapidement évacuée comme opinion au profit d'une interrogation sur les possibilités logiques découlant d'une telle hypothèse : « Or qui me peut avoir assuré que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois ? Et même, comme je juge quelquefois que les autres se

20. DESCARTES, *MM I*, FA II, 408-409 ; AT IX, 16.

méprennent, même dans les choses qu'ils pensent savoir avec le plus de certitude, il se peut faire qu'il ait voulu que je me trompe [*ita ego ut fallar*] toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on peut imaginer rien de plus facile que cela²¹. » Il est clair que le geste cartésien consiste ici à étudier une possibilité logique bien davantage qu'une opinion plus ou moins érudite ; et, *du point de vue logique*, si Dieu est bel et bien puissant, alors rien n'interdit de penser que sa puissance soit telle qu'elle ait pour effet de me tromper, que sa grandeur soit telle que lorsque je suis persuadé d'une intuition mathématique ou de la nécessité d'une notion primitive, je ne sois jamais que la victime de la tromperie née de la puissance inouïe de ce Dieu. D'une certaine manière il importe donc peu que l'opinion soit douteuse ; bien plus important est l'examen logique d'une telle hypothèse qui débouche sur une possibilité nettement établie : si Dieu est tout-puissant, alors il est possible que sa puissance serve à me tromper ; en d'autres termes, l'omnipotence divine comme possibilité logique a comme conséquence de rendre précaires les certitudes de l'esprit liées aux natures simples et à la mathématique, puisque celles-ci peuvent n'être que des illusions nées de la puissance divine.

Toutefois, et sans doute pour des raisons stratégiques, Descartes prend-il aussitôt le soin de quitter l'examen logique d'une telle hypothèse pour revenir à la *vetus opinio*, geste purement stratégique puisque l'on sait qu'une telle opinion est, pour des raisons d'ordre méditatif, douteuse : « Mais peut-être que Dieu n'a pas voulu que je fusse déçu de la sorte [*ita me decipi*], car il est dit souverainement bon [*dicitur enim summe bonus*]²². » La forme passive [*dicitur...*] signale le changement de ton : il ne s'agit plus d'analyser une possibilité logique mais de reprendre le contenu de l'opinion ; je me rappelle soudainement que Dieu est dit bon, ce qui entre donc en contradiction avec ce qui vient d'être analysé, puisque le contenu de l'opinion – la bonté divine – se heurte à la possibilité de l'analyse telle qu'elle vient d'être révélée. Or, si le contenu de l'opinion est *a priori* douteux comme l'établit la première partie de la première Méditation, si donc il est considéré comme faux, l'analyse, elle, n'est pas encore révoquée en doute ; de ce fait, en cas de contradiction, puisque le contenu de toute opinion ne présente

21. *Ibid.* FA II, 409 ; AT IX, 16, Trad. légèrement modifiée.

22. *Ibid.* FA II, 409-410 ; AT IX, 16.

aucune garantie, c'est nécessairement le produit de l'analyse qui doit primer. C'est la raison pour laquelle Descartes évacue la bonté divine – à mots couverts – au profit d'une confirmation factuelle de l'analyse menée précédemment. « Toutefois, si cela répugnerait à sa bonté, de m'avoir fait tel que je me trompasse toujours [*ut semper fallar*], cela semblerait aussi lui être aucunement contraire, de permettre que je me trompe quelquefois, et néanmoins je ne puis douter qu'il ne le permette²³. » Le procédé cartésien est ici remarquable : de l'opinion du Dieu tout puissant, il ne retient que la possibilité logique d'un Dieu trompeur ; contre cette possibilité logique il s'objecte le deuxième aspect de son opinion qui porte sur sa bonté ; mais, puisque la bonté procède seule de l'opinion alors que le Dieu trompeur résulte de l'analyse, c'est ce dernier qui prend le dessus sur une *opinion* démonétisée par sa nature même, et dont le triomphe est assuré par un argument d'ordre factuel qui tient à l'effectivité de l'erreur : je *me* trompe souvent, c'est un fait qui signifie que, si Dieu est omnipotent, alors *Il* me trompe, et que l'opinion selon laquelle « il est dit bon » s'effondre. Ainsi l'analyse assure-t-elle le primat de la puissance sur la bonté, et ratifie-t-elle la possibilité d'un Dieu trompeur.

La *vetus opinio* ne mérite donc peut-être pas tant de débats qu'elle en a connus²⁴ car, *en tant qu'opinion*, elle se trouve révoquée en doute avant même que d'être exposée, et *en tant que possibilité logique* – Dieu étant tout-puissant et suprêmement bon –, elle se trouve analysée comme contradictoire, c'est-à-dire *contraire aux faits* : la factualité même de l'erreur signifie soit que Dieu ne peut empêcher celle-ci, auquel cas il n'est pas tout-puissant, soit que Dieu la souhaite, auquel cas il n'est pas suprêmement bon. De ce fait, une double impossibilité s'abat sur cette *vetus opinio*, impossibilité logique, d'abord, puis impossibilité factuelle, chacune des deux ne valant que si l'on accorde crédit à leur domaine respectif de validité. Mais est-ce à dire, comme le veut

23. *Ibid.*

24. Sur ce point encore, Henri Gouhier manie précision et concision : loin de sombrer dans une interminable identification d'hypothétiques sources, il condense en une phrase le sens et les influences de ce passage : « [...] envisageant celles [les hypothèses] que suggère l'imperfection du premier principe, Descartes glisse des allusions aux doctrines classiques : *seu casu*, le hasard d'Épicure, *seu continuata rerum serie*, cet enchaînement des choses sans hiatus que reconnaissent les stoïciens et qu'avec eux Descartes distingue du *fatum*, ce destin qui, chez les poètes, exprime une espèce d'implacable prédestination », in Henri GOUHIER, *PMD*, 119-120.

un commentarisme dominant, qu'à ce moment de la réflexion, le concept de Dieu est « indéterminé²⁵ » ? Cela se peut recevoir à la condition expresse de comprendre le sens de ladite indétermination : il s'agit moins d'opposer l'indétermination divine à la certitude prochaine de l'*ego*, comme le fait Marion ou Devillairs, que de signaler combien *la logique échoue à établir la nature réelle du concept de Dieu*. En effet, le raisonnement qu'exhibe Descartes, par lequel la bonté et la toute-puissance s'excluent mutuellement ne vaut qu'à un niveau logique, c'est-à-dire à un niveau dont la validité n'a de sens que pour l'esprit dont le passage vise justement à relativiser la portée. De ce fait, l'examen de cette *vetus opinio*, non pas en tant qu'opinion mais en tant que possibilité logique, n'a de sens que précisément logique, si bien que l'indétermination du concept de Dieu qu'ont relevée à raison Marion et Devillairs signifie d'abord l'incapacité de la logique à fournir un concept précis de Dieu, tout du moins un concept positif de ce dernier. Pour le dire autrement, il y a dans la logique quelque chose d'encore trop *mondain* pour espérer parvenir à une démonstration satisfaisante d'un Dieu infiniment transcendant au monde.

L'effondrement ontologique de la mathématique

Si donc la *vetus opinio* révèle ultimement l'échec de la logique à établir un concept de Dieu, et donc l'appartenance encore probléma-

25. C'est là le sens de l'analyse de Jean-Luc Marion pour qui l'indétermination même du vocabulaire présidant aux mentions divines révèle l'indétermination de Dieu lui-même à ce moment des *Méditations* : « Descartes ne raisonne pas sur l'hypothèse de Dieu, ni du malin génie, ni du hasard, ni de la nécessité, ni du destin, mais sur l'hypothèse déterminée d'un indéterminé – le seul point commun de toutes ces hypothèses tient en leur indétermination même. », Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (désormais *SPMD*), PUF, coll. Epiméthée, Paris, 1986, p. 225 Marion voit dans cette indétermination le seul moyen d'opposer, par contraste, la certitude de l'*ego*, l'indétermination de Dieu devenant la condition de possibilité de la découverte de l'*ego*. Laurence Devillairs reprend, dans une optique différente, la même analyse : « Sur le chemin qui doit mener à la science, la question de l'origine du sujet connaissant se pose de façon polémique et indéterminée à la fois. *Polémique*, parce que deux positions radicales sont mises en jeu ; *indéterminée*, parce qu'à ce stade des *Méditations*, il n'est pas encore possible de trancher et de définir avec certitude quelle est l'origine de l'*ego* », Laurence DEVILLAIRS, « La première Méditation de Descartes, et le *de beata vita* d'Augustin », *Revue de métaphysique et de morale*, 2/2001, p. 122.

tique de la logique au monde, cela vient se surajouter à la volonté de révoquer en doute les natures simples et leur application immédiate, à savoir la mathématique. Quelle que soit la nature de Dieu, mon esprit n'est pas digne de créance et ce qui lui apparaît comme certain ne l'est donc peut-être que relativement à une structure dont l'auteur n'est lui-même pas digne de confiance. Et quand bien même Dieu ne serait-il pas, quand bien même n'y aurait-il pas de Dieu, le constat demeurerait le même car, si le hasard, la fatalité ou le destin étaient à l'origine de mon être, il n'en demeurerait pas moins que je me trompe, et qu'à ce titre je suis imparfait, qu'il y ait un Dieu ou pas²⁶. De ce fait, tout ce passage vise moins à évaluer quelle est la nature de Dieu qu'à *asseoir la factualité de mon imperfection*, grâce à laquelle je suspends toute créance envers ce que mon esprit croit être indubitable.

Cela ne va pas sans surprendre car, si notre lecture est juste, il faut donc en déduire que la réalité des mathématiques est elle-même douteuse, ce sans quoi elles ne sauraient nullement être révoquées en doute ; plus clairement, si elles se trouvent emportées par le doute, c'est donc qu'elles participent pleinement de la précarité du monde, et que rien en elle ne permet d'exhiber une réalité dont l'évidence serait telle qu'elles échapperaient à ladite révocation. Cela surprend, disions-nous, car les premières amours de Descartes sont précisément mathématiques, et il serait donc bon de nous interroger quant à d'éventuelles traces d'une découverte par Descartes du peu de réalité de la mathématique dont les *Principes* eux-mêmes rappellent qu'elle est douteuse : « Nous douterons, écrit Descartes, aussi de toutes les autres choses qui nous ont semblé autrefois très certaines, même des démonstrations de mathématique et de ses principes, encore que d'eux-mêmes ils soient assez manifestes, parce qu'il y a des hommes qui se sont mépris en raisonnant sur de telles matières ; mais principalement parce que nous avons oui dire que Dieu, qui nous a créés, peut faire tout ce qui lui plaît, et que nous ne savons pas encore s'il a voulu nous faire

26. Ce que Descartes exprime en ces termes : « Toutefois, de quelque façon qu'ils [les athées] supposent que je sois parvenu à l'état et à l'être que je possède, soit qu'ils l'attribuent à quelque destin ou fatalité, soit qu'ils le réfèrent au hasard, soit qu'ils veuillent que ce soit par une continuelle suite et liaison des choses, il est certain que, puisque faillir et se tromper est une espèce d'imperfection [*falli & errare imperfectio quaedam esse videtur*], d'autant moins puissant sera l'auteur qu'ils attribueront à mon origine, d'autant plus sera-t-il probable que je suis tellement imparfait que je me trompe toujours », in DESCARTES, *MM I*, FA II, 410 ; AT IX, 16-17.

tels que nous soyons toujours trompés, mêmes aux choses que nous pensons mieux connaître ; car, puisqu'il a bien permis que nous nous soyons trompés quelquefois, ainsi qu'il a été déjà été remarqué, pour-quoi ne pourrait-il pas permettre que nous nous trompions toujours²⁷ ? » L'argument ici déployé est rigoureusement le même que celui des *Méditations*, mais encore faut-il en cerner le sens réel : n'y a-t-il qu'une nécessité de méthode, ou Descartes statue-t-il sur la réalité des mathématiques, à l'occasion de la méthode ? Pour le demander autrement, cette révocation en doute des mathématiques n'est-elle qu'un moment nécessaire de l'ordre des méditations pour préparer à la certitude de l'ego ou dit-elle quelque chose de décisif quant à la réalité même de la mathématique ?

Pour répondre à cette question, nous allons nous tourner vers des textes largement antérieurs aux *Méditations*, particulièrement dans la correspondance des années 1630. Plusieurs indices laissent percevoir une certaine lassitude, voire une certaine méfiance de Descartes vis-à-vis des mathématiques. Ainsi écrit-il ces quelques mots à Mersenne, le 15 avril 1630 : « je suis si las des Mathématiques, et en fais maintenant si peu d'état, que je ne saurais plus en prendre la peine de les soudre moi-même²⁸. » Quelle sibylline et intrigante affirmation : la lassitude le gagne face aux mathématiques, l'intérêt qu'il éprouvait pour elles se réduit comme peau de chagrin ; en dépit de l'absence d'explication de ce désintérêt, il n'en demeure pas moins que cet aveu formulé à Mersenne doit être conçu comme pleinement signifiant, d'autant plus que, quelques années plus tard, toujours dans le cadre de sa correspondance, il réitère à Stampioen ses doléances à l'encontre des mathématiques : « Monsieur, écrit Descartes, Encore que j'aie fort peu étudié aux Mathématiques, et même que je fuie les occasions le plus qu'il m'est possible, à cause du temps qu'elles emportent, toutefois j'ai cru être obligé d'examiner votre question, puisque vous avez pris la peine de me l'envoyer tout exprès [...]»²⁹. » La curiosité se redouble à la fin de la missive lorsque Descartes, achevant sa démonstration assez complexe³⁰, semble contredire ses propos en rappelant qu'il est « parti-

27. DESCARTES, *PP I*, § 5, FA III, 93 ; AT IX, 2, 27.

28. DESCARTES, *Lettre à Mersenne* du 15 avril 1630, FA I, 256 ; AT I, 139.

29. DESCARTES, *Lettre à Stampioen*, fin 1633, AT I, 275-276.

30. Ferdinand ALQUIE considère que Descartes « traite de questions mathématiques avec une complication qui semble voulue », FA I, 491.

culièrement affectonné [sic] aux Mathématiques³¹ » Mais, à mieux y regarder, l'opposition qu'établit Descartes n'introduit guère de contradiction : attiré par les mathématiques, lié à elles par une relation de type affectif, il n'en constate pas moins la vanité : leur consacrer du temps, c'est perdre ce dernier. *La mathématique apparaît ainsi comme une maîtresse séduisante et chronophage, ne méritant pas le temps que ses charmes incitent pourtant à lui consacrer.* Et comme en application de cette maxime, Descartes écrit, non sans désinvolture, à Mersenne que s'il a bien lu le livre de Galilée³² il n'en a nullement lu les démonstrations géométriques : « Je ne dis rien des démonstrations de géométrie dont la plupart de son livre est rempli, car je n'ai su avoir la patience de les lire, et je veux croire qu'elles sont toutes vraies³³. » Avant d'ajouter toutefois une précision qui semble relativiser la portée de son désintéret, et dont la charité à l'égard de Galilée est bien faible : « J'ai seulement remarqué, en voyant les propositions, qu'il n'était pas besoin d'être fort grand géomètre pour les trouver ; et jetant les yeux sur quelques-unes, j'ai aperçu qu'il s'en faut beaucoup qu'il n'y suive les plus courts chemins³⁴. » Et Descartes de récidiver quelques lignes plus bas, au sujet cette fois du *Traité de Mécanique* de Roberval :

« Pour son traité, j'y pourrais trouver quantité de fautes, si je le voulais examiner à la rigueur ; mais je vous dirai, en gros, qu'il a pris beaucoup de peine, à expliquer une chose qui est bien aisée, et qu'il l'a rendue plus difficile par son explication, qu'elle n'est de sa nature ; outre que Stevin a démontré avant lui les mêmes choses, d'une façon beaucoup plus facile et plus générale. Il est vrai que je ne sais pas, ni de l'un ni de l'autre, s'ils ont été exacts en leurs démonstrations ; car je ne saurais avoir la patience de lire tout du long de tels livres³⁵. »

La situation est donc claire : dès les années 1630, Descartes oppose l'attrait affectif qu'exercent les mathématiques et la nécessité de ne pas y accorder trop de temps, comme si pratiquer cette discipline revenait à le perdre. Il ne prend donc plus la peine de lire les démons-

31. *Ibid.*, p. 279.

32. Il s'agit du *Discorsi e dimostrazioni matematiche, intorno a due nuove scienze*.

33. DESCARTES, *Lettre à Mersenne* du 11 octobre 1638, FA II, 98 ; AT II, 388.

34. *Ibid.*

35. *Ibid.* FA II, 100 ; AT II, 390-391.

trations mathématiques des autres – mais il prend tout de même le temps d'en souligner les imperfections –, sans jamais véritablement dire pourquoi, désormais, l'indiffère cette discipline. Le problème n'est donc plus de savoir s'il faut ou non consacrer à la science mathématique du temps, mais bien de savoir *pour quelle raison il faut la fuir* ou, pour être plus précis encore, de savoir pour quelle raison Descartes en vient à adresser à Mersenne la demande suivante : « Mais n'attendez plus rien de moi, s'il vous plaît, en Géométrie ; car vous savez qu'il a longtemps que je proteste de ne m'y vouloir plus exercer, et je pense pouvoir honnêtement y mettre fin³⁶. »

Il y a là quelque intrigue, non pas en fonction de ce que Descartes put écrire dans les *Méditations*, mais bien plutôt en fonction de ce qu'il put affirmer dans des œuvres antérieures, au premier rang desquelles figurent les *Regulae* et le *Discours de la méthode*. Ainsi pouvait-il écrire dans le développement de la deuxième règle dont, rappelons-le, l'objet était d'inciter le lecteur à ne « s'occuper que des objets dont notre esprit paraît pouvoir atteindre une connaissance certaine et indubitable³⁷ », que le désaccord régnait au sein des sciences, et que la règle était dans les faits que les hommes se trouvaient en désaccord. Mais fort heureusement, face à ce constat désabusé, Descartes semblait trouver une issue heureuse à la catastrophe du désaccord universel, précisément au sein des mathématiques, revêtues du halo d'une certitude bienvenue, contrebalançant les opinions discutables des autres sciences, « de sorte que, si notre compte est exact, il ne subsiste de toutes les sciences déjà constituées que l'arithmétique et la géométrie, auxquelles l'observation de la présente règle nous limite³⁸ ». La mathématique, déployée en arithmétique et géométrie, semblait donc faire exception au règne de l'incertitude et de la contestation, de sorte que si « de toutes les disciplines reconnues par les autres, l'arithmétique et la géométrie étaient les seules à être exemptes de tout vice de fausseté ou d'incertitude, il nous faut remarquer, pour apprécier plus soigneusement pourquoi il en est ainsi, que nous parvenons par une double voie à la connaissance des choses, à savoir, par l'expérience ou par la déduction³⁹ ». D'une certaine manière, compte tenu de ce que nous avons établi dans la première Méditation, il va de soi que la primauté de la

36. DESCARTES, *Lettre à Mersenne* du 12 septembre 1638, AT II, 361-362.

37. DESCARTES, *RDE*, II, FA I, 80 ; AT X, 362.

38. *Ibid.* FA I, 81 ; AT X, 362.

39. *Ibid.* FA I, 82-83 ; AT X, 364-365.

mathématique tient à sa proximité avec les natures simples : elle ne s'occupe que de choses simples, non composées et, à cet égard, elle semble certaine. Descartes le confirme du reste quelques lignes plus bas : « De là se conclut avec évidence la raison pour laquelle l'arithmétique et la géométrie sont bien plus certaines que toutes les autres disciplines : *c'est qu'elles seules traitent d'un objet si pur et si simple qu'elles n'admettent absolument rien que l'expérience ait rendu incertain, et qu'elles consistent tout entières à tirer des conséquences par voie de déduction rationnelle. Elles sont ainsi les plus faciles et les plus claires de toutes, et elles ont un objet tel que celui que nous exigeons, puisqu'en elles, sauf inadvertance, il semble que l'homme puisse difficilement se tromper*⁴⁰. » La fiabilité des mathématiques, en 1641 comme en 1628, tient donc à leur proximité vis-à-vis de la simplicité : ne maniant que des objets purs et simples, elles réduisent considérablement le risque d'erreurs lié à la composition des objets. Mais alors, pour quelle raison cette certitude valable en 1628 ne l'est déjà plus le 15 avril 1630, alors que Descartes écrit à Mersenne ? Soit Descartes change d'analyse sur un point décisif en un temps très bref, soit les *Regulae* sont elles-mêmes moins promptes à dresser l'éloge de la mathématique qu'il n'y semble de prime abord.

À bien lire les *Regulae*, il apparaît assez vite que si l'objet de la mathématique lui confère une certaine certitude en tant qu'il est simple et donc accessible à l'intuition, un certain nombre d'autres problèmes en réduisent nettement la portée, notamment ce que Descartes appelle le « revêtement » : « Et bien que je sois ici amené à parler souvent de figures et de nombres, puisqu'on ne peut demander à aucune autre science des exemples aussi évidents et aussi certains, quiconque considérera attentivement ma pensée s'apercevra facilement que je ne songe ici à rien moins qu'à la mathématique ordinaire, et que j'expose une autre discipline, dont ces exemples sont le revêtement plutôt que la partie constituante⁴¹. » Et que dit Descartes de ces revêtements que sont les nombres et les figures ? « C'est qu'en vérité rien n'est plus vain [*Nam revera nihil inanius*] que de s'occuper de nombres abstraits [*nudos numeros*] et de figures imaginaires [*figurasque imaginarias*], au point de sembler vouloir se contenter de connaître pareilles bagatelles ; rien n'est plus vain non plus que de s'appliquer à ces

40. *Ibid.* FA I, 84 ; AT X, 365 C'est nous qui soulignons.

41. DESCARTES, *RDE* IV, FA I, 94 ; AT X, 373-374.

démonstrations superficielles, que l'on trouve plus souvent par hasard que par savoir-faire, et qui sont du ressort des yeux et de l'imagination plus que de celui de l'entendement, au point de se déshabituer en quelque sorte d'user de sa raison [...]»⁴². » Cela explique que les arithméticiens ou les géomètres ont coutume d'amuser leurs loisirs avec des « bagatelles », terme plusieurs fois avancé dans la règle IV. Mais face à cette mathématique ordinaire existe une « vraie mathématique⁴³ » qui ne relève plus de l'arithmétique ni de la géométrie, mais qui procède d'une « investigation générale de la mathématique⁴⁴ » en tant qu'elle s'étend à l'astronomie, la musique, l'optique, la mécanique, etc. Nous tenons ici, enfin, la solution de notre problème : Descartes n'évolue pas des *Regulae* aux lettres à Mersenne des années 1630 : il ne fait qu'appliquer ce qu'il a déjà découvert en 1628, à savoir la vanité des mathématiques comme telles, tout en se désintéressant donc fort logiquement des lectures pénibles et fastidieuses de démonstrations mathématiques alambiquées. Mais d'où vient alors une telle vanité de la mathématique, qu'il identifie dès la quatrième Règle ? Le texte latin est ici éclairant : les nombres que Brunschvicg traduit par « abstraits » sont, au sens littéral, « nus », c'est-à-dire vides ; de la même manière, les figures sont imaginaires, c'est-à-dire qu'elles se trouvent dénuées de rapport à la réalité. Et c'est précisément là que se joue tout le problème, en ceci qu'il s'agit moins de l'objet comme tel de la mathématique, que de son rapport à la réalité : faire des mathématiques, c'est s'écarter de cette dernière, et manier des objets vides et abstraits, quoique simples. « Alors donc, commente Nicolas Grimaldi, que toutes les autres sciences étaient invalidées pour leur déficience logique, c'est au contraire d'une *déficience ontologique* que souffrent les mathématiques⁴⁵. »

Nous avons ainsi découvert la raison fondamentale du problème de la mathématique : elle ne parvient pas à révéler ce qui, en elle, relève de la réalité. La « déficience ontologique », selon l'heureuse formule de N. Grimaldi, rend compte de ce défaut et justifie les railleries dont Descartes se fait le porteur à l'encontre des pythagoriciens : ainsi moque-t-il « ceux qui attribuent aux nombres d'étonnantes et

42. *Ibid.* FA I, 95 ; AT X, 375.

43. *Ibid.* FA I, 97 ; AT X, 377.

44. *Ibid.*

45. Nicolas GRIMALDI, *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Vrin, Paris, 1978, 2010², p. 69 C'est nous qui soulignons.

mystérieuses propriétés, pures sottises auxquelles ils n'ajouteraient certes pas tant de foi, s'ils ne se représentaient le nombre comme distinct des choses nombrées [*nisi numerum a rebus numerum distinctum esse conciperent*]⁴⁶ ». Derrière la raillerie, l'argument est fort : ce qu'oublient les Pythagoriciens, c'est l'abstraction de l'objet mathématique, c'est-à-dire l'enracinement des nombres au sein même de l'imagination auquel vient s'abreuver l'entendement⁴⁷. Oubliant la source imaginaire – et donc abstraite – des nombres, ils se les représentent comme lestés d'un poids ontologique certain, et sont amenés à en faire des réalités par elles-mêmes, distinctes des choses qui sont elles-mêmes nombrées⁴⁸, alors qu'il ne s'agit que de produits de l'imagination maniés par l'entendement.

Ainsi pouvons-nous conclure quant à cette délicate question de la mathématique : si elle se trouve révoquée en doute, ce n'est guère pour de simples raisons logiques ni, et encore moins, pour des raisons méthodologiques ; c'est bien, là encore, à un motif *ontologique* que Descartes nous convie, signalant que si la mathématique est révoquée en doute, c'est bien en raison de son incapacité propre à exhiber sa réalité, incapacité qui est préfigurée dès les *Regulae* où le « revêtement » de la mathématique se trouve analysé comme ontologiquement déficient, et dont l'aboutissement est la première Méditation où la mathématique, au même titre que les natures simples, se trouve ramenée à un statut somme tout précaire, justifiant sa mise à l'écart. Une fois encore, nous constatons que l'exercice du doute, loin d'être artificiel ou arbitraire, se trouve motivé par une longue réflexion menée autour de ce qui peut être considéré comme réel et de ce qui ne le peut pas ; et dès 1628, Descartes constate la déficience ontologique de la mathématique, dont il tire grand profit en 1641. Ainsi se confirme un peu plus l'intuition de notre démarche, c'est-à-dire cette idée selon

46. *Ibid.* FA I, 175-176 ; AT X, 446.

47. La règle XIV est, à cet égard, dénuée de toute ambiguïté : l'imagination est décisive quant à la résolution de tout problème puisqu'elle se présente en ces termes : « La question doit être en même temps transposée dans l'étendue réelle des corps, et représentée tout entière à l'imagination à l'aide de figures schématiques : ainsi sera-t-elle en effet saisie avec beaucoup plus de distinction par l'entendement », FA I, 167 ; AT X, 438.

48. Grimaldi résume fort bien l'argument en établissant qu'il s'agit d'une critique adressée contre des nombres pensés comme « des êtres réels indépendants des choses nombrées. », in. N. GRIMALDI, *op. cit.*, p. 70.

laquelle il y a chez Descartes une expérience inaugurale de la précarité du monde, précarité qui se distribue aussi bien selon la sensibilité que selon l'intelligibilité du monde, et dont le doute sert de modeste révélateur. Il ne sera donc guère étonnant de voir le *Discours de la méthode* révoquer, lui aussi, en doute les démonstrations mathématiques, car « il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les plus simples matières de géométrie, et y font des paralogismes ; jugeant que j'étais sujet à faillir autant qu'aucun autre, je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations⁴⁹ ». La remarque n'est pas neutre, elle signifie, à n'en pas douter, que l'évidence même des objets mathématiques que manipule le géomètre n'est pas suffisante pour en garantir la validité : de ce fait, s'il est vrai que l'esprit est faillible, cela n'empêche nullement que sa faillibilité soit accentuée par le manque de consistance des objets qu'il est amené à connaître ; à cet égard, la mathématique doit être révoquée en doute au même titre que tous les objets sensibles.

Mathématique et *mathesis universalis*

L'analyse menée ci-dessus repose sur une opposition entre mathématique ordinaire, c'est-à-dire arithmétique et géométrie, et mathématique universelle, dont Descartes cherche à assurer la fondation. Or, et de toute évidence, la mathématique universelle ne se trouve guère disqualifiée pour déficience ontologique. Bien au contraire, en tant que science de l'ordre et de la mesure, elle semble assurer la condition de possibilité de toutes les autres sciences et échappe ainsi au soupçon que n'avaient pu ni su éviter ces dernières. Ainsi Descartes peut-il affirmer qu'« il doit y avoir une science générale qui explique tout ce qu'il est possible de rechercher touchant l'ordre et la mesure, sans assignation à quelque matière particulière que ce soit ; et que cette science s'appelle, non point d'un nom d'emprunt, mais d'un nom déjà ancien et reçu par l'usage, la mathématique universelle [*Mathesim universalem nominari*], puisqu'elle contient tout ce en vertu de quoi l'on dit d'autres sciences qu'elles sont des parties de la mathématique [*Mathematicae partes appellantur*]⁵⁰ ». La *mathesis universalis*,

49. DESCARTES, *DM* IV, *OC* III, 102 ; *FA* I, 602 ; *AT* VI, 32.

50. DESCARTES, *RDE* IV, *FA* I, 98-99 ; *AT* X, 378.

puisque c'est d'elle dont il s'agit, semble échapper à la condamnation de la mathématique ordinaire ou vulgaire, et ce pour une double raison qui tient à la fois à l'utilité et la facilité de sa pratique. « Combien, écrit Descartes, maintenant elle [la *mathesis universalis*] l'emporte, et en utilité, et en facilité [*& utilitate & facilitate antecellat*], sur les autres sciences qui lui sont subordonnées, on le voit aisément au fait qu'elle s'étend aux mêmes objets que celles-ci, et en outre à bien d'autres ; et que pour les difficultés, si elle en contient quelques-unes, on les retrouve aussi dans ces autres sciences, qui de plus en contiennent aussi d'autres provenant de leurs objets particuliers, et qu'elle-même ne comporte pas⁵¹. »

Il convient de s'arrêter un certain temps autour de cette notion, dont l'apparente simplicité dissimule en réalité une certaine complexité ; à première vue, la *mathesis universalis* consiste à avancer selon l'ordre et la mesure, afin de discipliner l'esprit, et lui donner un cadre universel par lequel toute chose peut être pensée. Mais à peine a-t-on dit cela que surgissent de nombreuses difficultés. D'une part, en effet, Descartes rappelle à la fois l'ancienneté presque immémoriale de cette science universelle, pour en même temps déplorer l'oubli presque permanent de cette dernière, puisque « la plupart des gens s'acharnent à explorer les autres sciences, qui dépendent d'elle, tandis que personne ne se soucie de l'étudier elle-même⁵² ». Tout se passe donc comme si l'antique appellation n'avait pas été suivie de l'effectivité de son observation : fascinés par le particulier, les savants fuient l'universalité et se réfugient dans le confort pourtant précaire de la science locale. En soulevant l'antiquité de l'appellation et le non-respect de l'effectivité de cette dernière, Descartes identifie ainsi une *tendance* de l'esprit humain, consistant à privilégier sans fin le particulier à l'universel, le local au général⁵³, et condamnant la science à s'échouer sur de trop fragiles récifs. Contre une telle tendance, Descartes invite son lecteur à revenir à cette universalité par laquelle seule la formation de l'esprit s'avère possible, c'est-à-dire par laquelle seule

51. *Ibid.*, FA I 99 ; AT X, 378.

52. *Ibid.*

53. Le « général » est ici autorisé en vertu de la lettre de fin mai 1637, adressée à un ami du père Mersenne : annonçant les écrits de 1637, Descartes présente ces derniers en ces termes : « Je proposé à cet effet une *Méthode* générale, laquelle véritablement je n'enseigne pas, mais je tâche d'en donner des preuves par les trois Traités suivants, que je joins au *Discours* où j'en parle [...]. », FA I, 540 ; AT I, 370.

une science est possible. Pourtant il y a là quelque singularité du point de vue cartésien car, si la *Mathesis universalis* est bien universelle, alors elle revêt nécessairement une dimension abstraite qui pourrait lui attirer la condamnation que la mathématique ordinaire avait dû affronter quelques lignes plus haut. La *Mathesis universalis* doit, à tout le moins, comme le dit plaisamment Vincent Jullien, s'avancer « masquée car elle est dans son essence, purement intellectuelle et abstraite [...] »⁵⁴. Il y a donc, au-delà de l'abstraction du nombre et de la figure, un redoublement de l'abstraction, puisqu'il s'agit de « ne rien considérer, même dans le nombre et la figure, que l'ordre et la mesure [...] »⁵⁵. Pourquoi donc cela même, *i. e.* l'abstraction, qui faisait condamner la mathématique permet-il à la *mathesis universalis* d'acquiescer sa dignité ?

Une seule possibilité se présente à nous si nous souhaitons préserver la cohérence de notre démarche : *il faut que l'abstraction de la mathématique et l'abstraction de la mathesis universalis se révèlent comme profondément équivoques, de sorte que l'abstraction de la mathesis universalis ne signifie en rien une rupture vis-à-vis de l'être* mais, tout au contraire, se déploie comme la science de l'être lui-même⁵⁶. Qu'est-ce qu'une telle idée pourrait concrètement signifier ? Là encore, une et une seule possibilité se présente à nous : elle ne peut

54. Vincent JULLIEN, *Descartes. La géométrie de 1637*, PUF, coll. « Philosophies », Paris, 1996, p. 45

55. Jean-Luc MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, 1981², Paris, p. 66.

56. Bien que le questionnement très heideggérien de Jean-Luc Marion nous soit étranger, il nous faut constater la similitude de notre interrogation avec celle de ce dernier dans la mesure où, cherchant à identifier la présence d'une structure ontothéologique au sein de la *mathesis universalis*, il en vient à questionner le sens de l'être au sein de cette dernière, avant de prolonger le questionnement en direction de la philosophie première. Ainsi, en dépit de la divergence des perspectives, nous ne pouvons qu'approuver la pertinence du geste interrogatif de Marion lorsqu'il s'interroge en ces termes : « ne faut-il pas analyser la *Mathesis universalis* (et par elle, la généralisation de la méthode) selon les termes mêmes qui définissent la science de l'Être ? Et principalement, ne faut-il pas confronter les deux "objets formels" qu'elles se reconnaissent réciproquement ? Quand donc la *Mathesis* fonde sa revendication d'universalité sur l'universelle abstraction de l'"ordre et la mesure", elle entretient un double rapport à "l'être en tant qu'Être". », Jean-Luc MARION, *Sur l'ontologie grise...*, *op. cit.*, p. 66 Bien que la question aristotélicienne ne soit pas ici notre propos, nous reprenons à notre compte la pertinence d'un rapprochement entre *mathesis universalis* et visée ontologique.

avoir de sens qu'à la condition que la *réalité même* de la chose ne puisse être révélée que par sa soumission à l'ordre et à la mesure. Ainsi, l'abstraction, dont la *mathesis universalis* est porteuse, ne désignerait plus la coupure vis-à-vis de l'être, c'est-à-dire une « déficience ontologique », mais rendrait au contraire possible une saisie de la chose indépendamment de sa matérialité et de son contenu dont la particularité éloigne de la réalité comme telle. À cet égard, la *Mathesis universalis* telle que la conçoit Descartes assumerait un rôle très largement supérieur à celui d'une méthode⁵⁷, en tant qu'elle assumerait le rôle de l'ontologie comme telle⁵⁸ ou, à tout le moins, celui de sa condition de possibilité⁵⁹.

Une ontologie relative à l'esprit vite abandonnée

Le problème est que cette hypothèse peine à recevoir quelque confirmation *directement* textuelle⁶⁰; il nous faut alors élargir le questionnement des textes, et ne pas chercher de traces immédiates ni explicites d'une relation entre *mathesis universalis* et ontologie dans l'œuvre cartésienne, mais essayer de comprendre et d'identifier, à partir de l'application de la *mathesis universalis* – c'est-à-dire la méthode –, ce qui peut relever d'une certaine ontologie. À cet égard, la règle VI nous semble la plus précieuse et la plus décisive quant au problème qui nous anime, car c'est en elle qu'est révélé le secret de la méthode à partir de laquelle il nous sera sans doute possible d'élucider la teneur ontologique de la *mathesis universalis* qui la rend possible.

57. La méthode serait ainsi réduite à la seule « mise en ordre et la disposition des objets » à laquelle invite la règle V.

58. Nous reprenons la distinction proposée par David Rabouin entre méthode et *mathesis universalis* : « Que la *mathesis universalis* ait servi de support à l'élaboration d'une méthode est une chose, et une autre qu'elle *soit* la méthode, comme on l'a trop souvent induit », in David RABOUIN, *Mathesis universalis*, PUF, coll. « Epiméthée », 2009, p. 262

59. Cf. Michio Kobayashi pour lequel « Cette conception des mathématiques implique la possibilité d'une nouvelle ontologie », in Michio KOBAYASHI, *La philosophie naturelle de Descartes*, Vrin, Paris, 1993, p. 17.

60. Il est frappant de constater que Jean-Luc Marion lui-même, après avoir introduit son hypothèse page 66, se trouve dans la plus totale incapacité de citer le moindre passage des *Regulae* à l'appui de cette dernière, et ce, jusqu'à la fin du chapitre.

Nous citons un long passage qui nous semble hautement caractéristique du geste cartésien :

« Et le secret de toute la méthode est là [*Atque in hoc totius artis secretum consistit*] : en toutes choses, repérer soigneusement ce qui est le plus absolu [*maxime absolutum*]. Certaines choses, en effet, sont plus absolues que d'autres sous un certain rapport, mais autrement considérées, elles sont plus relatives : par exemple, l'universel est plus absolu que le particulier, puisqu'il possède une nature plus simple, mais on peut le dire plus relatif que ce dernier, puisque son existence dépend des individus, etc. De même, certaines choses peuvent être parfois plus absolues que d'autres, sans être encore les plus absolues de toutes : par exemple, au regard des individus, l'espèce est quelque chose d'absolu ; à celui du genre, elle est quelque chose de relatif ; parmi les choses mesurables, l'étendue est quelque chose d'absolu, mais parmi les types d'étendue c'est la longueur, etc. De même enfin, pour mieux faire comprendre que nous considérons ici l'enchaînement cognitif des choses, et non la nature de chacune [*hic rerum cognoscendarum series, non uniuscujusque naturam spectare*], c'est de propos délibéré que nous avons compté au nombre des notions absolues la cause et l'égal, bien qu'en réalité [*vere*] leur nature soit relative : en effet, chez les philosophes, la cause et l'effet sont des termes corrélatifs ; mais dans notre perspective, si nous cherchons quel est l'effet, il faut d'abord connaître la cause, et non l'inverse⁶¹. »

Ce texte, assez compliqué par bien des égards, est néanmoins central : Descartes y expose le « secret de la méthode [*artis*] » qui réside dans l'identification des choses les plus simples, c'est-à-dire les plus absolues. Mais il ajoute aussitôt que l'absolu est relatif, ce qui pourrait sembler contradictoire ; en réalité, cette *relativité de l'absolu* désigne cela même qui fonde la méthode, à savoir la nécessité de toujours référer les choses étudiées aux catégories de l'esprit ; ainsi, les choses les plus absolues ou les plus simples⁶² *ne le sont-elles que selon un certain regard de l'esprit*, si bien que ce n'est toujours que *relativement aux choix de l'esprit* qu'une chose peut être dite simple. C'est là le sens des exemples exhibés par Descartes : l'universel est absolu dès lors qu'on l'envisage vis-à-vis du particulier, car *du point de vue de*

61. DESCARTES, *RDE VI*, FA I, 103-104 ; AT X, 382-383.

62. « J'appelle absolu, écrit Descartes, tout ce qui contient en soi, à l'état pur et simple, la nature sur laquelle porte la question [...] ». *RDE VI*, FA I, 102 ; AT X, 381.

l'ordre d'apparition à l'esprit, il prime sur le particulier, l'esprit concevant plus simplement la totalité que la particularité qui est déjà composée : mais si l'on modifie le critère d'évaluation, et si l'on choisit comme critère la notion d'individus, alors l'universel devient relatif à ces derniers, puisqu'il se trouve référé à la totalité des éléments qu'il contient et sans lesquels il ne serait pas. En outre, certaines choses peuvent être plus ou moins relativement absolues, selon le critère de comparaison : par rapport à l'individu, l'espèce est plus absolue que ce dernier, mais par rapport au genre, l'espèce est moins absolue, car déjà plus particularisée.

Une fois explicité le sens des exemples retenus par Descartes, il nous faut comprendre la portée réelle de son raisonnement : si les choses ne sont absolues que relativement à ce que l'esprit souhaite introduire comme critère d'évaluation, c'est donc que l'esprit décide d'une certaine manière de l'être même des choses qu'il envisage. Pour le dire plus simplement, il ne s'agit plus, ici, de penser la chose telle qu'elle serait en soi, indépendamment de l'esprit, ou indépendamment de toutes choses, mais il s'agit bien de comprendre que la méthode cartésienne n'est jamais que la mise en œuvre d'une conception pour laquelle les choses ne prennent leur sens qu'au regard de l'esprit qui les pense. C'est la raison pour laquelle Descartes prend le soin de rappeler que nous envisageons non la nature des choses mais leur enchaînement sériel du point de vue cognitif, ce qui revient à dire que la règle VI assoit clairement la substitution de la *ratio cognoscendi* à la *ratio essendi* : l'ordre de la connaissance se substitue à celui de l'être dans le cadre de la détermination de l'être des choses. Mais il faut être précis : *la règle méthodologique énoncée ne coïncide pas exactement avec le principe retenu* ; la règle invite à procéder de manière sérielle, et à identifier comme point de départ de la série le plus simple, tandis que le principe, antérieur à la règle, est celui de la substitution de l'ordre cognitif à l'ordre ontologique. De ce fait, nous pouvons considérer que la nécessité d'ordonner de manière sérielle les connaissances n'est jamais que l'application méthodologique d'un principe ontologique antérieur, pour lequel l'être des choses ne se détermine plus selon l'immanence des dernières mais bien selon la cognition elle-même : c'est mon esprit qui va déterminer le sens des choses que je veux connaître, selon des principes d'ordre et de mesure, et l'application que l'on en peut tirer n'est autre que la méthode qu'exemplifient les différentes règles.