



HAL
open science

Méthode et métaphysique chez Descartes

Joo-Jin Paik

► **To cite this version:**

Joo-Jin Paik. Méthode et métaphysique chez Descartes. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2017. Français. NNT : 2017PA01H234 . tel-01946749

HAL Id: tel-01946749

<https://theses.hal.science/tel-01946749>

Submitted on 6 Dec 2018

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

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



École doctorale de philosophie — ED 280
Thèse présentée pour l'obtention du grade de
Docteur de l'université Paris 1

présentée et soutenue publiquement

par Joo-Jin PAIK

le 7 septembre 2017

MÉTHODE ET MÉTAPHYSIQUE CHEZ DESCARTES

préparée sous la direction de

Monsieur Denis Kambouchner

Professeur à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Jury composé de

Monsieur Denis Kambouchner (Université Paris 1)

Monsieur Frédéric de Buzon (Université de Strasbourg)

Monsieur David Rabouin (CNRS)

Monsieur Denis Moreau (Université de Nantes)

**MÉTHODE ET MÉTAPHYSIQUE
CHEZ DESCARTES**

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier Monsieur le professeur Denis Kambouchner, directeur de ma thèse. Il m'a enseigné par ses cours, ses livres et les nombreux rendez-vous la philosophie de Descartes. Il m'a aussi permis gentiment d'accéder à ses écrits non publiés, ce qui était un grand honneur de ma part. Et, je lui remercie d'avoir attendu patiemment la formation intellectuelle de ma thèse.

Je remercie beaucoup Monsieur Frédéric de Buzon, Monsieur David Rabouin et Monsieur Denis Moreau d'avoir accepté d'être du jury et de m'apporter leur grande expertise à l'évaluation de ce présent travail. Monsieur David Rabouin m'a gentiment accordé un rendez-vous pour expliciter son livre.

Je remercie Monsieur Sang-hwan Kim, professeur de l'université nationale de Séoul qui a été directeur de mon mémoire de master. M'ayant initié à la philosophie de Descartes, il a lu gentiment ma thèse et m'a donné des remarques perspicaces sur les questions abordées dans cette thèse. Je remercie Monsieur Yeong-ahn Kang, ancien professeur de l'université de Soegang, qui m'a initié à la philosophie de l'âge moderne. Il m'a toujours encouragé dans mes études et m'a donné des idées pour ma thèse.

Mes remerciements les plus profonds vont également à la *Kim Hee-Kyung Scholarship Foundation for European Humanities*, à sa présidente d'honneur, à ses membres scientifiques et à Madame Joeng-ok Kim, présidente de la fondation pour le soutien financier qui m'a permis de mener ma recherche doctorale pendant six ans dans les meilleures conditions possibles. Je remercie aussi Monsieur Se-jin Kim et Madame In-boon Paik pour ses aides financières pendant mes études.

Je remercie particulièrement Min-jun Heo pour son amitié et pour m'avoir fait partager son art de thèse. Ses remarques sur la langue française de ma thèse m'ont souvent permis d'articuler mieux son contenu philosophique. Je remercie aussi Seo-young So pour ses encouragements et les discussions philosophiques que nous avons eues sur ma thèse.

Enfin, je remercie mes parents, In-sup Paik et Sook-ja Woo, pour m'avoir soutenu patiemment pendant ce long parcours avec amour.

ABREVIATION

AT = *Œuvres de Descartes*, ADAM (Charles) & TANNERY (Paul) (éd.), nouvelle présentation, 13 vol., Paris, Vrin/C.N.R.S., 1964-1974. (rééd. en petit format, 11 vol., 1996). [Nous citons le texte de cette édition par l'abréviation AT qui est suivie du numéro de tome indiqué par les chiffres romains et du numéro de page indiqué par des chiffres arabes, par exemple : AT I, 12.]

ALQ = *Œuvres philosophiques*, ALQUIÉ (Ferdinand) (éd.), 3 vol., Paris, Garnier, 1963-1973. [Nous citons le texte de cette édition par l'abréviation ALQ suivie du numéro de tome indiqué en chiffres romains et du numéro de page désigné par les chiffres arabes, par exemple : ALQ I, 12.]

BK = *Œuvres complètes*, sous la direction de BEYSSADE (Jean-Marie) & KAMBOUCHNER (Denis). [Nous citons le texte de cette édition par l'abréviation BK qui est suivie du numéro de tome indiqué par les chiffres romains et du numéro de la page indiqué par des chiffres arabes, par exemple : BK I, 37.]

Introduction générale

1. Problématique et Plan de la première partie

La présente thèse a pour objet d'étude le rapport entre la méthode et la métaphysique tel qu'il apparaît dans la philosophie de Descartes. En effet, dans les *Regulae* et le *Discours* ce dernier parle notamment d'une méthode qui a une portée universelle : « [...] par méthode, j'entends des règles certaines et faciles, telles que quiconque les aura exactement observées [...] parviendra [...] à la connaissance vraie de toutes les choses dont il sera capable »¹. Ainsi, tout le système cartésien des sciences semble être bâti sur cette même méthode. Pourtant, nous voyons aussi que Descartes, dans ces mêmes œuvres, parle de mesures mathématiques et de réduction de ces mesures à des rapports numériques comme étant des parties essentielles de sa méthode. Or, à proprement parler, la métaphysique ne traite pas de quantités ou de mesures qui pourraient être exprimées en des nombres. Ainsi, beaucoup de commentateurs ont nié que la méthode universelle des *Regulae* puisse s'appliquer aux objets métaphysiques. Or, pour nous, cette méthode déborde précisément l'usage des mesures mathématiques et est conçue pour rendre possible l'unité de la réflexion de l'esprit, unité qui se trouvera aussi dans la métaphysique de la maturité.

1.1. Unité de la méthode des *Regulae*

Œuvre datant de 1628 et laissée inachevée, les *Regulae* exposent la version la plus forte de cette méthode universelle. Descartes y a essayé de systématiser dans la mesure du possible les techniques heuristiques ou vérificatrices et même d'établir des *programmes* pour fonder l'unité des sciences mathématiques et physiques. Pourtant, le caractère inachevé et tâtonnant de cette œuvre a mené les commentateurs à se demander si la méthode des *Regulae* comporte une véritable unité. Il convient ici de rappeler à ce sujet la position des principaux commentateurs.

D'une part, certains commentateurs nient l'unité de la méthode exposée dans les *Regulae*. D'après J.-P. Weber², en dépit de plusieurs tentatives, Descartes échouerait, dans

¹ BK I, 345 ; AT X, 371-372.

² J.-P. Weber, *La Constitution du texte des Regulae*, Paris, SEDES, 1964.

cette œuvre, à systématiser d'une manière définitive les règles de la méthode, ce qui le conduit à affirmer que la méthode des *Regulae* est dépourvue d'une véritable unité. En développant cette même thèse de J.-P. Weber, J. Schuster avance, quant à lui, que la méthode universelle n'est qu'un « mythe » ou tout au plus un dispositif « rhétorique »³. En effet, d'après lui, si les *Regulae* semblent donner une méthode universelle, ce n'est qu'en apparence, car Descartes a en réalité établi chaque théorie scientifique par de différentes procédures méthodiques qui manquent de vraies ressemblances.

D'autre part, certains commentateurs admettent une unité dans la méthode de Descartes. Ceux-ci se divisent en deux groupes : un qui suppose une unité de type procédure logique ; un autre qui suppose une unité de type épistémologique. Dans le premier groupe, nous trouvons notamment D. Garber. Celui-ci estime que les *Regulae* développent bien une méthode que l'on pourrait dire universelle, le noyau de cette méthode étant la « réduction des questions »⁴. Toutefois, d'après le même auteur, Descartes a rapporté l'universalité de la méthode des *Regulae* à un modèle de science différent de celui de sa maturité. Dans sa jeunesse, il aurait pensé que la science consiste dans la solution des questions particulières de nature physico-mathématique. Or, d'après D. Garber, Descartes remplacerait dès 1628 peu à peu ce modèle par un autre modèle qui fait reposer la science sur l'explication systématique des phénomènes physiques. Par conséquent, la méthode appliquée dans les *Méditations* serait différente de celle des *Regulae*. En outre, la manière dont D. Garber comprend l'unité de la méthode des *Regulae* rend difficile de trouver dans les *Regulae* une anticipation de la métaphysique authentiquement cartésienne, par exemple la thèse de la distinction réelle entre l'âme et le corps.

Dans le groupe qui suppose une unité de type épistémologique dans les *Regulae*, nous trouvons deux auteurs, F. Alquié⁵ et J.-L. Marion, qui s'intéressent plus à la métaphysique qu'à la science exacte. Les deux partagent avec D. Garber la même idée selon laquelle on ne trouve pas dans les *Regulae* l'essentiel de la métaphysique que l'on trouve dans la période de maturité. Suivant F. Alquié, la méthode serait une méthode universelle pour les sciences physiques et mathématiques, caractérisées par la « déréalisation du monde »⁶, alors que la

³ J. Schuster, *Descartes-Agonistes : Physico-mathematics, Method & Corpuscular-Mechanism. 1618-33*, Dordrecht, Springer, 2013.

⁴ D. Garber, « Descartes et la méthode en 1637 », in D. GARBER (Daniel), *Corps cartésiens*, Paris, PUF, 2004.

⁵ F. Alquié, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950.

⁶ L'esprit saura, d'après F. Alquié (1950, p. 93), que la science exacte implique une déréalisation du monde seulement lorsqu'il pensera l'infinité de Dieu : « [...] elle [c.-à-d. la théorie de la création des vérités] exprime

méthode des *Méditations* serait une sorte de dialectique existentialiste qui nie la méthode scientifique pour dévoiler « l'expérience de l'Être »⁷. Cette interprétation amène F. Alquié à renier toute présence de la pensée métaphysique authentiquement cartésienne dans les *Regulae*.

J.-L. Marion suit la ligne interprétative générale de F. Alquié. Toutefois, en introduisant les notions techniques de Heidegger, il assigne à la « déréalisation du monde » une dimension ontologique. D'après J.-L. Marion, les *Regulae* viseraient donc l'établissement d'une ontologie dominée par le sujet connaissant. De fait, chez Heidegger, la science moderne, qui prend pour modèle les mathématiques, a essentiellement un caractère négatif, en ce qu'elle substitue à la chose elle-même une « représentation » ce qui fait de nous « maître et possesseur » de la nature. Or, cette négativité de la science moderne serait, d'après Heidegger, une des conséquences de l'histoire de la métaphysique qu'il caractérise par son concept technique de « onto-théologie ». D'après Heidegger, on trouve les traces de la pensée onto-théologique depuis Aristote qui aurait remplacé l'être par l'étant en justifiant cette opération par l'étant par excellence qui est Dieu. À la place de Dieu, Descartes mettrait dans les *Regulae* le sujet de la connaissance, tout en gardant cette structure onto-théologique. J.-L. Marion, acceptant d'Heidegger la conception de la métaphysique comme onto-théologie ainsi que l'application de cette structure à la philosophie cartésienne, soutient toutefois que la métaphysique authentique cartésienne implique un mouvement qui transgresse l'onto-théologie par la connaissance de « l'infini ». Cependant, J.-L. Marion estime que le projet d'une méthode universelle, exposée dans les *Regulae*, serait dans son ensemble conforme à l'interprétation de Heidegger puisque les *Regulae* exposent bel et bien une onto-théologie du sujet connaissant. En se basant sur ce schème onto-théologique, J.-L. Marion propose, dans son *sur l'Ontologie grise de Descartes*, une longue comparaison entre les thèses d'Aristote et celles des *Regulae*. Pour cela, il présuppose une interprétation d'Aristote qui, bien qu'inspirée d'Heidegger, diffère de celle strictement heideggérienne. Car, si Heidegger soutient que la métaphysique aristotélicienne remplace l'être par l'étant et donc dissimule en fin de compte l'être ou la chose même, J.-L. Marion estime que la métaphysique aristotélicienne, avec sa distinction entre acte/forme et puissance/matière, implique une pensée incessante de la chose

une évidence s'imposant à Descartes, elle traduit la déréalisation du monde qu'opère en lui l'apparition de la dimension métaphysique. »

⁷ F. Alquié, 1950, p. 168 : « [...] l'originalité de la pensée cartésienne est que l'absolu n'est pas découvert, comme chez Hegel, au terme du progrès dialectique, mais après que la dialectique même a été saisie comme constituant l'être de la conscience. »

même comme fondement des sciences. En opposant cette lecture réaliste de la métaphysique (ontologie) aristotélicienne aux thèses des *Regulae*, J.-L. Marion conclut que les *Regulae* impliquent une ontologie, dans laquelle le sujet connaissant vise à remplacer la chose même par des représentations construites par le sujet lui-même. En outre, J.-L. Marion va jusqu'à dire que, pour cette substitution des représentations aux choses mêmes, le sujet connaissant doit se dissimuler derrière une théorie épistémologique de la méthode.

Ainsi, J.-L. Marion subtilise l'interprétation de F. Alquié. Pourtant, cette interprétation d'une épistémologie ontologique de la méthode rend difficile à ces deux auteurs de découvrir, dans les *Regulae*, l'essentiel de la métaphysique cartésienne. Notamment, d'après J.-L. Marion, en voulant construire partout des modèles relationnels qui remplaceraient les choses mêmes, Descartes fermerait la possibilité même d'accéder à sa propre pensée métaphysique. Par exemple, on ne trouverait aucune trace de la pensée métaphysique des distinctions (distinction réelle, distinction de raison, etc.) et de l'union de l'âme et du corps.

1.2. D. Rabouin et *mathesis universalis*

Or, l'interprétation de J.-L. Marion s'appuyait grandement sur l'identification entre la *mathesis universalis* et la méthode universelle. D'après J.-L. Marion, la *mathesis universalis* de Descartes, à la différence de la mathématique générale d'Aristote, au lieu de s'occuper des quantités en général, radicalise l'abstraction mathématique pour extraire des mathématiques les conditions non mathématiques de leur certitude. La méthode universelle consisterait donc à appliquer ces conditions à toutes les sciences. Autrement dit, en appliquant ces conditions jusqu'aux sciences non mathématiques, Descartes les soumettrait au même régime de la certitude. La *mathesis universalis* serait donc selon J.-L. Marion, une science universelle, qui domine toutes les sciences particulières.

Pourtant, les études de D. Rabouin⁸ ont récemment montré que la *mathesis universalis* mentionnée dans les *Regulae* doit être considérée dans son contexte historique, où Proclus prend une place prépondérante. La *mathesis universalis*, pour Proclus, était la théorie des proportions en tant que science des principes communs des mathématiques. D'abord, la théorie des proportions, par la distinction entre grandeur commensurable et grandeur incommensurable, pose une unité opératoire valable pour les mathématiques dans son

⁸ D. Rabouin, *Mathesis universalis, l'idée de « mathématique universelle » d'Aristote à Descartes*, Paris, PUF, 2009, p. 278.

ensemble, puisqu'elle surpasse la distinction entre le nombre et la grandeur. Enfin, les principes communs des mathématiques sont justifiés, en tant qu'elles expriment cette unité opératoire. Or, D. Rabouin montre que la *mathesis universalis* cartésienne, héritière de cette conception de la *mathesis universalis*, ne peut être identifiée à la méthode universelle qui couvre non seulement les mathématiques, mais également toutes les sciences.

1.3. « L'étendue n'est pas le corps » selon J.-M. Beyssade

Parallèlement, J.-M. Beyssade a montré la présence, dans les *Regulae*, des rudiments de la pensée métaphysique que l'on trouvera dans ses œuvres de maturité⁹. Comme le montre la proposition de la Règle XIV : « l'étendue n'est pas le corps »¹⁰, Descartes réclame que, pour entendre correctement cette proposition, l'esprit doive agir seul en tant qu'entendement pur, alors que pour comprendre les propositions, « l'étendue occupe un lieu » ou « un corps a une étendue », il doit utiliser l'imagination. Aussi, J.-M. Beyssade y décèle un tâtonnement de la pensée qui aboutira à une thèse précieuse de la métaphysique cartésienne, selon laquelle l'étendue est « l'attribut principal » du corps matériel. J.-M. Beyssade trouve ainsi les rudiments de la théorie métaphysique des distinctions. Nous pouvons donc supposer que Descartes avait probablement, pendant qu'il écrivait les *Regulae*, une idée de la distinction réelle entre l'âme et le corps et de son corrélatif qui est l'union de l'âme et du corps.

Or, la thèse de D. Rabouin selon laquelle la *mathesis universalis* implique une réflexion logique immanente aux mathématiques et celle de J.-M. Beyssade selon laquelle une réflexion métaphysique de l'étendue anticipe dans les *Regulae* la théorie métaphysique des distinctions, nous indiquent qu'il existe une continuité entre les *Regulae* et les *Méditations* qui n'était pas considérée par J.-L. Marion et F. Alquié.

En effet, l'unité opératoire que D. Rabouin repère dans la *mathesis universalis* est précisément l'unité d'un mode primitif de la réflexion humaine. Une figure du sujet connaissant ou de l'esprit se dessine aussi donc dans l'interprétation de D. Rabouin. Or, ce sujet connaissant ne semble pas tout à fait être celui dont parle J.-L. Marion, c'est-à-dire le sujet d'une construction active des modèles qui remplaceraient les objets réels du monde. Il semble être plutôt le sujet d'une observation passive d'un ordre intellectuel entre ses opérations discursives.

⁹ J.-M. Beyssade, « L'étendue n'est pas le corps », dans *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF, 2001.

¹⁰ BK I, 459 ; AT X, 444.

À partir de cet examen des études antérieures, notre thèse visera à soulever et à résoudre quatre questions : (1) *quelle est la théorie de la réflexion présupposée par la méthode des Regulae ? Après avoir découvert ce mode particulier de réflexion dans les mathématiques, Descartes tente de retrouver ce mode dans toutes les sciences. Alors, nous devons nous demander : (2) de quelle manière Descartes élargit ce mode de réflexion dans toutes les sciences. Vu que ce mode de réflexion n'exclut pas la considération de la chose même, nous devons nous demander (3) si ce mode de réflexion n'a pas une signification métaphysique. (4) Enfin, en nous fondant sur cette signification métaphysique de la réflexion, nous devons nous demander si nous ne trouvons pas, dans les Regulae, les rudiments de la métaphysique cartésienne à propos de l'âme ou de Dieu.*

Suivant ces questionnements, nous examinerons, dans la première partie de la présente thèse, l'unité de la méthode des *Regulae* et enfin leurs pensées métaphysiques en réserve.

Dans le premier chapitre, nous examinerons, sous forme de commentaire continu, la séquence qui va de la *Règle I* à *Règle IV-A*. La « sagesse universelle » de la *Règle I* indique que la connexion entre des sciences est fondée sur l'unité de la réflexion. La *Règle IV-A* introduit la « méthode » comme moyen pour atteindre cette sagesse universelle. Dans ce cadre, nous examinerons à la fin de ce chapitre l'analyse de M. Miles sur la notion de « l'attention réflexive » chez Descartes. Nous monterons ainsi que la réflexion méthodique pour Descartes relève d'une réflexion immédiate sur les opérations de l'esprit.

Dans le second chapitre de cette même partie, nous examinerons les discussions portant sur la *mathesis universalis* de la *Règle IV-B*. Nous examinerons en détail les interprétations de J.-L. Marion et de D. Rabouin. L'interprétation de D. Rabouin se révélera conforme à notre interprétation de l'unité de la réflexion immédiate et elle nous permettra de monter également la valeur logique de cette unité.

Dans le troisième chapitre, nous examinerons les *Règles V, VI et VII*. Descartes essaie de montrer par ces *Règles* comment l'esprit, à travers l'usage des relations, peut assurer l'unité de la réflexion même dans les raisonnements qui ne relèvent pas strictement des mathématiques et qui s'appuient grandement sur la mémoire. La perfection épistémique d'un raisonnement étant entendue par rapport au contrôle de la mémoire, nous verrons que l'esprit réfléchissant contrôle et même réduit l'usage de la mémoire dans le raisonnement. Or, dans la mesure où pour Descartes une perfection épistémique ne peut être comprise comme une perfection purement formelle, nous verrons que l'esprit doit toujours préparer la solution d'une question par une régression à une expérience réfléchie et intellectuelle.

Dans le quatrième chapitre, nous examinerons la *Règle VIII* et les Règles de *XII* à *XXI*. Nous y verrons comment le sujet de la réflexion assure la perfection épistémique d'une démonstration en se référant à une objectivité réelle. L'usage de l'imagination se révélera crucial pendant cet examen. L'imagination s'avère nécessaire à l'entendement non seulement pour réduire les questions physiques à des équations algébriques, mais aussi pour connaître la cause des phénomènes.

Enfin, dans le cinquième chapitre, nous examinerons les pensées métaphysiques qui se présentent de manière latente dans les *Regulae*. Nous sortirons donc du cadre des *Regulae* pour examiner la théorie des distinctions dans la métaphysique de la maturité. Ayant ainsi examiné cette théorie, nous serons en mesure d'examiner la pensée en réserve de Dieu dans les *Regulae*. Une réflexion sur Dieu se révèle nécessaire pour établir la science comme science du mouvement des corps comme l'a montré F. de Buzon. Dieu intervient pour assurer le statut constitutif du mouvement dans la matière. D'un autre côté, nous verrons que l'*ingenium* comme capacité d'expérience réfléchie et conscience du temps propre à l'esprit se montre capable de nous faire accéder à des réalités immatérielles. Finalement, nous examinerons la doctrine de la création des vérités éternelles pour examiner le passage de la méthode à la métaphysique de la maturité.

2. Problématique et plan de la seconde partie

Dans la seconde partie de notre thèse, nous discuterons principalement de l'application de la méthode dans la métaphysique des *Méditations* (1641). Descartes considère les *Méditations* comme le meilleur exposé de sa pensée métaphysique, en ce qu'elles exposent la métaphysique dans le « style analytique ». Autrement dit, il admet que sa métaphysique s'expose le mieux dans la procédure de solution des questions par un esprit attentif. Se pose alors le problème du rapport entre la méthode des *Méditations* et celle des *Regulae*. Pourtant, pour répondre à cette question, nous devons examiner la particularité de la métaphysique cartésienne. Cet examen s'avère d'autant plus nécessaire qu'avec l'arrivée des nouveaux scolastiques tels que Suarez, le 16^e siècle connaît une renaissance de la métaphysique. Dans ce courant, « l'être en tant qu'être » de la métaphysique aristotélicienne obtient de plus en plus d'indépendance pour devenir un objet à part de la « métaphysique générale ». Par exemple, Suarez assimile « l'être en tant qu'être » à « l'être réel », caractérisé comme pure possibilité logique (non-impossible), tendance qui allait se poursuivre jusqu'à Ch. Wolff. Or,

Descartes aussi affiche une connaissance détaillée de la tradition scolastique, comme nous pouvons le constater par la distinction qu'il expose dans la *Troisième Méditation*, entre « réalité formelle » et « objective » des idées, ou par sa théorie des distinctions. Descartes s'écarte pourtant de cette tradition puisqu'il se focalise sur les « principes de la connaissance »¹¹ au lieu de « l'être en tant qu'être », ce qui nous montre l'influence de la problématique de la méthode « universelle ». Cette valorisation des principes de la connaissance s'inscrit évidemment dans la continuité de la dévalorisation dans les *Regulae* de l'ontologie scolastique des genres et des espèces.

J.-L. Marion développe, dans ses *Théologie blanche* et *Prisme métaphysique*, sa lecture onto-théologique de la métaphysique cartésienne, d'après laquelle celle-ci posséderait la structure d'une « onto-théologie redoublée ». Autrement dit, la métaphysique cartésienne impliquerait deux onto-théologies : une de l'*ego cogitans*, qui définit les choses comme des représentations ; une autre de Dieu en tant que *causa sui*, qui définit les choses comme effets ou causes. Or, l'onto-théologie de Dieu complète celle de l'*ego*, tout en le surpassant. D'après J.-L. Marion, ce redoublement a été la conséquence d'un événement théologique majeur de Descartes, qui était la doctrine de la création divine des vérités éternelles. Descartes se serait de plus en plus aperçu du fait que les théologiens ou les savants contemporains tendent à admettre « l'univocité » entre l'esprit humain et Dieu. Il a alors eu l'idée que son ontologie négative (*Regulae*) pouvait servir à réfuter cette tendance à condition d'admettre une « équivocité » radicale entre Dieu et l'esprit humain. Toutefois, la création divine des vérités éternelles introduirait, d'après J.-L. Marion, le risque d'un « sur-codage », c'est-à-dire la possibilité que Dieu seul connaisse la vérité du monde alors que notre connaissance n'atteint qu'une image fautive de la réalité. Ce risque ne disparaîtrait que lorsque Descartes aura prouvé l'existence de Dieu et de sa véracité. Pourtant, J.-L. Marion estime que l'introduction du principe de causalité comme principe de raison suffisante risquerait encore d'introduire un élément d'univocité entre Dieu et l'esprit humain. Descartes devrait donc, d'après lui, établir définitivement la transcendance de Dieu par rapport à la causalité, en caractérisant Dieu comme *causa sui* (analogie renversée), autrement en établissant une onto-théologie de Dieu.

Dans la perspective de J.-L. Marion, l'unité onto-théologique de la métaphysique cartésienne est en quelque sorte brisée pour que l'esprit puisse accéder à l'infini divin. Or, cette unité brisée se rencontre au niveau de l'*ego cogitans* et au niveau de Dieu. D'après cet auteur, l'*ego cogitans* se divise en sujet de la méthode et sujet de la volonté (infinie). Si le

¹¹ Lettre-Préface des *Principes de la Philosophie* ; cf. D. Kambouchner, 2005, p. 46.

sujet de la méthode tend à dissimuler l'infini divin, le sujet de la volonté détient le pouvoir d'accéder à l'infini divin en ce que sa volonté est en quelque sorte infinie. De même, Dieu recevrait dans la métaphysique cartésienne trois caractérisations contradictoires : l'être parfait, la *causa sui*, et l'infini divin. Dieu en tant qu'être parfait est soumis à la connaissance humaine, alors qu'en tant qu'infini, il dépasse toute rationalité humaine. Nous nous éloignerons, dans la seconde partie de notre thèse, de cette interprétation de la métaphysique cartésienne en montrant qu'il existe une unité de la métaphysique cartésienne plus forte que l'unité onto-théologique. À cet effet, il sera nécessaire d'examiner la méthode des *Méditations*, caractérisée par l'usage du doute.

Dans cette perspective, nous essaierons dans la seconde partie de montrer 1) *quelle est la méthode métaphysique et quel rapport il y a entre la méthode de la métaphysique et la méthode des sciences* ; 2) *quelle est l'unité de la métaphysique cartésienne plus forte que l'unité onto-théologique*.

Ainsi, dans le premier et second chapitre de la seconde partie, nous examinerons la particularité de la méthode des *Méditations*. Il s'agit bien d'un développement de la méthode analytique qui était présentée dans les *Regulae* et le *Discours*. Mais, dans la mesure où l'esprit doit opérer dans un domaine où l'usage de l'imagination est interdit, il doit inventer un ordre nouveau suivant lequel il doit examiner les questions métaphysiques. Nous verrons ainsi que la méthode analytique se caractérise toujours par une mise en rapport entre les questions, c'est-à-dire par un classement des questions.

Dans le troisième chapitre, nous examinerons le rôle du doute métaphysique dans la *Première Méditation*. Nous montrerons ainsi comment le doute métaphysique nous fait régresser vers l'expérience de la puissance de notre volonté.

Dans le quatrième chapitre, nous examinerons l'application de cette méthode analytique dans la *Seconde Méditation*. Le doute établit aussi l'ordre de la recherche, en déterminant la première question que nous devons considérer pour philosopher (le *cogito*). Mais, en même temps, il nous rend capables de régresser vers la nature réelle de l'esprit comme force productive des perceptions claires et distinctes.

Dans le sixième et septième chapitre, nous examinerons l'application de la méthode dans la *Troisième Méditation*. Nous verrons comment le doute établit la première chose à considérer (l'idée de Dieu) tout en nous rendant capables de régresser vers la nature de Dieu (*causa sui*).

Enfin, dans le huitième chapitre, nous verrons que le problème du cercle concernant la structure argumentative des *Méditations* relève d'un faux problème, et ce pour deux raisons : premièrement, l'esprit détermine lui-même ce qu'il doit considérer en premier, si bien que la première chose à considérer est l'objet d'une certitude absolue inébranlable opérée par l'hypothèse d'un Dieu trompeur. Secondement, l'expérience de la puissance divine en tant que *causa sui* rend certain le statut de notre esprit comme force productive de toute perception claire et distincte, si bien que toute perception claire et distincte obtient une certitude métaphysique.

Ainsi, nous tenterons dans cette thèse de montrer qu'il y a toujours dans la pensée de Descartes deux plans différents : celui de l'expérience réfléchie et celui de l'orientation de l'esprit dans cette expérience. Finalement, nous verrons que ces deux plans caractérisent ensemble l'unité de l'esprit cartésien.

Première Partie : la Métaphysique dans la Méthode

Introduction

Durant toute sa vie, Descartes n'a cessé d'insister sur la nécessité d'une méthode pour la recherche de la vérité, car elle seule peut selon lui parfaire les sciences. Or, il semble qu'il ait eu dans sa jeunesse une idée originale et forte de la manière d'exposer cette méthode, dont nous voyons les tentatives de réalisation dans les *Regulae ad directinonem ingenii (Regulae)*. Les *Regulae*, texte inachevé et découvert après la mort de Descartes, auraient été écrites, selon J. P. Weber¹², entre 1619 et 1628, et seraient un agrégat de textes rédigés de manière improvisée et discontinue, de sorte qu'il serait vain d'y rechercher une quelconque unité doctrinale. Toutefois, il nous semble possible d'y relever une cohérence du point de vue de l'unité de l'esprit, en tant qu'il traduit l'*ingenium*.

1. Perfection de la science par la réflexion immédiate

Dans ce chapitre, nous proposons d'abord un examen linéaire des *Règles I, II, III et IV-A*. Dans cet examen, nous montrerons que la méthode de Descartes est avant tout une discipline de réflexion. Sans supposer une logique formelle qui se trouverait à l'extérieur des sciences, Descartes pense qu'il est possible d'établir l'unité des sciences sur l'unité de la réflexion. À la fin de ce chapitre, par l'examen de l'analyse de M. Miles au sujet de la réflexion analytique de Descartes, nous confirmerons que la réflexion de Descartes ne peut se séparer des opérations concrètes des sciences. Ainsi, nous verrons que l'unité de la réflexion suffit à organiser systématiquement toutes les sciences sans supposer une théorie logique des démonstrations.

¹² J.-P. Weber, 1964.

1.1. La sagesse humaine et la nouvelle organisation des sciences (Règle I)

L'incipit de la *Règle I* établit que « le but des études doit être de diriger l'esprit pour qu'il porte des jugements solides et vrais sur tout ce qui se présente ». S'ensuit aussitôt une réflexion sur l'état actuel des « sciences ». Descartes constate que les sciences sont malheureusement comparées aux « arts »¹³. D'après J.-L. Marion, la comparaison des sciences aux arts montre que les sciences sont comprises à travers la notion aristotélicienne de l'*hexis* ou des habitudes intellectuelles. Nous verrons que chez Descartes, la notion d'habitude intellectuelle est également un élément essentiel pour la méthode. Pourtant, la notion aristotélicienne de l'habitude intellectuelle est liée à la distinction des genres, qui constituent des bornes infranchissables entre les sciences :

C'est ainsi qu'ils ont rapproché mal à propos les sciences, qui consistent tout entières dans une connaissance propre à l'esprit, des arts, qui requièrent quelque usage et disposition du corps (*corporis usum habitumque*).¹⁴

En effet, Aristote distinguait entre l'habitude du corps et celle de l'esprit¹⁵, ce qu'approuve aussi Descartes. Pour Aristote aussi, les sciences sont bien distinctes des arts. Pourtant, la notion aristotélicienne de « genre de science » marquait que chaque science devait avoir affaire à une réalité irréductible, qui façonnait la science. L'incommunicabilité des genres induisait ainsi, comme l'a bien noté J.-L. Marion, « l'incommunicabilité des sciences »¹⁶, de sorte qu'« ils ont estimé qu'il fallait chercher à les [les sciences] acquérir chacune à part »¹⁷, comme il fallait s'exercer à un seul art pour y exceller. En réfutant cette comparaison traditionnelle, Descartes réfute donc la notion de « genre de science ». Pour Descartes, les sciences seront liées par l'unité de l'esprit :

Car, puisque toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine, qui demeure toujours une et la même, si différents que soient les sujets auxquels on l'applique, et ne reçoit pas d'eux plus de diversité que n'en reçoit la lumière du soleil de la variété des

¹³ Selon L.-J. Beck (1952, p.15), cette comparaison provient de l'*Éthique à Nicomaque* A. 1, 1094 a1-b10) : « based on the famous opening chapter of the *Nicomachean Ethics* ».

¹⁴ BK I, 325 ; AT X, 359.

¹⁵ J.-L. Marion (1993, p. 27) écrit à propos de l'habitude intellectuelle aristotélicienne : « [...] la science elle-même doit s'entendre comme un *habitus*, très exactement un *habitus intellectualis*, qui s'inscrit également dans le procès eidétique de la potentialité à l'achèvement [...] ».

¹⁶ J.-L. Marion, 1993, p.30.

¹⁷ BK I, 325 ; AT X, 360.

choses qu'elle éclaire, il n'y a pas à renfermer les esprits à l'intérieur d'aucunes limites ; en effet, loin que la connaissance d'une seule vérité, à l'exemple de la pratique d'un seul art, nous détourne d'en découvrir une autre, elle nous y aide bien plutôt.¹⁸

La « sagesse humaine » indique que le mode de connaissance des sciences « demeure toujours une et la même », en dépit de la « variété des choses ».¹⁹ Grâce à cette homogénéité des connaissances, l'esprit peut appliquer ses opérations aux connaissances déjà acquises, de façon à ce qu'à la fin il découvre de nouvelles connaissances. Cette sagesse peut être aussi appelée « bon sens » ou « sagesse universelle »²⁰. Elle peut indiquer, dans ce cas, une fin que l'esprit doit viser dans ses opérations :

Ce n'est donc pas sans raison que nous présentons cette règle comme la première de toutes, puisque rien ne nous écarte d'emblée davantage *du droit chemin pour rechercher la vérité (a recta quaerendae veritatis via)* que de diriger nos études, non pas vers cette fin générale, mais vers des fins particulières.²¹

La sagesse comme fin a une fonction régulatrice, en ce qu'elle nous oblige de chercher les moyens, c'est-à-dire les opérations qui nous permettront de ne pas omettre « des choses qui sont nécessaires pour en connaître d'autres »²². Elle nous oblige aussi d'organiser nos sciences,

¹⁸ BK I, 325-327 ; AT X, 360.

¹⁹ J.-P. Weber (1964, p.16) pense que la découverte de ces idées date du 10 novembre 1619 : « l'idée de l'unité de la science et l'espoir d'une Méthode vraiment générale hantent l'esprit de Descartes ».

²⁰ D. Rabouin écrit (2009, p.160) : « Proclus explique notamment que la fin des mathématiques est l'intuition intellectuelle et la sagesse universelle. — position qui se retrouvera en ouverture des *Regulae*. »

²¹ (C'est nous qui soulignons, BK I, 327 ; AT X, 360).

²² L.-J. Beck, dans son *The Method of Descartes*, écrit (1952, p. 16) : « Thus we must reject the distinction accepted in Thomistic philosophy between the various kinds of knowledge based on the essential diversity of knowable objects, this diversity leading by discursive reasoning to different orders of abstraction, entailing different levels of intelligibility and different degrees of certainty ». Dans le note de la même page, il précise « the opinion of St. Thomas : 'Virtutes intellectuales sunt circa diversas materias ad invicem non ordinatas, sicut patet in diversis scientiis, et artibus, et ideo non invenitur in eis *connexio* (c'est nous qui soulignons). quae invenitur in virtutibus moralibus' (*Summa Theol.* Ia II ae, 65, I qd 3 am) ». Ainsi, s'il peut y avoir une unité des *vertus*, cette unité ne se trouvera que dans le domaine de la morale. Selon L.-J. Beck, Sirven, dans *les Années d'Apprentissage de Descartes*, p. 165, cite un passage de Suarez « et potuit moveri ex eo quod omnes scientiae videntur ita *inter se connexae*, ut nulla sine aliis possit perfecte tradi » (c'est nous qui soulignons). L.-J. Beck note pourtant que Suarez résume de fait simplement le point de vue d'Antonius Mirandulanus qui dit « tantum esse unam scientiam », une opinion que Suarez récuse. Selon L.-J. Beck, il reste quand même une différence entre Mirandulanus et Descartes. Mirandulanus ne traite que d'une seule habitude : « [...] argues for a single *habitus* ». Selon lui, l'unité cartésienne est plus fondamentale, il s'agit de « l'unité de l'esprit lui-même (*the unity of mind itself*) ». Citons encore une remarque de L.-J. Beck (1952, p. 21) « And, like all idealist theorists, he [*c.-à-d.* Descartes] must necessarily argue that the proof of this primordial supposition [*c.-à-d.* unité de l'esprit] cannot lie in any particular argument or partial inquiry but that its truth, or falsity, must be found in the whole system of his thought, in the method itself ». J.-L. Marion (1993, p. 31) aussi suit la ligne générale proposée par L.-J. Beck, mais avec une certaine radicalisation. « Aristote constitue une telle science par référence à l'*ousia*, Descartes, par référence à l'*humana universalis Sapientia*. Ce qui indique peut-être que désormais, l'*ego* substitue à l'*ousia* comme terme ultime de référence et de constitution du corps des sciences [...] ».

de manière que nous puissions confirmer dans cette organisation l'enchaînement universel des sciences :

Il faut tenir que les sciences sont toutes tellement liées entre elles (*ita omnes inter se esse connexas*) qu'il est bien plus facile de les apprendre toutes à la fois que d'en séparer une seule des autres. Qui veut rechercher sérieusement la vérité des choses (*rerum veritatem*) ne doit donc pas choisir une science particulière : elles sont en effet toutes conjointes entre elles et dépendantes les unes des autres (*sunt enim omnes inter se conjunctae & a se invicem dependentes*) [...].²³

Le lien entre les sciences est une supposition nécessaire pour atteindre l'idéal de la sagesse universelle. En effet, c'est en supposant que les sciences sont « toutes conjointes entre elles et dépendantes les unes des autres » que l'esprit pourra maximiser sa capacité d'installer de nouvelles opérations pour découvrir partout de nouvelles vérités. La sagesse universelle indique donc une tâche, qui consiste à réformer les sciences à partir de ce pouvoir de l'esprit.

1.2. Réflexion sur les opérations mathématiques (Règle II, Règle III)

L'incipit de la *Règle II* établit qu'il « ne faut s'occuper que des objets dont une connaissance certaine et hors de doute apparaît à la portée de notre esprit ». À la suite de quoi Descartes précise que « Toute science est une connaissance certaine et évidente [...] »²⁴. Dans la perspective aristotélicienne, il s'agit plus exactement des sciences théorétiques qui sont constituées de propositions déduites à partir de principes « premiers et immédiats ». Alors qu'Aristote comptait trois sciences théorétiques : la théologie, la physique et les mathématiques, ce qui intéresse directement Descartes, ce sont la physique et les mathématiques, comme nous pouvons le constater tout au long des *Regulae*. La science se distingue de l'opinion qui se caractérise par le « doute » :

La radicalisation introduite par J.-L. Marion est pourtant contestée par D. Rabouin (2009, p. 285) qui écrit : « Ce thème d'une "sagesse universelle", nous l'avons vu, est assez banal, notamment dans la littérature platonicienne, comme l'est celui de la "chaîne des sciences" mentionnées peu après ». Dans la note du même page, D. Rabouin poursuit « Nous n'avons aucun besoin de supposer ici une connaissance directe d'un texte comme l'*Epinomis*, puisque le thème était passé dans la littérature latine classique, notamment chez Cicéron et Augustin (Taràn [1975], p. 165-166, qui renvoie au *De oratore*, III, 5-6 et au *Pro Archia*, I, 2 ; sur Augustin voir plus haut, p. 268-269). La comparaison avec la lumière du soleil qui ne se divise pas quand elle éclaire les objets est d'ailleurs typiquement augustinienne ». Par rapport à toutes ces discussions, nous adoptons le point de vue de L.-J. Beck, mais sans radicaliser sa position à une ontologie négative.

²³ BK I, 327-329 ; AT X, 361.

²⁴ BK I, 329 ; AT X, 362.

[...] et celui qui doute de beaucoup de choses n'est pas plus savant (*doctior*) que celui qui n'y a jamais pensé ; il ne laisse pas de paraître même plus ignorant que lui, s'il a conçu sur certaines une opinion fausse. Aussi vaut-il mieux ne jamais étudier que de s'occuper d'objets si difficiles qu'étant dans l'incapacité d'y distinguer le vrai du faux, nous soyons contraints d'admettre du douteux en lieu et place du certain. Car en l'occurrence l'espoir d'augmenter son savoir n'est pas si grand que le risque de l'amoindrir. Ainsi, nous rejetons par la présente proposition toutes ces connaissances qui ne sont que probables, et nous posons qu'il ne faut accorder sa créance (*statuimus esse credendum*) qu'à des choses qui sont parfaitement connues et dont on ne peut douter (*nec nisi perfecte cognitiss, & de quibus dubitari non potest*).²⁵

Aristote aurait pu être en accord avec cette remarque de Descartes, car il distinguait lui aussi la science de l'opinion, comme on peut le voir dans les *Seconds Analytiques*.²⁶ Pour lui aussi, l'esprit doit apprendre à « distinguer le vrai du faux », c'est-à-dire à réfléchir sur l'objectivité des énoncés. Pourtant, Aristote n'assimilait pas ce qui est douteux à ce qui est « probable ». La physique, comme science théorique, était bien une science rigoureuse, opposée à l'opinion. Pourtant, la physique aristotélicienne contenait elle aussi des connaissances probables. Pour Aristote, en effet, les choses du monde sublunaire étant composées de matière et de forme, la matière introduisait dans ces choses des accidents, qui ont un caractère contingent. Les événements physiques comportaient donc des irrégularités qui ne pouvaient être qu'objets de connaissance probable. L'identification par Descartes entre le douteux et le faux indique directement le refus de l'épistémologie aristotélicienne, voire le refus de l'ontologie aristotélicienne²⁷. Descartes poursuit :

²⁵ BK I, 329 ; AT X, 362.

²⁶ D'après M. Crubellier et P. Pellegrin (2002, p. 41), la position d'Aristote sur la distinction entre l'opinion et la science paraît « plus complexe et plus nuancée » que celle de Platon. Toujours en est-il, Aristote voit une distinction entre les deux (*Seconds Analytiques*, I 33, 89 a 23) : « Mais l'objet de l'opinion et de la science n'est pas absolument identique ».

²⁷ Il s'agit ici d'un problème épineux qui touche à la conception de l'expérience dans la philosophie de Descartes. C'est sans doute Descartes qui ajoute une phrase intéressante, dans la traduction par Abbé Picot de l'article 52 des *Principes II* qui porte sur les règles du choc (ALQ III, 204 ; AT IX, 93) : « Et les démonstrations [...] sont si certaines qu'encre que l'expérience nous semblerait faire voir le contraire nous serions néanmoins obligés d'ajouter plus de foi à notre raison qu'à nos sens ». Cette phrase semble rejeter l'expérience au profit du raisonnement *a priori*. Pourtant, d'après J. Laporte (1945, p. 211), ce ne sont pas les expériences qu'il faut refuser, mais plutôt les expériences de la vie réelle qui sont trop compliquées. Au contraire, si « on débrouille cette complexité [...] bref qu'on remonte au simple : on verra, dans les règles du choc comme partout ailleurs, les données claires et distinctes des sens confirmer les conceptions, claires et distinctes de notre entendement. » Mais si on parle ici d'une expérience, cette expérience a un caractère très différent de l'expérience des choses particulières. Il semble s'agir d'une expérience d'un fait universel. À cet égard, il convient de rappeler les passages des *Regulae*, « [...] de rebus tantum pure simplicibus et absolutis experientiam certam haberi posse

1. Perfection de la science par la réflexion immédiate

Les doctes peuvent bien se persuader qu'il en existe fort peu de telles, parce que, du fait d'un certain vice commun à l'espèce humaine, ils ont négligé de réfléchir (*reflectere neglexerunt*) à de telles connaissances, comme étant trop faciles et à la portée du premier venu [...].²⁸

Les «doctes», présumant que les connaissances évidentes et certaines sont en très petit nombre, introduisent des connaissances «probables» pour en déduire les connaissances recherchées. En revanche, Descartes affirme qu'il faut «réfléchir» davantage sur les connaissances indubitables. Le mot «réfléchir» signifie dans ce contexte l'observation des propositions universelles dans les faits expérimentés²⁹. Or, pour que ces propositions soient vraies, la réflexion doit porter aussi sur l'objectivité de ces propositions. C'est ce que suggère la citation suivante :

[...] j'avertis pourtant qu'il y en a beaucoup [sc. connaissances «parfaitement connues et dont on ne peut douter»] plus qu'ils ne croient, et que celles qui sont telles suffisent à démontrer avec certitude d'innombrables propositions (*atque tales sufficere ad innumerabiles propositiones certo demonstrandas*) [...].³⁰

Il existe suffisamment de connaissances évidentes pour «démontrer avec certitude d'innombrables propositions». Toutefois, il ne semble pas qu'ici Descartes ambitionne de renverser toute l'ontologie de la physique aristotélicienne ou scolastique. Il poursuit simplement sa critique de la dialectique :

À peine en effet y a-t-il dans les sciences *une seule question* sur laquelle les hommes d'esprit n'aient été souvent en désaccord (*Vix enim in scientiis ulla quaestio est, de qua non saepe viri ingeniosi inter se dissenserint*). Or, chaque fois que deux hommes portent sur le même sujet des jugements contraires, il est certain que l'un des deux au moins se trompe, et même, apparemment, aucun des deux ne possède la science : car si l'un avait une raison certaine et évidente, il pourrait la proposer à l'autre de telle manière qu'il finirait par convaincre aussi l'entendement de cet autre.³¹

[...]» (*Règle VIII*, AT X, 394), «Notandum est [...] intellectum a nullo unquam experimento decipi posse, si praecise tantum intueatur rem sibi objectam.» (*Règle XII*, AT X, 423).

²⁸ BK I, 329 ; AT X, 362.

²⁹ Le régime cartésien de la réflexion ne s'arrête pas sur la reconnaissance de l'impossibilité de douter. Selon L.-J. Beck (1952, p.31) «For to reflect upon the working and logical procedure of the intellect in so far as it follows its own nature in the process of thinking is to reflect upon the conditions of truth». Nous partageons cette thèse.

³⁰ BK I, 329-331 ; AT X, 362.

³¹ C'est nous qui soulignons : BK I, 331 ; AT X, 363.

Dans ce passage, nous trouvons une critique générale des sciences de l'époque, dans lesquelles l'usage de la dialectique provoquait partout des désaccords inutiles. La dialectique de l'époque, bien que différente, tirait son origine de celle d'Aristote que nous examinons à présent. Aristote avait présenté, dans les *Topiques*, la discipline qu'il avait appelée la « dialectique ». La dialectique était d'abord une discipline d'argumentation dans les situations de dispute. Si quelqu'un pose une thèse, son interlocuteur devait réfuter cette thèse, en cherchant les prémisses qui soutiennent le contraire de cette thèse. Le questionneur cherche ainsi à formuler ces prémisses, sous forme de questions. Dans cette procédure, le questionneur ne va pas jusqu'aux premiers principes, mais se réfère aux soi-disant *endoxa* (opinions valables). Le questionneur doit ainsi trouver les prémisses qui renvoient sa propre thèse à l'*endoxon* que son interlocuteur est prêt à accepter. Les moyens ou les règles qui sont utilisés pour cette procédure sont justement les topiques : « Il s'agit de trouver les moyens de produire des prémisses pour faire des syllogismes »³². Normalement, l'art de la dialectique est employé dans une dispute, pendant laquelle les interlocuteurs utilisent des prémisses probables.

Pourtant, cette pratique devait être aussi appliquée dans les sciences, bien que la méthode de la science semble à première vue être différente de la dialectique. Les *Seconds Analytiques* abordent la recherche des principes du point de vue de « l'invention du moyen terme »³³ d'un syllogisme de première figure, dans la mesure où ce moyen terme constitue le prédicat essentiel et immédiat du genre en question.³⁴ Pourtant, les irrégularités qui se trouvaient dans le monde physique semblaient justifier dans la physique l'usage dialectique des opinions probables, conjointement à l'invention rigoureuse des moyens termes par la syllogistique. Certes, en refusant une connaissance qui ne serait que probable, Descartes rejette aussi l'usage de l'art dialectique, c'est-à-dire des topiques qui portent sur les *endoxa*. Il accepte néanmoins qu'une connaissance évidente et certaine doive impliquer une

³² M. Crubellier et P. Pellegrin, 2002, p. 136.

³³ M. Crubellier et P. Pellegrin, 2002, p. 50.

³⁴ S. Gaukroger (1989, p. 20) en écrivant « Aristotle attempts to discover middle terms through the topics » s'éloigne de l'interprétation de M. Crubellier et de P. Pellegrin. S. Gaukroger ne comprend donc pas pleinement le rôle de l'invention dont il est question dans les *Analytiques*. Il voit bien chez Aristote l'importance du contexte du débat dans le développement de la syllogistique. Pourtant, il y a une grande différence entre S. Gaukroger, d'une part, et M. Crubellier et P. Pellegrin, d'autre part, dans la façon de comprendre l'importance du « syllogisme de première figure ». Pour le premier, il s'agit d'un outil pour persuader l'interlocuteur, alors que pour les autres, le syllogisme de première figure peut servir aussi d'outil de découverte.

réflexion sur l'objectivité du raisonnement. Or, c'est dans ce contexte que Descartes envisage « l'arithmétique et la géométrie » comme modèles de la réflexion scientifique :

De sorte que, si notre compte est bon (*bene calculum ponamus*), il ne reste parmi les sciences déjà instituées que l'arithmétique et la géométrie, auxquelles l'observation de la présente règle nous ramène.³⁵

Notons qu'au lieu de parler d'axiomes, de postulats ou de définitions, Descartes parle ici de « compte » c'est-à-dire de calcul (*calculum*). Les démonstrations de ces deux sciences partagent la même structure qui consiste à « construire progressivement un ensemble d'objets et de faits de plus en plus complexes à partir d'un nombre aussi petit que possible de suppositions initiales, à la façon des *Éléments* d'Euclide »³⁶. En effet, dans ces deux sciences, on n'a pas besoin de faire intervenir la syllogistique, ainsi que les règles topiques ou les *endoxa*. Dans ces deux sciences, l'objectivité en question n'ajoute pas aux opérations discursives une obscurité qui, dans le monde physique, se traduit en termes de probabilité. La position des mathématiques comme modèle des sciences montre donc la nécessité de suivre dans chaque science le même type de réflexion que celui des mathématiques. Dans ces sciences, la réflexion sur les opérations discursives de l'esprit suffit à assigner à ces opérations une valeur démonstrative. Et c'est grâce à ce type de réflexion que l'esprit peut se proposer d'établir des règles universelles de réflexion :

[...] si nous voulons sérieusement nous proposer à nous-mêmes des règles à l'aide desquelles nous élever *au faite de la connaissance humaine*, celle-ci est à coup sûr à admettre au rang des premières, *qui nous avertit de ne pas abuser de notre loisir*, comme font beaucoup : ils négligent tout ce qui est facile et ne s'occupent que de choses ardues [...].³⁷

Comment le jeune Descartes ambitionne-t-il de parvenir « au faite de la connaissance humaine » ? Une des premières règles consiste à ne pas abuser de son loisir, et exige de commencer l'étude par des questions faciles. L'esprit du chercheur s'oriente donc par cette *Règle* vers un domaine d'objets dans lequel il peut repérer facilement dans ses opérations des relations nécessaires. Le « faite de la connaissance humaine » sera atteint par ces règles de

³⁵ BK I, 331 ; AT X, 363.

³⁶ Cette phrase (M. Crubellier et P. Pellegrin, 2002, p. 73) qui clarifie le texte d'Aristote peut tout à fait s'appliquer à Descartes.

³⁷ C'est nous qui soulignons : BK I, 333 ; AT X, 364.

réflexion qui lui permettront d'organiser les sciences dans une sorte de système³⁸. C'est en s'occupant d'abord des questions faciles que l'esprit exercera le plus possible sa capacité d'inventer de nouvelles opérations à partir desquelles il découvrira de nouvelles relations nécessaires. Après avoir exercé suffisamment cette capacité réflexive, l'esprit humain pourra passer à des questions plus difficiles, à propos desquelles il n'éprouvera pourtant pas plus de peine qu'avant. Contrairement à l'opinion de J.-L. Marion, cette procédure ne vise pourtant pas encore à établir une ontologie ou une théorie de l'objectivité, car, bien qu'il y ait la perspective d'une science universelle, Descartes ne cherche pas encore à réduire les diverses objectivités physiques à une seule. L'objectivité mathématique est un simple modèle, comme nous pouvons le voir dans le passage suivant³⁹ :

Maintenant, puisque nous avons dit un peu plus haut que parmi les disciplines (*disciplinis*) connues des autres, il n'existe que l'arithmétique et la géométrie pour être pures de tout vice de fausseté ou d'incertitude, il nous faut remarquer, pour apprécier plus soigneusement *pourquoi il en est ainsi*, que nous parvenons à la connaissance des choses par une double voie : *l'expérience (experientiam)* ou la déduction.⁴⁰

Descartes considère que les mathématiques constituent un modèle d'objectivité pour toutes les autres sciences à constituer. Aussi, il se demande « pourquoi » la mathématique et la géométrie sont exemptes de « tout vice de fausseté ou d'incertitude ». La raison en est que les opérations discursives des mathématiques sont fondées immédiatement sur l'observation des relations nécessaires, l'expérience et la déduction désignant les deux modes d'observer ces relations.

Il faut remarquer, en outre, que les expériences (*experientias*) des choses (*rerum*) sont souvent trompeuses, [...]⁴¹

Il faut entendre ici les expériences dans un sens large pour qu'elles embrassent non seulement les perceptions sensibles, mais aussi les informations que nous recevons des autres. C'est pourquoi Descartes qualifiera, dans la *Règle XII*, l'expérience comme « tout ce qui parvient à

³⁸ M. Crubellier et P. Pellegrin, 2002, p. 73.

³⁹ J.-M. Beyssade écrit (1979, p. 42) : « [...] l'évidence mathématique fonde l'évidence sensible sans la remplacer ni en dispenser : elle introduit l'esprit attentif à la vraie science en ouvrant un horizon de certitude où l'originalité du sensible n'est plus une indétermination insurmontable, mais permet la détermination des existences singulières. »

⁴⁰ C'est nous qui soulignons : BK I, 333 ; AT X, 364-365.

⁴¹ BK I, 333 ; AT X, 365.

notre entendement [...] d'ailleurs »⁴². Dans ce cas, l'expérience est un processus dans lequel peut se glisser une erreur. Il faut donc purifier cette expérience pour la transformer en une expérience épurée et réfléchie qui donne à la science son « point de départ ». L'expérience purifiée fournira ainsi les matériaux de la déduction :

[...], mais que la déduction, c'est-à-dire la pure inférence de quelque chose à partir de quelque chose d'autre, peut certes être omise si on ne la voit pas (*si non videatur*), mais ne peut jamais être mal faite par un entendement, pour peu de raison qu'il ait (*ab intellectu vel minimum rationali*).⁴³

Par l'expression « si on ne la voit pas », Descartes insiste sur le caractère réflexif de la déduction : celle-ci doit pouvoir être vérifiée par la simple réflexion, au lieu de l'être par l'application des règles formelles. Ainsi, les « enchaînements par lesquels les dialecticiens croient gouverner la raison humaine », c'est-à-dire les règles topiques ne peuvent être qu'inutiles⁴⁴. Or, bien qu'il ne soit pas dit explicitement, le passage suivant montre comment « gouverner la raison humaine » :

De fait, chaque fois qu'il peut arriver à un homme d'être abusé (je parle des hommes et non des bêtes), cela ne vient jamais d'une mauvaise inférence (*ex mala illatione*), mais seulement de ce qu'on admet certaines expériences qui sont peu comprises (*experimenta quaedam parum intellecta supponantur*), ou que l'on porte des jugements à la légère et sans fondement (*judicia temere & absque fundamento statuuntur*).⁴⁵

Cette phrase montre que l'acquisition de la connaissance demande d'autres opérations que celles d'expérience et de déduction. Pour éviter qu'une expérience soit mal comprise⁴⁶, il faut effectuer une opération d'épuration qui dégage de l'expérience sensible une expérience intellectuelle de l'objectivité en question. De même pour éviter qu'on porte des jugements « à la légère et sans fondement », il faut être vigilant contre les erreurs logiques qui peuvent

⁴² Règles XII, BK I, 425 ; AT X, 424.

⁴³ BK I, 333 ; AT X, 365.

⁴⁴ BK I, 333 ; AT X, 365.

⁴⁵ BK I, 333 ; AT X, 365.

⁴⁶ L'exemple de la Règle XII (BK I, 427 ; AT X, 423) de la maladie de jaunisse est un exemple de ces expériences mal comprises : « [...] si le malade atteint de jaunisse se persuade que les choses qu'il voit sont jaunes, la pensée qu'il aura alors sera composée de ce que sa fantaisie lui représente et de ce qu'il ajoute de lui-même, à savoir que la couleur jaune apparaît non du fait d'un défaut de son œil, mais parce que les choses qu'il voit sont en effet jaunes. »

glisser dans nos jugements. Mais, qu'il s'agisse de l'expérience ou du jugement, il doit pouvoir être vérifié par la simple réflexion de l'esprit.

L'expérience et la déduction sont décrites dans la *Règle III* à travers l'intuition et la déduction. Examinons d'abord la définition de l'intuition :

Par *intuition* j'entends non le témoignage fluctuant des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination qui compose mal, mais la conception (*conceptum*) de l'esprit pur et attentif (*mentis purae & attentae*), conception si facile et si distincte qu'il ne reste absolument plus aucun doute sur ce dont nous avons l'intellection (*quod intelligimus*) ; ou, ce qui est la même chose, la conception non douteuse d'un esprit pur et attentif, qui naît de la seule lumière de la raison [...].⁴⁷

L'intelligence peut saisir, dans une expérience épurée, l'objet en question. C'est cette saisie qui est qualifiée ici d'« intuition ». Or, dans ce passage, Descartes indique que l'intuition est obtenue par le contrôle des sens et de l'imagination. Donc, grâce à ce contrôle, l'intelligence, saisissant son objet, saisit en même temps l'acte qui saisit l'objet. Autrement dit, l'intuition est auto-vérificative, comme la *kataleptikê phantasia* des Stoïciens. L'intuition aura aussi deux sortes d'objets :

Ainsi chacun peut voir par une intuition de l'esprit (*animo potest intueri*) qu'il existe, qu'il pense, qu'un triangle est limité par trois lignes seulement, une sphère par une surface unique, et choses semblables [...].⁴⁸

Pour l'instant nous mettons de côté le premier exemple, sur lequel nous reviendrons lorsque nous discuterons de la pensée métaphysique implicite dans les *Regulae*. Le triangle ou la sphère qui sont ici en question ne seraient pas n'importe quelle figure donnée aux sens ou à l'imagination, mais des figures tracées par des règles précises de la géométrie. Ainsi, l'esprit peut saisir les objets géométriques comme étant les résultats des opérations géométriques. Pourtant, l'intuition n'est pas simplement celle des objets, mais également celle des « notions communes » comme nous le constatons dans la *Règle XII* :

Or cette évidence et cette certitude de l'intuition n'est pas requise pour les seules énonciations (*enuntiationes*), mais aussi pour toute espèce de raisonnement (*quoslibet discursus*). Soit en effet par exemple cette conséquence : *2 et 2 font la même chose que 3 et*

⁴⁷ BK I, 339 ; AT X, 368.

⁴⁸ BK I, 339 ; AT X, 368.

1. Perfection de la science par la réflexion immédiate

1. Il ne faut pas seulement voir par intuition que 2 et 2 font 4, et que 3 et 1 font aussi 4, mais en outre que, de ces deux propositions (*propositionibus*), cette troisième se conclut nécessairement.⁴⁹

Dans le cas des opérations sur les objets conceptuels, il faut faire attention, dit Descartes dans ce passage, à la distinction qui existe dans les relations. L'intuition doit saisir non seulement les rapports entre ces objets, mais aussi les rapports logiques qui lient les opérations entre elles. Ainsi, l'esprit peut effectuer une déduction logique par une réflexion immédiate sur les objets et leurs rapports. Toutefois, Descartes ressent le besoin de préciser ce qu'est la déduction.

[...] par laquelle [*c.-à-d.* déduction] nous entendons tout ce qui se conclut nécessairement de certaines autres choses connues avec certitude. S'il a fallu le faire, c'est qu'un grand nombre de choses sont connues avec certitude, bien qu'elles ne soient pas 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 saisit nettement (*perspicue*) chaque chose en particulier [...]. [...] D'où il résulte qu'on peut bien dire de ces propositions qu'ils se concluent immédiatement des premiers principes, qu'on les connaît, selon qu'on les considère de différentes manières, tantôt par intuition, tantôt par déduction ; mais les premiers principes eux-mêmes sont connus par intuition seulement, et au contraire les conclusions éloignées ne le sont que par déduction.⁵⁰

Là où les règles topiques ainsi que les règles syllogistiques sont rejetées, le modèle de la déduction sera la déduction mathématique. Ici, Descartes semble à première vue introduire une forme axiomatique de la déduction, en parlant des « principes vrais et connus ». Pourtant, nous voyons aussi, dans la distinction entre les « principes vrais et déjà connus » et les « premiers principes », que Descartes pense à l'opération régressive qui caractérise son analyse. En effet, les « principes vrais et connus » étant des propositions déduites à partir des « premiers principes », le « mouvement continu et ininterrompu de la pensée » doit impliquer tout au long de la déduction un mouvement régressif vers les premiers principes, qui comprennent les propositions simples sur les objets et les opérations. Ainsi, tous les aspects de la déduction seront contrôlés par une réflexion immédiate de l'esprit sur ses opérations.

⁴⁹ BK I, 341 ; AT X, 369.

⁵⁰ BK I, 341 ; AT X, 369.

1.3. Méthode et la réflexion sur la capacité intellectuelle (Règle IV-A)⁵¹

En définissant la déduction, Descartes évoque dans la *Règle III* le mouvement continu et ininterrompu de la pensée. Ce mouvement est la réflexion qui s'inscrit dans une durée et qui réalise la perfection épistémique que doit avoir une longue chaîne de raisons. Cette réflexion peut-elle devenir l'objet d'une discipline ? Cette discipline sera justement celle que Descartes appelle « méthode ». La méthode est tout d'abord une question d'habileté :

Les mortels sont possédés d'une curiosité si aveugle qu'ils conduisent souvent leur esprit par des voies inconnues (*per ignotas vias deducant ingenia*), sans aucune raison d'espérer, mais seulement pour voir si par chance ne s'y trouverait pas ce qu'ils cherchent [...].⁵²

Il se peut que les hommes découvrent par hasard des vérités intéressantes. Mais dans ce cas, les opérations de l'esprit ne sont pas contrôlées par des règles de réflexion appropriées. Dans ce sens, ils ne doivent pas être appelés « habiles (*industrios*) », mais plutôt « chanceux ». Aussi, la méthode sera d'abord un ensemble d'habitudes de réflexion à acquérir en assimilant certaines règles explicites :

Et par méthode, j'entends des règles certaines et faciles, telles que quiconque les aura exactement observées ne posera jamais rien de faux pour vrai (*nihil unquam falsum pro vero supponet*) [...].⁵³

Les « règles certaines et faciles » nous aident à ne jamais supposer (*supponet*), c'est-à-dire à prendre une erreur pour une vérité. L'esprit a donc le droit d'utiliser des propositions même fausses, à condition de ne pas les supposer comme vraies. Pourtant, les propositions utilisables dans la méthode, qu'elles soient vraies ou fausses, doivent être au moins des propositions objectives, c'est-à-dire des propositions dont on peut vérifier leur valeur de vérité ou de fausseté.⁵⁴ Dans ce sens, les « règles » en question sont les règles de réflexion qui examine l'objectivité des propositions. La phrase citée continue ainsi :

⁵¹ J.-L. Marion (1993, p. 184) écrit par exemple « [...] une structure épistémologique, la relation 1 [...], se découvre, dans le néant de tout terme relatif à l'«entendement», comme terme absolument absolu, lui-même antérieur et indépendant, *Ego* toujours à l'œuvre dans la réflexion objectivante, fondement inébranlable. »

⁵² C'est nous qui soulignons : BK I, 343 ; AT X, 371.

⁵³ BK I, 345 ; AT X, 371-372.

⁵⁴ Nous nous permettons d'éclaircir la pratique cartésienne de supposition par la pratique de « définition de nom » de la *Logique* de Port-Royal (1993, p. 88) : « il s'ensuit troisièmement que toute définition de nom ne pouvant être contestée, peut être prise pour *principe*, au-lieu que les définitions des choses ne peuvent point du

[...] et parviendra, sans que son esprit dépense inutilement aucun effort (*nullo mentis conatu inutiliter consumpto*), mais en augmentant toujours par degrés sa science (*sed gradatim semper augendo scientiam*), à la connaissance vraie de toutes les choses dont il sera capable.⁵⁵

La réflexion porte aussi sur notre capacité épistémique. En effet, l'esprit doit évaluer les tâches par rapport à sa capacité actuelle et choisir d'abord les tâches qui lui sont proportionnées. C'est ainsi qu'il ne dépensera pas « inutilement les forces de son esprit ». D'autre part, la phrase « mais en augmentant toujours par degrés sa science » indique que chaque accomplissement d'une tâche doit augmenter la capacité de l'esprit. La dernière phrase « la connaissance vraie de toutes les choses dont il sera capable » indique le caractère réflexif de la méthode. Autrement dit, l'esprit ne réfléchit pas seulement sur l'objectivité, mais également sur sa capacité d'accéder à cette objectivité. Le passage suivant montre plus clairement cette double fonction de la réflexion :

[...] car si nous ignorons quelque-une de toutes les choses que nous pouvons savoir, cela vient seulement ou bien de ce que nous n'avons jamais remarqué de voie pour nous conduire à une telle connaissance, ou bien de ce que nous sommes tombés dans l'erreur contraire.⁵⁶

L'ignorance des choses que nous pouvons savoir est due à deux choses : premièrement, dans la mesure où la recherche doit être planifiée, et où l'esprit contrôle ses opérations à l'intérieur même de cette recherche, nous pouvons ignorer les choses, car la recherche n'a pas été planifiée adéquatement ; deuxièmement, dans la mesure où l'esprit doit vérifier l'objectivité de chaque opération, le manque de vérification laissera des erreurs s'introduire dans les opérations discursives. Il y a donc constamment deux réquisits dans la recherche. Il faut,

tout être prises pour principes, & sont de véritables propositions qui peuvent être niées par ceux qui y trouveront quelque obscurité, & par conséquent elles ont besoin d'être prouvées comme d'autres propositions, & ne doivent point être *supposées*, à moins qu'elles ne fussent claires d'elles-mêmes comme des axiomes » (C'est nous qui soulignons). Nous croyons donc que ce que Descartes entend par supposition, ce sont des « définitions de nom ». Le passage de la *Critique de la Raison pure* (2004, p.91) nous fait aussi entrevoir le rôle de la supposition dans l'orientation de l'esprit : « Par suite, de tels jugements [jugements problématiques] peuvent être, aussi, manifestement faux et cependant, pris en tant que problématiques, servir de conditions à la connaissance de la vérité. Ainsi, le jugement : le monde existe par l'effet d'un hasard aveugle, n'a dans le jugement disjonctif qu'une signification problématique, c'est-à-dire que quelqu'un pourrait admettre cette proposition en quelque sorte pour un moment ; *elle sert pourtant (comme indication de la fausse route dans le nombre de toutes celles qu'on peut prendre) à trouver le vrai chemin.* » (C'est nous qui soulignons)

⁵⁵ BK I, 345 ; AT X, 372.

⁵⁶ BK I, 345 ; AT X, 372.

d'une part, mesurer constamment notre capacité intellectuelle par rapport à la tâche pour planifier méthodiquement la recherche, et, d'autre part, vérifier l'objectivité des propositions pour ne pas tomber dans les erreurs. En effet, ces deux modes de réflexion, tout en se distinguant, s'entrecroisent lors de la recherche. La méthode étant ainsi une question d'habileté, elle ne peut former un ensemble complet de règles :

Mais si la méthode explique bien (*recte explicet*) comment employer l'intuition de l'esprit pour ne pas glisser dans l'erreur contraire au vrai⁵⁷, et comment trouver des déductions (*deductiones invendae sint*) pour parvenir à la connaissance de toutes choses, rien d'autre ne me semble requis pour qu'elle soit complète, puisque, nous l'avons dit plus haut, on ne peut avoir aucune science que par intuition de l'esprit ou par déduction.⁵⁸

L'expression « rien d'autre ne me semble requis pour qu'elle soit complète (*nihil aliud requiri mihi videtur ut sit completa*) » indique que Descartes ne pense pas qu'il soit possible d'établir une méthode en tant qu'ensemble de préceptes dont le nombre est objectivement justifié. Il faut plutôt choisir et présenter quelques règles générales de réflexion, de sorte que les autres règles, qui ne seront énoncées dans ce lieu, puissent être considérées comme une particularisation de ces règles générales. Ainsi, la méthode aura une fonction explicative (*explicitet*) par rapport aux futures règles qui seront prescrites à l'occasion de nouvelles questions. Cependant, si ces règles générales fondent dans une certaine mesure les règles particulières qui constituent des démonstrations particulières, c'est parce qu'elles sont fondées sur des principes absolument premiers :

Car l'esprit humain possède *je ne sais quoi de divin, où les premières semences des pensées utiles ont été jetées*, en sorte que souvent, si négligées soient-elles, et étouffées par les études qui les contrarient, elles produisent spontanément leur fruit. Nous en faisons l'expérience dans les plus faciles des sciences, l'arithmétique et la géométrie [...].⁵⁹

⁵⁷ La méthode de Descartes, si elle refuse la pratique aristotélicienne de définition, vise bien à la saisie d'une nature. La distinction entre définition de nom et définition de chose dans la *Logique* de Port-Royal (1993, p. 87) soutient notre thèse : « Que les définitions de noms sont arbitraires, & que celles des choses ne le sont point. [...] Mais il en est tout autrement de la définition des choses. Car il ne dépend point de la volonté des hommes, que les idées comprennent ce qu'ils voudroient qu'elles comprissent ; de sorte que si en les voulant définir nous attribuons à ces idées quelque chose qu'elles ne contiennent pas, nous tombons nécessairement dans l'erreur. » (C'est nous qui soulignons)

⁵⁸ C'est nous qui soulignons, BK I, 345 ; AT X, 372.

⁵⁹ C'est nous qui soulignons, BK I, 347 ; AT X, 373.

Les « premières semences des pensées utiles » ou « principes innés de cette méthode » sont les éléments que l'esprit doit saisir et découvrir à l'intérieur de lui. Ainsi, ces principes font en sorte que l'esprit conduise méthodiquement la recherche par la seule réflexion immédiate sur ses propres opérations. D'habitude, l'existence de ces principes est expérimentée dans l'arithmétique et la géométrie. Cependant, Descartes ne se contente pas de ces deux sciences, mais tente d'élargir ce mode de réflexion dans toutes les sciences :

Car cette discipline doit contenir les premiers rudiments de la raison humaine, et s'étendre jusqu'à faire surgir des vérités de quelque sujet qu'on voudra ; et à parler franc, je me persuade qu'elle l'emporte sur toute autre connaissance que nous tenons des hommes, vu qu'elle est la source de toutes les autres (*aliam omnium fontem*).⁶⁰

Descartes établit, à travers les « premiers rudiments de la raison humaine » qui correspondent aux « premières semences » ou « principes innés », la possibilité d'une « discipline » de réflexion, qui aura la fonction d'assurer l'unité de la réflexion dans toutes les sciences. Ainsi, le moyen est avancé pour la réalisation du projet d'une sagesse humaine posé dans la *Règle I*.

1.4. Méthode analytique et réflexion analytique (M. Miles)

En commentant d'une manière linéaire les *Règles I, II, III et IV-A*, nous avons constaté l'importance de la notion de réflexion, en ce que la méthode des *Regulae* veut être d'abord une méthode universelle de réflexion. Ainsi, il sera utile de sortir des *Regulae* pour examiner en détail la notion de réflexion chez Descartes. M. Miles fait justement ce travail dans son livre, si bien que nous proposons un résumé de son analyse. Pourtant, à la fin, nous verrons aussi les limites de son analyse.

M. Miles trouve dans les textes de Descartes l'unité de la méthode par rapport à la notion de l'attention réflexive.⁶¹ D'après lui, pour bien comprendre la fonction de l'attention réflexive chez Descartes, il faut voir la relation que Descartes établit entre l'attention réflexive et la conscience. D'après M. Miles, la conscience est pour Descartes « l'act-structure » de la pensée, alors que l'attention réflexive est « l'action » de l'esprit sur ce qui est présent à la conscience. En outre, la conscience et l'attention réflexive ne forment pas toutes les deux une réflexion de second degré, c'est-à-dire une pensée sur une autre pensée.

⁶⁰ BK I, 347-349 ; AT X, 374.

⁶¹ M. Miles, 2012, p. 231-262.

Autrement dit, elles sont toutes inhérentes à une seule et même pensée. M. Miles analyse cette structure de la pensée chez Descartes par un examen détaillé des discussions sur la structure du *cogito, ergo sum*, qui se sont passées entre Descartes et ses opposants.

1.4.1. La conscience cartésienne d'après M. Miles

M. Miles examine la notion de « conscience » chez Descartes en analysant quelques textes qui portent sur la possibilité du *cogito, ergo sum* de la *Seconde Méditation*. En effet, le *cogito, ergo sum* était l'objet de plusieurs objections qui mettaient en cause la nature réflexive de cet énoncé. Par exemple, dans les *Sixièmes Objections*, on critique Descartes pour n'avoir pas vu qu'une connaissance réflexive de la pensée telle qu'on trouve dans le *cogito* provoquerait une régression à l'infini, par exemple je pense que je pense que je pense et ainsi de suite. Descartes répond à cette critique en remarquant que la réflexion interne au *cogito, ergo sum*, ne constitue pas une réflexion de second degré, c'est-à-dire un acte de penser portant sur un autre acte de penser. À cet effet, il fait la distinction entre la « connaissance intérieure » et la science réflexive, c'est-à-dire une réflexion de second degré.

C'est une chose très assurée que personne ne peut être certain s'il pense et s'il existe, si, premièrement, il ne connaît la nature de la pensée et de l'existence. Non que pour cela il soit besoin d'une science réfléchie (*scientia reflexa*), ou acquise par une démonstration, et beaucoup moins de la science de cette science, par laquelle il connaisse qu'il sait, et derechef qu'il sait qu'il sait, et ainsi jusqu'à l'infini, étant impossible qu'on en puisse jamais avoir une telle d'aucune chose que ce soit ; mais il suffit qu'il sache cela par cette sorte de connaissance intérieure (*id sciat cognitione illa interna*) qui précède toujours l'acquise, et qui est si naturelle à tous les hommes, en ce qui regarde la pensée et l'existence, que, bien que peut-être aveuglés par quelques préjugés, et plus attentifs au son des paroles qu'à leur véritable signification, nous puissions feindre que nous ne l'avons point, il est néanmoins impossible qu'en effet nous ne l'ayons.⁶²

Ici, Descartes distingue clairement entre la « connaissance intérieure » et la « science réfléchie ». Autrement dit, le *cogito* n'est pas saisi, d'après l'expression de M. Miles, par une réflexion de « second degré », c'est-à-dire comme une pensée sur une autre pensée. Descartes donne plusieurs noms à cette connaissance intérieure, l'un d'eux étant justement la

⁶² ALQ II, 861-862 ; AT IX, 225-226 ; AT VII, 422.

« conscience (*conscientia*) » (*Recherche de la vérité*)⁶³. M. Miles dit ainsi : « La *conscientia* est la structure réflexive constitutive qui appartient à tout acte de penser en tant que tel ». ⁶⁴ À notre avis, c'est aussi grâce à cette connaissance intérieure que la réflexion de second degré, caractérisée ici comme *scientia reflexa*, ne régresse pas à l'infini de la manière de « la science de cette science, par laquelle il connaisse qu'il sait, et derechef qu'il sait qu'il sait, et ainsi jusqu'à l'infini ». Cette connaissance intérieure, ou conscience, est la condition de tout acte de penser, si bien que, comme le dit Descartes en haut, « nous puissions feindre que nous l'avons point, il est néanmoins impossible qu'en effet nous ne l'ayons ».

Ensuite, M. Miles cite le texte des *Secondes Réponses* où Descartes oppose cette fois cette conscience à la réflexion logique. En effet, Descartes nie en ce lieu que le *cogito ergo sum* soit le résultat d'un syllogisme (*ex nullo syllogismo*) qui a comme majeur « tout ce qui pense, est ou existe ». En revanche, il dit qu'il le connaît par « une simple inspection de l'esprit (*simplici mentis intuitu*) » :

[...] où j'ai dit *que nous nous ne pouvons rien savoir certainement, si nous ne connaissons premièrement que Dieu existe*, j'ai dit, en termes exprès, que je ne parlais que de la science de ces conclusions, dont la mémoire nous peut revenir en l'esprit, lorsque nous ne pensons plus aux raisons d'où nous les avons tirées. Car la connaissance des premiers principes ou axiomes n'a pas accoutumé d'être appelée science par les dialecticiens. Mais quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme ; et lorsque quelqu'un dit : *Je pense, donc je suis, ou j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi ; il la voit par une simple inspection de l'esprit (*simplici mentis intuitu*). Comme il paraît de ce que, s'il la déduisait par le syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeur : *Tout ce qui pense, est ou existe*. Mais, au contraire, elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe. Car c'est le propre de notre esprit, de former les propositions générales de la connaissance des particulières.⁶⁵

Dans ce passage, Descartes décrit que le *cogito, ergo sum* est saisi non par un syllogisme, mais par une « simple inspection de l'esprit ». Encore une fois, l'inspection de l'esprit est le nom de la réflexion immédiate qui caractérise le *cogito*. Or, cette fois, cette « conscience » de

⁶³ ALQ II, 1136-1137 ; AT X, 524 : « J'ajoute même qu'il est impossible d'apprendre ces choses autrement que de soi-même, et d'en être persuadé autrement que par sa propre expérience, et par cette conscience ou ce témoignage intérieur (*propria experientia, eaque conscientia, vel interno testimonio*) que chaque homme trouve en lui-même quand il examine une observation quelconque » ALQ II, 1136-1137 ; AT X, 524)

⁶⁴ M. Miles, 2012, p. 239.

⁶⁵ ALQ II, 563-564 ; AT IX, 110-111 ; AT VII, 140.

soi est opposée à la réflexion logique (*discursive form of reflexion*)⁶⁶ ainsi qu'à la réflexion de second degré. D'après M. Miles, la conscience est donc pour Descartes un acte qui est constitutif de chaque pensée, c'est-à-dire un acte-structure de la pensée.

1.4.2. Attention réflexive

Pour bien comprendre le sens méthodique de la conscience comme structure réflexive de la pensée, il faut bien voir la relation étroite de la conscience avec ce que M. Miles appelle « l'attention réflexive » ou « réflexion analytique ». Dans la mesure où l'attention réflexive est opposée par Descartes à la réflexion de second degré ou à la réflexion logique comme c'était le cas de la conscience, l'attention réflexive est en continuité avec la conscience. Pourtant, les deux ne sont pas identiques, car, si la conscience est d'après M. Miles un acte-structure de la pensée, l'attention réflexive est une « action » interne à la pensée. En effet, d'après lui, la fonction principale de l'attention réflexive est d'explicitier ce qui est implicite dans la conscience. M. Miles précise la fonction de cette attention par rapport à des notions communes impliquées dans le *cogito*, en se rapportant à l'*Entretien avec Burman*.

Burman prétend qu'il y ait une contradiction entre le passage sur le *cogito, ergo sum* des *Secondes Réponses* et les *Principes* I, 10. En effet, nous avons vu que Descartes, dans les *Secondes Réponses*, niait que le *cogito ergo sum* soit déduit d'un syllogisme. Il s'agissait, d'après ces *Réponses*, d'un objet d'une inspection de l'esprit ou d'une intuition. Cependant, dans les *Principes* I, 10, Descartes dit qu'il faut savoir avant de savoir le *cogito ergo sum* « ce que c'est que pensée, certitude, existence, et que pour penser, il faut être, et autres choses semblables »⁶⁷. Burman croit avoir trouvé là une incohérence de la part de Descartes. Car, si le *cogito, ergo sum* dépendait de la connaissance de la proposition générale « pour penser, il faut être », ceci lui semblait indiquer qu'il devait y avoir une déduction qui allait de la proposition générale à la proposition particulière, une déduction qui pouvait être exprimée par un syllogisme. Descartes répond à cette critique.

[...], mais ce n'est pas une raison pour que je connaisse toujours de façon expresse et explicite qu'elle [majeur : *tout ce qui pense existe*] vient la première, et que j'en aie la science avant ma conclusion, puisque justement je prête attention seulement à ce que j'expérimente en moi, comme *je pense, donc je suis*, sans prêter la même attention à la

⁶⁶ M. Miles, 2012, p. 232.

⁶⁷ ALQ III, 97 ; AT IX, 29 ; AT VIII, 8.

1. Perfection de la science par la réflexion immédiate

notion générale que *tout ce qui pense existe*, car, comme je l'ai indiqué précédemment, nous ne séparons pas ces propositions des cas particuliers, mais nous les envisageons en eux [...].⁶⁸

Remarquons d'abord que le processus qui va du particulier au général est marqué par le mouvement de l'« attention ». Ici, nous voyons que Descartes explicite la conscience implicite du *cogito*, avant d'extraire du *cogito* la proposition générale : « *tout ce qui pense existe* ». La proposition est déjà contenue implicitement dans le fait particulier, comme le montre le passage suivant que Descartes dit avoir « indiqué précédemment » dans l'*Entretien avec Burman* :

[...] l'auteur ici envisage un homme qui commence tout juste à philosopher et ne prête attention qu'à ce dont il sait qu'il le connaît. Or, pour les principes universels ou axiomes, par exemple qu'il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas, les hommes attachés aux sens, comme nous le sommes tous avant de philosopher, ne les envisagent pas, ils n'y prêtent pas attention : à cause de leur si manifeste innéité, et parce qu'on les expérimente en soi, on les omet, on ne les envisage que confusément, sans jamais les considérer à part ni les séparer de leur matière et des cas particuliers. Si en effet on les envisageait ainsi, personne n'en douterait, et si les Sceptiques l'avaient fait, jamais personne n'aurait été sceptique, puisqu'il est impossible à qui les considère avec attention de les nier [...].⁶⁹

Ici, remarquons d'abord la mise en relief de l'attention : « ils n'y prêtent pas attention », « les considère avec attention ». Descartes parle d'une vérité universelle inhérente à un fait particulier. Le travail de l'attention est d'explicitation cette connaissance implicite. Dans ce cas, le travail d'explicitation constitue un acte à part différent de l'acte initial par lequel je pense que je suis. Autrement dit, d'après M. Miles, l'attention réflexive est différente de la simple conscience de soi. Toutefois, elle s'approche de la conscience en ce qu'elle est opposée, comme la conscience, à la réflexion logique. Elle s'approche cependant d'autant plus de la conscience qu'elle est aussi opposée à la réflexion de second degré. Nous constatons encore ce rapprochement dans l'*Entretien avec Burman*. C'est dans ce dernier rapprochement que nous constatons aussi dans quel sens l'attention réflexive est une « action » de l'esprit.⁷⁰ Pour

⁶⁸ *Entretien avec Burman*, trad. J.-M. Beyssade, 18 ; AT V, 147.

⁶⁹ Trad. J.-M. Beyssade, 16-17 ; AT V, 146-147.

⁷⁰ D'après M. Miles (2012, p. 239), il y a chez Descartes deux sens distincts de la « passion » (*Passions de l'Âme*, AT XI, 342) : (1) les perceptions en général sont des passions au sens large ; (2) les passions que nous appellerons aujourd'hui les « émotions » sont des passions au sens strict. En revanche, il y aurait trois sens pour

éclaircir ce point, Descartes touche l'aspect temporel de la pensée. Burman lui pose une objection pour «déstabiliser» en quelque sorte la thèse selon laquelle nous sommes conscients de tout ce qui se passe à l'intérieur de notre âme.

[O.] Mais comment peut-on avoir conscience ? Avoir conscience en effet c'est penser, or cette pensée par laquelle on a conscience fait déjà passer à une autre pensée, on ne pense donc plus à la chose à laquelle on pensait d'abord et on a en définitive conscience, non de penser, mais d'avoir pensé.⁷¹

D'après Burman, quelqu'un ne peut être conscient de l'acte de penser quelque chose à l'instant même où il est en train de penser cette chose. On peut au mieux être conscient à l'instant présent de l'acte d'avoir pensé quelque chose à l'instant précédent. À cette objection Descartes répond :

R. Avoir conscience, certes, c'est penser et réfléchir sur sa pensée, mais il est faux que cette réflexion soit impossible tant que persiste la première pensée puisque, *nous l'avons déjà vu*, l'âme est capable de penser à plusieurs choses à la fois et de persévérer dans sa pensée, capable donc toutes les fois qu'il lui plaît de réfléchir à ses pensées et par là d'avoir conscience de sa pensée.⁷²

Le mot *reflectere* est ici utilisé, d'après M. Miles, pour désigner ce qu'il a appelé « attention réflexive » ; et *conscium esse* est utilisé, pour une fois, comme synonyme de l'attention réflexive. Autrement dit, d'après M. Miles, dans ce texte la conscience n'indique pas, comme d'habitude, l'acte-structure constitutif de chaque pensée⁷³. La conscience de quelque chose est ici quelque chose que l'esprit peut effectuer « toutes les fois qu'il lui plaît », plutôt que d'être quelque chose qu'il fait toujours et nécessairement grâce à la structure inhérente de ses actes.⁷⁴ De toute façon, même si nous admettons d'après M. Miles une expression telle que

l'action : (1) les actes mentaux qui prennent leur origine dans la volonté sont les actions ; (2) tous les actes mentaux peuvent être appelé « actions » ou « opérations » de l'esprit ; (3) d'après M. Miles « certain ways of performing acts, namely with reflexive attention to that of which we are conscious rather than that of which we are thinking, are called 'actions' by Descartes ». À présent, il s'agit du troisième sens de l'action.

⁷¹ *Entretien avec Burman*, tr. J.-M. Beyssade, 26 ; AT V, 149.

⁷² C'est nous qui soulignons, tr. J.-M. Beyssade, 26 ; AT V, 149.

⁷³ Le mot *conscius* est utilisé la plupart des cas pour indiquer la structure réflexive de toute pensée : « [...] il ne peut y avoir rien dans notre esprit, en tant qu'il est une chose qui pense, dont lui-même n'ait une actuelle connaissance (*cujus non sit conscia*) » ALQ II, 690 ; AT IX, 190 ; AT VII, 246) ; ou d'après les *Premières Réponses* : « [...] rien ne peut être en moi, dont je n'aie quelque connaissance (*cujus nullo modo sim conscius*) » (ALQ II, 526 ; AT IX, 85 ; AT VII, 107).

⁷⁴ D'après M. Miles, c'est peut-être parce que Burman considère la conscience (*conscius*) comme un acte supplémentaire ajouté *ultérieurement* à une pensée que Descartes, voulant désigner à Burman la simultanéité de

« conscience réflexive » pour désigner l'attention réflexive ou réflexion analytique, il est important de la distinguer de la « conscience tout court (*conscientia simpliciter*) »⁷⁵. Le dernier est préréflexif dans un sens plus primitif que le premier. En effet, il précède, comme c'est aussi le cas de l'attention réflexive, la réflexion de second et de degré plus élevé et la réflexion logique ; mais il précède également l'attention réflexive. Inversement, si nous pouvons qualifier l'attention réflexive comme une *action* de l'esprit, ce n'est pas le cas pour la conscience. Dans la logique de M. Miles, il peut y avoir dans une seule et même pensée deux *actions*, c'est-à-dire l'action de penser à un objet et l'action de porter attention à cette action de penser.

Or, M. Miles indique que l'expression « nous l'avons déjà vu » nous renvoi une discussion précédente entre Descartes et Burman. En effet, Burman a critiqué Descartes pour avoir commis un argument circulaire à propos de la preuve de l'existence de Dieu. Cette preuve de la *Troisième Méditation* se base, d'après Burman, sur les « axiomes (*axiomata*) », qui doivent être garantis par Dieu. Cependant, d'après Burman, Descartes les utilise sans avoir prouvé l'existence de Dieu. Descartes répond à cette objection « aussi longtemps qu'il fait ainsi attention [c.-à-d. aux axiomes], il est certain de ne pas se tromper et contraint de leur donner son assentiment. »⁷⁶ Burman objecte à nouveau que l'esprit doit employer beaucoup d'axiomes dans cette preuve ; et que, dans la mesure où l'acte de penser se produit dans un instant, l'esprit, confronté à beaucoup d'axiomes en même temps, ne peut porter son attention à tous ces axiomes en même temps. Descartes répond à cette objection de la manière suivante :

R. 1° Que l'esprit ne puisse concevoir qu'une seule chose à la fois, ce n'est pas vrai [...] : il ne peut certes pas en concevoir beaucoup à la fois, mais il peut cependant en concevoir plus d'une, [...]. D'autre part, 2° qu'une pensée se fasse en un instant, cela est faux, puisque chacune de mes *actions* se fait par nature dans le temps, et l'on peut affirmer que je continue et persévère dans la même pensée un certain temps.⁷⁷

C'est ce passage que Descartes rappelle dans le passage cité auparavant par l'expression « nous l'avons déjà vu » pour indiquer à Burman qu'il est possible de penser plus qu'une chose en même temps. Descartes indique par là qu'il est donc aussi parfaitement possible de penser et de réfléchir en même temps sur notre pensée. Mais, d'après M. Miles, la force de ce

l'action réflexive, prend ici la conscience dans le sens de l'attention réflexive, contrairement à sa manière ordinaire d'utiliser *conscientia* et *conscius*.

⁷⁵ M. Miles, 2012, p. 242.

⁷⁶ Trad. J.-M. Beyssade, 22 ; AT V, 148.

⁷⁷ C'est nous qui soulignons, *Entretient avec Burman*, J.-M. Beyssade, 22 ; AT V, 148.

passage ne se trouve pas simplement dans la simultanéité de plusieurs pensées dans un instant (*simul*), mais plus précisément dans l'identité d'une seule et même pensée dans une durée (*in eadem cogitatione*). L'attention réflexive à une pensée n'est pas un passage à une autre pensée (*ad aliam cogitationem*) que cette pensée initiale, comme le suppose Burman, mais précisément de *continuer* et de *persévérer* « dans la même pensée », tout en commençant une nouvelle action.⁷⁸ Ainsi, M. Miles oppose l'attention réflexive ou la réflexion analytique à la réflexion de second degré et la réflexion logique, tout en lui assignant le statut d'action à la différence de la conscience.

1.4.3. Contribution et limite de l'interprétation de M. Miles concernant la méthode

M. Miles estime que la structure de la pensée, telle qu'analysée par lui, permet de comprendre la critique de Descartes contre la syllogistique ou la méthode synthétique. En effet, pour Descartes, la réflexion analytique, dont le travail principal est d'expliciter ce qui est implicite à la conscience, peut servir à déduire quelque chose qu'on ne connaissait pas du tout auparavant. M. Miles tend à voir dans les textes de Descartes une attitude ambiguë à propos de la logique formelle et de la réflexion logique, parce que, précisément parlant, 1°, la logique formelle peut servir aussi à expliciter ce qui est implicite dans la conscience, et que, 2°, c'est plutôt la réflexion logique que la réflexion analytique qui nous donne accès dans des cas compliqués à des vérités nouvelles. D'après M. Miles, la logique formelle peut certes parfois devenir une aide et un complément, mais parfois elle nous écarte du travail de l'esprit.⁷⁹ Le passage suivant montre bien comment M. Miles comprend la distinction entre la réflexion analytique et la réflexion logique :

L'analyse purement logique des concepts et des vérités peut être lui-même correctement décrite comme ce qui rend explicite ce qui n'était initialement qu'implicite. Toutefois, l'analyse logique le fait différemment de la méthode de la réflexion analytique. En effet, une conséquence logique d'un fait connu n'a pas besoin d'être connue, même

⁷⁸ D'après M. Miles (2012, p. 242-243), c'est pourquoi, dans le *Discours*, Descartes écrit (BK III, 96 ; AT VI, 23) : « car l'action de la pensée par laquelle on croit une chose étant différente de celle par laquelle on connaît qu'on la croit, elles sont souvent l'une sans l'autre ». Dans ce passage, d'après M. Miles, les choses qui sont juxtaposées ne sont pas deux pensées, mais deux actions, c'est-à-dire la pensée et l'attention réflexive à cette pensée.

⁷⁹ M. Miles, 2012, p. 247 : « Formal logic may indeed at times aid and complete, but at times it also threatens to distract us from, the "business of reason" ».

implicitement. Par exemple, la logique du mot « savoir (*know*) » est telle que : si « p » suit logiquement de « x sait p » et si « q » suit logiquement de « p » ; alors « q » suit logiquement de « x sait p ». Pourtant, de « x sait p » on ne peut pas du tout conclure que « x sait q » ou que « x avait auparavant quelque idée même implicite ou vague de q ». Cependant, cela est précisément ce qui suit lorsque « q » (une certaine idée ou principe) est implicite dans « p » (quelque pensée) lorsque « q » peut être rendu explicite à travers une réflexion analytique. Par une telle réflexion non logique, l'esprit ne vient pas à apprendre quelque chose qu'il ne s'apercevait pas du tout (*unaware*) ; l'esprit aperçoit ce qu'il connaît déjà, bien que seulement implicitement, c'est-à-dire sans avoir jamais prêté attention sur le fait qu'il le connaissait. D'autre part, par la seule réflexion logique, l'esprit aperçoit explicitement quelque chose qu'il n'apercevait pas du tout auparavant.⁸⁰

Dans ce passage, M. Miles semble dire que si la réflexion logique nous fait accéder à des vérités nouvelles d'une manière strictement logique, l'attention réflexive nous fait voir ce que nous connaissons implicitement. Pourtant, contrairement à l'avis de M. Miles, il nous semble que la critique de Descartes dans les *Regulae* contre la logique formelle a un caractère définitif. En effet même dans les *Secondes Réponses*, où Descartes parle de la méthode d'analyse et de la méthode de synthèse, il dira clairement que la méthode de découverte, c'est l'analyse.⁸¹

Pourtant, l'interprétation de M. Miles nous indique une piste à suivre : elle met en effet en avant l'aspect empirique de la méthode des *Regulae*. Surtout, la continuité qu'il suppose entre la conscience et l'attention réflexive nous semble difficile à refuser. En effet, si nous écartons de la réflexion analytique sa fonction d'explicitation, sans pourtant la nier définitivement, alors nous pourrions assigner à la réflexion analytique une autre fonction que celle de l'explicitation des choses implicites. Cette fonction serait justement la fonction de la réflexion logique. Dans ce cas, Descartes n'aura aucun besoin de supposer une logique formelle, pour assurer la perfection épistémique d'un raisonnement qui débouche à une vérité qui n'était pas connue. En effet, la conscience que nous avons de nos opérations discursives permet de repérer par l'attention réflexive une structure logique entre ces opérations, sans que nous supposions une logique formelle. C'est, ce que nous allons voir et soutenir dans les chapitres suivants.

⁸⁰ Traduit par nous, M. Miles, 2012, p. 248-249.

⁸¹ Pour une discussion développée sur ce sujet, voir la section (2.2.1.) de la seconde partie de cette thèse.

2. La *mathesis universalis* : unité réflexive des mathématiques

2.1. Introduction

A travers le *cogito, ergo sum* des *Méditations*, l'analyse de M. Miles nous a montré la fonction de l'attention réflexive dans la méthode analytique de Descartes. Cette attention réflexive est une action de l'esprit, inhérente à une pensée et progressant de ce qui est particulier à ce qui est universel. Autrement dit, elle n'est pas, selon M. Miles, une réflexion de second degré, ni une pensée qui porterait sur une autre pensée que soi, ni une réflexion logique qui progresse de ce qui est universel à ce qui est particulier. Il appelle aussi cette attention réflexive « réflexion analytique », car elle explicite ce qui était implicite (l'universel) dans la pensée (particulier). Toutefois, ce point de vue de M. Miles ne traitait pas dans son intégralité et toute son ampleur la « réflexion analytique » de Descartes. En effet, en restreignant la réflexion logique à une réflexion qui va de l'universel au particulier, il rapproche la réflexion logique de la réflexion de second degré, de sorte qu'il éloigne encore plus la réflexion logique de la réflexion analytique. En effet, il nous semble que pour Descartes la réflexion analytique joue aussi le rôle de réflexion logique. C'est la thèse que nous voulons confirmer en examinant la *mathesis universalis* exposée dans la *Règle IV-B*.

Pour ce faire, il nous faut rappeler brièvement l'interprétation de J.-L. Marion et celle de D. Rabouin concernant le texte de *IV-B*.

J.-L. Marion soutient une interprétation ontologique de la *mathesis universalis* de la *Règle IV* puisqu'il admet, comme M. Miles, une réflexion analytique chez Descartes. Pourtant, il est d'avis que la fonction principale de l'attention réflexive consiste à faire des abstractions plutôt qu'à expliciter l'implicite. En radicalisant cette interprétation abstractionniste, il va même avancer que la *mathesis universalis* est identique à la méthode universelle qui est en réalité une ontologie négative.

En revanche, en se rapportant au classement traditionnel des rapports mathématiques qui se fait en ordre et mesure, D. Rabouin montre que la *mathesis universalis* ne peut être identifiée à la méthode, de sorte que la méthode ne peut pas non plus être considérée comme une ontologie négative. La *mathesis universalis* est d'après lui une science mathématique qui montre la possibilité d'assurer la perfection (épistémo-)logique des raisonnements mathématiques à l'intérieur même des mathématiques.

Dans cette section, l'interprétation de D. Rabouin nous permettra, d'une part, de rapprocher considérablement la réflexion analytique et la réflexion logique, qui ont été éloignées par M. Miles et, d'autre part, de réfuter la thèse de J.-L. Marion portant sur une abstraction radicale qui rend possible une ontologie des représentations.

2.2. Règle IV-B

J.-P. Weber a avancé, dans sa *Constitution du Texte des Regulae*, la thèse selon laquelle la *Règle IV* serait composée de deux parties : la première (par convention IV-A⁸²) qui présente la méthode comme une *disciplina*, et qui sera la « source (*fontem*) de toutes les autres »⁸³ connaissances ; la seconde est au contraire une anecdote autobiographique (par convention IV-B⁸⁴), qui présente la *mathesis universalis* comme la « science générale qui explique tout ce qu'on peut chercher touchant l'ordre et la mesure »⁸⁵. Ces deux parties manifestent une structure parallèle en ce qu'elles abordent presque dans le même ordre les mêmes thèmes. Pourtant, du fait que le problème de la *mathesis universalis* ne semble trouver aucun écho dans l'ensemble des *Regulae*, J.-P. Weber conclut, à juste titre, que la partie IV-B a probablement été écrite avant la partie liée à la méthode universelle (IV-A), et que celle-là a servi de matrice pour la rédaction de celle-ci. Il y a sans doute eu un changement d'intérêt de Descartes, de sorte que le problème de la *mathesis universalis* ne le préoccupait plus lorsqu'il a commencé à rédiger les *Regulae*.⁸⁶

Or, tout en admettant l'analyse philologique de J.-P. Weber, nous estimons cependant que sa thèse de rupture entre la méthode et la *mathesis universalis* est trop forte. Rappelons brièvement ce texte. Tout d'abord, Descartes écrit que, quand il a commencé à s'appliquer à

⁸² AT X, 371, 4 – AT X, 374, 15.

⁸³ BK I, 349 ; AT X 374.

⁸⁴ AT X, 374, 16 – AT X, 379, 14.

⁸⁵ BK I 353 ; AT X, 378.

⁸⁶ J.-P. Weber présume que la naissance de la *mathesis universalis* se trouve entre le 26 mars et le 10 novembre 1619. Dans une lettre datée du 26 mars 1619, Descartes parle de son projet d'une *scientia penitus nova* : « ce n'est pas un *Ars brevis*, comme Lulle, mais une *science* entièrement nouvelle que je voudrais donner au public, science au moyen de laquelle se puissent résoudre *généralement* toutes les questions qu'on peut se proposer dans n'importe quel genre de quantité, continue ou discrète, mais chacune selon sa nature » (soulignés par J.-P. Weber [1964, p. 15]). Or, d'après J.-P. Weber, cette *scientia penitus nova* est « moins générale que la *Mathesis* » en ce qu'elle s'applique seulement aux questions d'Arithmétique et de Géométrie, au lieu des questions des disciplines mathématiques dérivées comme l'astronomie ou l'optique. En outre, Baillet nous fait part que, dans les *Olympiques*, Descartes a écrit que l'idée de l'unité de la science était venue à son esprit la nuit du 10 novembre 1619 (BK I, 256 ; AT X, 184) : « [...] le *Dictionnaire* ne voulait dire autre chose que toutes les Sciences ramassées ensemble [...] », unité qui dépasse l'unité des sciences mathématiques. Ainsi, J.-P. Weber propose la période entre le 26 mars et le 10 novembre 1619 pour la naissance de la *mathesis universalis*.

l'étude des « disciplines mathématiques (*Mathematicas disciplinas*) », il a « surtout cultivé de préférence l'arithmétique et la géométrie parce qu'on disait qu'elles étaient les plus simples et comme des voies d'accès à toutes les autres (*viae ad ceteras*) »⁸⁷. Pourtant, la lecture des livres mathématiques l'a vite déçu, car les auteurs ne faisaient pas assez voir dans leurs démonstrations « pourquoi ces choses se trouvaient être telles, et comment ils les découvraient (*sed quare haec ita se habeant, & quomodo invenirentur*) »⁸⁸. Autrement dit, une véritable démonstration mathématique doit montrer non seulement la raison ou la cause de la conclusion, mais la manière dont cette conclusion est découverte (*quomodo invenirentur*). Or, aux yeux de Descartes toutes ces conditions n'étaient pas remplies par les mathématiciens. Descartes avait pourtant conjecturé l'existence d'une autre pratique de démonstration dans l'Antiquité⁸⁹. Cette pratique, si elle a existé, eût dû rester dans une forme rudimentaire :

Mais je me persuade que *certaines premières semences de vérités*, que la nature a déposées dans l'esprit des hommes, mais que nous étouffons en nous à force de lire et d'entendre tous les jours tant d'erreurs différentes, ont eu tant de vigueur dans cette fruste et pure antiquité, que la même lumière de l'esprit qui leur faisait voir *qu'on doit préférer la vertu au plaisir et l'honnête à l'utile*, même s'ils ignoraient *pourquoi il en est ainsi*, leur a fait reconnaître aussi les vraies idées de *la philosophie et de la mathématique (Matheseos)*, quoiqu'ils fussent encore incapables de porter ces sciences mêmes à la perfection.⁹⁰

Les « premières semences de vérités » avaient la force de pousser spontanément dans l'Antiquité. Elles ont fait naître l'intuition (« lumière de l'esprit ») de ce que doit être la philosophie ou la *mathesis*, bien que ces sciences ne pouvaient se développer parfaitement. Les « traces de cette vraie mathématique (*mathesis*) » sont attestées « chez Pappus et Diophante »⁹¹, qui promouvaient, au nom de l'analyse, une pratique de démonstration centrée sur la résolution de problème. Contrairement aux mathématiciens contemporains de Descartes, qui oubliaient le noyau de la vraie analyse en traitant « de nombres abstraits et de figures

⁸⁷ BK I, 349 ; AT X, 374.

⁸⁸ BK I, 349 ; AT X, 375.

⁸⁹ BK I, 349-351 ; AT X, 376 : « Mais quand, plus tard, j'en vins à réfléchir sur le point de savoir d'où venait donc que jadis les premiers inventeurs de la philosophie (*Philosophiae inventores*) ne voulaient admettre à l'étude de la sagesse (*studium sapientiae*) personne qui n'ait pratiqué la mathématique, comme si cette discipline leur semblait la plus facile de toutes et la plus nécessaire pour former et préparer les esprits à embrasser d'autres sciences plus importantes, le soupçon s'empara de moi qu'ils avaient connu une sorte de mathématique (*Matheseos*) tout à fait différente de celle qui a cours de nos jours. »

⁹⁰ C'est nous qui soulignons, BK I, 351 ; AT X, 376.

⁹¹ BK I, 351 ; AT X, 376.

imaginaires », ces deux mathématiciens antiques avaient su satisfaire les conditions de la vraie analyse⁹². Mais, heureusement les traces de cette analyse ancienne se retrouvent aux yeux de Descartes dans l'algèbre de son époque.⁹³

Toutes ces considérations sur la démonstration mathématique avaient conduit Descartes à « une sorte d'investigation générale de la mathématique (*ad generalem quamdam Matheseos investigationem*) ». Il se demande donc « ce que tous entendent exactement par ce mot » et « pourquoi on appelle parties des mathématiques (*Mathematicae partes*) non seulement celles que j'ai dites [*c.-à-d.* Arithmétique et la Géométrie], mais aussi l'astronomie, la musique, l'optique, la mécanique et un grand nombre d'autres »⁹⁴. L'étymologie du mot ne peut donner une réponse à cette question parce que le mot *mathesis* signifie en grec simplement « discipline ». Elle ne peut donc expliquer pourquoi « l'astronomie, la musique, l'optique, la mécanique et un grand nombre d'autres » font partie de la mathématique, alors qu'il y a des sciences qui n'en font pas partie. Or, Descartes continue, en précisant que :

Pourtant nous voyons qu'il n'y a presque personne qui, pour peur qu'il ait touché le seuil d'une école, ne distingue facilement, dans les choses qui se présentent, entre ce qui relève de la mathématique (*Mathesim*) et ce qui relève d'autres disciplines. Mais en considérant ceci plus attentivement (*Quod attentius consideranti*), il finit par apparaître que tout cela, et cela seul en quoi l'on examine un certain ordre ou mesure (*ordo vel mensura examinatur*), est rapporté à la mathématique (*Mathesim*), peu importe qu'une telle mesure soit à chercher (*talis mensura quaerenda sit*) dans les nombres, les figures, les astres, les sons ou dans tout autre objet qu'on voudra [...].⁹⁵

⁹² D. Rabouin (2009, p. 291) note que, contrairement à la *Règle IV-A* et à la *Seconde partie* du *Discours*, où « les mathématiques sont immédiatement considérées du point de vue de la norme méthodique, c'est-à-dire de la certitude que la méthode nous permet d'y distinguer », « la partie B part, quant à elle, non de la méthode, mais de l'incertitude des mathématiques. ». La *Règle IV-B* ne s'intéresse pas à la certitude des mathématiques en tant qu'elle est le produit d'une méthode universelle, mais évalue le degré de certitude à l'intérieur des mathématiques. La *Règle IV-B* reflète donc le débat pendant la Renaissance concernant la *quaestio de certitudine*, débat lié au problème de la « mathématique universelle » (D. Rabouin, 2009, p. 292). Il s'agissait d'après D. Rabouin d'un débat sur la valeur du « modèle explicatif » des mathématiques.

⁹³ Naturellement cette démarche pousse Descartes à réformer les mathématiques (BK I, 353 ; AT X, 377) : « [...] cet art qu'on appelle d'un nom étranger l'algèbre semble n'être rien d'autre [que cette vraie mathématique], pourvu seulement qu'on puisse le débarrasser des multiples espèces de nombres et des figures inexplicables qui l'écrasent, de façon qu'il ne soit plus privé de cette suprême transparence et facilité (*perspicuitas & facilitas summa*) que nous posons devoir exister dans la vraie mathématique. »

⁹⁴ BK I, 353 ; AT X, 377, 14-15.

⁹⁵ BK I, 353 ; AT X, 377-378.

Ainsi, la réflexion sur l'analyse comme pratique de démonstration aboutit à la communauté des sciences mathématiques⁹⁶. Toutes les sciences mathématiques deviennent en droit une partie de la mathématique, du fait qu'en traitant leurs propres objets, elles considèrent aussi l'ordre ou la mesure :

[...] que par conséquent il doit y avoir *une certaine science générale (generalem quamdam [...] scientiam)* qui explique tout ce qu'on peut chercher touchant l'ordre et la mesure (*quae id omne explicet, quod circa ordinem & mensuram [...] quaeri potest*), sans assignation à aucune matière particulière ; et que cette science se nomme, d'un vocable qui n'est pas d'emprunt, mais déjà ancien et reçu par l'usage, *Mathesis universalis* [la mathématique universelle], puisqu'elle contient en elle tout ce à cause de quoi d'autres sciences sont appelées, elles aussi, parties des mathématiques.⁹⁷

À propos de cette « science générale », il y a eu beaucoup de discussions notamment sur son extension.⁹⁸ En voyant dans l'ordre et la mesure la *mathématicité non mathématique des mathématiques*⁹⁹, J.-L. Marion considère que la *mathesis universalis* est une science absolument générale avec une implication fortement ontologique, donc de ce point de vue identique à la méthode présentée dans la partie IV-A. D. Rabouin considère au contraire que la *mathesis universalis* est une science générale, pourtant limitée aux mathématiques, de sorte qu'elle ne peut être identifiée à la méthode de IV-A.

2.3. Interprétation ontologique de la *mathesis universalis* (J.-L. Marion)

Dans son ouvrage intitulé *Sur l'Ontologie grise de Descartes*, J.-L. Marion propose une comparaison systématique entre l'ontologie aristotélicienne et la méthode cartésienne. Selon lui, cette approche est justifiée par le fait que les *Regulae* viseraient à établir une méthode qui

⁹⁶ À ce propos, cf. D. Rabouin (2009, p. 261) : « De ce point de vue, qu'accentue le recours appuyé à la tradition, il paraît se situer dans le problème classique de la "mathématique universelle" qui est essentiellement celui de l'unité des domaines d'objets mathématiques ».

⁹⁷ C'est nous qui soulignons : BK I, 353 ; AT X, 378.

⁹⁸ La suite immédiate du texte cité semble (c'est nous qui soulignons : BK I, 353-355 ; AT X, 378), en premier abord, soutenir l'universalité illimitée de la *mathesis universalis* : « Combien maintenant elle l'emporte, et en utilité, et en facilité, sur les autres sciences qui lui sont subordonnées, cela apparaît avec évidence, du seul fait que tout ce à quoi s'étendent ces sciences, elle s'y étend aussi, *et en outre à bien d'autres choses [...]*. » Les « autres choses » indiquent-ils les objets des sciences non mathématiques ? J.-P. Weber (1964, p. 14) retranscrit cette phrase de la manière suivante : « et en outre a beaucoup de sciences à constituer sous une forme *mathématique* ». Également, J. Schuster (1980) s'oppose à l'universalité illimitée de la *mathesis universalis*. Récemment, F. de Buzon (2013) et D. Rabouin (2009) a donné une extension limitée à la *mathesis universalis*.

⁹⁹ J.-L. Marion, 1993, p. 62.

rend compte de l'ontologie de l'objet. J.-L. Marion caractérise cette ontologie comme une « ontologie négative », c'est-à-dire une théorie de l'objectivité dans laquelle il n'y aurait plus de place pour la « chose même »¹⁰⁰ précisément parce que les objets de la connaissance sont produits par « l'ego épistémologique »¹⁰¹ justement pour effacer la relation à cette chose même. Mais, cette évaluation de J.-L. Marion elle-même demande quelques éclaircissements.

De fait, J.-L. Marion est conduit à faire état de cette ontologie négative à la suite d'une analyse comparative et systématique entre les *Regulae* et les œuvres d'Aristote. En effet, Descartes aurait opéré implicitement un renversement de l'ontologie aristotélicienne laquelle examinait les caractéristiques de la « chose même », irréductible à notre connaissance. Nous proposons dans ce sous-chapitre un résumé critique de la partie de l'*Ontologie grise* dans laquelle J.-L. Marion analyse les *Règles I, II, III, et IV*, et discute de l'abstraction mathématique et de la *mathesis universalis*.

La *Règle I* traite de la « sagesse humaine », appelée également « bon sens » ou « sagesse universelle »¹⁰² qui, d'après J.-L. Marion, est fondée sur l'ego épistémologique considéré comme sujet de la certitude. Puis, elle est suivie par la *Règle II* qui vise à introduire l'arithmétique et la géométrie comme modèles scientifiques par excellence, car l'abstraction mathématique pourrait être élargie et appliquée à toutes les autres sciences non mathématiques. C'est ce que confirmerait, toujours selon J.-L. Marion, l'intuition (*intuitus*) de la *Règle III* en tant qu'acte abstraitif : la notion d'abstraction est la plus importante dans les *Règles II, III, IV*¹⁰³, dans la mesure où l'abstraction cartésienne n'est rien d'autre qu'une radicalisation et une généralisation de l'abstraction mathématique dont on trouve les esquisses chez Aristote.

Or, l'examen de l'abstraction nécessite que nous évoquions au préalable l'ontologie développée dans la *Physique* d'Aristote. Afin de démontrer la possibilité d'une science du monde sensible évoluant dans un devenir perpétuel¹⁰⁴, Aristote analyse les réalités particulières et sensibles d'après un nombre réduit de concepts élémentaires. En effet, les

¹⁰⁰ J.-L. Marion, 1993, p. 51.

¹⁰¹ J.-L. Marion, 1993, p. 181 : « Le principe fonctionne comme “ego” épistémologique, sans se comprendre lui-même comme “Ego” métaphysique : les “Regulae” ignorent leur fondement, et reposent sur son absence. » Cette « ontologie négative » se prolonge donc, d'après J.-L. Marion, jusqu'aux *Méditations* où l'on passe de l'« ego épistémologique » à un « ego métaphysique ».

¹⁰² AT X, 360 ; ALQ I, 78.

¹⁰³ Pour les références des textes aristotéliciens, cf. (J.-L. Marion, 1993, p. 39, n. 32).

¹⁰⁴ D'après M. Crubellier et P. Pellegrin (2002, p. 235), la philosophie, conçue comme une *historia peri physeôs* (« recherche sur la nature »), rencontre une impasse redoutable qui est la « critique éléate ». *Ibid.*, p. 236 : « Parménide d'Elée, en effet, soutient que la base de tout changement il y a un passage du non-être à l'être ou de l'être au non-être, ce qui lui paraît impossible et impensable ». La solution d'Aristote consiste à voir dans le mouvement non pas un *non-être*, mais plutôt une *privation*.

réalités singulières et physiques soumises au repos et au mouvement peuvent être analysées selon trois aspects : la « privation », la « forme » et le « substrat »¹⁰⁵. Comme cela est bien connu, le mouvement peut correspondre chez Aristote au changement entre les qualités contraires, comme « le blanc et le noir »¹⁰⁶. Ces qualités contraires expriment le passage de la privation à l'acte, qui se fait dans un substrat. Alors qu'une chose singulière, la « substance » première, est un composé de matière et de forme, la forme, ou « la nature d'une chose », est « le principe de son organisation qui la fait être ce qu'elle est »¹⁰⁷. La forme est aussi ce qui rend possible une connaissance scientifique¹⁰⁸.

À partir de la « perception » d'une chose singulière sensible, composée de forme et de matière, l'intellect aristotélicien peut abstraire des figures¹⁰⁹. La forme d'une réalité physique ne se réduit pourtant pas à une figure saisie par l'abstraction. En effet, dans la mesure où la forme physique est toujours déjà engagée dans la matière, la saisie de cette forme ne se fait pas par l'abstraction, mais par un processus qui consiste à dégager l'unité formelle de la substance en tant que principe d'organisation de la matière. L'abstraction mathématique, en revanche, résulte d'un processus qui consiste à réduire la matière pour ne dégager que les seules déterminations quantitatives qui se donnent « immédiatement » à l'intellect et à partir desquelles les objets sont construits¹¹⁰. Ce mode de connaissance écarte donc toute considération quant à la forme physique, dans la mesure où la physique s'occupe de la forme engagée dans la matière.

Or, selon J.-L. Marion, l'établissement des mathématiques comme modèles des sciences (*Règle II*) vise à renverser cette ontologie de la physique aristotélicienne, car le projet cartésien d'une science *universelle* est fondé uniquement sur l'abstraction de type mathématique. De fait, ce projet présuppose, selon lui, une « abstraction radicale » qui se distingue, *strico sensu* de l'abstraction simplement mathématique. C'est par cette notion d'« abstraction radicale » que J.-L. Marion veut découvrir une théorie de l'objectivité dans les

¹⁰⁵ M. Crubellier et P. Pellegrin, 2002, p. 251.

¹⁰⁶ M. Crubellier et P. Pellegrin, 2002, p. 250.

¹⁰⁷ M. Crubellier et P. Pellegrin, 2002, p. 246.

¹⁰⁸ (*Ibid.*, p. 247) : « La forme, principe d'intelligibilité, a en effet une permanence qui lui permet de remplir les conditions de l'objet de science [...] »

¹⁰⁹ Cf. *Métaphysique* E 1, 1025 b 30-35 ; trad. Tricot, p. 225 : « Des choses définies et des essences, les unes sont comme le camus, les autres, comme le concave, et la différence consiste en ce que le camus est engagé dans la matière, car le camus, c'est le nez concave, tandis que la concavité est indépendante de la matière sensible. »

¹¹⁰ Cf. *Métaphysique* α 3, 995 a 14 ; trad. Tricot, p. 68 : « On ne doit pas notamment exiger en tout la rigueur mathématique, mais seulement quand il s'agit d'êtres immatériels. Aussi la méthode mathématique est-elle inapplicable à la Physique, car toute la nature contient vraisemblablement de la matière ». La matière introduisant dans les événements physiques une contingence, les vérités physiques ne sont vraies qu'« en règle générale » (Cf. M. Crubellier et P. Pellegrin, 2002, p. 243).

premières *Règles*. Pour construire sa thèse, il trouve des arguments dans la *Règle IV*, où sont présentées les notions de la *méthode* et de la *mathesis universalis*.

J.-L. Marion interprète d'abord la méthode cartésienne comme une « méta-science, la certitude comme savoir du savoir ». Cette interprétation nous semble juste, dans la mesure où la méthode, indispensable à toute démarche scientifique, n'est qu'une réflexion sur les conditions de la connaissance certaine. Pourtant, cette « méta-science » ne peut devenir une théorie de l'objectivité que par la méditation d'une abstraction radicale que rend possible, d'après J.-L. Marion, la *mathesis universalis*.

Chez Aristote les sciences mathématiques, qui font appel à une théorie de l'abstraction, sont subordonnées à l'arithmétique (le nombre) et à la géométrie (la figure)¹¹¹. Cette structure 'architectonique', qui n'était pas partagée par les sciences physiques, était alors fondée sur le degré de l'abstraction mathématique. Il y a, d'une part, « les plus physiques des mathématiques » en ce qu'elles retiennent des choses quelque « matière »¹¹² et, d'autre part, l'arithmétique et la géométrie qui les dominent en ce qu'elles donnent leur « pourquoi ».¹¹³ Cette structure n'était pas moins dépendante de l'ontologie aristotélicienne qui postule l'incommunicabilité des genres des étants et donc des sciences qui leur correspondent.¹¹⁴

La possibilité d'une mathématique « universelle », une mathématique qui serait plus abstraite que l'arithmétique et la géométrie, a cependant été pressentie par Aristote lui-même sous forme de la théorie des proportions¹¹⁵ :

Mais, étonnamment, Aristote ne conclut pas que la science des proportions se puisse, pour autant, qualifier d'universelle ; au contraire, il la laisse dans un strict anonymat — « ... mais parce qu'on ne peut nommer, d'un seul nom, toutes ces choses comme une seule, à savoir les nombres, longueurs, temps et solides, et parce qu'ils diffèrent entre eux selon l'*eidos*, on les a prises séparément » —, et s'en autorise pour ne pas lui donner un statut théorique.¹¹⁶

¹¹¹ J.-L. Marion, 1993, p. 60.

¹¹² *Ibid.*, p. 60.

¹¹³ *Ibid.*, p. 57 : « Sans doute, “ne peut-on pas appliquer la démonstration arithmétique aux accidents des grandeurs”, ni réunir entre elles géométrie et arithmétique ; mais chacune d'elles, prise séparément, commande à plusieurs autres sciences ; ainsi à la géométrie se subordonnent l'optique et la mécanique, comme à l'arithmétique, l'harmonique ; cette subordination découle d'un dédoublement particulier de certains objets, dont la constatation (*to oti*, « le fait que... ») relève des sensations, mais dont la connaissance par les causes (*to dioti*, le “pourquoi”) renvoie aux mathématiques [...]. »

¹¹⁴ (M. Crubellier et P. Pellegrin, 2002, p. 104) : « C'est le principe dit de “l'incommunicabilité des genres” : les genres ne peuvent pas communiquer, parce que par définition un genre représente l'extension maximale selon laquelle ses éléments peuvent varier. Cette notion d'une diversité irréductible de la réalité dans tous ses aspects est un élément central de la pensée d'Aristote, et sans doute l'une de ses convictions les plus profondes. »

¹¹⁵ Pour les références des textes des *Analytiques*, qui notent le caractère universel des démonstrations de la théorie des proportions, cf. (J.-L. Marion, 1993, p. 62-63).

¹¹⁶ J.-L. Marion, 1993, p. 62-63.

Les démonstrations de la théorie des proportions pouvaient être utilisées d'une manière universelle. Pourtant, aux yeux d'Aristote, cette possibilité ne donnait pas à la théorie des proportions le statut d'une science universelle, car l'usage universel de cette théorie estompait « la différence spécifique des termes », c'est-à-dire « ce dont il aurait dû y avoir science »¹¹⁷. Si Aristote parlait de « *la* mathématique » à l'opposé des « mathématiques », cette science n'était pas une science dans le sens plein, puisqu'elle ne s'occupait pas d'un objet qui lui est propre. Sa valeur était restreinte à « une science des principes propres aux sciences mathématiques »¹¹⁸. Dans ce sens, la mathématique universelle d'Aristote ne pouvait sortir des mathématiques pour les dominer du dehors. Elle était circonscrite dans le domaine des *quantités* : « deux quantités qui sont égales à une troisième sont égales entre elles »¹¹⁹. En d'autres termes, bien que la théorie des proportions ait donné la possibilité de penser à une science universelle, Aristote efface cette voie en restreignant la mathématique universelle aux domaines mathématiques.

Pour unifier les mathématiques sous une seule science théorique, il a donc semblé nécessaire, résume J.-L. Marion, que soit introduite une « seconde abstraction »¹²⁰. C'est seulement par cette nouvelle abstraction que la science des proportions obtiendra le « statut théorique ». Or, c'est précisément ce dont il est question dans la *mathesis universalis* énoncée dans la *Règle IV*. En effet, d'après lui, au lieu de la « quantité en général », Descartes propose comme objet de la *mathesis* « l'ordre et la mesure »¹²¹, critères d'après lesquels on conçoit « la mathématicité non-mathématique des mathématiques »¹²². L'« ordre et la mesure » sont donc les conditions formelles non-mathématiques des objets mathématiques, applicables à toute sorte d'objets. Il s'agirait donc d'après J.-L. Marion d'une théorie générale de l'objectivité.

L'universalité absolue de la *mathesis* cartésienne étant ainsi établie, J.-L. Marion n'a plus qu'à la comparer à la métaphysique aristotélicienne. Notons tout d'abord que le nom

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 63.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 63.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 65.

¹²⁰ J.-L. Marion, 1993, p. 66. Cette abstraction doit, aux yeux de J.-L. Marion, produire « d'autres objets que les objets mathématiques » (*ibid.*, p. 61) ou « objets formels » (*ibid.*, p. 66).

¹²¹ En opposant « l'ordre et la mesure » à la « quantité en général », J.-L. Marion parle (*ibid.*, p. 66) pourtant d'« une manière d'axiomatisation de la quantité ». Mais, d'après lui (*ibid.*, p. 66), cette abstraction « fondamentalement [...] déborde le champ limité du quantitatif, pour étendre le réseau des relations, mesurées et mesurantes, à un domaine infiniment plus vaste ». Il semble que J.-L. Marion comprend l'ordre et la mesure comme des « opérations » (*ibid.*, p. 66) : « mettre en ordre, prendre en mesure, ou mieux, mettre de l'ordre (remettre en ordre) et prendre la mesure (se mesurer à) de la chose à constituer en objet du savoir ».

¹²² J.-L. Marion, 1993, p. 64.

métaphysique n'est pas d'Aristote, mais attribué à une collection de ces ouvrages pour un but éditorial. Par conséquent, cette collection pose le problème d'unité et de cohérence. Une unité a été cherchée par Heidegger au nom de l'onto-théologie. J.-L. Marion ne suit pas à la lettre l'interprétation heideggérienne, bien qu'il accepte le cadre de l'onto-théologie. Nous n'allons pas résumer directement le texte de J.-L. Marion, qui est fort concis et difficile à nos yeux.

La métaphysique d'Aristote se divise, d'après J.-L. Marion, en « théologie » (philosophie première)¹²³ et « science de l'être en tant qu'être »¹²⁴. La science de l'être en tant qu'être étudiait les formes en tant que quiddité (*to ti hen einai*). Certes, la recherche des causes des mouvements dans la *Physique* présupposait déjà une sorte d'ontologie, parce qu'elle posait la différence entre la forme et la matière. Toutefois, l'ontologie de la *Métaphysique* se différenciait de cette ontologie de la *Physique*, dans la mesure où elle étudiait la forme non par rapport à la matière, mais comme substance première, c'est-à-dire comme « ce que c'est qu'être » (*to ti hen einai*) ou « quiddité ». Il ne s'agissait plus de considérer la forme comme principe d'identité d'une substance physique, mais de chercher le principe d'identité de cette forme elle-même¹²⁵.

Pour Aristote, la théologie en est venue constituer une science à part parce que l'actualisation d'une puissance nécessitait une cause *efficiente* qui était déjà en acte. Or, dans le monde sensible, la forme d'une chose n'était pourtant jamais complètement en acte parce qu'elle s'inscrivait dans la matière, autrement-dit l'actualisation d'une puissance ne pouvait manifester parfaitement la forme en acte¹²⁶. Il était donc nécessaire qu'existait un acte qui ne comporterait aucune actualisation, c'est-à-dire un « acte pur ». Or, la théologie rendait visible l'« acte pur » dans un étant. Cet étant, qu'Aristote appelait « le dieu »¹²⁷, était donc *sans matière*, et *nécessairement unique*. C'était par Dieu que le monde *sublunaire* était constitué d'êtres qui tendaient malgré tout à leur perfection. Enfin, c'était sur la base de cet acte pur que la science de l'être en tant qu'être pouvait étudier la forme comme principe de la forme elle-même.

¹²³ *Métaphysique* E 1, 1026 a 20-25 ; trad. Tricot, p. 227 : « Ainsi, les sciences théorétiques sont les plus hautes des sciences, et la Théologie est la plus haute des sciences théorétiques. »

¹²⁴ *Métaphysique* Γ 1, 1003 a 21 ; trad. Tricot, p. 109 : « [...] il y a une science qui étudie l'Être en tant qu'être (*το ον η ον*), et ses attributs essentiels (*υπαρχοντα καθ'αυτο*). »

¹²⁵ M. Crubellier et P. Pellegrin, 2002, p. 372.

¹²⁶ M. Crubellier et P. Pellegrin écrit (2002, p. 379) : « il ne suffirait même pas “qu'il soit perpétuellement en acte, cependant que son essence serait la puissance (correspondant à cet acte) ; en effet, ce qui est en puissance peut ne pas être » (Λ 6, 1071 b 18), c'est-à-dire que dans ce cas, même si le principe était perpétuellement actif, il serait en quelque sorte miné intérieurement par cette possibilité de ne pas l'être. »

¹²⁷ M. Crubellier et P. Pellegrin, 2002, p. 386.

La nécessité d'un acte pur unique et séparé du monde sensible, nécessitait d'une part un discours sur l'être en tant qu'être et d'autre part un discours sur Dieu. C'est cette structure qu'appellera J.-L. Marion, en suivant Heidegger, « onto-théologie ». La particularité de l'onto-théologie aristotélicienne, c'est qu'elle était marquée par la « scission » entre ces deux discours : « scission » entre Dieu et les étants sensibles et entre les étants sensibles et leur être :

La scission de chaque étant par l'interrogation de l'Être en tant qu'être, n'en abstrait rien, mais, au contraire, le rassemble tant et si bien en lui-même, qu'elle lui restitue éidétiquement le débordement « matériel », en un mot le concrétise (au sens strict, d'une concrétion synthétique) ; en sorte que pour et par cette scission, l'étant se rassemblant dans et comme Être, se découvre seulement à lui-même : la question qui demande l'étant en tant qu'Être, délivre toujours (mais par excellence dans le divin) l'Être en tant que tel étant.¹²⁸

Ce que nous devons enregistrer dans ce passage, c'est que l'universalité de la métaphysique n'est pas celle d'une science universelle qui unifierait toutes les sciences.

En revanche, la *mathesis universalis* cartésienne abolit d'après J.-L. Marion au moyen d'une abstraction radicale toute référence à la *quiddité*, et détermine l'être comme une simple « représentation » construite par l'*ego*, cette représentation supposant une connaissance *transparente* et *réflexive* de l'esprit sur soi-même. Pour mieux substituer aux choses les « représentations », l'*ego* dissimulerait, d'après J.-L. Marion, son statut en tant que fondement ontologique de sorte qu'il n'apparaîtrait que comme un sujet épistémologique. Le point de J.-L. Marion serait que, si l'*ego* réfléchit sur son statut de fondement, il s'apercevrait de l'insuffisance de ce fondement et douterait donc de l'efficacité de ses opérations méthodiques. La *mathesis universalis* cartésienne, retrouve ainsi la structure onto-théologique de la métaphysique aristotélicienne, d'une part, par l'ordre et la mesure comme opérations de l'*ego*, et, d'autre part, par l'*ego* qui se dissimule sous la facette d'*ego* épistémologique. Mais cette onto-théologie est une ontologie de l'objet, qui, de plus, est négative, car elle efface la non-réductibilité de la chose même à la connaissance. D'après J.-L. Marion, tout deviendrait dans les *Regulae* représentation.

¹²⁸ J.-L. Marion, 1993, p. 68.

2.4. Interprétation non ontologique de la *mathesis universalis* (D. Rabouin)

Contrairement à J.-L. Marion qui identifie la méthode et la *mathesis universalis*, D. Rabouin estime que la *mathesis universalis* représente pour Descartes une science mathématique qui assure l'unité des sciences mathématiques. Pourtant, au lieu d'affirmer comme J.-P. Weber que la *mathesis universalis* et la méthode n'ont pas de rapport philosophique, D. Rabouin estime que la *mathesis universalis* a été cruciale dans l'établissement de la méthode universelle. Il arrive à cette conclusion par un examen détaillé de l'histoire de ce concept, dans laquelle Proclus prend une place prépondérante. Nous résumons d'abord la discussion de D. Rabouin portant sur la possibilité d'une mathématique universelle chez Aristote et chez Euclide, avant d'aborder sa lecture de Proclus et Descartes.

2.4.1. Histoire du concept de la *mathesis universalis*

2.4.1.1. Aristote et Euclide

David Rabouin examine l'histoire de la *mathesis universalis* d'Aristote à Descartes. C'est dans la *Métaphysique* d'Aristote, E1 et K7, que nous trouvons les premières références, quoiqu'indirectes, à la *mathesis universalis*.¹²⁹ Aristote présente, dans la *Métaphysique* E1, son propre projet d'une philosophie première, qu'il caractérise par rapport à la théorie « universelle » des mathématiques. Par exemple, d'après Aristote, si la philosophie première a son propre « sujet » qui est la substance divine, la théorie universelle des mathématiques n'a pas de sujet propre.¹³⁰ Or, d'après D. Rabouin, Aristote mobilise aussi cette théorie universelle pour corroborer sa critique du projet platonicien d'une science universelle, car Platon fonde, comme on le sait, la science universelle sur la doctrine des Idées, d'après laquelle certains universaux existent « séparément » des substances sensibles. Ces universaux sont les Idées qui forment une hiérarchie sous l'Idée de l'Un, hiérarchie qu'étudie la science

¹²⁹ En effet, Aristote lui-même n'utilise pas l'expression « *mathesis universalis* (*χαθόλου μαθηματική*) ». Cf. (D. Rabouin, 2009, p. 39).

¹³⁰ D'après D. Rabouin (2009, p. 38), la distinction entre science qui a son propre objet et celle qui ne traite que les principes communs des sciences « se rencontre d'ailleurs également dans les sciences mathématiques : la Géométrie et l'Astronomie ayant pour objet une nature particulière, tandis que celle qui est universelle est commune à toutes » (*Métaphysique* E1, 1026 a 22-27). De la même manière, la philosophie première, qui est aussi une science universelle, traite d'un sujet particulier, alors que la théorie universelle des mathématiques ne traite pas d'un sujet particulier : elle « ne se soucierait pas d'étudier un type particulier d'objets, à la différence de la géométrie ou de l'astronomie [...] » (ibid., p. 39).

universelle. Or, Platon et les Platoniciens étayaient la possibilité de cette science universelle par les mathématiques qui semblaient étudier des objets séparés des choses sensibles tout en leur permettant une unité en dépit de la diversité des disciplines mathématiques. Or, par la *mathesis universalis* d'Aristote, qui s'oppose à cette doctrine des Idées, montre aussi que l'unité des mathématiques n'a pas à être comprise à la lumière de cette doctrine.

En effet, pour Aristote, les universaux n'existent pas séparément des objets empiriques. Ils peuvent certes être séparés d'un objet empirique par « abstraction », sans pour autant obtenir par là une existence séparée. Cependant, cette théorie d'abstraction est étroitement liée à la théorie des essences, qui restreint l'abstraction aux propriétés essentielles inhérentes à un « sujet ». Aristote appelle « genre » l'ensemble maximal des « sujets » qui partagent les mêmes propriétés essentielles. Par conséquent, deux différents genres ne peuvent partager les mêmes propriétés essentielles ni les mêmes démonstrations qui exhibent la même organisation des propriétés essentielles. C'est ce que les commentateurs appellent « l'incommunicabilité des genres », dont l'exemple principal se trouve dans la distinction entre l'arithmétique et la géométrie.¹³¹

Dans ces conditions, Aristote doit admettre une unité des mathématiques, qui ne peut qu'être une unité « analogique » au lieu d'une unité univoque comme celle proposée par Platon. C'est dans ce contexte qu'Aristote mentionne dans ses œuvres la théorie universelle des mathématiques, c'est-à-dire la mathématique universelle, afin de corroborer sa critique de la philosophie platonicienne des mathématiques. D'après D. Rabouin, la mathématique universelle devait être une pratique des mathématiciens antérieurs ou contemporains d'Aristote, une pratique par laquelle les platoniciens pensaient confirmer leur philosophie des mathématiques. Tout en critiquant la théorie des Idées par sa théorie des genres, Aristote souligne que la philosophie platonicienne des mathématiques contredit en réalité les implications philosophiques de la mathématique universelle.

À partir des fragments d'Aristote, D. Rabouin observe que la mathématique universelle a un rapport étroit avec la théorie des proportions et la classification des rapports selon la distinction entre les grandeurs commensurables et incommensurables. Puis, il conclut que la mathématique universelle était une théorie des principes communs des mathématiques, dans la mesure où leur unité atteste d'une unité opérationnelle inhérente aux mathématiques. D'ailleurs, d'après D. Rabouin, l'examen des *Éléments* d'Euclide nous permettrait de

¹³¹ (*Seconds Analytiques* 1, 7, 75 a 38-b 6) : « On ne peut pas, dans la démonstration, passer d'un genre à l'autre : on ne peut pas, par exemple, prouver la géométrie par l'arithmétique. »

reconstituer largement la mathématique universelle de l'époque. En effet, l'organisation des *Éléments* suit la distinction aristotélicienne entre le nombre et la grandeur.¹³² Or, d'après D. Rabouin, Euclide, par un dispositif complexe lié à la théorie des proportions du livre V, tente d'établir l'unité des mathématiques au-delà de la distinction générique entre nombre et grandeur. Contrairement à beaucoup de commentateurs, il ne s'agit pas de souligner, dans la théorie des proportions du livre V, l'intervention d'une logique formelle.¹³³ En revanche, d'après D. Rabouin, Euclide n'établit pas l'unité des mathématiques par la seule théorie des proportions du livre V, mais installe plutôt un dispositif complexe qui justifie l'application des rapports numériques au domaine des grandeurs. Il nous semble que D. Rabouin décèle deux niveaux dans la fonction métamathématique de la théorie des proportions.

Au premier niveau, les théorèmes de cette théorie délimitent dans le domaine des grandeurs un domaine où les « rapports numériques » peuvent être directement appliqués. Le livre VII exposant une classification générale des rapports entre les nombres, la théorie des proportions permet de délimiter dans le domaine des grandeurs, celui où cette classification peut s'appliquer directement. De cette manière, la théorie des proportions justifie l'application des rapports numériques dans la géométrie, ce qui inversement accorde une exactitude scientifique aux opérations sur les rapports numériques. En effet, les rapports numériques, lorsqu'ils sont traités séparément des grandeurs, ne peuvent comprendre la division de l'unité, de sorte que les opérations portant sur les rapports numériques sont considérablement restreintes. Or, les grandeurs qui sont potentiellement divisibles à l'infini permettent de comprendre la division de l'unité qu'on effectue pendant le traitement des rapports numériques.¹³⁴

Cependant, la théorie des proportions ne fait que préparer l'utilisation *métamathématique* des rapports numériques dans la classification des grandeurs incommensurables complexes (les grandeurs « irrationnelles »).

De fait, apparaissent immédiatement dans ce type d'approche [application des rapports numériques aux rapports entre les lignes] des lignes qui ne sont pas commensurables l'une

¹³² D. Rabouin, 2009, p. 86 : « Il est remarquable, en effet, que nombre et grandeur soient traités *séparément* dans les *Éléments* en parfait accord avec la doctrine de l'incommunicabilité des genres aristotélicienne. »

¹³³ En effet, en ce que la théorie des proportions du livre V présente des théorèmes assez abstraits qui peuvent être appliqués aux nombres et aux grandeurs, elle semble impliquer la considération d'un objet formel non-mathématique. Pourtant, d'après D. Rabouin, dans la mesure où le Livre V mentionne clairement que les théorèmes de la théorie des proportions s'appliquent aux seules grandeurs, la théorie des proportions ne peut avoir d'autres objets que ceux de la géométrie.

¹³⁴ C'est pour cette raison, à notre avis, que « la commensurabilité est présentée invariablement par Aristote comme un attribut essentiel du nombre » (D. Rabouin, 2009, p. 91).

à l'autre et n'ont entre elles de « rapports » que par l'intermédiaire de surfaces qu'on peut construire sur elles.¹³⁵

Or, pour établir encore une connaissance scientifique de ces lignes, il faut les classer. Cette classification se fait par réduction de ces lignes à des rapports numériques. L'important, c'est que ces rapports numériques suffisent à accorder le statut de démonstration aux constructions de ces lignes¹³⁶ :

Le fait de devoir introduire ou non une étape ramenant un rapport au cas « commensurable » est partie intégrante de la démonstration et suffit à fonder la distinction et l'irréductibilité des démonstrations.¹³⁷

Si nous ne trouvons pas de rapports numériques entre les lignes, alors nous devons construire des surfaces sur ces mêmes lignes pour voir s'il n'y a pas de rapports numériques entre ces surfaces. En réduisant ainsi les rapports incommensurables à des rapports numériques, c'est-à-dire commensurables, nous constatons une unité opérationnelle par laquelle les principes communs des mathématiques unifient les mathématiques. Plus précisément, cette pratique de réduction montre l'existence d'une logique intérieure aux mathématiques. Dans cette perspective, nous pouvons conclure que la mathématique universelle était à l'antiquité grecque une réflexion sur l'unité des principes communs des mathématiques, en tant qu'ils assurent une unité opérationnelle univoque des mathématiques à l'intérieur même des mathématiques. Cependant, en ce qu'Euclide établit l'ensemble de ses *Éléments* sur la distinction générique entre les nombres et les grandeurs, autrement dit en ce qu'il accepte implicitement la théorie de l'abstraction d'Aristote, l'unité des mathématiques assurée par les opérations sur les rapports est restreinte dans son aspect logique. En effet, si la mathématique universelle vise ultimement à une unité univoque, cette théorie peut potentiellement renverser la compréhension aristotélicienne de l'unité des mathématiques comme unité analogique.

¹³⁵ D. Rabouin, 2009, p. 109.

¹³⁶ Aristote considère les rapports numériques comme le modèle de toute relation logique. D. Rabouin écrit à ce sujet (2009, p. 66) : « l'égal, le semblable et le même », c'est-à-dire les grands régimes de relations opérant à l'intérieur des autres grandes catégories (quantité, qualité et substance), doivent être conçus comme des *cas particuliers* de cette figure paradigmatique de la « relation numérique ».

¹³⁷ D. Rabouin, 2009, p. 111.

2.4.1.2. Proclus

Proclus, philosophe néoplatonicien (AD 410-485), a développé le concept de la *mathesis universalis*. D. Rabouin discute de son *Commentaire sur les Éléments d'Euclide*, et surtout de son *Prologue* où cette théorie se trouve développée.

Proclus établit sa réflexion de la « mathématique général (ὅλη μαθηματική) »¹³⁸ sur le dispositif complexe lié à la théorie des proportions du Livre V des *Eléments*, quoiqu'il réinterprète à sa propre manière cette mathématique générale. Dans la perspective platonicienne, les mathématiques avaient un statut « intermédiaire »¹³⁹ entre les Idées et les sensibles, ce qui permettait aux néoplatoniciens de poser une mathématique générale comme science intermédiaire. Pourtant, les néoplatoniciens acceptent la critique d'Aristote selon laquelle la théorie des Idées seule ne permet pas de situer l'unité des mathématiques à l'intérieur des mathématiques. En modifiant certains points de la gnoséologie platonicienne, Proclus établit une unité univoque intrinsèque aux mathématiques. Il développe ainsi une théorie de l'imagination à l'intérieur de la théorie platonicienne de connaissance. En effet, dans la gnoséologie platonicienne, on trouve le *nous* (νοῦς), la *dianoia* (διάνοια) et les *doxa*, auxquels correspondent la théologie, les mathématiques et la physique. Dans cette théorie, la *dianoia* permet donc de poser « une substance générale des mathématiques »¹⁴⁰, qui devient le sujet de la « mathématique générale ». Pourtant, pour que cette position d'une substance générale n'induisse pas une unité des mathématiques extrinsèque aux mathématiques. Proclus, à la différence de Platon, accorde à la *dianoia*, une certaine mobilité entre le sensible et l'intelligible (« mouvement de pensée »¹⁴¹). Or, cette fonction de la *dianoia* ne peut être comprise sans que soit considérée la fonction de l'imagination.

En effet, pour que la fonction médiatrice des mathématiques ne soit pas justifiée par une théorie extérieure aux mathématiques, il faut remplir deux conditions : d'une part, elles doivent nous permettre d'accéder par elles-mêmes aux simples absolus, c'est-à-dire aux Idées ;

¹³⁸ Proclus lui-même n'a pas utilisé l'expression *mathesis universalis*.

¹³⁹ D. Rabouin, 2009, p. 158.

¹⁴⁰ (*Ibid.*, p. 159) : « Cette position [de la *dianoia*] est essentielle dans le projet d'une mathématique générale : d'une part, c'est elle qui commande l'idée qu'existe face à ce genre unique de connaissance un corrélat qui pourra prétendre au titre de "substance générale des mathématiques" (τῆς μαθηματικῆς ὅλη οὐσία) [P 5.15] ». Les textes de Proclus sont pris de l'édition de G. Freidlein (1873) : *Procli Diadochi in Primum Euclidis Elementorum Librum Commentarii ex Recognitione Godofredi Friedlein*, rééd. Olm, 1992 [désigné comme P par D. Rabouin] et traduits par D. Rabouin.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 159 : « La première page du Prologue nous installe donc en compagnie d'un thème central du traité : celui du mouvement de pensée qui va assurer la jonction du sensible et de l'intelligible. »

d'autre part, dans la mesure où les concepts mathématiques participent aux Idées, elles doivent nous montrer l'effectivité de ces concepts mathématiques dans les opérations mathématiques. Or, ces deux conditions seront, d'après D. Rabouin, toutes remplies par l'installation d'une imagination productrice.

Cette doctrine de l'imagination fonde ainsi la fonction médiatrice de la mathématique générale, c'est-à-dire de la théorie de l'unité des principes communs aux mathématiques. Or, cette doctrine va jusqu'à identifier la mathématique générale à l'ensemble des mathématiques, en ce que cette mathématique indique un mode de réflexion qui doit accompagner toute opération mathématique. Ce mode de réflexion n'est pas une réflexion conceptuelle, mais la réflexion sur la matérialité des opérations qui rendent possible le déploiement réel des concepts. À cet effet, l'imagination doit avoir un double caractère : elle doit se comporter, d'une part, comme un « substrat spatial » dans lequel on « projette » les concepts mathématiques, et, d'autre part, comme une activité de l'esprit. Or, au niveau de la géométrie, le support spatial s'identifie au « plan euclidien ». En effet, dans la géométrie, l'esprit doit utiliser nécessairement des images géométriques pour saisir l'activité non-conceptuelle des concepts. Toutefois, d'après D. Rabouin, pour établir pleinement une mathématique générale, la projection doit se faire aussi dans le domaine de l'arithmétique *pure*, c'est-à-dire dans les opérations numériques qui n'utilisent pas d'images géométriques.¹⁴² Par conséquent, si la projection du « substrat spatial » est essentielle pour l'imagination, ce « substrat » ne doit pas être nécessairement identifié au plan euclidien. Autrement dit, le support spatial peut ne pas être une espace géométrique. D. Rabouin estime que Proclus a été trop attaché au modèle synthétique d'Euclide pour pouvoir développer suffisamment cette sorte de projection, qui ne peut être exposée que par l'ordre des problèmes.¹⁴³ Ce sont les mathématiciens de l'âge classique qui vont développer la notion de l'ordre des problèmes à l'aide de l'algèbre symbolique.

La philosophie des mathématiques de Proclus a été oubliée pendant le moyen âge pour être redécouverte à la Renaissance. D. Rabouin mentionne Van Roomen comme mathématicien qui a influencé directement la pensée cartésienne de la *mathesis universalis*. Cependant, ce qui est important pour notre propos, c'est que selon D. Rabouin toutes les

¹⁴² *Ibid.*, p. 189.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 191 : « [...] pour qu'un tel dispositif soit pleinement efficace, pour que l'articulation entre le niveau de la méthode et celui de l'intuition géométrique soit effective, il faut nécessairement que puisse être isolée de l'intérieur des mathématiques cette "logique des problèmes" qui en règle la dynamique propre ».

discussions de la *mathesis universalis* à la Renaissance se fondent sur une interprétation du *Commentaire sur les Éléments d'Euclide* de Proclus.¹⁴⁴

2.4.2. *Mathesis universalis* et classement des rapports mathématiques

D'après D. Rabouin, la « *mathesis universalis* » cartésienne doit être considérée dans ce contexte historique où l'on réintroduit la philosophie mathématique de Proclus. L'expression « *mathesis universalis* » n'apparaît que deux fois dans l'ensemble du *corpus* cartésien, à savoir dans la partie B de la Règle IV des *Regulae*. Or, Descartes propose, dans les *Regulae*, son projet d'une méthode universelle qui implique le projet d'une analyse mathématique universelle. Cette *mathesis* a été donc souvent identifiée par les commentateurs à la méthode universelle, si ce n'est à l'analyse universelle, interprétations auxquelles s'oppose D. Rabouin.

En effet, pour D. Rabouin, la *mathesis universalis*, qui apparaît dans la *Règle IV*, ne peut être identifiée à l'analyse universelle des mathématiques de la deuxième partie des *Regulae*, car la *mathesis universalis* n'est jamais mentionnée par Descartes comme un projet ou un « programme »,¹⁴⁵ mais comme « une discipline considérée comme existante (encore que négligée) ». De plus, elle est mentionnée comme une discipline extrêmement simple et facile.¹⁴⁶ En revanche, l'analyse universelle¹⁴⁷, qui est mentionnée dans la *Règle IV-A* au nom d'*alia disciplina* et dans la *IV-B* de *vera mathesis*, est essentiellement un projet qui fait partie de la méthode universelle. Elle est de plus caractérisée par Descartes comme assez difficile.¹⁴⁸

Deuxièmement, la *mathesis universalis* ne peut être identifiée à la méthode universelle. Cette identification a été pourtant soutenue par des commentateurs, en ce que la *mathesis universalis* a pour son objet « l'ordre et la mesure » alors que la méthode « l'ordre ». Pourtant,

¹⁴⁴ Les nouveaux scolastiques de la Renaissance, notamment Pereira et Piccolomini, ont utilisé, d'après D. Rabouin, la notion procléenne de la *mathesis universalis* pour confirmer la thèse aristotélicienne d'après laquelle les mathématiques ne peuvent accéder à la connaissance des causes. Bien que leur lecture de Proclus ait été erronée sur ce point, ils reçoivent tout de même de Proclus l'idée que la *mathesis universalis* est une théorie de l'unité des mathématiques, inhérente aux mathématiques. Cependant, la lecture approfondie du commentaire de Proclus rendant insoutenable cette première lecture, a provoqué « le débat sur la certitude de la mathématique » (*ibid.*, p. 197), débat qui porte sur la capacité des mathématiques d'accéder à la connaissance des causes. En effet, on trouve des mathématiciens, comme notamment Dasypodius, qui ont restitué la connaissance causale dans les mathématiques en se référant à la théorie procléenne de l'imagination.

¹⁴⁵ D. Rabouin, 2009, p. 269, p. 290.

¹⁴⁶ BK I, 353 ; AT X, 378 : « [...] elle l'emporte, et en utilité et en facilité, sur les autres sciences qui lui sont subordonnées [...] » ; BK I, 355 ; AT X, 378 : « [...] tous la tiennent pour très facile [...] ».

¹⁴⁷ D. Rabouin utilise l'expression « analyse mathématique » (2009, p. 258), « algèbre géométrique » (*ibid.*, 282) pour désigner cette analyse universelle.

¹⁴⁸ D. Rabouin, 2009, p. 258 : « Non seulement l'*alia disciplina* ici esquissée s'oppose à la connaissance qu'a le vulgaire des mathématiques, mais elle est visiblement trop difficile pour pouvoir être enseignées sans quelque "ornement" ».

d'après D. Rabouin, il faut voir que l'ordre dont s'occupe la *mathesis universalis* est limité par « la mesure ». En effet, Descartes, après avoir mentionné « l'ordre et la mesure », parle de la seule mesure qui peut se trouver dans les nombres, figures, astres, sons, etc., ce qui implique que l'ordre est ici envisagé comme une classe de quantité, distincte de la mesure.¹⁴⁹ En revanche, l'ordre de la méthode est décrit immédiatement comme ordre de recherche.¹⁵⁰

En effet, dans la *Règle XIV*, Descartes renvoie l'expression « l'ordre et mesure » au classement traditionnel des rapports mathématiques, lié à la théorie des proportions.¹⁵¹ Dans ce cas, l'ordre indique le rapport d'égalité ou d'inégalité entre les termes d'une proportion, alors que la mesure indique le rapport commensurable ou incommensurable entre les termes. En se basant sur ces deux notions, Descartes montre comment on peut élaborer une structure relationnelle, à partir de laquelle on peut résoudre rigoureusement des questions :

[...] dans ce genre de rapports elles se réfèrent directement les unes aux autres, sans l'intermédiaire d'un troisième terme comme c'est le cas dans les mesures ; nous ne traitons par conséquent ici que de leur développement. Je reconnais en effet quel est l'ordre entre A et B sans rien considérer d'autre que ces deux extrêmes, mais je ne reconnais pas quelle est la proportion de grandeur entre 2 et 3, sinon en considérant un troisième terme, à savoir l'unité, qui est la commune mesure de l'un et de l'autre.¹⁵²

Si l'on compare deux grandeurs par l'intermédiaire d'un « troisième terme », c'est-à-dire une « unité », alors ces deux grandeurs seront soit commensurables soit incommensurables. Ainsi, D. Rabouin retrouve la « mesure » de Van Roomen.¹⁵³ Or, Descartes dit qu'il va considérer seulement les « développements » de ces mesures, ce qui indique qu'il va considérer non le rapport de commensurabilité et d'incommensurabilité entre les termes, mais le rapport

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 258 : « [...] Descartes se ramène immédiatement à la seule mesure et à propos d'objets dont la liste ne laisse pas d'ambiguïté sur leur caractère mathématique (nombres, figures, astres ou sons). »

¹⁵⁰ BK I, 355 ; AT X, 378-379 : « Pour moi au contraire, conscient de ma faiblesse, j'ai décidé d'observer opiniâtrement dans ma quête de la connaissance des choses un ordre tel que je commence toujours par les plus simples et les plus faciles, et ne passe jamais à d'autres avant qu'il ne m'apparaisse que dans les premières il ne reste plus rien à désirer. C'est pourquoi j'ai cultivé jusqu'à présent, autant que je l'ai pu, cette mathématique universelle, au point que désormais j'estime pouvoir traiter sans zèle prématuré de sciences un peu plus relevées. »

¹⁵¹ « Tous les rapports, qui peuvent se trouver entre deux êtres d'un même genre, doivent se référer à deux chapitres, savoir à l'ordre et à la mesure » (AT X, 451, 6-8 ; cf. D. Rabouin, 2009, p. 264)

¹⁵² AT X, 451, 15-23. Traduction de J.-L. Marion (p. 70) modifiée par D. Rabouin.

¹⁵³ D'après D. Rabouin (*ibid.*, p. 265), Descartes suit ici Van Roomen : « il serait difficile d'ignorer dans notre contexte qu'elle [l'idée de classer les rapports selon "l'ordre et la mesure"] apparaît justement chez Van Roomen ». « [Pour Van Roomen] La classification "générale" (*generatim*) de ces rapports est alors faite sous trois "chapitres" : *numero*, *ordine* et *mensura*. Dans le déroulé des définitions qui suivent, ces trois chapitres correspondent au fait qu'une proportion est caractérisée par : 1 ; le nombre de termes qu'elle relie ; 2 ; les rapports d'égalité ; inégalité (c'est-à-dire de comparaison) entre les termes ; 3 ; les relations de commensurabilité ; incommensurabilité entre les termes. »

d'inégalité ou d'égalité entre ces termes. Autrement dit, il va considérer seulement la structure d'une suite de grandeurs. Par exemple, entre 1 et 5, entre 5 et 25, et entre 25 et 125, il existe une structure basée sur l'égalité des rapports¹⁵⁴. Or, toutes les grandeurs peuvent être ramenées « parfois dans leur totalité et toujours au moins en partie » à une multiplicité d'unité, c'est-à-dire à une structure d'unités par « une unité d'emprunt »¹⁵⁵. Descartes dit ensuite :

[...] cette multiplicité d'unités peut ensuite être disposée dans un ordre tel qu'une difficulté qui relevait de la connaissance de la mesure finisse par dépendre de la seule inspection de l'ordre.¹⁵⁶

Descartes enseigne dans ce passage qu'il convient de concrétiser encore la structure d'unités par une autre structure (« disposée dans un ordre »). Alors, cette structure concrète permet de comparer le rapport d'égalité et d'inégalité entre les parties de la « difficulté » ou du problème.¹⁵⁷ Nous voyons ainsi comment Descartes justifie par l'« ordre et mesure » l'usage des structures relationnelles dans lesquelles nous pouvons mener une comparaison à différents niveaux, opérés aussi bien au niveau des parties d'une question qu'au niveau des questions¹⁵⁸.

Le fait que Descartes accepte cette pratique de classement des rapports en ordre et mesure indique la forme de l'analyse universelle qu'il envisage dans les *Regulae*. L'analyse comme discipline algébrique par l'usage des équations algébriques était une technique de résolution pour tous les problèmes mathématiques. Or, pour Descartes, cette analyse universelle doit être préparée par la mise en proportion entre les grandeurs. Plus précisément, par la *mathesis universalis*, les constructions algébriques des équations sont réductibles à la théorie des proportions en tant qu'elles impliquent la distinction entre commensurable et incommensurable. Dans ce cas, les équations algébriques sont avant tout des outils pour réduire les questions mathématiques et physico-mathématiques aux questions portant sur les proportions. De cette manière, la mise en équation et la solution d'équation deviennent dans chaque science une procédure validée par les théorèmes de la théorie des proportions. Nous constatons donc que chez Descartes l'esprit du mathématicien réfléchit sur

¹⁵⁴ BK I, 489 ; AT X, 463 : « De même, ce que l'unité est à $a = 5$, $a = 5$ l'est à $a^2 = 25$; et derechef ce que l'unité est à $a = 5$, $a^2 = 25$ l'est à $a^3 = 125$; et enfin ce que l'unité est à $a = 5$; $a^3 = 125$ l'est à a^4 qui est 625, etc. »

¹⁵⁵ BK I, 469 ; AT X, 452.

¹⁵⁶ BK I, 469-471 ; AT X, 452.

¹⁵⁷ D. Rabouin m'a indiqué qu'il s'agirait dans ce passage d'un usage de l'équerre glissante. Sur l'usage de l'équerre glissante, voir J. Schuster (1980, p. 49-51) et J. Vuillemin (1987, p. 52-55).

¹⁵⁸ (Ibid., p. 264-265) : « [...] le syntagme “ordre et mesure” renvoie à une acception spécifique dans le classement général des relations *mathématiques*. »

la nature logique des opérations portant sur les rapports mathématiques sans séparer la réflexion de ces opérations. Descartes assigne donc une réalité intellectuelle aux opérations sur les rapports, en donnant à l'analyse le statut de voie d'accès principal à cette réalité.

Parallèlement, la réduction des relations entre diverses quantités aux proportions entre les grandeurs indique le caractère réflexif de la méthode universelle des *Regulae*. Si l'ordre de la *mathesis universalis* indique d'abord le rapport d'égalité et d'inégalité entre les termes, il indique d'une manière indirecte l'ordre des opérations discursives de l'esprit. Or, ce que cherche la méthode est justement cette manière de comparer directement les opérations discursives dans toutes les sciences, comme il est bien montré dans la *Règle VI*. Descartes y distingue la déduction directe et la déduction indirecte. La déduction directe est une déduction qui peut être effectuée par une comparaison directe entre deux relations, alors que la déduction indirecte demande de chercher d'abord le troisième terme qui permettra une comparaison. Toutefois, Descartes prescrit de réfléchir suffisamment sur la « déduction directe » pour apprendre par soi-même la manière de comparer les questions qui constituent les déductions indirectes. En effet, Descartes pense qu'il est possible de comparer directement les questions, comme on peut comparer directement les grandeurs sans se référer à une unité (ordre). Par conséquent, il serait possible de retrouver dans l'analyse algébrique la tendance de la *mathesis universalis* à faire de la logique de l'intérieur des mathématiques. En ce sens, D. Rabouin remarque l'importance cruciale de l'exemple des moyennes proportionnelles dans cette même *Règle*. Dans cet exemple, Descartes construit une série de nombres, 3, 6, 12, 24, 48, sur laquelle il pose des questions, et qui constituent les objets propres de la réflexion : la question la plus facile consiste à trouver, étant donnés 3 et 6, le nombre qui suit 6 ($\frac{6}{3} = 2, 2 \times 6 = x$) ; la question, qui consiste à trouver le nombre qui se trouve entre 3 et 12 ($\frac{3}{x} = \frac{x}{12}$), sera plus difficile que la première, et ainsi de suite. Or, cette réflexion nous mène à une conclusion importante, selon laquelle une question difficile peut être réduite parfois à une question plus facile. En effet, si on doit chercher les trois nombres entre 3 et 48, la question peut être réduite à la deuxième question mentionnée. Nous pouvons en effet trouver d'abord 12, puis successivement 6, et 24.¹⁵⁹

¹⁵⁹ Notre conclusion rejoint celle de D. Rabouin. A propos des moyennes proportionnelles de la *Règle VI*, celui-ci note (2009, p. 278) : « Loin d'établir la position triomphante d'un sujet "maître et possesseur" de ses objets, et d'une *mathesis universalis* arraisonnant le réel dans les rets de ses déductions trop limpides, elles [les remarques] montrent comment le sujet en est réduit à "observer" la structure *problématique* des objets dans la résistance (dans les "difficultés") qu'ils offrent à la construction. Loin d'aboutir à une chaîne de raisons, elles y prendraient leur départ pour tenter de comprendre dans le jeu des questions *la raison de leur enchaînement* ». D'autre part, D.

Dans cet exemple, l'esprit réfléchit sur l'aspect opérationnel d'une question, c'est-à-dire le degré d'attention à porter pour résoudre une question. De cette manière, il repère l'organisation opérationnelle des questions, ayant une valeur logique. En effet, dans cet exemple, la rationalité de la série initiale ($3 : 6 = 6 : 12 = 12 : 24 = \dots$) se transmet dans l'organisation opérationnelle des questions, si bien qu'elle obtient une valeur rationnelle. L'ordre de la *mathesis universalis*, qui désigne directement le rapport d'égalité et d'inégalité entre les termes d'une proportion, désigne indirectement cet ordre des questions. C'est cette deuxième signification qui installe une continuité entre l'ordre de la *mathesis universalis* et l'ordre de la méthode.

Ainsi, la fondation de la méthode par la *mathesis* indique en même temps l'inhérence de la méthode aux différentes sciences et l'unité de la méthode en dépit de cette inhérence. La méthode, en tant que méthode de résolution de problèmes, se diversifie face à différents domaines d'objets. Toutefois, la méthode reste une, car l'attention réflexive repère dans les opérations de l'esprit la meilleure manière de les organiser. L'unité de cette attention réflexive traverse l'intérieur de différents domaines d'objets sans effacer cette différence. En effet, l'esprit attentif, en classifiant les questions, repère des communautés de structure entre les questions, en dépit du fait que celles-ci portent sur différents domaines d'objet. Il élabore donc par ces structures une nouvelle unité entre les différents domaines. La méthode doit donc, pour rester universelle, revenir, face à un nouveau domaine d'objets, à son origine qui est l'unité de l'attention réflexive. C'est pourquoi D. Rabouin dit que la méthode cartésienne a un caractère « inchoatif »¹⁶⁰.

D. Rabouin estime que l'apparition dans la *Règle IV-A* du projet d'une méthode universelle et sa fondation dans la *Règle IV-B* par la *mathesis universalis* sont le résultat du mouvement « inchoatif » de la méthode. En effet, la *Règle I* ne présente pas le projet d'une méthode, mais celui d'un système des sciences au nom de la « sagesse universelle ». Et, les deuxième et troisième *Règles* prescrivent l'usage de l'intuition et de la déduction dans la recherche, afin de systématiser peu à peu l'ensemble des sciences. Toutefois, dans la *Règle IV*, Descartes s'aperçoit que, pour réaliser un tel projet, il est nécessaire d'avoir une méthode universelle. En effet, il n'est pas évident que les procédés pour découvrir des déductions

Rabouin voit dans cet exemple de moyennes proportionnelles, la contribution de Descartes à l'histoire de la *mathesis* : « Descartes apparaît ainsi comme le premier auteur du corpus à montrer, sur un exemple élémentaire, comment le niveau opératoire et le niveau méthodologique, et plus spécifiquement analytique, peuvent se rapporter l'un à l'autre au sein d'une "mathématique universelle" » (D. Rabouin, 2009, p. 280).

¹⁶⁰ D. Rabouin, 2009, p. 300.

possèdent une unité, si bien que l'inhérence de la méthode à un domaine d'objets peut devenir un obstacle à l'établissement du système des sciences. Certes, Descartes répond, dans la *Règle IV-A*, à cette difficulté par la position d'une méthode universelle qui prend pour son modèle l'analyse mathématique. Pourtant, en dépit de cette position, la valeur de la méthode dans le système des sciences y reste indéterminée. La *mathesis universalis* intervient justement pour résoudre la question du degré de contribution de la méthode dans le système des sciences. Autrement dit, la *mathesis universalis* détermine la valeur logique de l'attention réflexive pour les opérations discursives. Dans ce sens, la *mathesis universalis* cartésienne se situe dans le débat historique de la « *quaestio de certitudine* »¹⁶¹. Quoique Descartes ne parle, dans la *Règle IV-B*, pas explicitement de la valeur causale des mathématiques, il déplore que les mathématiciens, en dépit de leur déduction limpide, ne montrent pas assez la raison de cette déduction : « [...] pourquoi ces choses se trouvaient être telles, et comment ils [les mathématiciens] les découvraient [...] »¹⁶². Autrement dit, les démonstrations mathématiques doivent être constituées de part en part par une attention réflexive qui n'est pas aidée par une réflexion logique extérieure.

2.5. Conclusion de 2.

L'interprétation de D. Rabouin sur la *mathesis universalis* nous semble plus proche de l'intention réelle de Descartes dans les *Regulae* que celle de J.-L. Marion. En effet, le contexte historique que D. Rabouin montre en détail a été ignoré par J.-L. Marion, si bien que celui-ci n'a pas suffisamment pris en compte la signification mathématique de l'ordre et de la mesure dans les *Regulae*. Certes, J.-L. Marion a bien montré l'importance de l'abstraction mathématique dans l'ensemble des *Regulae*. Toutefois, en négligeant l'importance de la théorie des proportions, J.-L. Marion va trop loin en supposant une abstraction radicale qui dégage « la mathématicité non mathématique des mathématiques ». Il rapproche l'ordre et la mesure des catégories de la pensée, ce qui aurait une implication ontologique comme chez

¹⁶¹ D. Rabouin, 2009, p. 292 : « Même si la formulation est certainement trop rapide pour qu'on puisse conclure à quelque résurgence de la *quaestio de certitudine*, il n'en faut pas moins remarquer que la *mathesis universalis* intervient bien ici dans le cadre d'une mise en question plus générale portant non sur la vérité des résultats mathématiques, mais sur la valeur du modèle explicatif fourni par cette science [...] »

¹⁶² BK I, 349 ; AT X, 375.

Kant.¹⁶³ Mais, l'analyse de D. Rabouin montre bien que la *mathesis universalis* ne concerne pas des problèmes ontologiques.

D. Rabouin nous montre aussi la possibilité d'une réflexion logique à l'intérieur même des opérations sur les rapports. Si nous prenons les termes de M. Miles, il y a une attention réflexive qui assure même la fonction d'une réflexion logique. Par conséquent, la réflexion logique ne peut être qualifiée, comme l'a fait M. Miles, comme une procédure qui va de l'universel au particulier. La réflexion logique dont parle M. Miles est de fait une réflexion liée à l'usage des syllogismes. Toutefois, nous savons que Descartes critique radicalement la dialectique et la syllogistique dans les *Regulae*. Le rapprochement de l'attention réflexive et la réflexion logique nous permet de mieux comprendre la critique de Descartes à l'encontre de toute logique formelle. D. Kambouchner rapproche dans un article la *mathesis univeralis* à la tradition stoïcienne de la maîtrise de soi :

L'idée de *Mathesis universalis* a été formée avant Descartes et elle a encore une longue histoire après lui ; mais cette *Mathesis* dans sa version cartésienne *ne s'applique pas directement à la nature*. Quant à ses objets occasionnels, elle ne déborde pas le domaine du mesurable ; et quant à son objet essentiel, elle constitue quelque chose comme la transposition, sur un plan purement intellectuel, de l'idéal stoïcien d'un contrôle de soi de l'esprit.¹⁶⁴

La *mathesis universalis* serait donc, d'après D. Kambouchner, une science de la perfection de nos actions dans les études mathématiques. C'est le point que M. Miles néglige, en dépit de sa remarque de l'importance de l'attention réflexive. Il faut maintenant voir comment Descartes essaie de conserver cette unité entre la réflexion analytique et la réflexion logique dans les domaines non mathématiques. Ce sera justement le sujet du chapitre suivant dans lequel nous

¹⁶³ En dénombrant les divers sens possibles de la « mesure » dans « l'ordre et la mesure », D. Moreau indique de quelle manière « l'ordre et la mesure » peuvent être considérés en dehors du registre strictement mathématique sans basculer pourtant dans des catégories d'une épistémologie ontologique. D'après lui (2016, p. 63), il « n'est tout d'abord pas exclu que Descartes joue sur le sens éthique du mot : être mesuré, c'est faire preuve de pondération, de calme, et donc éviter ces deux défauts cardinaux que sont la précipitation et la prévention. La mesure est aussi le résultat de l'acte de mesurer, au sens de "quantifier" [...]. Enfin, comme l'indique le titre de la *Règle V* qui substitue l'expression "ordre et disposition" (*ordo et dispositio*) à "ordre et mesure", mesurer, c'est aussi déterminer la *place* d'un énoncé, c'est-à-dire lui assigner un lieu en même temps qu'une fonction dans une chaîne de raisons ». Donc, la *mesure* peut signifier l'évaluation par l'esprit de sa capacité, la quantification et la *place* d'un énoncé dans une structure logique.

¹⁶⁴ D. Kambouchner, « La *Mathesis* cartésienne aujourd'hui », 2011.

verrons que la mise en série des objets et l'énumération assigne à la réflexion analytique le statut d'une réflexion logique.

3. Méthode et perfection dans la solution des questions

3.1. Introduction

En se basant sur la méthode de mise en série de la *Règle VI*, J.-L. Marion souligne le caractère analytique de la méthode cartésienne. Autrement dit, la méthode cartésienne enseignerait la manière de résoudre une question à travers la seule réflexion portant sur les opérations de l'esprit. Il voit bien qu'à ce propos, Descartes s'éloigne de la théorie aristotélicienne de science, basée sur la « définition » et la syllogistique. Pourtant, J.-L. Marion va plus loin, lorsqu'il soutient que la méthode universelle cartésienne implique une ontologie négative, d'après laquelle les objets de la connaissance sont des représentations construites par l'esprit humain. Nous examinerons, dans cette section, les limites de l'interprétation de J.-L. Marion, en nous inspirant de l'interprétation de M. Miles.

J.-L. Marion a bien noté l'importance de la notion de question dans les *Regulae*. Pourtant, d'après notre avis, il néglige deux points importants du traitement des questions dans les *Regulae*. En effet, le traitement cartésien des questions peut se diviser en trois grandes parties : construction d'un modèle opérationnel ; classement des questions ; et enfin régression à une expérience réfléchie. Or, il nous semble que J.-L. Marion, en extrapolant la construction d'un modèle opérationnel, néglige la fonction spécifique du classement des questions et la régression à l'expérience.

En effet, selon nous, pour qu'il y ait une ontologie négative, il faut que toutes choses soient en quelque sorte le résultat d'une composition active de la part de l'esprit. Or, d'après J.-L. Marion, Descartes nomme les éléments de la réalité épistémologique les « natures simples », et suppose que tous les objets à connaître sont produits par une composition active de ces natures simples et des relations qui se trouvent entre elles. C'est, à notre avis, la façon dont J.-L. Marion interprète le réseau de relations de la *Règle VI*. Descartes enseignerait dans la *Règle VI* de construire partout des réseaux de relations à partir des natures simples pour que l'esprit se fournisse les matériaux pour son activité de construction. Enfin, d'après J.-L. Marion, les natures simples comme élément de la réalité permettraient à l'esprit de remplacer la chose réelle par son modèle construit.

En revanche, l'interprétation de M. Miles met l'accent sur l'aspect empirique de la méthode de Descartes plutôt que sur son côté constructiviste. Mais cette expérience n'est pas une simple expérience empirique, mais une expérience intellectuelle de l'esprit sur soi,

expérience que M. Miles appelle « expérience intérieure ». Cette mise en avant de l'expérience intérieure est importante, car elle montre qu'il importe de traiter les questions de deux manières : le classement des questions et la régression vers une expérience réfléchie.¹⁶⁵

Premièrement, le classement des questions enseigne à l'esprit la manière de planifier la solution d'une question conformément à sa capacité actuelle, de sorte que la solution finale augmente le plus possible sa capacité. En outre, l'esprit peut par ce classement assurer la perfection épistémique d'une longue déduction, déduction qui s'appuie par nature sur la mémoire. Au lieu d'introduire des règles logiques à mémoriser, Descartes prescrit d'identifier chaque fois la classe des questions à aborder pour assurer la validité logique de chaque étape du raisonnement. Par conséquent, le classement des questions permet à l'esprit de s'orienter dans la recherche par une sorte d'expérience réfléchie sur ses opérations. Cette interprétation nous permettra de limiter l'ambition de Descartes dans le domaine logique, au lieu de supposer une ontologie des modèles opérationnels.

Deuxièmement, il y a le problème de l'induction. Contrairement à l'interprétation de J.-L. Marion, Descartes pense que les natures ou essences des objets du monde physique peuvent se donner à l'esprit non par une construction active, mais par une expérience. Le traitement cartésien des questions implique donc en soi une sorte d'« induction intuitive ». La nature d'un objet physique sera une nature composée à partir des natures simples matérielles. Pourtant, le fait qu'elle se découvre par une opération d'induction indique qu'elle ne peut se réduire à un modèle construit. Ainsi, Descartes ne perd pas de vue la différence entre l'objet réel en question et le modèle qu'on adopte pour comprendre cet objet.

Avant d'aborder notre interprétation sur le classement des questions et la régression vers l'expérience réfléchie, nous proposons un examen de l'interprétation de J.-L. Marion sur la méthode de mise en série. Bien que nous critiquions son interprétation ontologique, celle-ci révèle pourtant assez bien un aspect important de la méthode cartésienne, qui est la construction des modèles.

¹⁶⁵ Très probablement, Descartes ne possède pas encore dans les *Regulae* la notion forte de l'intériorité. En revanche, il possède déjà la notion de l'attention réflexive, attention qui porte sur les expériences épurées. Nous donnons à l'expérience épurée le nom d'expérience réfléchie. C'est cette expérience épurée ou réfléchie, qui deviendra avec le doute métaphysique l'expérience intérieure.

3.2. Méthode de mise en série (*Règle VI*)

3.2.1. L'interprétation de J.-L. Marion sur le réseau des relations

J.-L. Marion note bien que la méthode analytique est la méthode pour résoudre les questions, et que la résolution de question devient chez Descartes un raisonnement rigoureusement déductif. Il arrive aussi à expliquer dans une certaine mesure pourquoi il en est ainsi. Toutefois, en s'appuyant sur le fait que ce réseau de relations soit fondé sur les natures simples, J.-L. Marion va jusqu'à dire que l'intention de Descartes serait de faire une ontologie négative. Autrement dit, la solution de question est chaque fois une procédure de construction d'un modèle, qui remplacerait, d'après J.-L. Marion, la chose réelle.

Descartes, ayant mentionné, dans la *Règle IV*, la nécessité de la méthode pour la recherche, essaie d'exposer cette méthode dans les *Règles* de *V* à *XI*. Les *Règles* de *V* à *VI* pourraient être regroupées dans la même thématique qui est celle de l'élaboration du réseau de relations par la mise en série des objets. J.-L. Marion aussi remarque l'importance du traitement des questions. Mais il néglige l'importance du classement des questions, qui présuppose une compréhension assez spéciale de l'orientation de l'esprit, compréhension qui renierait de fait la thèse d'une ontologie négative.¹⁶⁶ Ainsi, nous proposons dans cette section, un résumé critique de l'interprétation de J.-L. Marion sur la *Règle VI*, dans laquelle sa thèse d'une ontologie négative est la plus saillante. Descartes ouvre le corps de cette *Règle* par la phrase suivante :

Encore que cette proposition paraisse ne rien enseigner de bien nouveau, elle contient pourtant le principal secret de l'art, et il n'en est pas de plus utile en tout ce traité. Elle avertit en effet que toutes les choses peuvent être disposées au long de certaines séries, non pas sans doute en tant qu'elles sont rapportées à quelque genre d'être, ainsi que les philosophes les ont distribuées selon leurs catégories, mais en tant qu'elles peuvent être connues les unes à partir des autres [...].¹⁶⁷

Descartes annonce dans ce passage que toute chose peut être disposée en « série ». Le commentaire très dense de J.-L. Marion montre que ce concept de série doit être compris par

¹⁶⁶ Pourtant, nous partageons son analyse sur l'élaboration d'un réseau de relations, et sur le fait que ce réseau renverse l'ontologie d'Aristote.

¹⁶⁷ BK I, 359 ; AT X, 381.

rapport à la déconstruction cartésienne de la logique (*Organon*) d'Aristote, logique qui est fondée sur l'ontologie des catégories comme les genres suprêmes de l'être. Donc, pour bien comprendre l'interprétation de J.-L. Marion, il faut examiner d'abord la théorie aristotélicienne des catégories.

D'après P. Pellegrin et M. Crubellier, les catégories aristotéliciennes comme les genres suprêmes de l'être correspondent aux différents sens de la copule (être) qui lie le prédicat au sujet.¹⁶⁸ J.-L. Marion remarque que Descartes a en vue cette compréhension des catégories, lorsqu'il dit en haut « les philosophes les [*c.-à-d.* choses] ont distribuées selon leurs catégories ». ¹⁶⁹ Or, parmi ces genres suprêmes de l'être, la catégorie de la substance joue un rôle éminent. La catégorie de l'*ousia* doit être comprise non seulement comme un genre suprême, mais aussi comme « la signification focale » à laquelle les autres catégories se réfèrent pour obtenir leur signification.¹⁷⁰ En niant les genres suprêmes de l'être, Descartes écarte donc clairement dans ce passage l'ontologie aristotélicienne de la substance. Toutefois, plutôt que d'indiquer une simple négation de l'ontologie aristotélicienne, cela indiquerait, d'après J.-L. Marion, une intention ontologique propre à Descartes, intention qui apparaîtrait plus clairement dans le passage suivant d'après J.-L. Marion :

Mais pour bien le [*c.-à-d.* mettre en série les choses] faire, il faut noter en premier lieu que toutes les choses, au sens où elles peuvent être utiles à notre propos, à savoir quand nous n'envisageons pas leurs natures isolées (*naturas singularias*), mais les comparons entre elles pour les connaître les unes à partir des autres, peuvent être dites soit absolues soit relatives.¹⁷¹

D'abord, J.-L. Marion souligne dans ce passage l'expression « natures isolées », expression qui trouverait, d'après lui, son origine chez Aristote : « car la nature comme telle se donne indissolublement comme essence et comme solitaire »¹⁷². Cette nature solitaire, comme objet de la question « *ti esti ?* », exprime l'« essence » d'une substance. Or, une substance précède toute relation possible qu'elle peut avoir avec d'autres substances. Elle a dans ce sens une

¹⁶⁸ P. Pellegrin et M. Crubellier, 2002, p. 350 : « [...] lorsqu'il [*c.-à-d.* Aristote] remarque dans la *Métaphysique* qu'«étant» se dit en plusieurs sens «suivant les différentes figures de la predication» (Δ 7, 1017 a 22), Aristote pense apparemment à l'étant «considéré en tant qu'étant». Cela signifie que ce qui varie chaque fois, ce n'est pas seulement le type de prédicat, mais la signification du verbe «être» lui-même. »

¹⁶⁹ J.-L. Marion, 1993, p. 79.

¹⁷⁰ P. Pellegrin et M. Crubellier, 2002, p. 350.

¹⁷¹ BK I, 359 ; AT X, 381.

¹⁷² J.-L. Marion cite (1993, p. 79) *Métaphysique* (Z, 3, 1029 a 27-28) : « *to khoriston kai to tode ti hyparkhein dokei malista te ousia* ».

« nature solitaire ». Au contraire, d'après J.-L. Marion, la « comparaison » pour Descartes consisterait à comprendre un phénomène compliqué par un « modèle » plus simple, sans considérer la « nature isolée » de la chose en question. La comparaison est, d'après J.-L. Marion, l'opération par laquelle l'esprit substitue à la chose même un modèle qu'il a construit.¹⁷³

D'après ce passage, à travers la comparaison des choses, le chercheur peut déterminer ce qui est absolu et ce qui est relatif. D'après J.-L. Marion, les notions d'absolu et de relatif trouvent aussi leur origine chez Aristote. Dans la prédication aristotélicienne, d'après ce que nous avons compris de l'explication de J.-L. Marion, l'absolu (*apla*) et le relatif (*pros ti legomenon*) semblent caractériser avant tout un 'prédicat'. Ce qui est prédiqué absolument d'une chose, c'est-à-dire l'absolu, ne fait qu'exprimer la « nature isolée » d'une chose, si bien qu'un prédicat absolu précède toutes les relations qu'une substance peut avoir avec d'autres substances. D'après J.-L. Marion, « l'*aplôs* se dit sans rien ajouter ; ce qui renvoie celui-ci à la suffisance d'un *tode ti* »¹⁷⁴. En revanche, ce qui est prédiqué relativement, donc le relatif, exprime pour Aristote les caractéristiques qu'une substance peut avoir du fait qu'elle noue des relations avec d'autres substances.¹⁷⁵ Or, d'après J.-L. Marion, pour Aristote, « la relation n'est *ousia* ni en potentialité ni en acte »¹⁷⁶. Donc, pour Aristote, l'absolu et le relatif ne peuvent se trouver en même temps dans une prédication, contrairement à la doctrine de Descartes selon laquelle l'absolu et le relatif sont corrélatifs.

À l'encontre d'Aristote, Descartes comprend l'absolu et le relatif par rapport à l'intérêt épistémologique qui consiste à « les [c.-à-d. choses] connaître les unes à partir des autres ». À cet effet, Descartes a dû, d'après J.-L. Marion, réintroduire une certaine « nature ». Mais cette fois-ci, la nature sera réinterprétée d'une manière tout à fait épistémologique. Pour Descartes, l'absolu contient une « nature » simple, et le relatif participe à cette « même nature ». Autrement dit, l'absolu et le relatif sont déterminés par le point de vue que porte l'esprit sur les objets qui partagent la même nature. C'est la relation que J.-L. Marion appelle « relation 2 ». La relation mutuelle (*pros ti*, relation 3) sera comprise dans la relation 2,

¹⁷³ J.-L. Marion, 1993, p. 79 : « La *series* vise donc à la connaissance ; comment ? En ce qu'elle dispose toutes "choses" les unes selon les autres suivant une comparaison (381, 20) ; et ceci, [...] au sens où les modèles mécaniques Balle, bâton et cuve) permettent de concevoir parfaitement les mouvements, réfractions et déviations de la lumière, sans jamais envisager la question même de la lumière [...] »

¹⁷⁴ J.-L. Marion, 1993, p. 82.

¹⁷⁵ Ainsi, toutes les relations n'ont pas pour Aristote le même rapport au sujet connaissant : « le double ne se dit pas plus ou moins double, ni aucun des termes de ce genre » (6 b 25-27) (85, haut). Ainsi, « le regard ne relève donc que de lui-même pour décider du relatif et de l'absolu. » (85, haut)

¹⁷⁶ J.-L. Marion, 1993, p. 81.

comme le dit J.-L. Marion, « par une dévaluation de la relation 2, non plus ontologiquement prédicative, mais épistémiquement opératoire »¹⁷⁷. En revanche, la relation 2 (prédication) lie cette relation 3 à une « relation épistémique », c'est-à-dire à la « relation 1 » pour assigner au modèle relationnel 3 le statut de l'objet principal de la science.¹⁷⁸ Autrement dit, l'esprit par une décision (relation 1) établit les relations entre les absolus et les relatifs. Ce sont des propositions qui constituent un raisonnement discursif. Ce raisonnement discursif est toujours accompagné par une construction d'un modèle relationnel qui prend pour ses matériaux les relations mutuelles (relation 3) entre les relatifs. Ainsi, bien que J.-L. Marion ne le dise pas explicitement, la solution d'une question devient une démonstration, c'est-à-dire un raisonnement dont les étapes sont vérifiées par un modèle relationnel.

J.-L. Marion, pour conclure, dépasse ce qui est écrit dans la *Règle VI*. Donc, si on relativise toute chose par la relation 2, c'est en choisissant « à discrétion »¹⁷⁹ d'autres absolus. Tout cela indique que les termes les plus absolus qui ne seraient plus remplaçables seraient « les conditions de la possibilité de la connaissance »¹⁸⁰. J.-L. Marion, à propos de « *prius* »¹⁸¹, affirme que la relation entre la science et l'objet, alors que cette relation a été centrée sur l'objet chez Aristote, « se peut [...] inverser absolument », car « Descartes assimile les deux définitions du relatif »¹⁸². Ainsi, le modèle construit par l'esprit qui opère sur les relations 2 et les relations 3 peut être substitué à la chose même.¹⁸³

3.2.2. J.-L. Marion sur les questions

La principale thèse de J.-L. Marion est que les choses mêmes ne constituent plus les objets des sciences. En effet, dans les *Regulae*, l'esprit en tant que sujet connaissant remplacerait les choses mêmes par les représentations qu'il a construites. Or, le lieu où l'esprit réalise pleinement l'idéal de la construction serait la théorie mathématique des équations. Par conséquent, bien que J.-L. Marion semble admettre que la visée des *Regulae* s'étend au-delà de la réduction des questions physiques aux équations mathématiques, il estime pourtant que,

¹⁷⁷ J.-L. Marion, 1993, p. 82.

¹⁷⁸ Par conséquent, la prescription de Descartes selon laquelle il ne faut pas considérer la nature des choses isolément indique d'un côté la dévalorisation de la définition, comme centre de régulation des opérations sur les relations et, d'un autre côté, la valorisation de la réflexion comme le seul centre de régulation.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 90.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 90.

¹⁸¹ AT X, 387, 7.

¹⁸² J.-L. Marion, 1993, p. 91.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 92. J.-L. Marion fait un saut pour dire : « Et l'*ego* ne deviendra l'incontestable de la métaphysique qu'en restant d'abord l'unique référence fondatrice de l'épistémologie de la relation »

dans les *Regulae*, cette réduction prouve sa thèse selon laquelle les objets de la science sont de pures constructions de l'esprit. En effet, les définitions de la question qu'on trouve à la fin de la *Règle XII* semblent conforter l'interprétation de J.-L. Marion. Descartes distingue en ce lieu les questions « parfaitement comprises » et celles qui « ne sont pas parfaitement comprises », et enseigne à réduire les dernières aux premières.¹⁸⁴ Or, nous constatons que Descartes donne une définition équationnelle aux questions parfaitement comprises :

Il faut noter qu'au nombre des questions parfaitement comprises, nous ne rangeons que celles où nous percevons distinctement trois choses, à savoir : à quels signes on peut reconnaître ce qu'on cherche, quand il se présentera ; de quoi précisément nous devons le déduire ; et comment il faut prouver qu'il y a entre eux une dépendance telle que l'un ne peut être changé sous aucun rapport si l'autre reste inchangé.¹⁸⁵

Les « questions parfaitement comprises » suivent un modèle clairement équationnel. Les inconnus, c'est-à-dire « ce qu'on cherche », étant désignés par des « signes », le chercheur doit savoir représenter la relation entre les connus et les inconnus par une « dépendance » mutuelle, par exemple l'égalité. Toutefois, au lieu de voir ici une réduction à la lettre des questions imparfaitement comprises à des équations algébriques, J.-L. Marion considère un usage métaphorique des équations algébriques. Autrement dit, comme le mathématicien construit des équations à partir des rapports entre les grandeurs, l'esprit construit des modèles à partir des relations entre les natures simples. C'est ce que dit en effet J.-L. Marion dans le passage suivant :

[...] au contraire de la dialectique qui, pour Aristote, déploie un raisonnement rigoureux sur la base d'un inconnu primordial et définitif (la demande, comme assomption initiale du probable), l'entreprise cartésienne assume l'inconnu comme l'un des termes de la série, comme un relatif 3 possible parmi d'autres et pour ainsi dire indifférent, puisqu'enserré

¹⁸⁴ BK I, 437 ; AT X, 430 : « [...] on doit passer un certain temps à apprendre cet art [c.-à-d. concernant les questions parfaitement comprises] et s'y exercer, si l'on désire posséder parfaitement la dernière partie de cette méthode, où nous traitons de toutes les autres [c.-à-d. questions imparfaitement comprises] ». F. de Buzon affirme (2013, p. 66) que « les questions parfaitement comprises contiennent pour l'essentiel des questions de mises en équation ». Pourtant, il remarque que les questions imparfaitement comprises ne peuvent être identifiées aux questions physiques. D'après lui, « [...] certains problèmes mathématiques, ceux qui "sont d'un degré plus composé que les solides AT VI, 476)" paraissent relever du genre des questions imparfaitement comprises. »

¹⁸⁵ BK I, 435 ; AT X, 429.

dans la déduction sérielle, et serré de près par l'évidence du connu (absolu, nature simples, etc.) — l'inconnu n'a de fonction qu'heuristique (non plus éristique).¹⁸⁶

Pour Aristote, l'inconnu, c'est la matière en tant qu'opposée à la forme. Si la forme est le principe de régularité dans la nature, la matière est celui de l'irrégularité et donc de la probabilité. Ainsi, c'est à cause de la matière en tant qu'opposée à la forme que l'esprit doit introduire des raisonnements dialectiques dans les questions physiques. En revanche, d'après J.-L. Marion, l'inconnu chez Descartes ne se réfère pas à la matière, mais au réseau sériel des relations. Ainsi, en construisant des modèles par les relations entre les inconnus et les connus, l'esprit efface la considération de la chose même comme objet qui précède la connaissance et à laquelle celle-ci doit se soumettre.

Nous sommes d'accord avec J.-L. Marion que Descartes abandonne la théorie aristotélicienne de la substance comme composée de forme et de matière, et corrélativement le raisonnement dialectique. Pourtant, nous pensons qu'il va trop loin en parlant d'un effacement de la considération de la chose même dans les sciences. En effet, il nous semble que J.-L. Marion néglige une pratique importante dans le traitement cartésien des questions, qui est la régression vers une expérience réfléchie de la réalité. C'est cette pratique qui nous permettra de voir, en dépit de l'absence d'une théorie de la forme et de la matière, que Descartes peut maintenir, dans les sciences, la considération d'une réalité à laquelle l'esprit doit se soumettre pour accéder à la vérité. Pourtant, avant de discuter sur cette pratique de régression, nous discuterons d'abord du classement des questions, car cette pratique montre le point où J.-L. Marion dépasse la réalité de la méthode cartésienne, et ainsi prépare la discussion sur la régression.

3.3. La perfection épistémique dans la solution des questions

Le classement des questions se fonde certes sur un réseau de relations, qui n'est pas, à notre avis, tout à fait tel qu'il a été analysé par J.-L. Marion. En effet, bien que nous admettions la distinction faite par J.-L. Marion entre les relations 1, 2, 3, nous ne sommes pas d'accord avec sa thèse d'après laquelle la relation 1 est la relation de l'*ego* connaissant à un objet qu'il construit. Pourtant, plutôt que d'attaquer de front l'analyse de J.-L. Marion, nous choisissons pour l'instant une voie indirecte. Le projet de Descartes nous semble en effet plus humble que

¹⁸⁶ J.-L. Marion, 1993 [1975], p. 173.

ne le pense J.-L. Marion. Le réseau de relations sert à opérer sur les questions, en ce qu'il permet de mettre en rapport les opérations ainsi que les questions. Le traitement des questions a une valeur principalement logique, car elle règle les déductions longues qui nécessitent l'intervention de la mémoire.

3.3.1. La valeur régulatrice du classement des questions

Nous devons résoudre chaque fois la question d'une manière la plus simple possible. Or, Descartes requiert d'avoir une connaissance certaine de la simplicité de la solution, sans que cette connaissance soit séparée de la connaissance de la solution elle-même. Autrement dit, l'implication de la réflexion dans les opérations discursives demande l'implication d'une réflexion logique dans ces mêmes opérations. C'est ce que nous observons dans l'exemple de la *Règle VI*, par lequel Descartes assure une perfection épistémique de la solution d'une question.

L'exemple des moyennes proportionnelles de la *Règle VI* montre la manière dont Descartes définit la fonction régulatrice de la réflexion par le classement des questions. À travers ce classement, Descartes réduit la question de *trois* moyennes proportionnelles à la question d'*une* moyenne proportionnelle. L'important, c'est que nous voyons s'installer dans cette réduction un ordre épistémologique. En effet, lorsqu'on doit chercher dans $3/x = x/y = y/z = z/48$ la valeur de x , y , z , il faut d'abord chercher la valeur de y puis de x et de z . Or, Descartes donne à cette pratique une valeur non simplement heuristique, mais justificative. Car, si nous devons réduire la question de trois moyennes proportionnelles à la question d'une moyenne, c'est parce que la dernière question est objectivement plus simple que les questions de deux moyennes proportionnelles, etc. Ainsi, nous pouvons réduire chaque question à sa forme la mieux proportionnée à notre capacité de raisonner.

Dans ce contexte, le réseau des relations analysé par J.-L. Marion sert principalement à classer les questions. Revenons au passage déjà cité de la *Règle VI* :

Elle [c.-à-d. *Règle VI*] avertit en effet que toutes les choses peuvent être disposées au long de certaines séries, non pas sans doute en tant qu'elles sont rapportées à quelque genre d'être, ainsi que les philosophes les ont distribuées selon leurs catégories, mais en tant qu'elles peuvent être connues les unes à partir des autres, en sorte que, chaque fois qu'une

difficulté se présente, nous puissions aussitôt remarquer s'il sera utile d'en parcourir auparavant quelques autres, lesquelles, et dans quel ordre.¹⁸⁷

La disposition des choses « au long de certaines séries » indique l'établissement du réseau de relations. Toutefois, ces relations ne servent pas seulement à classer les concepts et les relations entre eux, mais aussi à classer les questions, si bien que Descartes dit que « chaque fois qu'une difficulté se présente, nous puissions aussitôt remarquer s'il sera utile d'en parcourir auparavant quelques autres, lesquelles, et dans quel ordre ». Le mot « difficulté » signifiant dans ce contexte « question », Descartes indique par « quelques autres » les questions qui doivent être préalablement résolues avant d'aborder la question initiale. En outre, il dit que les « séries » (ici, le réseau de relations) nous permettent d'identifier quelles sont ces questions préalables et de repérer l'ordre entre ces questions. Le pronom « lesquelles » indique les classes auxquelles appartient chaque question préalable. Enfin, par ce renvoi à une classe, nous pouvons ordonner exactement les questions.

Le passage suivant de la *Règle VII* aussi décrit l'importance du classement des questions dans la recherche :

En outre, nous disons ici que pour que la science soit complète, l'énumération est requise : car les autres préceptes aident bien à résoudre un très grand nombre de questions, mais ce n'est qu'à l'aide de l'énumération qu'il se peut faire, quelque que soit la question à laquelle nous appliquons notre esprit, que nous portions toujours sur elle un jugement vrai et certain (*judicium verum & certum*), et par conséquent que rien ne nous échappe entièrement, mais qu'il nous semble savoir quelque chose de l'ensemble.¹⁸⁸

Descartes explicite ici qu'il ne vise pas simplement à « résoudre » les questions, mais à avoir une connaissance détaillée de la question elle-même. Autrement dit, même avant d'apprendre à résoudre une question, il faut apprendre à porter des jugements vrais et certains sur cette question. Cela n'est possible que si nous avons une connaissance exacte des classes auxquelles appartient chaque question. Ainsi, nous observons *une réflexion régulatrice* inhérente à la solution d'une question grâce au classement des questions.¹⁸⁹

¹⁸⁷ BK I, 359 ; AT X, 381.

¹⁸⁸ BK I, 371 ; AT X, 388.

¹⁸⁹ D. Kambouchner analyse les diverses opérations en rapport avec les questions. D'abord, il écrit justement (2015), « De ces opérations qu'on peut dire *de premier degré* — parce qu'elles n'impliquent rien d'autre qu'un certain enregistrement du donné cognitif comme tel — il faudra donc distinguer des opérations *de second degré*, qui souvent les précèdent, et dont l'objet propre est la constitution, la mise en ordre et la mise en forme de ce donné, à l'intérieur d'une structure que les *Regulae* appellent précisément *quaestio* (*question*). » Entre ces

3.3.2. La valeur régulatrice du mouvement de la pensée

Une autre pratique importante qui complète la fonction régulatrice de la réflexion inhérente à la solution d'une question, c'est le mouvement réitéré de la pensée. Ayant résolu une question, il faut réduire le raisonnement qui constitue la solution à une vue simultanée qui a pour fonction de vérifier la validité logique de ce long raisonnement.

Descartes considère qu'une déduction s'effectue sur la considération de deux sortes de relations : les liaisons nécessaires (*conjunctio necessaria*) entre les objets et les relations supposées (*respectus*) entre ces objets. Dans des raisonnements simples, l'esprit suppose des relations en regardant directement les liaisons nécessaires entre les objets donnés. Dans ce cas, la supposition, qui est une sorte de déduction, ne peut être erronée. Pourtant, il arrive que l'on n'observe pas les liaisons nécessaires requises pour supposer objectivement les relations. Dans ce cas, l'esprit doit diviser les objets donnés jusqu'au point où il observe des liaisons nécessaires entre les parties de ces objets.¹⁹⁰ C'est là qu'une considération épistémologique se met encore en place, car l'esprit doit assurer la validité logique des opérations sur ces relations en s'appuyant sur des liaisons nécessaires.¹⁹¹ Il doit maintenant valider le caractère logique de ces opérations en acquérant des habitudes d'attention. C'est le procédé que Descartes décrit dans la *Règle VII* :

Si donc par exemple j'ai reconnu, par des opérations différentes, quel est d'abord le rapport (*habitus*) entre les grandeurs A et B, ensuite entre B et C, puis entre C et D et enfin entre D et E, je ne vois (*video*) pas pour autant quel il est entre A et E, et ne peux le comprendre de manière précise (*intelligere praecise*) à partir de ceux qui me sont déjà connus, si ce n'est que je me les rappelle tous.¹⁹²

La première phrase indique le statut des rapports comme opérations mathématiques. Or, nous rencontrons dans ce passage la difficulté à repérer la liaison nécessaire entre la première

opérations de second degré, il dénombre (2015) : (a) la mise en série des objets, termes ou éléments de la question proposée (*Règle VI*) ; (b) l'énumération suffisante (*Règle VII*) ; (c) la réduction de la question à sa forme la plus simple (*Règle XIII*), (d) le transfert de la question dans « l'étendue réelle des corps » ; enfin, (e) la « symbolisation » (*Règle XVI*).

¹⁹⁰ BK I, 413 ; AT X, 414 : « [...] cette fantaisie est une véritable partie du corps, d'une grandeur telle que ses diverses portions peuvent revêtir plusieurs figures distinctes les unes des autres, et les retenir d'ordinaire un certain temps. Et c'est ce qu'on appelle alors la mémoire (*memoria*). »

¹⁹¹ BK I, 341 ; AT X, 370 : « [...] il n'est pas besoin pour celle-ci [c.-à-d. déduction] de la même évidence présente que pour l'intuition, mais que c'est plutôt à la mémoire qu'elle emprunte en quelque façon sa certitude. »

¹⁹² BK I, 369 ; AT X, 387-388.

grandeur A et la dernière grandeur E. En effet, la relation entre ces deux embrasse plusieurs opérations que nous ne pouvons nous rappeler en même temps :

C'est pourquoi je les parcourrai plusieurs fois, par une sorte de mouvement continu de l'imagination qui saisit chacun d'eux en même temps qu'elle passe à d'autres, jusqu'à ce que j'aie appris (*didicerim*) à passer si rapidement du premier au dernier, que, presque aucun rôle ne restant à la mémoire, il me semble saisir par intuition la chose tout entière en même temps ; car par ce moyen, tout en secourant la mémoire, on corrige aussi la lenteur de l'esprit, et l'on étend dans une certaine mesure sa capacité.¹⁹³

Le mouvement continu de la pensée se fait, d'abord, sur les proportions. Or, Descartes parle ici de la répétition de ce mouvement continu pendant lequel l'esprit effectue plusieurs opérations. En effet, il divise ces proportions en des termes de plus en plus simples ; repère des liaisons nécessaires qu'il ne voyait pas auparavant et suppose des relations entre les termes. Ainsi, en répétant cette procédure, l'esprit arrive à « une intuition simultanée du tout », ¹⁹⁴, qui est suffisant à nous faire « comprendre de manière précise » le rapport entre A et E. Ce n'est donc pas, par exemple, un syllogisme que j'ai en mémoire qui va vérifier la forme logique de la déduction effectuée. La validité logique des démonstrations qui emploient des relations supposées est vérifiée du simple fait qu'elles sont réductibles à des liaisons nécessaires. Toutefois, pour assurer la forme la plus économique au raisonnement, il faut savoir réduire l'ensemble du raisonnement à une intuition simultanée.

Or, ce mouvement réitéré de la pensée est étroitement lié à la pratique du classement des questions. Car, l'esprit augmente dans ce mouvement réitéré notre capacité de saisir simultanément plusieurs choses ensemble. Or, cette capacité est cruciale pour voir la structure propre d'une question. En effet, pour pouvoir identifier la structure d'une question, il faut

¹⁹³ C'est nous qui soulignons : BK I, 369 ; AT X, 388. Ce passage peut être comparé à la « définition des noms » de la *Logique du Port-Royal* (1993, p. 89-90) : « [...] C'est qu'on ne peut souvent avoir une idée distincte d'une chose, qu'en y employant beaucoup de mots pour la désigner. Or il seroit importun, surtout dans les livres de science, de répéter toujours cette grande suite de mots. C'est pourquoi ayant fait comprendre la chose par tous ces mots, on attache à un seul mot l'idée qu'on a conçue, qui par ce moyen tient lieu de toutes les autres. » Ici, « cette grande suite de mots » est simplement le résultat d'une déduction. Or, Descartes se montre plus ambitieux car l'abréviation doit être suivie par un mouvement régressif vers les natures réelles des choses. Ainsi, selon Beck (1970, p. 100) : « Yet it is this movement which he considers as characteristic of the most perfect form of demonstration and, in principle, identical with the perfect demonstration, the *ἀποδείξις*, as Aristotle conceived it. »

¹⁹⁴ La réduction à une seule représentation est précisément parlant différente d'une vraie intuition, comme l'a noté L.-J. Beck (1952, p. 125). L'intuition par la répétition du mouvement de la pensée est d'après L.-J. Beck une quasi-intuition, car elle est appelée telle non parce qu'elle nous fait saisir les liaisons nécessaires entre les natures simples, mais parce qu'elle imite le caractère *tota simul* de l'intuition. Autrement dit, dans ce cas, l'intuition ne saisit pas chacune des relations constitutives d'un réseau, mais la structure de ce réseau.

savoir embrasser simultanément plusieurs relations. La *Règle XI* confirme cette remarque, lorsqu'elle parle de l'utilité du mouvement réitéré de la pensée :

Chacun voit bien que par ce moyen on corrige la lenteur de l'esprit, et qu'on augmente aussi sa capacité. Mais, il faut le remarquer de surcroît, la plus grande utilité de cette règle consiste en ceci qu'en réfléchissant à la dépendance mutuelle des propositions simples, nous acquérons l'habitude de distinguer sur-le-champ ce qui est plus ou moins relatif, et par quels degrés le ramener à l'absolu.¹⁹⁵

La phrase « par quels degrés le ramener à l'absolu » indique la réduction d'une question en une série de questions préalables. Or, comme exemple de cette réduction, Descartes donne juste après ce texte cité l'exemple des moyennes proportionnelles qui était déjà présenté dans la *Règle VI* pour montrer l'utilité de classer les questions. Par conséquent, nous observons le lien étroit que Descartes pose entre le mouvement continu réitéré de la pensée et le classement des questions. En effet, il nous semble que ces deux pratiques visent ensemble à établir la plus haute perfection épistémique des longues déductions plutôt qu'à établir une ontologie négative.

3.4. L'expérience dans la solution des questions

3.4.1. L'expérience dans les *Regulae*

Nous avons vu que la méthode de mise en série vise à la plus haute perfection épistémique d'une solution, plutôt qu'à une ontologie des objets. Ceci dit, Descartes ne rejette pas de considérer la nature réelle des choses, mais veut établir la connaissance des vérités sur l'expérience de cette nature. En effet, Descartes mentionne plusieurs fois dans les *Regulae* l'importance de l'expérience. Par exemple, dans la *Règle V*, nous découvrons ce passage :

Ainsi font tous les astrologues qui, sans connaître la nature des cieus et même sans une parfaite observation de leurs mouvements, espèrent pouvoir en indiquer les effets. Ainsi font la plupart de ceux qui étudient la mécanique sans la physique, et fabriquent au petit bonheur de nouveaux engins pour provoquer des mouvements. Ainsi encore ces philosophes qui, négligeant les expériences (*experimentis*), croient que la vérité sortira de leur propre cerveau comme Minerve de celui de Jupiter.¹⁹⁶

¹⁹⁵ BK I, 403-405 ; AT X, 409.

¹⁹⁶ BK I, 357 ; AT X, 380.

Nous constatons, dans ce passage de la *Règle V*, que Descartes parle d'« observation » et d'« expériences ». Le fait que la réflexion est inhérente aux opérations fait en sorte que le raisonnement cartésien a essentiellement un caractère empirique. Certes, les exemples dans ce passage relèvent de la physique, si bien que les expériences en question semblent indiquer les expériences sensibles. Pourtant, nous soutenons qu'au fond l'expérience chez Descartes est l'expérience réfléchie et intellectuelle. M. Miles décrit bien dans son livre, *Insight and Inference*, que la régression vers une expérience intérieure est constitutive de la méthode cartésienne en général. Autrement dit, même la physique doit s'appuyer en dernière analyse sur des expériences de l'esprit sur soi-même. Avant de discuter de la nécessité de supposer dans les *Regulae* la présence des expériences épurée et réfléchie, il faut d'abord voir les textes qui indiquent que la méthode de Descartes présuppose la connaissance des natures données comme déjà composées. Que le traitement des questions doive impliquer une régression vers l'expérience d'une nature déjà composée se constate d'abord dans la définition générale de la question. En effet, dans la *Règle XIII*, Descartes écrit :

Nous entendons par questions tout ce en quoi se rencontre le vrai ou le faux, et il faut en dénombrer les différents genres, pour déterminer ce que nous sommes capables de faire à propos de chacune.

Nous avons déjà dit que, dans la seule intuition des choses, qu'elles soient simples ou liées entre elles, il ne peut y avoir de fausseté ; aussi bien en ce sens ne les appelle-t-on pas des questions ; mais elles acquièrent ce nom aussitôt que nous envisageons (*deliberamus*) de porter sur elles un jugement déterminé.¹⁹⁷

Descartes parle, au début de ce passage, du « vrai » ou du « faux » et, à sa fin, d'« un jugement déterminé ». Autrement dit, partout où nous devons distinguer le vrai et le faux, il y a un jugement. Or, d'après ce passage, un jugement est toujours le résultat d'une question. Descartes ramène les questions qui préparent les jugements portant sur les vérités à quelques genres comme il a proposé de « dénombrer les différents genres [c.-à-d. de questions] » :

Or, nous cherchons soit les choses à partir des mots, soit les causes à partir des effets, soit les effets à partir des causes, soit le tout à partir des parties, soit d'autres parties, soit enfin plusieurs de ces choses ensemble.¹⁹⁸

¹⁹⁷ C'est nous qui soulignons : BK I, 439-441 ; AT X, 432.

¹⁹⁸ BK, 441 ; AT X, 443.

Ce qui nous intéresse dans ce passage, c'est surtout les questions qui concernent la cause, car elles montrent une attention réflexive qui porte directement sur des natures composées plutôt que sur un objet construit à partir des natures simples. En effet, ce qui peut être qualifié de cause, ce n'est pas une nature simple toute seule, mais un « tout » que cette nature simple forme avec les autres natures simples.¹⁹⁹ Certes, ce tout est aussi un composé des natures simples, mais cela ne veut pas dire que l'esprit l'a construit activement à partir d'elles. Néanmoins, Descartes, après quelques tentatives de décrire ces genres de questions, retourne subitement à la définition équationnelle de la question.

Au reste, parce que souvent, lorsqu'on nous propose une question à résoudre, nous ne remarquons pas d'emblée de quel genre elle relève, ni si l'on y recherche les choses à partir des mots, ou les causes à partir des effets, etc. ; pour cette raison il me semble superflu de détailler davantage chacun de ces cas. Il sera plus rapide et plus commode en effet de présenter en une fois et par ordre tout ce qu'il y a à faire pour résoudre n'importe quelle difficulté. Ainsi donc, quelle que soit la question donnée, on doit s'efforcer avant toute chose de comprendre distinctement ce qu'on y recherche.²⁰⁰

La *Règle XIII* revient ici à la définition équationnelle de la *Règle XII* de la question. Mais la réintroduction de cette définition ne doit pas occulter le fait que les genres de questions présentés sont nécessaires à la recherche. Autrement dit, contrairement à l'avis de J.-L. Marion, le projet d'une réduction des questions physiques à des équations présuppose la considération de la nature composée comme chose elle-même. Certes, le but des *Regulae* semble poser une certaine difficulté à Descartes dans l'explication de ces genres de questions. En effet, les *Regulae* s'intéressent avant tout aux manières de procurer à la solution d'une question sa plus haute perfection épistémique. Cette orientation les rend, en quelque sorte, inaptés à exposer le mouvement régressif vers des expériences réfléchies. Pourtant, la plus haute perfection épistémique d'une solution ne peut être acquise sans ce mouvement régressif.

¹⁹⁹ Descartes donne l'exemple de l'aimant (c'est nous qui soulignons, BK I, 433 ; AT X, 428) : « [...] il [c.-à-d. le chercheur] rassemble d'abord avec soin toutes les expériences qu'il peut avoir sur cette pierre, puis il s'efforce d'en déduire quel mélange de natures simples est nécessaire pour produire tous les *effets* qu'il a expérimentés sur l'aimant ; ce mélange une fois trouvé, il peut déclarer hardiment qu'il a saisi (*percepisse*) la *vraie nature* de l'aimant, autant qu'elle pouvait être trouvée par un homme et à partir des expériences données. » Nous notons dans ce passage que Descartes parle du mélange des natures simples, comme la cause des différentes propriétés de l'aimant. En outre, l'expression « déclarer hardiment » indique que la saisie de la vraie nature de l'aimant contient des relations supposées et mémorisées.

²⁰⁰ BK I, 443 ; AT X, 434.

3.4.2. « Expérience intérieure » d'après M. Miles

M. Miles soutient dans son livre²⁰¹ que les expériences, dans lesquelles les idées des natures corporelles sont données, sont des expériences intérieures ou intellectuelles. En effet, la thèse de M. Miles selon laquelle l'attention réflexive a pour fonction d'explicitier ce qui est implicitement donné dans la conscience insinue cette conséquence. Car ce qui est explicité par l'attention réflexive est des natures ou des relations nécessaires entre ces natures, c'est-à-dire des universaux ou des propositions nécessaires entre eux. Autrement dit, l'attention réflexive se porte sur ces choses universelles et nécessaires directement données dans la conscience, au lieu de se porter sur les choses singulières de l'expérience sensible comme, pourrait-on dire, cette table-ci ou ce chat-ci. En revanche, les expériences sensibles (*sensoriel*) ordinaires se portent par nature sur les objets extra-mentaux singuliers.

M. Miles tente de préciser sa thèse en comparant l'expérience de Descartes à celle d'Aristote et de Locke.²⁰² Pour Aristote, l'expérience est avant tout l'expérience sensible de tous les jours, qui nous met en rapport non seulement avec les choses singulières extérieures à notre pensée, par exemple ce chien-ci, mais aussi avec leurs essences (c'est-à-dire la forme du chien). Pour Locke aussi, l'expérience se rapporte principalement aux sens qu'il divise en « sens externe » et « sens interne » que M. Miles appelle aussi « introspection ».²⁰³ Pourtant, contrairement à Aristote, Locke soutient que l'esprit produit à partir des expériences sensibles la connaissance des universaux sans que cette expérience nous mette en rapport avec l'essence de la chose extérieure. En revanche, M. Miles soutient que, si Descartes est d'accord avec Locke sur le fait que l'expérience sensible ne nous met pas en rapport avec l'essence des choses singulières, il se distingue pourtant de Locke en ce que pour lui une expérience intérieure et intellectuelle nous donne la connaissance des essences ou des natures. Il se distingue donc d'Aristote en ce qu'il qualifie cette expérience d'intérieure ou d'intellectuelle. Toutefois, d'après M. Miles, Descartes ne néglige pas non plus l'importance

²⁰¹ M. Miles, 2012, 336-359.

²⁰² M. Miles écrit (2012, p. 337) : « However, even in the case of intellectual things, 'inner experience' cannot be identified with 'inner sense', 'introspection', or 'empirical self-consciousness.' In question is a uniquely Cartesian sense of 'experience', as remote from Aristotle's notion of *empeiria* as it is from the distinction drawn later between internal and external sense (Locke), inward and outward sentiment (Hume), and inner and outer sense (Kant). »

²⁰³ M. Miles prend (ibid. p. 336) ce mot de D. Clarke pour critiquer l'interprétation du dernier. D. Clarke a bien souligné l'aspect empirique de la philosophie des sciences de Descartes. Pourtant, d'après M. Miles, il restreint injustement l'expérience de Descartes, dans le cas de l'expérience des choses physiques, à l'expérience sensible ordinaire comme celle d'Aristote, et, dans le cas de l'expérience des choses mentales, à « l'introspection ».

des expériences sensibles. Simplement, l'expérience sensible est accompagnée chaque fois par une expérience intellectuelle intérieure, sur laquelle l'esprit doit réfléchir. C'est, d'après M. Miles, cette expérience intérieure qui est la « cause première et proche » de nos idées innées.²⁰⁴

M. Miles admet pourtant qu'il y a des passages dans les *Regulae*, où Descartes semble admettre une sorte de distinction entre sens externe et sens interne. Particulièrement, d'après M. Miles, le passage suivant de la *Règle XII* pose problème :

Nous expérimentons [A1] tout ce que nous percevons par les sens, [A2] tout ce que nous entendons dire par autrui, et généralement tout ce qui parvient à notre entendement soit d'ailleurs ([A1] et [A2] ensemble), soit [A3] par la contemplation réfléchie de lui-même. [...]²⁰⁵

D'après M. Miles, on pourrait opposer dans ce passage [A1] « tout ce que nous percevons par les sens », [A2] « tout ce que nous entendons dire par autrui » ensemble à [A3] « tout ce qui parvient à notre entendement [...] par la contemplation réflexive de lui-même [*c.-à-d.* entendement] ». Dans ce cas, [A1] et [A2], relevant du sens externe, nous feraient connaître les natures simples matérielles et les natures composées matérielles, tandis que [A3], relevant du sens interne, nous ferait connaître les natures simples immatérielles et les natures composées immatérielles. Ainsi, on semble retrouver l'opposition entre sens externe et sens interne dans les *Regulae*.²⁰⁶ M. Miles réfute cette lecture et pense plutôt que toutes les natures, qu'elles soient simples ou composées, doivent se donner dans la « contemplation réfléchie » de l'esprit sur soi-même. Pour étayer cette lecture, M. Miles propose que toutes les natures, qu'elles soient simples ou composées, doivent se donner dans une expérience intérieure et que la *contemplatio reflexa* est justement le nom de cette expérience. Pour confirmer sa thèse, il examine attentivement les deux sens de l'intuition distingués dans la *Règle XII*. D'après lui, Descartes y distingue le sens étroit et le sens large de l'intuition.

Pour examiner les deux sens de l'intuition, M. Miles expose brièvement la théorie des objets de connaissance, présentée dans la *Règle VIII* et la *Règle XII*. Dans un premier temps, Descartes divise dans la *Règle VIII* les objets de notre connaissance en « natures simples » et

²⁰⁴ (M. Miles, 2012, p. 346-347) : « And yet the ideas of « corporeal things » are not acquired or made explicit through reflexion upon ordinary experience as their « proximate and primary cause » ; that primary cause is rather attention to the *concomitant inner experience of what is immediately present to consciousness while I 'exhibit' these ideas to the external senses.* »

²⁰⁵ Numérotation par M. Miles : BK I, 425 ; AT X, 422-423.

²⁰⁶ Certes, il ne s'agit pas des sens externes ou internes de Locke, car Locke n'admet pas de connaissance des essences. Dans ce cas, la position de Descartes s'approchera plutôt de celle d'Aristote.

« natures composées ». Les « natures simples » se divisent en natures simples matérielles, spirituelles, et communes à ces deux précédentes alors que les natures composées se divisent en celles que nous expérimentons déjà être comme telles et celles que nous composons nous-mêmes.²⁰⁷ La seconde partie de la *Règle XII* reprend cette description de la *Règle VIII* en divisant nos connaissances en trois sortes : (1) l'intuition des natures simples²⁰⁸ ; (2) l'expérience des natures qui nous sont données comme déjà composées ; et (3) l'expérience des objets composés par l'esprit lui-même.²⁰⁹ Ensuite, Descartes précise que notre esprit compose les objets (3) de trois manières : (3a) par impulsion ; (3b) par conjecture ; et enfin (3c) par la déduction.²¹⁰ Or, d'après M. Miles, Descartes développe une théorie de la fausseté et de l'erreur en se fondant sur cette théorie des objets de connaissance. D'après lui, il ne peut y avoir d'erreur ni dans l'intuition des natures simples (1) ni dans l'expérience (AT X, 423) (2), ni dans les déductions (3c). Les erreurs dans la composition ne se produisent que dans la composition (3a) par impulsion ou (3b) par conjecture. Ainsi, Descartes conclut tout d'abord, à partir des sept descriptions portant sur les objets de notre connaissance, que :

[...] il ne s'offre aux hommes aucune voie vers la connaissance certaine de la vérité, en dehors de l'intuition évidente et de la déduction nécessaire [...]. Et il est manifeste que l'intuition de l'esprit s'étend, aussi bien qu'à (i) toutes ces natures simples, à la (ii) connaissance des liaisons nécessaires qu'elles ont entre elles [*c.-à-d.* les composés connus par la déduction], et enfin à (iii) toutes les autres choses dont l'entendement expérimente précisément (*praecise*) qu'elles sont soit en lui-même soit dans la fantaisie.²¹¹

À partir de ce passage, M. Miles note la distinction faite dans ce passage entre le sens étroit et le sens large de l'intuition : le sens étroit comprend (i) l'intuition des natures simples ; le sens large comprend le (i), mais aussi la connaissance des relations nécessaires entre les natures simples (ii), et l'expérience des natures composées (iii). Cependant, d'après M. Miles, s'il est plutôt certain dans le cas des natures simples que l'intuition désigne une sorte d'expérience intérieure, il n'en est pas aussi certain dans le cas de l'intuition des natures composées. Ainsi,

²⁰⁷ BK I, 387 ; AT X, 399 : « [...] parmi les natures composées, pour les unes, l'entendement fait l'expérience qu'elles sont telles avant d'en rien déterminer par un jugement ; et pour les autres, c'est lui-même qui les compose. »

²⁰⁸ BK I, 425 ; AT X, 422 : « [...] nous ne pouvons jamais rien entendre en dehors de ces natures simples et d'un certain mélange ou composition entre elles [...]. »

²⁰⁹ BK I, 425 ; AT X, 422 : « [...] ces natures que nous appelons composées sont connues par nous soit parce que nous expérimentons quelles elles sont, soit parce que nous les composons nous-mêmes. »

²¹⁰ BK I, 427 ; AT X, 423 : « [...] cette composition peut se faire de trois manières, à savoir par impulsion, par conjecture ou par déduction. »

²¹¹ Numérotation par M. Miles, BK I, 429 ; AT X, 425.

M. Miles propose de voir le sens du «précisément» dans la phrase (iii) «toutes les autres choses dont l'entendement expérimente précisément (*praecise*) qu'elles sont soit en lui-même soit dans la fantaisie».

Pour comprendre la signification du *praecise*, M. Miles rappelle sa distinction entre conscience et pensée.²¹² D'après M. Miles, si l'objet de la conscience est ce qui apparaît à elle, l'objet de la pensée est «l'objet extra-mental» du monde extérieur. Le mot, *praecise*, signifie dans ce cas que l'esprit a fait abstraction de l'objet extra-mental de la pensée pour laisser seul l'objet de la conscience. Parallèlement, la disjonction «soit en lui-même soit dans la fantaisie» indique que tous les deux genres de natures composées, qu'elles soient intellectuelles ou matérielles, sont l'objet de la conscience et donc de l'intuition. Par conséquent, l'intuition des natures composées désigne aussi une sorte d'expérience intérieure de la même manière que l'intuition des natures simples. En faisant ainsi voir que l'intuition au sens large désigne une expérience intérieure des natures composées, M. Miles conforte sa thèse selon laquelle la «contemplation réfléchie» de l'esprit sur soi doit être considérée comme une expérience intérieure, dans laquelle se donnent les natures simples ainsi que celles composées.

Pour conforter encore plus sa thèse, M. Miles examine les trois formes de composition active mentionnée dans la *Règle XII* : c'est-à-dire composition par impulsion, par conjecture et par déduction.²¹³ Ces trois formes de composition active sont, d'après Descartes, différentes des deux formes de l'*experientia* — expérience sensible extérieure et la *contemplatio sui ipsius reflexa* — ainsi que de l'*intuitus* des natures simples. En effet, c'est à travers ces trois formes de composition active que l'esprit porte jugement sur les choses extérieures à l'esprit, au-delà des natures simples ou composées, données soit par l'*intuitus* soit par l'expérience. Or, ce sont dans ces trois formes de composition active que les risques d'erreur existent, alors que, dans l'intuition ou l'expérience, il n'y en a pas :

C'est ici le lieu de noter que l'entendement ne peut jamais être trompé par aucune expérience, s'il se borne à saisir par intuition la chose précise (*praecise tantum intueatur*

²¹² M. Miles écrit (2012, p. 350) : «[...] when the intellect experiences anything *praecise*, that from which it prescind is the extra-mental object of thought, so that only the complex object of consciousness remains as the immediate object of *intuitus* in this broad sense.»

²¹³ M. Miles, 2012, p. 353.

rem sibi objectam) qui fait son objet, pour autant qu'il la possède soit en lui-même, soit dans un phantasme.²¹⁴

M. Miles note encore une fois que le mot, *praecise*, dans la « la chose précise » marque l'opération abstractive de l'esprit. Ce dont l'esprit fait abstraction (*prescind from*) dans ce cas, c'est encore tout ce qui n'est pas expérimenté comme immédiatement présent à la conscience.²¹⁵ Ainsi, dans la composition par impulsion, l'esprit va au-delà de ce qu'il « expérimente précisément (*praecise*) qu'elles sont soit en lui-même soit dans la fantaisie »²¹⁶. Juste après le passage cité s'ensuit le passage dans lequel Descartes donne un exemple de composition par impulsion :

[...] et s'il ne va pas de surcroît juger 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 soient toujours telles qu'elles apparaissent. Car en tous ces jugements nous sommes sujets à l'erreur [...]. Mais rien de cela ne trompera l'entendement du sage. [...]. C'est nous-mêmes, en revanche, qui composons les choses dont nous avons l'intellection, chaque fois que nous croyons qu'il y a en elles quelque chose que notre esprit ne perçoit immédiatement par aucune expérience [...].²¹⁷

La question qui apparaît ici est de savoir ce qui est véritablement présent ou non à la conscience, c'est-à-dire ce qui est intérieurement expérimenté ou non au moment même où nous percevons par les sens les objets extérieurs. Dans le cas de la composition par impulsion, nous croyons ou nous jugeons quelque chose « sans qu'aucune raison les en persuade, et en y étant seulement déterminés soit par quelque puissance supérieure, soit par leur liberté propre, ou par une disposition de leur fantaisie »²¹⁸. Ainsi, la révélation divine, notre jugement libre et l'habitude de l'imagination (« fantaisie ») sont susceptibles de nous faire porter jugement sur « quelque chose que notre esprit ne perçoit immédiatement par aucune expérience » sans « aucune raison » de le faire. La première n'est certes jamais cause des erreurs ; la seconde peut l'être rarement ; et la dernière « presque toujours ». Pourtant, les deux premiers cas sont exclus de la méthode, car elles dépassent dans un sens la rationalité humaine. Le troisième cas, l'habitude de l'imagination, est important, car elle indique que l'expérience extérieure de tous

²¹⁴ BK I, 425 ; AT X, 423.

²¹⁵ M. Miles, 2012, p. 353 : « If we again ask, what does the mind *prescind from* when it intuits the object in this way, a plausible answer is, all that is not experienced as immediately present to consciousness. »

²¹⁶ BK I, 429 ; AT X, 425.

²¹⁷ BK I, 425-427 ; AT X, 423.

²¹⁸ BK I, 427 ; AT X, 424.

les jours, si elle n'est purifiée, nous mènera « presque toujours » à des erreurs. Ainsi, M. Miles constate encore une fois que l'expérience intérieure est cruciale pour que nous accédions à la vérité.

M. Miles reconferme sa thèse aussi par le cas de la « conjecture » comme forme de composition active.²¹⁹ « Tout ce que nous composons en raisonnant de la sorte [c.-à-d. par la conjecture] ne nous trompe pas, il est vrai, pourvu que nous jugions que ce n'est que probable, sans jamais affirmer que c'est vrai ; mais aussi, cela ne nous rend pas plus savants »²²⁰. Si nous ne faisons qu'affirmer que ce qui apparaît comme probable dans la conscience, alors il n'y aura pas d'erreurs de jugement bien que nous ne deviendrions pas plus sages. Pourtant, si nous allons juger au-delà de ce qui apparaît à notre conscience, alors nous commettrons des erreurs. Enfin contrairement aux compositions par l'impulsion ou par la conjecture, Descartes dit que la déduction nous permet de « composer les choses de manière à être certains de leur vérité »²²¹. Autrement dit, elle nous permet d'aller au-delà de ce qui nous est donné sans pourtant commettre des erreurs. Pourtant, le risque d'erreur guette dans cette déduction qui va au-delà de ce qui nous est donné dans la conscience, car nous pouvons omettre les liaisons nécessaires requises pour que le jugement soit vrai. Ainsi, pour éviter cette erreur, il faut que nous retournions à l'expérience intérieure qui nous donnera les liaisons nécessaires au jugement vrai.

Ayant ainsi détecté, dans les textes de la *Règle XII*, l'opposition entre l'expérience intérieure intellectuelle et l'expérience extérieure sensible, M. Miles peut l'insérer dans le passage qui définit l'expérience. Tout « ce qui parvient à notre entendement [...] d'ailleurs » indique donc « l'expérience sensible en général », alors que « tout ce qui parvient à notre entendement [...] par la contemplation réfléchie » de lui-même indique l'expérience intérieure en général.

²¹⁹ BK I, 427 ; AT X, 424 : « La composition se fait par conjecture quand par exemple de ce que l'eau, plus éloignée du centre que la terre, est aussi d'une substance plus ténue, et que de même l'air, plus élevé que l'eau, est aussi plus rare qu'elle, nous conjecturons qu'au-dessus de l'air il n'y a rien d'autre qu'un éther très pur et beaucoup plus ténu que l'air lui-même, etc. » Il s'agit d'un raisonnement dialectique, qui n'est pas contrôlé par les conjonctions nécessaires entre les natures simples.

²²⁰ BK I, 427 ; AT X, 424 : D'après M. Miles (2012, p. 354), accepter ce qui est probable comme probable signifierait accepter seulement ce qui apparaît à la conscience. Dans ce cas, il n'y a aucun risque d'erreur. Pourtant, cela ne nous rendra pas plus « savants », car pour devenir savant, il faudrait, d'après M. Miles, aller plus loin que ce qui est donné à la conscience.

²²¹ BK I, 429 ; AT X, 424.

3.5. Perspicacité et sagacité dans la solution des questions

Nous avons ainsi examiné l'interprétation de M. Miles sur l'expérience cartésienne. Bien que nous soyons d'accord généralement sur le fait de devoir distinguer l'expérience intérieure de l'expérience extérieure sensible, cette interprétation semble aussi avoir ses limites. D'abord, il nous semble difficile d'admettre que Descartes possède déjà dans les *Regulae* la notion d'intériorité de l'esprit comme nous la trouverons dans le *Discours* ou les *Méditations*, car nous n'y trouvons aucune trace du doute métaphysique qui sera l'opération qui dévoile l'intériorité. L'expérience épurée ou réfléchie des *Regulae* n'est pas encore l'expérience intérieure des *Méditations*, bien qu'il y ait entre les deux une continuité. En outre, M. Miles ne remarque pas qu'il y a deux niveaux dans l'attention réflexive. À notre avis, Descartes fait en sorte que l'attention réflexive se porte, dans les *Regulae*, non seulement sur l'expérience d'une nature simple ou composée, mais aussi, comme nous l'avons vu, sur la perfection épistémique d'un raisonnement. Le fait qu'il ne remarque pas cette préoccupation logique de Descartes fait intervenir dans son interprétation des remarques inexacts, si elles ne sont fausses. Par exemple, M. Miles manque de voir l'extension entière de la « perspicacité » et de la « sagacité ». Descartes introduit, dans les *Règles IX* et *X*, les deux vertus intellectuelles nécessaires pour assurer la perfection de la solution des questions. D'après Descartes, la perspicacité est la capacité d'intuition, alors que la sagacité la capacité de déduction.²²² Or, M. Miles met en rapport, d'une part, la « perspicacité » avec la conscience et, d'autre part, la « sagacité » avec l'attention réflexive. Toutefois, cette interprétation nous semble inexacte, car elle nous fait exclure de la perspicacité tout lien avec les opérations discursives de l'esprit. En revanche, dans la *Règle IX*, Descartes prescrit d'exercer notre perspicacité par l'usage des modèles. Or, à notre avis, l'usage des modèles ne serait pas possible si nous n'admettons pas à la perspicacité une capacité de raisonner. Ainsi, il vaut mieux penser à une dénivellation dans l'attention réflexive que de mettre en rapport la seule conscience avec la perspicacité. Dans ce cas, la perspicacité désigne l'attention réflexive en tant qu'elle se porte sur les natures (structures relationnelles) données dans les expériences.

²²² BK I, 389 ; AT X, 400 : « [...] les deux principales facultés de l'esprit, à savoir la perspicacité, en saisissant distinctement chaque chose, et la sagacité, en les déduisant les unes des autres avec adresse *Artificiose*). »

3.5.1. Perspicacité :

Pour résoudre une question, il faut savoir construire des modèles de l'objet en question. C'est une pratique élémentaire que tout le monde connaît. Toutefois, en mettant en rapport la construction des modèles et l'élaboration des réseaux de relations c'est-à-dire des *séries*, J.-L. Marion soutient qu'il est possible de substituer à l'objet réel les modèles construits à partir des relations et assigne cette position à Descartes des *Regulae*. Pourtant, cette interprétation efface la valeur particulière de l'expérience en tant qu'expérience réfléchie. La construction des modèles doit s'appuyer sur l'observation des expériences soit sensibles soit réfléchies.²²³ Autrement dit, si Descartes efface les *quiddités* des choses singulières, il n'abandonne pourtant pas toute considération d'essence qui se donne dans une expérience. Dans ce sens, les modèles que Descartes utilise ne servent pas à dissimuler les choses mêmes, mais à nous rendre capables de distinguer les expériences réfléchies des expériences sensibles ordinaires. Par exemple, Descartes se demande s'il existe une transmission instantanée de quelque chose dans le monde.

Par exemple, si je remue par une de ses extrémités un bâton aussi long qu'on voudra, je conçois facilement que la puissance par laquelle est mue cette partie du bâton meut nécessairement aussi en un seul et même instant toutes ses autres parties, parce qu'alors c'est à l'état nu qu'elle se communique et que son existence n'est pas intérieure à un certain corps, comme la pierre, qui la véhiculerait.²²⁴

Descartes discute ici de la possibilité de résoudre la question d'une transmission instantanée par un modèle opérationnel, c'est-à-dire le mouvement d'un bâton. Certes, c'est l'esprit qui construit en quelque sens le modèle du bâton, mais le rôle principal de ce modèle est de nous renvoyer à une expérience réfléchie de l'action simultanée. Par exemple, si on construit le modèle de la lumière, il ne faut pas se contenter de construire un modèle mathématique, mais construire aussi un modèle mécanique, par exemple modèle du bâton, qui nous permettra de régresser à une expérience réfléchie, sur laquelle le modèle mathématique de la lumière doit être bâti.

²²³ La nature donnée comme déjà composée peut être qualifiée de *singularité générale*. D. Kambouchner écrit (2005, p. 297) justement à ce sujet : « En réalité, aucun doute ne devrait subsister sur le point suivant : si des corps, des situations et des événements physiques existent bel et bien, et s'ils se constituent d'un certain mélange de choses simples, *la nature de ce mélange sera d'un genre tout à fait particulier, qui en toute rigueur ne supporte aucune comparaison.* »

²²⁴ BK I, 393 ; AT X, 402.

3.5.2. Sagacité :

Descartes critique, dans la *Règle X*, explicitement la tendance vers une logique formelle représentée par la syllogistique.²²⁵ Dans cette *Règle*, l'intérêt de Descartes réside dans la déduction plutôt que dans l'expérience. Or, nous avons vu que la déduction comporte un aspect qui ne se réduit pas totalement à l'expérience des liaisons nécessaires. En effet, pour résoudre une question difficile, il faut effectuer un long raisonnement, qui requiert d'opérer sur des relations supposées et mémorisées. Le passage suivant illustre ce point :

Ainsi, supposons que nous voulions lire une écriture déguisée sous des caractères inconnus : certes, aucun ordre n'y est apparent, mais nous en forgerons pourtant un, tant pour examiner toutes les présomptions (*praejudicia*) possibles concernant chaque signe, ou chaque mot, ou chaque phrase, que pour les disposer de manière à connaître par énumération tout ce qu'on peut en déduire.²²⁶

Les « présomptions » pointent des relations supposées que l'esprit doit savoir ordonner en s'appuyant sur des expériences réfléchies. La sagacité, c'est la capacité d'inventer des relations pour opérer sur ces relations. Ainsi, si la perspicacité désigne l'attention réflexive lorsqu'elle se porte sur une structure relationnelle donnée dans l'expérience, la sagacité désigne la même attention lorsqu'elle se porte sur l'ordre des opérations discursives.

3.6. Conclusion

Maintenant, nous sommes en mesure de comprendre mieux la perfection que Descartes voulait accorder à la solution de question. 1) Dans la mesure où les longues déductions impliquent les opérations sur les relations supposées, l'esprit doit contrôler ces opérations par des classes de questions. Comme nous l'avons vu, le classement des questions a donc une valeur épistémologique, en ce qu'il nous révèle des moyens d'augmenter notre capacité épistémologique. 2) Parallèlement, l'esprit doit savoir revenir constamment, dans ces longues déductions, à la réalité, c'est-à-dire aux natures composées *a parte rei* et liaisons nécessaires entre elles, pour assurer la vérité de ses conclusions. En résumé, l'esprit doit savoir d'une part 1) assurer la simplicité et la validité logique du raisonnement 2) et d'autre part assurer

²²⁵ BK I, 399 ; AT X, 406-407 : « [...] la dialectique ordinaire est tout à fait inutile à ceux qui désirent rechercher la vérité des choses [...], et par conséquent il faut la faire passer de la philosophie à la rhétorique. »

²²⁶ BK I, 397 ; AT X, 404-405.

l'objectivité du raisonnement en régressant vers les expériences des natures.²²⁷ C'est dans la mesure où la solution de question embrasse les conditions 1) et 2) que Descartes donne à la solution des questions le nom d'*énumération* ou d'*induction*.²²⁸

Ainsi, il faut modifier ou corriger l'interprétation d'une ontologie négative dans les *Regulae* qui met en avant la méthode de la construction des modèles. À part la construction des modèles, Descartes enseigne à classer les questions et de régresser à des expériences réfléchies. Ainsi, tout en visant la plus haute perfection épistémique, la méthode ne perd pas de vue la réalité irréductible à la connaissance.

²²⁷ Nous pensons que ces deux aspects correspondent aux deux caractéristiques de la méthode analysés par D. Kambouchner (2015, p. 50) : « [...] d'une part, la méthode est art d'inventer, c'est-à-dire science des procédés à mettre en œuvre dans la résolution d'une ou plusieurs questions d'un genre déterminé ; d'autre part, elle est la discipline de l'esprit au sein même du protocole de résolution. »

²²⁸ BK I, 371 ; AT X, 389 : « Il faut noter en outre que, par énumération suffisante ou induction, nous entendons celle-là seule d'où l'on conclut la vérité avec plus de certitude que par tout autre genre de preuve, excepté l'intuition simple [...]. »

4. Théorie de l'objectivité pour la physique

4.1. Introduction

Nous examinerons dans ce chapitre la théorie de l'objectivité annoncée dans la *Règle VIII* et développée dans la *Règle XII*. Nous verrons d'abord pourquoi la nécessité d'un projet d'une théorie de l'objectivité s'impose dans la *Règle VIII*, et ensuite comment cette théorie se développe dans la *Règle XII*. Nous verrons d'abord que cette théorie de l'objectivité est une théorie de l'expérience, qui enseigne la priorité de l'expérience réfléchie sur tous autres genres d'expérience. Dans ce sens, la théorie de l'objectivité est étroitement liée au projet d'un examen général des opinions déjà acquises, comme nous le constatons dans le projet du *Discours* du doute universel. Enfin, nous examinerons que le projet propre de la seconde partie des *Regulae*, qui est d'installer un dispositif technique de réduction des questions parfaitement comprises à des équations algébriques présuppose lui-même la considération d'une expérience réfléchie. À cet effet, nous examinerons les interprétations de trois commentateurs : J.-L. Marion, J. Schuster et D. Rabouin. J.-L. Marion soutient que Descartes efface la considération de l'essence des choses singulières dans les sciences pour soutenir son interprétation d'une ontologie négative. En revanche, l'analyse de J. Schuster nous montrera qu'il y a un réalisme direct sous-jacent dans le dispositif de la seconde partie. Enfin, l'analyse de D. Rabouin nous permettra d'entrevoir la possibilité d'une expérience réfléchie dans ce dispositif.

4.2. Projet pour une théorie de l'objectivité (*Règle VIII*)

Avant de renoncer définitivement à la rédaction des *Regulae* vers 1629, Descartes les a remaniées et enfin a tenté de les compléter. En effet, Descartes établit, dans la *Règle XII*, un plan en trois parties de l'ensemble des *Regulae*. Or, ce projet d'achèvement est accompagné d'un autre projet qui est celui d'une théorie de l'objectivité. La méthode présupposait dès sa naissance une théorie de l'objectivité comme nous l'avons entrevu par la mention de la *Règle VI* des natures simples. Cependant, il est important de bien voir la portée de cette théorie. Dans la *Règle VIII*, Descartes introduit à titre de « l'exemple le plus éminent de tout » le projet d'une telle théorie :

Si quelqu'un se propose pour question d'examiner toutes les vérités pour la connaissance desquelles la raison humaine suffit (ce que doivent faire, me semble-t-il, une fois en la vie, tous ceux qui s'appliquent sérieusement à s'élever au bon sens), il découvrira à coup sûr, en vertu des règles qu'on a données, que rien ne peut être connu avant l'entendement, puisque de lui dépend la connaissance de tout le reste, et non l'inverse. Puis, quand il aura reconnu tout ce qui suit immédiatement la connaissance de l'entendement pur, il énumérera, dans ce qui reste, tout ce que nous possédons comme autres instruments de connaissance en plus de l'entendement ; il y en a seulement deux, à savoir la fantaisie et le sens.²²⁹

Nous pouvons être tentés de voir par cette théorie une question de la possibilité de la science, comme il sera question dans les *Méditations métaphysiques*, en pensant qu'il est question de savoir comment l'entendement pur se rapporte à la matière qui lui est hétérogène. Toutefois, nous avons discuté que Descartes pense que l'accès de l'esprit à la réalité est déjà établi par sa doctrine de « l'intuition ». Le problème, c'est comment l'entendement pur peut recevoir l'aide des autres facultés en écartant en même temps le risque que ces autres facultés empêchent l'accès à la vérité. Ce côté pratique de la théorie de l'objectivité se voit tout d'abord dans la manière dont le projet d'une telle théorie s'établit.

La *Règle VIII* souvent appelée la Règle d'arrêt était conçue d'abord comme une règle heuristique qui enseigne d'arrêter la recherche lorsqu'il est sûr à l'état actuel que la recherche ne peut aboutir. Examinons d'abord l'incipit :

Si, dans la série des choses à chercher (*in serie rerum quaerendarum*), il se présente quelque chose (*aliquid*) que notre entendement ne puisse assez bien saisir, il faut s'arrêter là ; les autres choses que suivent ne sont pas à examiner, et il faut s'abstenir d'un travail inutile.²³⁰

La « série des choses à chercher » désigne la série des questions. Si l'esprit ne peut saisir par intuition les relations nécessaires pour construire la solution de la question précédente, ce n'est pas la peine de passer à la question suivante. Il faut planifier autrement la recherche. Cependant, l'expression « assez bien (*satis*) » indique que l'intuition elle-même peut recevoir des degrés. Autrement dit, elle n'a pas besoin d'être parfaite pour être satisfaisante. Par conséquent, la règle d'arrêt doit être accompagnée par la règle de non-arrêt, qui enseigne de ne pas abandonner la recherche face à la pauvreté des informations disponibles :

²²⁹ BK I, 383 ; AT X, 395-396.

²³⁰ BK I, 377 ; AT X, 392. 10.

Mais si, comme il arrive souvent, de nombreuses choses relèvent d'un même degré, il est bien sûr toujours utile de les examiner toutes par ordre. Toutefois, nous ne sommes pas contraints d'observer cet ordre aussi strictement et rigoureusement, et la plupart du temps, même si nous ne les connaissons pas toutes de manière transparente, mais seulement un petit nombre, voire une seule d'entre elles, il est pourtant permis de pousser plus avant (*etiamsi non omnia, sed pauca tantum vel unicum quid ex illis perspicue cognoscamus, ulterius tamen progredi licet*).²³¹

Si « de nombreuses choses » appartiennent à une question qui a un degré déterminé dans la série, il sera utile « de les examiner toutes par ordre ». Autrement dit, l'esprit peut faire encore une planification à propos de cette question. Toutefois, dans ce cas, la planification n'a pas à être sérielle. Autrement dit, les questions nouvellement produites se trouvent dans ce cas en même degré. En outre, dans ce cas, les relations contenues dans ces questions n'ont pas besoin d'être saisies complètement. Même sans avoir l'intuition d'un objet, on peut saisir par intuition la relation qu'a cet objet avec un autre. C'est en opérant sur ces relations qu'« il est pourtant permis de pousser plus avant » la recherche. Toutefois, pour appliquer adéquatement cette règle, il faut déjà être formé à la méthode :

Aux novices, bien sûr, elle n'apprend rien d'autre qu'à *ne pas perdre leur peine*, à peu près de la même manière que la seconde. Mais à ceux qui auront une parfaite connaissance des sept règles précédentes, elle montre de quelle manière ils peuvent, en quelque science que ce soit, se satisfaire eux-mêmes au point de ne rien désirer davantage [...].²³²

La *Règle II* nous enseignait à ne pas nous mêler des questions difficiles avant que nous soyons suffisamment préparés pour ce genre de questions. Pour les « novices », la *Règle VIII*, qui enseigne d'arrêter la recherche si nous n'avons pas suffisamment d'informations sur une question, semble prescrire la même chose que la *Règle II*. Toutefois, celui qui s'est exercé aux sept *Règles* précédentes saura de plus « en quelque science que ce soit, se satisfaire eux-mêmes au point de ne rien désirer davantage ». Autrement dit, il aura une connaissance claire de ses limites. Descartes reformule cette connaissance de la limite de la connaissance de la manière suivante :

[...] car quiconque aura observé exactement les premières règles dans *la solution de quelque difficulté*, et recevra cependant de la présente règle l'ordre de s'arrêter quelque part,

²³¹ BK I, 377 ; AT X, 392-393.

²³² C'est nous qui soulignons : BK I, 377-379 ; AT X, 393.

connaîtra alors avec certitude qu'il n'a absolument aucun moyen par son industrie (*industria*) de trouver la science qu'il recherche, et cela non pas parce que son esprit serait en faute, mais parce que la nature de la difficulté elle-même s'y oppose, ou l'humaine condition (*humana conditio*). Et cette connaissance n'est pas une moindre science que celle qui donne à voir la nature de la chose elle-même ; et celui-là ne paraîtrait pas sain d'esprit, qui pousserait plus loin sa curiosité.²³³

La connaissance de la limite de la connaissance fait monter à la surface le problème de l'objectivité, qui était sous-jacent depuis la *Règle I* jusqu'à la *Règle VI* (« la nature de la chose elle-même »). De fait, le problème se pose de manière aiguë concernant le monde physique, car le fait que notre connaissance a des limites ne doit pas signifier qu'il existe des propriétés physiques définitivement cachées à notre connaissance. Toutefois, il ne s'agit pas de montrer la possibilité du rapport de l'esprit avec la matière, ce qui est assumé dans les *Regulae*. Si nous ne pouvons atteindre une vérité que nous pouvons connaître, c'est parce que nous ne connaissons pas les moyens d'y atteindre. La théorie de l'objectivité tourne autour de ce problème. Ainsi, la question de la limite de notre esprit est la question des outils que nous avons pour la connaissance. Descartes essaie dans la *Règle VIII* de clarifier son propos « par un exemple ou deux » dont le premier nous confirme que le problème de l'objectivité a une valeur pratique.

En effet, la question de la ligne anaclastique, donnée pour premier exemple, est un sujet de la dioptrique qui relève de la science physique. Pour trouver cette ligne « dans laquelle les rayons [de lumière] parallèles se réfractent de telle sorte qu'après réfraction tous se coupent en un point »²³⁴, il ne suffit pas d'après Descartes d'avoir appris les mathématiques qui nous font pourtant voir que la question concerne une proportion mathématique. En effet, il faut encore avoir appris la physique, comme le préconisait la *Règle I*, pour situer cette question à son propre lieu. Or, la connaissance de la physique nous rend capables de réduire progressivement la question en des questions de plus en plus simples pour l'explicitier en une « série » de questions :

[...] il poussera plus avant et découvrira que cette proportion entre les angles d'incidence et de réfraction dépend du changement de ces derniers en fonction de la variété des milieux : que ce changement à son tour dépend de la manière dont le rayon pénètre à travers tout le corps transparent, et que la connaissance de cette pénétration suppose que soit aussi connue

²³³ C'est nous qui soulignons ; BK I, 379 ; AT X, 393.

²³⁴ BK I, 379 ; AT X, 394.

la nature de l'action de la lumière ; enfin, pour comprendre l'action de la lumière, il faut savoir ce qu'est en général une puissance naturelle, *dernier terme qui est dans toute cette série le plus absolu*.²³⁵

Dans cette série de questions, l'esprit effectue un mouvement régressif vers les principes qui sont les propositions simples, c'est-à-dire les propositions qui expriment un lien simple entre les natures simples. À partir de ces principes, l'esprit déduit ce qu'est une « puissance naturelle » en général, et déduit ensuite chaque proposition qui a été posée dans la série comme les objets à chercher. Chaque solution de question précédente établit exactement les conditions de solution de la question suivante. La connaissance de la « puissance naturelle » en général contient ainsi la connaissance des conditions de solution de la question portant sur « l'action de la lumière ». Toutefois, la condition de solution n'étant pas la solution elle-même, pour connaître « l'action de la lumière » il faut effectuer une nouvelle recherche. Par exemple, il faut énumérer (« *enumerabit* ») les autres puissances afin de la connaître « par imitation » (« *per imitationem* »). C'est en remontant cette série des questions, qu'on pourra ainsi établir la démonstration de l'anacastique. Ici, Descartes montre que la connaissance de la différence entre mathématique et physique est cruciale pour trouver un chemin déductif envers l'anacastique. La théorie de l'objectivité qui va aussitôt être posée dans la *Règle VIII*, reste dans la même problématique. En d'autres termes, cette théorie sert à l'élaboration de la méthode de découverte.

Enfin, par le deuxième exemple, le projet d'une théorie de l'objectivité fait entièrement surface. De fait, le projet lui-même étant présenté comme un exemple du pouvoir de la méthode, il est formulé trois fois de suite de façon légèrement différente. Le point commun de ces exemples, c'est que Descartes parle de l'entendement comme seule faculté de la vérité, mais qui doit recevoir le secours de l'imagination et des sens pour ne pas dévier. La troisième formulation, en projetant la théorie des natures simples, indique clairement que cette autocritique de l'esprit sera aussi une théorie de l'objectivité :

Il faut ensuite en venir aux choses elles-mêmes, qui ne sont à envisager que pour autant qu'elles sont atteintes par l'entendement : en ce sens nous les divisons en natures simples au plus haut point, et en complexes ou composées.²³⁶

²³⁵ C'est nous qui soulignons : BK I, 379-381 ; AT X, 395.

²³⁶ BK I, 387 ; AT X, 399.

Les natures simples, on peut dire, sont les éléments ontologiques de la réalité. Toutefois, il ne faut pas les considérer comme des essences chez les scolastiques. En d'autres termes, les natures simples ne sont pas les principes d'unité de la chose elle-même. De fait, même pour le « mélange » des natures simples comme la nature de l'aimant²³⁷, il sera difficile d'assigner le statut d'un principe d'unité de la chose même. L'accès à la réalité matérielle étant assumé au nom de l'intuition, Descartes ne s'intéresse pas du tout à des essences des choses, mais à des manières de découvrir des systèmes de mouvements à titre de natures composées. Les natures simples sont principalement des outils pour découvrir les manières de découvrir les systèmes mécaniques. Le fameux passage de la *Règle VIII* illustre bien le statut pratique de la théorie de l'objectivité :

Cette méthode imite, si l'on veut, ceux des arts mécaniques qui n'ont pas besoin du secours d'autres arts, mais expliquent eux-mêmes comment leurs instruments doivent être faits. Si quelqu'un voulait en effet pratiquer un de ces arts-là, celui de la forge par exemple, et se trouvait dépourvu de tout instrument, il serait bien contraint pour commencer d'utiliser en guise d'enclume une pierre dure ou quelque bloc de fer non dégrossi, de prendre un caillou en lieu de marteau, de disposer en tenailles des bouts de bois, et de rassembler selon les besoins d'autres objets de ce genre ; puis, ces préparatifs une fois terminés, il n'entreprendrait pas aussitôt de forger à l'usage d'autrui des épées ou des casques ou rien de ce qu'on produit avec du fer, mais il fabriquerait avant toute chose ce qui lui est à lui-même utile, marteaux, enclume, tenailles et le reste.²³⁸

Le problème de l'objectivité physique, posé afin d'inventer des opérations méthodiques plus sophistiquées, doit lui-même être résolu à l'aide de la méthode. L'accès à la réalité matérielle étant assumé, il s'agit de développer progressivement des instruments qui nous permettront d'approfondir et d'enrichir notre connaissance de cette réalité.

²³⁷ BK I, 433 ; AT X, 427 : « [...] il rassemble d'abord avec soin toutes les expériences qu'il peut avoir sur cette pierre [c.-à-d. l'aimant], puis il s'efforce d'en déduire quel mélange de natures simples est nécessaire pour produire tous les effets qu'il a expérimentés sur l'aimant ; ce mélange une fois trouvé, il peut déclarer hardiment qu'il a saisi la vraie nature de l'aimant, autant qu'elle pouvait être trouvée par un homme et à partir des expériences données. »

²³⁸ BK I, 383-385 ; AT X, 397.

4.3. Théorie de l'objectivité et projet du doute universel

La théorie de l'objectivité est de fait la théorie de l'expérience. Or, nous avons vu, dans la section 3.4.2., à travers l'interprétation de M. Miles que l'expérience qui est en question dans les *Regulae* est une expérience de l'esprit sur soi. La théorie de l'objectivité implique dans ce sens une régression de l'esprit à une expérience réfléchie. Cela peut être confirmé par le fait que Descartes assimile dans le *Discours*, le projet de la théorie de l'objectivité au projet d'un doute universel. Certes, il y a bien un changement de doctrine entre les *Regulae* et le *Discours*, en ce que les *Regulae* ne parlent pas d'un doute radical comme négation, bien que provisoire, des opinions déjà acquises. Toutefois, si nous considérons que la théorie de l'objectivité des *Regulae* vise à régresser vers des expériences véritablement intérieures, alors nous pouvons rapprocher le projet du *Discours* de celui des *Regulae*. Car ce que le doute universel vise à travers la négation des opinions déjà acquises est de fait un retour à une expérience réfléchie primitive. D'ailleurs, Descartes lui-même ne pose pas de rupture entre le projet des *Regulae* et le projet d'un doute universel. Comparons les textes des *Regulae* et ceux du *Discours* !

La *Seconde Partie* du *Discours* situe le moment où le jeune Descartes cerne la première fois le besoin d'un examen exhaustif de ses opinions au milieu du séjour en Allemagne, c'est-à-dire en 1619, ce qui correspond, d'après J.-P. Weber, à la période où Descartes rédige les premières *Règles* des *Regulae*. Or, nous avons remarqué que dans les trois formulations du projet dans la *Règle VIII*, Descartes signale chaque fois le caractère ponctuel de ce projet par l'expression « une fois ». Dans le *Discours* aussi, le doute général est caractérisé comme une opération qui doit être effectuée « une bonne fois » :

Mais que, pour toutes les opinions que j'avais reçues jusqu'alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre *une bonne fois* de les en ôter, afin d'y en remettre par après, ou d'autres meilleurs, ou bien les mêmes, lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison.²³⁹

Ici, l'expression « de les en ôter » établit clairement une continuité entre le projet d'un examen général de nos opinions et le doute métaphysique qui s'effectue dans la *Quatrième Partie* du *Discours*. Or, ce caractère subversif ne s'observe pas dans les formulations du projet de la *Règle VIII*, ce qui montre que le projet des *Regulae* n'était pas lié à un projet de

²³⁹ C'est nous qui soulignons : BK III, 90 ; AT VI, 13-14.

métaphysique. Toutefois, cet examen ayant, selon cette citation, un caractère ponctuel (« une bonne fois ») et exhaustif, elle nous renvoie bien à la question de la *Règle VIII* portant sur l'objectivité de la connaissance humaine. En effet, dans la *Règle VIII*, la question de l'objectivité a bien aussi un caractère ponctuel et exhaustif : « une fois dans sa vie (*semel in vita*) »²⁴⁰, bien qu'elle n'affiche pas le caractère subversif désigné par le doute universel.²⁴¹ Ainsi, nous pouvons suggérer à présent le point commun et la différence entre les *Regulae* et le *Discours*. Leur point commun réside dans le fait de viser à une régression vers une expérience réfléchie primitive. En revanche, leur différence réside dans le fait que, si le projet du *Discours* demande de qualifier les expériences réfléchies comme expériences intérieures, alors celui des *Regulae* n'a pas encore besoin de cette qualification. Notre suggestion peut être confirmée par les textes des *Regulae*. Par exemple, la *Règle VIII* dit :

Et ce n'est pas une tâche immense que de vouloir embrasser par la pensée toutes les choses contenues dans l'ensemble de cet univers pour reconnaître comment chacune est sujette à l'examen de notre esprit ; il ne peut en effet rien y avoir de si multiple ou disparate qu'on ne puisse, au moyen de cette énumération dont nous avons parlé, le circonscrire dans des limites déterminées, et le disposer sous un certain nombre de chapitres.²⁴²

Il nous semble que ce procédé doit être distingué des énumérations des facultés cognitives et des natures simples, présentées dans la *Règle XII*. Il s'agit d'une énumération exhaustive des expériences, qui se ferait sur la base des énumérations des facultés et des objets de la connaissance de la *Règle XII*. Autrement dit, les divers genres d'expériences peuvent être ramenés « sous un certain nombre de chapitres », c'est-à-dire à des expériences paradigmatiques. Évidemment, de telles expériences doivent être découvertes par « l'examen de notre esprit », c'est-à-dire par une réflexion de l'esprit sur soi. Ainsi, le projet d'une théorie de l'objectivité demande, dans les *Regulae* aussi, le projet d'un examen général des opinions. C'est ce que confirme encore une fois le passage suivant de la *Règle XIII* :

En effet, nous ne mettons pas seulement au nombre des questions ces demandes qui sont faites par d'autres ; mais l'ignorance même de Socrate, ou plutôt son doute est devenu lui

²⁴⁰ L'expression « *semel in vita* » apparaît trois fois dans la *Règle VIII* : AT X, 395) ; AT X, 396) ; AT X, 398).

²⁴¹ D'après H. Gouhier (1999, 4^e, p 55), dans la *Règle VIII*, « il n'est nulle part question des premiers principes. Aucune allusion à un doute butant sur un *cogito* et, par-là, posant le fondement métaphysique de la philosophie ». H. Gouhier estime pourtant que le projet de la *Règle VIII* d'un examen général de nos opinions et le projet d'un doute universel sont en continuité, en ce qu'ils indiquent « une vérification des vrais instruments du savoir [*vera instrumenta sciendi*] ».

²⁴² BK I, 385 ; AT X, 398.

aussi une question dès que Socrate, s'étant retourné vers ce doute, s'est mis à chercher s'il était vrai qu'il doutait de tout, et cela, il l'a assuré.²⁴³

Ce passage parle d'un doute «de toutes choses», c'est-à-dire d'un doute qui a le caractère d'un examen général de toutes nos opinions. Toutefois, il y a une différence avec le doute métaphysique de la maturité, en ce que le doute n'induit pas l'affirmation de l'existence de l'esprit, mais d'un de ses modes (doute). Cela indique que dans les *Regulae*, il ne s'agit pas d'examiner la possibilité même de la science, qui serait la chose pensante, mais simplement d'atteindre une expérience réfléchie des natures composées *a parte rei*, en purifiant les expériences sensibles et extérieures. Ainsi, il y a bien une continuité entre le projet des *Regulae* et celui du *Discours*, en ce qu'il s'agit toujours de retourner à une expérience réfléchie de l'esprit sur ses opérations.

Nous verrons dans les sections suivantes que Descartes tente de réaliser, dans la seconde et troisième partie des *Regulae*, l'unité de la science physique par la mise en place d'un dispositif technique de réduction des questions physiques à des questions mathématiques. Or, si la seconde partie enseigne comment transformer les questions parfaitement comprises à des équations, la troisième partie, qui n'existe pas, aurait dû enseigner comment réduire les questions imparfaitement comprises à des questions parfaitement comprises. C'est par rapport à cette troisième partie non écrite que Descartes avait sans doute besoin d'un examen général de ses opinions. Cet examen général aurait consisté dans le fait de rassembler toutes les expériences possibles à quelques expériences primitives.

Cependant, parce que Descartes n'a pas écrit la troisième partie des *Regulae*, il faut que nous puissions confirmer notre thèse par rapport à la seconde partie dans laquelle Descartes enseigne comment réduire les questions parfaitement comprises à des équations. Cela sera la tâche de la section suivante.

²⁴³ BK I, 441 ; AT X, 432. Il se trouve deux apparences de Socrate dans les *Regulae*, une dans la *Règle XII*, l'autre dans la *Règle XIII*. F. Alquié écrit (1950, p. 77) «À vrai dire, le doute lui-même devient ici objet de réflexion : mais précisément, il le demeure, et cette certitude qu'acquiert Socrate du fait qu'il doute ne se transforme en principe métaphysique. Il est vraisemblable que de telles affirmations, loin d'annoncer la métaphysique de Descartes, reprennent des remarques classiques relatives au cercle logique que suppose tout scepticisme : Charron avait déjà noté, en ce sens, qu'il peut être certain que rien n'est certain, et que l'on peut savoir que l'on ne sait rien.» Nous ne sommes pas d'accord avec cette interprétation, en ce qu'il nous semble que le doute ici en question atteint tout de même une expérience intérieure, qui a une valeur métaphysique.

4.4. Supposition des facultés cognitives (*Règle XII*)

À propos de la physique, Descartes abandonne l'explication finaliste de l'aristotélisme scolastique en universalisant l'explication mécanique. Mais cette universalisation n'établit pas elle-même l'objectivité de cette explication. La première partie de la *Règle XII* tente de fonder l'objectivité de toute explication mécanique en introduisant une explication mécanique de la perception. Pourtant, les commentaires se distinguent quant à la manière de comprendre la fonction exacte de ce modèle mécanique de la perception. Nous examinons dans cette section, l'interprétions de J.-L. Marion, de J. Schuster et de D. Rabouin.

4.4.1. Interprétation de J.-L. Marion

J.-L. Marion soutient dans son *Ontologie grise de Descartes* que le modèle mécanique de la perception sert à établir une ontologie négative. Le modèle mécanique rend possible de comprendre la perception sensible comme un processus de codage et de décodage des signaux mécaniques du monde. Or, d'après lui, il y aurait une différence radicale entre l'objet de la perception et la chose même supposée correspondre à cet objet. Ainsi, J.-L. Marion réaffirme sa thèse de la présence d'une ontologie des représentations dans les *Regulae*.

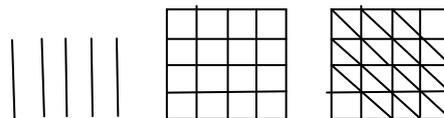
La perception est ainsi interprétée par J.-L. Marion comme processus par lequel le corps humain code par les figures des signaux mécaniques extérieurs. Il confirme son interprétation, en commentant linéairement le texte de la *Règle XII*. Le début de la *Règle XII* présente à titre d'hypothèse²⁴⁴ une description sur les différentes facultés cognitives : les sens, le sens commun, l'imagination et l'entendement. Descartes commence en précisant le statut purement matériel de nos organes sensoriels : « [...] ils sont des parties du corps »²⁴⁵. Un objet extérieur touchant la « première membrane » de ces organes produit une « figure » sur cette membrane, exactement de la même manière qu'un cachet imprime sa figure sur la cire. Descartes dit qu'il faut comprendre cet acte non comme une analogie, mais littéralement. Autrement dit, l'acte d'une certaine réalité physique sur nos organes sensoriels est un acte purement mécanique. Or, on « doit admettre cela non seulement quand nous sentons un corps en le touchant comme figuré, ou dur, ou rugueux, etc., mais aussi quand nous percevons par

²⁴⁴ BK I, 409 ; AT X, 412 : « Ne croyez pas, si vous n'en avez pas envie, qu'il en soit réellement ainsi ; mais qu'est-ce qui vous empêchera de suivre ces suppositions, s'il doit apparaître qu'elles ne retranchent rien à la vérité des choses et qu'elles rendent seulement tout beaucoup plus clair ? »

²⁴⁵ BK I, 409 ; AT X, 412.

le toucher la chaleur, le froid et les choses semblables. Il en va de même pour les autres sens ». ²⁴⁶ J.-L. Marion porte son attention sur le rôle des « figures » produites par les actions des corps extérieurs sur nos organes. D'après lui, nos organes sensoriels codent les actions mécaniques par des figures, avant de les envoyer à notre cerveau. Si l'on admet cette hypothèse, alors l'esprit peut, d'après J.-L. Marion, imiter la fonction des organes sensoriels en codant à nouveau les sensations en des figures déterminées. Autrement dit, l'explication de la sensation comme codage des signaux mécaniques permet à l'esprit de coder les sensations qu'il éprouve en lui. C'est ce que J.-L. Marion vérifie par le passage suivant :

Quel sera donc l'inconvénient si, pour éviter d'admettre inutilement et de forger témérairement quelque nouvel être, sans rien nier bien sûr de tout ce qu'il a plu aux autres de penser de la couleur, nous nous contentions de faire abstraction de tout, sauf de sa nature de figure, et si nous nous concevions la diversité qu'il y a entre le blanc, le bleu, le rouge, etc., comme celle qu'il y a entre les figures suivantes ou d'autres du même genre, etc. ?²⁴⁷



Si l'on remplace chaque couleur par une figure particulière qui peut être distinctement perçue, la « différence » entre les couleurs devient, d'après J.-L. Marion, elle-même figurable, c'est-à-dire intelligible. ²⁴⁸ Par cette méthode, l'esprit peut comparer non seulement les couleurs, mais aussi les différents sens comme la couleur et le son. En outre, c'est en supposant que nos organes sensoriels ont pour fonction de coder les signaux mécaniques extérieurs que nous pouvons universaliser la pratique de mesure, pratique nécessaire pour appliquer les procédures mathématiques dans la physique. De fait, on peut lire l'ensemble de la *Règle XII* comme une étape préparatoire pour introduire dans la physique une manière mathématique de mesurer les choses. Donc, c'est la figure qui permet d'universaliser la mesure mathématique, et d'établir des explications mécaniques.

Or, J.-L. Marion introduit, dans son analyse de l'hypothèse des facultés cognitives, une comparaison entre Descartes et Aristote pour montrer que cette hypothèse vise à

²⁴⁶ BK I, 409 ; AT X, 412.

²⁴⁷ BK I, 411 ; AT X, 413.

²⁴⁸ J.-L. Marion, 1993, p. 118 : « [...] à condition de ne plus la concevoir par ressemblance à un substrat réel (le coloré, en tant que *corps* coloré, reste effectivement étendu, donc figuratif), la figure permet non plus seulement une abstraction, mais une transcription, où chaque particularité sensible (en tant que non figurative, c'est-à-dire non abstraite) peut *se coder* [...] »

remplacer les choses mêmes par des représentations. En effet, pour Aristote, la figure était avant tout la forme d'un individu, qui, incomparable avec d'autres formes, introduisait dans la physique des explications non mécaniques, c'est-à-dire des explications finalistes. En effet, l'*eidōs* chez Aristote, auquel équivaut la *figura* chez Descartes, est l'essence d'une chose singulière, si bien qu'il détermine la relation de la chose par rapport à lui-même, c'est-à-dire son « identité ». Or, la chose comme composée de forme et de manière se meut vers l'actualisation de sa forme par la « résorption de la matière par la forme ». Ce schème finaliste est opérant aussi dans la connaissance. L'observateur sépare l'*eidōs* d'une réalité qu'il connaît à travers les sens pour ensuite le saisir par l'intellect (*nous*). Dans cette perspective, la connaissance évidente sera obtenue par l'identification de l'*eidōs* avec le *nous*, ce qui nécessite une procédure de réalisation ou d'assimilation. Autrement dit, c'est lorsque l'esprit aura compris en quel sens l'*eidōs* est la fin d'une chose singulière qu'il aura une connaissance évidente de cette chose. Saisir l'*eidōs* d'une chose veut dire pour Aristote de le considérer comme cause finale de cette chose.

Or, la figure dont parle Descartes ne peut être entendue en aucune manière comme l'*eidōs* chez Aristote, ce que J.-L. Marion essaie de montrer par son analyse sur l'explication du « sens commun » exposée dans la *Règle XII*. Les figures par lesquelles les sens codent les signaux mécaniques extérieurs se transmettent ensuite au « sens commun », « dans le même instant et sans qu'il y ait passage réel d'aucun être de l'une à l'autre partie ». Surtout, Descartes compare le sens commun avec une « plume » par laquelle « [...] chacune des lettres est exprimée sur le papier ». Cette analogie avec le plume indique que les informations codées par des figures sont transférées par le sens commun d'une manière intacte, en dépit des modifications que subissent les figures pendant leur transfert. Enfin, le sens commun transmet ces informations codées à l'imagination sous forme de figures, de la même manière qu'un cachet laisse sa marque sur une cire. L'important dans ce dispositif, c'est que par ce dispositif l'entendement est capable de voir, sous les apparences, des figures qui codent des réalités mécaniques spécifiques. Ensuite, après une petite remarque sur les « nerfs », Descartes aborde la faculté principale qui est la « force par laquelle à proprement parler nous connaissons les choses ». Cette force est « purement spirituelle » et « elle est unique ». En effet, tout en s'appliquant à diverses opérations, elle reste toujours la même. Elle agit tantôt comme le cachet tantôt comme la cire, mais cette comparaison doit être entendue cette fois comme « par analogie (*per analogiam*) » :

Et c'est une seule et même force [c.-à-d. cette force cognitive (*vis cognoscens*)] qui, si elle s'applique avec l'imagination au sens commun, est dite voir, toucher, etc., qui, si elle s'applique à la seule imagination en tant que revêtue de diverses figures, est dite se souvenir ; qui, si elle s'y applique, pour forger de nouvelles figures, est dite imaginer ou concevoir ; qui enfin, si enfin elle agit seule, est dite entendre : comment se produit cette intellection, je l'exposerai plus amplement en son lieu.²⁴⁹

La clé de l'interprétation de J.-L. Marion, c'est la dissemblance radicale entre la figure, qui cause la sensation, et la figure qui code cette sensation.²⁵⁰ La réalité substantielle qui cause la sensation, nous reste inconnaissable, bien que nous sachions qu'elle ne contient que de l'étendue et des figures, etc. En supposant que la perception sensible est le processus par lequel les signaux mécaniques sont codés en des figures, l'entendement peut les remplacer par des figures qu'il a arbitrairement choisies. Le décodage des perceptions sensibles est égal à la construction d'une figure complexe à partir de ces figures qu'il a choisies. Ainsi, J.-L. Marion réaffirme sa thèse concernant les *Regulae* d'une ontologie négative des objets ou des représentations.

4.4.2. Interprétation de J. Schuster

J. Schuster soutient dans son article que la seconde partie des *Regulae* (*Règle XII-Règle XXI*) visent à établir un dispositif complexe pour protéger la physique mathématique du scepticisme. En effet, la rédaction des *Regulae* rencontre, d'après J. Schuster, un important changement pendant le séjour de Descartes à Paris vers 1628, où le scepticisme était en mode entre les savants et les théologiens.²⁵¹ J. Schuster, concernant la *mathesis universalis* de la *Règle IV-B* écrite, d'après lui, vers 1619, soutient qu'elle relève d'une discipline analytique universelle, caractérisée par l'usage de l'équerre glissante.²⁵² Or, d'après lui, Descartes aurait

²⁴⁹ BK I, 415 ; AT X, 415-416.

²⁵⁰ J.-L. Marion écrit (1993, p. 121) : « [...] par définition, il s'agit d'un codage, où la notion même de ressemblance, ou plutôt de semblance, perd toute signification [...] ». Nous pensons que J.-L. Marion va trop loin en reniant toute ressemblance entre la chose même et le code. L'interprétation de J. Schuster va nous montrer que nous pouvons penser à une ressemblance par la notion de l'étendue.

²⁵¹ D'après J. Schuster (1980, p. 57), Descartes a été à cette époque fortement influencé par Mersenne. Mais si Mersenne voulait surmonter le scepticisme en montrant aux sceptiques des exemples de la science, Descartes tentait de le surmonter en établissant une théorie de la connaissance, qui fonderait la *mathesis universalis*. M. Kisner a récemment écrit un article (2005) dans lequel il soutient que la vraie position que Descartes voulait réfuter dans la deuxième partie des *Regulae* était le scepticisme mitigé de Mersenne.

²⁵² J. Schuster écrit (c'est nous qui soulignons ; 1980, p. 52) à propos de la *mathesis universalis* de 1619 : « The central problem in reconstructing the genesis of universal mathematics is therefore to understand how the loose

vu dans cette *mathesis universalis* précoce la possibilité de protéger la physique mathématique du scepticisme de son époque. En effet, la *mathesis universalis* de 1619 avec la notion de grandeur en général et l'usage de l'équerre avait montré comment on pouvait appliquer à des questions physiques des procédés mathématiques. C'est en développant ce côté de la *mathesis universalis* que Descartes essaie de justifier l'application des équations algébriques dans les questions physiques. Descartes a pensé ainsi, d'après J. Schuster, de défendre les sciences physiques du scepticisme en mathématisant d'une certaine manière la physique.²⁵³

Nexus o-p-p

La théorie des facultés présentée dans la *Règle XII* est la base du dispositif technique qui s'installe tout au long de la deuxième partie des *Regulae*. Il s'agit d'une description mécanique de nos « facultés » cognitives²⁵⁴. Nous avons déjà examiné cette théorie mécanique des facultés dans la section précédente portant sur l'interprétation de J.-L. Marion. J. Schuster serait d'accord avec J.-L. Marion sur la théorie du « codage ». Toutefois, J. Schuster estime que cette théorie est basée sur un réalisme direct de la connaissance. En effet, d'après J. Schuster, Descartes développe dans la *Règle XII* un dispositif cognitif qu'il appelle le *nexus o-p-p* (*nexus optico-physiologico-psychologique*) et qui va servir tout au long de la deuxième partie des *Regulae* à appuyer l'installation du dispositif complexe de la *mathesis*. D'après l'optique cartésienne, pour que la perception visuelle se produise, il faut que les nerfs transmettent à l'imagination des figures qui ont été initialement formées sur la rétine et que l'esprit ou « vis cognoscens » prenne conscience de ces figures. Or, d'après J. Schuster, cette conscience des figures s'apparente à un regard spirituel (*spiritual eyes*). Autrement dit, l'imagination en tant que « vraie partie du corps » agit comme un « écran » matériel que l'esprit regarde. Or, la *Règle XII* généralise le modèle de la vision à toute perception en expliquant que toute perception est la prise de conscience de la *vis cognoscens* sur les figures

and relatively untheorized notion of a compendium [c.-à-d. of analytical technics] came to be transformed into the project for creating an *integrated analytical discipline*. »

²⁵³ Ainsi, il faut réduire toute « question » aux « figures » de l'imagination, car « en aucun autre sujet [étendue réelle] on ne fait voir (*exhibeantur*) plus distinctement toutes les différences des proportions (*quod per se etiam est evidens, cum in nullo alio subjecto distinctius omnes proportionum differentiae exhibeantur*) » (D. Rabouin, 2009, p. 308 ; AT X, 441, 1-20).

²⁵⁴ Descartes utilise fréquemment dans la *Règle XII* le mot *facultas*. Pourtant, d'après J. Schuster (1980, p. 59), il ne s'agit pas du tout des facultés distinctes de l'âme, dont parlent les scolastiques. Du point de vue de l'âme, précisément parlant, il n'y a que la *vis cognoscens* qui interagit avec différents lieux du corps. À notre avis, nous trouvons là encore une influence stoïcienne (la théorie de l'*hégémonikon*).

de l'imagination, qui sont aussi transmises par les nerfs depuis la membrane des sens. L'interprétation de J. Schuster se différencie donc de celle de J.-L. Marion, en deux points : premièrement, d'après lui, l'épistémologie de la *Règle XII* relève d'un réalisme direct. « Il n'y a pas de doctrine de perception représentative dans la *Règle XII*, pas de postulation que les êtres physiques peuvent être connus seulement par des duplications mentales »²⁵⁵. Deuxièmement, il y a, en base de cette théorie des facultés cognitives, une « ontologie dualiste non explicitée »²⁵⁶, insinuée par le modèle optique.²⁵⁷ Autrement, cette théorie suppose une « métaphore visuelle », en ce que « la *vis cognoscens* constitue une sorte de seconde paire d'yeux dans le cerveau, qui se penche sur (*attend to*) les motifs (*patterns*) étalés sur les écrans corporels des lieux du cerveau (*of the brain loci*) »²⁵⁸.

Analyse mathématique

Ce « nexus o-p-p » est lié directement par J. Schuster à la théorie de la comparaison de la *Règle XIV*. La comparaison est l'acte par lequel l'esprit juge que les figures ou les grandeurs sont égales ou similaires entre elles. D'après Descartes, la déduction n'est qu'une suite de comparaisons.²⁵⁹ La résolution d'une question portant sur la quantité se fera donc par une telle suite.

Mais Descartes préconise d'abord d'abstraire d'une question sa structure, en termes de « grandeurs en général (*magnitudines in genere*) »²⁶⁰, ensuite de la « transférer », « à l'espèce de grandeur qui se peindra dans notre imagination le plus facilement et le plus distinctement de toutes »²⁶¹; c'est-à-dire « l'étendue réelle du corps, abstraite de tout sauf de ce qu'elle est figurée ».

Les grandeurs en générales, introduites pour une démarche de solution de problème, ne sont pas des êtres réels et peuvent nous conduire à des erreurs. C'est pourquoi il faut les transférer à une grandeur spécifique à laquelle il est sûr que nous avons un accès direct, c'est-

²⁵⁵ J. Schuster, 1980, p. 60 : « There is no doctrine of representative perception in rule 12, no postulation that physical entities can be known only by means of mental duplicates. »

²⁵⁶ (Ibid., p. 77) : « The later *Regulae* had depended upon an implicit and untheorized dualism presupposed in the application of the *vis cognoscens* to each of the brain *loci*. »

²⁵⁷ D'après J. Schuster (1980, p. 61), l'optique de Descartes a été fortement influencée par celle de Kepler.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 60 : « [...] a visual metaphor lies at the very heart of this account, for it is as though the *vis cognoscens* constituted a second, spiritual pair of eyes within the brain, there to attend to patterns delivered up on the corporeal screens of the brain *loci*. »

²⁵⁹ BK I, 451 ; AT X, 439 : « [...] dans tout raisonnement ce n'est que par [comparaison que nous connaissons précisément la vérité. »

²⁶⁰ BK I, 453 ; AT X, 440.

²⁶¹ BK I, 453 ; AT X, 441.

à-dire « l'étendue réelle du corps ». En effet, J. Schuster note que Descartes n'utilise que des figures continues très simples comme le triangle ou le carré pour représenter les grandeurs en général. « Le but de représenter la grandeur en général par des figures, c'est pour rendre un fondement ontologique (*ontological grounding*) aux objets, et une certitude logique aux opérations, qui sont dans ce cas les actes immédiats de comparaison »²⁶².

En outre, Descartes restreint même ces figures continues en des lignes et des carrés. Car, d'après J. Schuster, elles sont plus aptes à représenter les « dimensions ». Les dimensions étant les aspects qui peuvent être mesurés par une « unité »²⁶³, elles restreignent encore les grandeurs à utiliser dans une démarche analytique. Le *nexus o-p-p* fait en sorte que les « grandeurs étendues » que nous observons dans l'expérience sensible par la vision doivent être l'outil principal pour mesurer les autres grandeurs non étendues, comme le son, le poids, etc. En effet, nous pouvons prélever de ces grandeurs étendues des dimensions, à partir desquelles nous pouvons mesurer les autres dimensions des grandeurs non étendues. Ainsi, l'imagination joue ici déjà un rôle justificatif en fondant par l'usage des « symboles-étendues » les opérations sur les dimensions.²⁶⁴

Cependant, il reste, pour que ce dispositif analytique soit complété, qu'il est lié à des opérations algébriques. En effet, Descartes développe, d'après J. Schuster, une théorie des équations algébriques depuis la *Règle XVI* jusqu'à la *Règle XXI*. L'utilité analytique des équations est indiquée dans la *Règle XVII* par la distinction entre les difficultés directes et celles qui sont indirectes. La théorie des équations sert à résoudre les questions indirectes, comme si elles sont directes. J. Schuster cite le passage suivant :

[...] si au contraire, connaissant que la première et la dernière sont liées entre elles de telle manière déterminée, nous voulions en déduire quels sont les intermédiaires qui les unissent, nous suivrions alors un ordre tout à fait indirect et renversé. Mais parce que nous ne traitons ici que des questions enveloppées, autrement dit des questions dans lesquelles, à partir d'extrêmes qui sont connus, il faut connaître certains intermédiaires dont l'ordre a été troublé, tout l'artifice en ce lui consistera en ce

²⁶² J. Schuster écrit (1980, p. 65) : « The aim of representing magnitude in general by figures is to lend ontological grounding to the objects, and logical certainty to the manipulations, which in this case are immediate acts of comparison. »

²⁶³ BK I, 463 ; AT X, 447 : « Par *dimension*, nous n'entendons rien d'autre que le mode et la raison sous laquelle un certain sujet est considéré comme mesurable [...]. »

²⁶⁴ J. Schuster écrit (*ibid.*, p. 67) : « As a corporeal locus, the imagination is an ontologically suitable 'screen' upon which extension-symbols can be manipulated ; and the operations performed on the symbols have the certification of being clearly intuited in the 'real extension of bodies' – they are true and true of the world. »

que, posant les termes inconnus comme connus, nous pouvons nous proposer une voie de recherche facile et directe, même dans les difficultés aussi enchevêtrées qu'on voudra.²⁶⁵

Si nous supposons ce qui est inconnu comme connu, c'est-à-dire si nous donnons un symbole pour l'inconnu et le rapportons au moyen des égalités aux données du problème, nous obtenons une équation algébrique qu'on peut résoudre par « une voie de recherche facile et directe ». Toutefois, il est important de voir que les opérations sur les signes algébriques doivent être contrôlées à l'aide du *nexus o-p-p*. En effet, dans la *Règle XVIII*, Descartes préconise de représenter les quatre opérations mathématiques à l'aide des lignes et des carrés que nous pouvons dessiner sur un papier. Par exemple, la multiplication doit être représentée par la formation d'un carré à partir de deux lignes. Dans la mesure où ces lignes ou carrés sont des figures exhibées dans l'imagination en tant qu'*écran*, nous pouvons assurer par eux l'objectivité des opérations algébriques et les retenir dans le champ de l'intuition.

Ainsi, d'après J. Schuster, la deuxième partie des *Regulae* n'est pas simplement un ensemble de règles heuristiques, mais plutôt un programme de l'institution d'une analyse universelle qui établit par elle-même sa certitude et son objectivité.

4.4.3. Interprétation de D. Rabouin

J. Schuster a bien noté la fonction justificatrice de l'usage de l'imagination dans l'analyse universelle de la seconde partie des *Regulae*. Pourtant, son identification de la *mathesis universalis* à l'analyse universelle restreint injustement le but du dispositif cognitif de la *Règle XII* à l'algébrisation de la physique. En outre, le réalisme direct sous-jacent pointé avec justesse par J. Schuster tend à effacer l'aspect intérieur et intellectuel de l'expérience cartésienne. C'est D. Rabouin qui montre à notre avis que l'imagination peut servir à accéder non seulement à une expérience sensible épurée, mais à une expérience non sensible intérieure.

D. Rabouin note que la description de l'imagination, dans la *Règle XII*, est fortement influencée par celle de Proclus.²⁶⁶ L'imagination a donc une « double fonction »²⁶⁷ : elle se

²⁶⁵ BK I, 485 ; AT X, 460.

²⁶⁶ Pour Aristote, l'imagination est essentiellement liée à l'abstraction et à la production des images : [doctrine] « selon laquelle on ne peut penser sans images » (*ibid.*, p. 310). Descartes rejette d'après D. Rabouin cette doctrine de l'imagination. D. Rabouin présente dans sa note (*ibid.* p. 311, note 2) quelques prédécesseurs de

comporte, d'une part, comme « un support spatial » dans laquelle on forme de nouvelles figures géométriques ; et, d'autre part, comme l'activité de l'esprit²⁶⁸, plus précisément de l'*ingenium* qui est, d'après la *Règle XII*, le nom de l'entendement lorsqu'il forge de nouvelles figures géométriques dans l'imagination. Ce double aspect de l'imagination insinue que l'abstraction symbolique est aussi une opération réfléchie réglée de l'intérieur de l'opération. Or, la régulation des opérations à l'intérieur même des opérations était justement le problème de la *mathesis universalis* depuis l'Antiquité, dans la mesure où celle-ci était la science de l'unité des mathématiques par la distinction entre commensurabilité et incommensurabilité. En effet, Descartes divise toujours, dans la seconde partie des *Regulae*, la quantité en deux genres : multiplicité et grandeur²⁶⁹, ce qui montre qu'il sépare toujours, suivant Aristote, l'objectivité de l'arithmétique et celle de la géométrie, quoiqu'il refuse la logique des « genres de l'être ». D'ailleurs, dans la liste des natures simples de la *Règle XII*, « l'étendue » est classifiée entre les natures simples matérielles, tandis que « l'unité » entre les natures simples communes, ce qui indique à nouveau la différence d'objectivité entre l'arithmétique et la géométrie.²⁷⁰ Cette distinction indique d'après D. Rabouin que Descartes envisage l'unité des mathématiques à travers la distinction des grandeurs commensurables et incommensurables. Or, les objets que l'esprit construit au moyen des équations ne sont pas de simples objets symboliques, mais de vraies natures, dont la structure logique doit être articulée par l'usage des rapports mathématiques (commensurables ou incommensurables).

Les notions communes logiques²⁷¹ présentées dans la liste des natures simples indiquent justement cette particularité des rapports. Descartes propose comme exemple de ces notions communes, l'axiome d'Euclide sur l'égalité des quantités : « *deux choses identiques à une même troisième sont identiques entre elles (quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se [...]).* »²⁷² Dans la solution des questions mathématiques, cet axiome désigne le double

cette « imagination mathématique » qui viennent après Proclus. Par exemple, Thierry de Chartres, dans la tradition de Boèce, soutient que « l'imagination saisit les *figures* des choses “sans en avoir eu de connaissance matérielle” ».

²⁶⁷ C'est ce que D. Rabouin appelle (*ibid.*, p. 311) « l'imagination mathématique ».

²⁶⁸ (*Ibid.*, p. 307) : « [...] elle apparaît à la fois comme une faculté (une activité de l'esprit) et comme un support matériel, celui où l'esprit “forme” de nouvelles figures (“une vraie partie du corps”) ».

²⁶⁹ BK I, 467-469 ; AT X, 450 : « Or il n'y a que deux genres de choses que l'on compare entre elles, les multiplicités et les grandeurs. »

²⁷⁰ C'est nous qui soulignons : BK I, 419-421 : « Sont purement matérielles celles [c.-à-d. les natures simples] dont on connaît qu'elles ne sont que dans les corps : comme sont la figure, *l'étendue*, le mouvement, etc. Enfin doivent être dites communes celles qu'on attribue indistinctement tantôt aux choses corporelles, tantôt aux esprits, comme l'existence, *l'unité*, la durée, et choses semblables. »

²⁷¹ *Ibid.*, p. 319.

²⁷² BK I, 421 ; AT X, 419.

usage des rapports de mesure : c'est-à-dire comme objets des opérations et règles des opérations. Cet axiome décrit donc, d'après D. Rabouin, à l'intérieur d'une théorie mathématique « son fonctionnement déductif comme théorie »²⁷³. Autrement dit, les rapports de commensurabilité et incommensurabilité servent à exhiber l'articulation logique de différentes inférences.²⁷⁴ Nous voyons donc bien que l'analyse universelle est bien fondée sur la *mathesis universalis*.

L'influence de la *mathesis universalis* de Proclus sur le dispositif de l'imagination de la Règle XII nous permet de voir le caractère intellectuel de l'expérience qui fonde le dispositif analytique de la deuxième partie. La structure analysée par les rapports de mesure a une valeur intellectuelle, si bien qu'elle pointe l'existence d'une expérience réfléchie et intellectuelle de l'esprit, bien que D. Rabouin lui-même ne tire pas explicitement cette conclusion.

L'interprétation de D. Rabouin implique donc que ni la *mathesis universalis* ni la méthode ne peut être identifiée à l'analyse universelle qui connaît une tentative de réalisation dans la seconde partie des *Regulae*. La *mathesis universalis*, qui répond d'une certaine manière à la question de la causalité dans les mathématiques, ne peut en effet supprimer la recherche des causes dans la nature, mais renforce plutôt la nécessité de cette recherche.²⁷⁵ Ainsi, le projet d'une analyse universelle ne peut être compris, contrairement à l'interprétation de J. Schuster, comme un projet d'une mathématisation complète de la physique et ne peut être identifié, contrairement à l'interprétation de J.-L. Marion, à la méthode universelle.

²⁷³ D. Rabouin écrit (2009, p. 319) : « Or il apparaît, si l'on suit l'idée initiale, que l'axiome exhibe un "lien soutenant tout raisonnement" non pas au sens où il exhiberait une forme universelle (logique) de raisonnement, mais au sens où la théorie euclidienne contient ici à titre d'énoncé primitif *sur ses objets* une description de son fonctionnement déductif *comme* théorie. Une forme très puissante de *perspicuitas* se dessine alors, qui va donner aux thèses avancées dans les premières règles sur la transparence des mathématiques une force bien plus grande que ce qu'elles avaient auparavant. »

²⁷⁴ Nous comprenons ainsi les remarques de D. Rabouin (*ibid.*, p. 320) : « Par là même, il identifie une propriété de l'opération-objet de la théorie (transitivité de l'égalité qui règle le calcul) et une propriété de l'opération-forme (transitivité de la conséquence qui règle le raisonnement). » (*ibid.*, p. 320) « On voit bien ici comment la procédure qui fonde le calcul et qui est énoncée *dans* la théorie (comme axiome) est pour Descartes un soutien de *tout* raisonnement ». Dans cette perspective, nous pouvons dire suivant D. Rabouin que « la vraie logique n'est qu'un nom de la *mathesis* [...] » (*ibid.*, p. 321).

²⁷⁵ D. Rabouin écrit justement (*ibid.*, p. 298) : « Il est donc inexact que l'idée de "méthode" s'appuie sur la *mathesis* au sens où elle aurait comme visée quelque chose comme une "mathématisation" des phénomènes. Il faut garder cette remarque en mémoire pour bien saisir le fonctionnement de la seconde partie des *Regulae*, dont on a trop tendance à considérer qu'elle commence avec le traitement des équations (Règle XIV sq.) en oubliant le traitement préalable et fondamental, bien que lacunaire dans la version qui nous est conservée, des types de causalités (Règle XIII). En fait, les équations ne seront introduites que par "transport" (*transfere*) d'un problème qu'on est censé avoir *préalablement* analysé d'une façon méthodique. »

4.5. Conclusion

Ainsi, nous avons vu dans ce chapitre que la théorie de l'objectivité des *Regulae* implique une régression vers des expériences réfléchies. Même pour les mathématiques pures, l'esprit a besoin d'une expérience réfléchie pour assurer la plus haute perfection des déductions. Or, l'interprétation de J. Schuster nous a indiqué que cette théorie présuppose un réalisme direct, qui implique aussi la distinction réelle entre l'âme et le corps. La mise en relief de l'expérience réfléchie nous permet de conjecturer que peut-être il y a déjà une réflexion précoce de la distinction réelle entre l'âme et le corps et même de la distinction de raison que nous trouverons dans la métaphysique de la maturité entre la substance et son attribut principal. C'est ce que nous allons examiner dans le prochain chapitre.

5. Substance et distinction ontologique : étude comparative

5.1. Limitation d'une ontologie épistémique (Règle XIV)

Dans son *Sur l'Ontologie grise de Descartes*, J.-L. Marion soulignait l'importance de l'épistémologie de relations dans les *Regulae*, qui a la valeur d'une ontologie négative. D'après lui, les natures simples constituent les éléments irréductibles qui sont à la base de toutes les relations objectives. C'est en composant ces relations que l'entendement humain produit un « modèle intelligible » de la réalité. La composition des natures simples s'opère à deux niveaux distincts, et connaît deux sortes de régulation. Au premier niveau, les natures simples sont considérées comme des éléments ontologiques de la réalité. En ce sens, elles sont impliquées les unes dans les autres, si bien qu'elles entretiennent entre elles des liaisons nécessaires. La composition des natures simples peut s'effectuer sur l'observation de ces liaisons nécessaires. Au second niveau, les natures simples sont considérées comme des « classes », c'est-à-dire des universaux, et la composition s'effectue par la considération des notions communes. Pourtant, d'après J.-L. Marion, la nécessité de ces régulations ne vient pas de la considération de la « chose même », mais de la nécessité pour l'esprit de retrouver partout des objets qu'il a construit et qu'il peut reconstruire. Au contraire, selon nous, il n'est pas sûr que les *Regulae* de Descartes évacue toutes les considérations concernant la chose même à laquelle doit se référer la connaissance pour qu'elle devienne vraie. En effet contrairement à J.-L. Marion, nous pensons qu'il existe une intuition réaliste qui s'opère dès le premier niveau.

D'abord, la résolution de ce problème nous conduit à examiner la notion de l'imagination décrite par Descartes dans la *Règle XII* et la *Règle XIV* afin de détailler ensuite les raisons qui nous poussent à contester l'interprétation proposée par J.-L. Marion. En effet, selon Descartes les natures simples sont dites posséder une liaison nécessaire dans le cas suivant :

Elle [c.-à-d. conjonction des natures simples] est nécessaire quand l'une est impliquée d'une certaine manière confuse dans le concept de l'autre, à telle enseigne que nous ne

puissions concevoir ni l'une ni l'autre distinctement si nous jugeons qu'elles sont disjointes l'une de l'autre [...].²⁷⁶

Descartes dit par exemple que la figure est liée nécessairement à l'étendue, le mouvement à la durée, car il est impossible de concevoir clairement une étendue sans aucune figure ou un mouvement sans aucune durée. Autrement dit, bien que l'étendue et la figure constituent deux natures simples distinctes, la conception claire de l'une implique celle de l'autre, et c'est pourquoi il y a une liaison nécessaire entre les deux natures simples. Cette liaison nécessaire se trouve aussi dans une égalité de type arithmétique telle que $4 + 3 = 7$ parce que dans le nombre 7, les nombres 3 et 4 sont impliqués « d'une certaine manière confuse ». Cette expression nous fait entrevoir que la liaison nécessaire entre les natures simples suppose que ces mêmes natures simples, dans la réalité, possèdent un fondement épistémique unique. Autrement dit, selon L. Beck qui emprunte l'expression de Hegel, les natures simples, avant d'être séparées par la pensée, forment dans la réalité « une identité concrète immédiate »²⁷⁷.

Or, pour nous, il existe deux façons de séparer les natures simples les unes des autres, et de les combiner : d'une première façon selon laquelle, tout en considérant les natures simples dans leurs implications mutuelles — par exemple, l'implication mutuelle entre figure et étendue — nous pouvons les séparer d'abord comme deux notions distinctes pour concevoir en même temps leur liaison nécessaire, et combiner ces notions d'après cette liaison ; d'une seconde façon, selon laquelle nous pouvons considérer les natures simples à un niveau plus abstrait comme des classes afin de les soumettre à des opérations combinatoires plus abstraites. Ces opérations combinatoires consistent alors dans le fait d'associer plus ou moins arbitrairement les natures simples prises isolément, bien qu'à chaque composition on doive prendre en compte les notions communes qui relisent ces natures simples. Or, il importe pour nous de souligner que l'état d'implication mutuelle des natures simples tel qu'on observe dans la réalité ne peut être saisi par l'entendement seul. En effet, l'entendement doit être secondé par la faculté d'imagination afin de pouvoir se représenter le fait même des implications mutuelles. Mais avant de développer davantage la manière dont l'entendement et l'imagination collaborent, il convient de rappeler brièvement la doctrine cartésienne de l'imagination telle qu'elle est exposée dans ses *Regulae* :

²⁷⁶ BK I, 423 ; AT X, 421. Sur la base de la traduction de Brunschwig nous avons modifié le sens des verbes *confusa*, et *implico*. Cite le Latin entier.

²⁷⁷ Beck, 1964, p. 77. “[...] the relation of two constituents in an immediate concrete identity”.

[...] cette fantaisie [c.-à-d. imagination] est une véritable partie du corps, d'une grandeur telle que ses diverses portions peuvent revêtir plusieurs figures distinctes les unes des autres, et les retenir d'ordinaire un certain temps. Et c'est ce qu'on appelle alors la mémoire.²⁷⁸

Dans ce passage, l'imagination est décrite comme un organe corporel qui possède une certaine grandeur, c'est-à-dire une certaine étendue, et constitue une sorte d'écran sur lequel l'esprit projette des figures. Autrement dit, imaginer, c'est l'acte de projeter différentes sortes de figures sur un seul écran, qu'est l'imagination.²⁷⁹

Ce qui est remarquable dans ces deux passages, c'est que Descartes définit le statut de l'imagination d'une part comme une fonction, celle d'un écran et, d'autre part, comme une réalité entièrement corporelle puisqu'elle est, précise-t-il, une « véritable partie du corps ». Cela signifie que cet écran existe en dehors du champ de l'entendement ou de l'esprit, de sorte que les figures projetées dans l'imagination sont aussi des réalités situées en dehors de lui. Que l'imagination soit une faculté totalement extérieure à l'entendement est confirmé par le fait que le mode d'activité de ce dernier varie selon qu'il *agit* seul ou avec l'imagination. En effet, un extrait de la *Règle XIV*, où Descartes illustre la différence entre l'entendement et l'imagination à travers l'exemple de l'étendue, nous fournit des indices en ce sens :

Car quelqu'un peut bien se persuader, par exemple, que si tout ce qui est étendu dans la nature était réduit à néant, il ne serait pas contradictoire que l'étendue elle-même continue à exister par soi seule : pour concevoir cela, il n'usera pourtant pas d'une idée corporelle, mais du seul entendement qui juge mal. Et il en conviendra lui-même, s'il réfléchit attentivement à cette image même de l'étendue qu'il s'efforcera alors de forger dans sa fantaisie : il remarquera en effet qu'il ne la perçoit pas dépouillée de tout sujet, et qu'il l'imagine tout autrement qu'il n'en juge ; de sorte que, quoi que puisse croire l'entendement de la vérité de la chose, jamais pourtant ces êtres abstraits ne se forment dans l'imagination à part de leurs sujets.²⁸⁰

Certains ignorent la nature du lien qui unit l'étendue et le corps. En effet pour eux, l'étendue peut être associée au corps, mais ce lien n'est pas nécessaire. Dans ce cas, l'étendue sans corps est identique au vide. Or, pour Descartes, l'étendue ne peut être dissociée de l'idée du corps, car tout ce qui est étendu est nécessairement un corps. Si l'on commet l'erreur de considérer que ce lien n'est pas nécessaire, c'est parce qu'on use de « l'entendement seul ».

²⁷⁸ BK I, 413 ; AT X, 414.

²⁷⁹ Ce fait a été noté par J. Schuster (1980) et D. Rabouin (2009).

²⁸⁰ BK I, 455-457 ; AT X, 442-443.

En effet, pour Descartes, il est impossible d'appréhender l'étendue uniquement par l'entendement, puisque le lien nécessaire qui unit l'étendue et le corps ne peut être saisi que par l'imagination. L'entendement doit alors passer par l'imagination pour concevoir l'étendue. C'est pourquoi ceux qui conçoivent l'étendue par l'acte pur de l'entendement sans recourir à l'imagination commettent une erreur du jugement.

Or, d'après le passage de la *Règle XII* vu plus haut, l'imagination est, comme un écran sur lequel les figures sont projetées. Cela signifie que l'« image même de l'étendue » est toujours l'image d'une étendue délimitée par une figure. Mais, entre l'étendue et la figure, il y a toujours cette unité ontologique que nous avons mentionnée plus haut. Cependant, contrairement à l'imagination qui considère l'étendue et la figure comme deux aspects d'une même réalité, l'entendement pur, quant à lui, peut toujours faire usage de sa capacité d'abstraction pour les considérer comme deux « entités abstraites » séparées. Alors, ce sera en vertu de cette même capacité d'abstraction que l'entendement pourra les combiner en tant que deux natures simples. En effet, l'imagination joue également un rôle crucial dans la composition des natures simples qu'opère l'entendement.

5.1.1. Le rôle de l'imagination dans la combinaison des natures simples

Afin d'éviter toute erreur dans la composition des natures simples, il faut que l'entendement reçoive l'aide de l'imagination. En effet, si l'imagination agit comme un écran, c'est-à-dire comme un organe corporel situé en dehors de l'entendement pur, cela signifie que l'entendement se sert de l'imagination comme d'un écran à travers lequel il va pouvoir appréhender l'unité ontologique des natures simples matérielles. Autrement dit, la vérité n'est pas déterminée simplement par un réseau de relations instauré par l'entendement seul, bien au contraire, elle doit être également étayée au moyen d'une confrontation avec la réalité qui lui est extérieure.

Pourtant, si la faculté d'imagination est ce qui assure l'objectivité des opérations combinatoires pour les questions physiques (par exemple, celle qui touche à la négation du vide), cela ne va pas sans difficulté. En effet, les principes épistémologiques qui sont à la base de ces opérations combinatoires appliquées aux réalités physiques trouvent leur fondement dans la métaphysique. C'est pourquoi après avoir renoncé à terminer ses *Regulae*, Descartes s'efforcera de découvrir ces principes en se tournant du côté de la Métaphysique.

5.2. Restitution de la notion de substance

Dans les *Regulae*, Descartes envisageait d'établir l'unité objective de la physique qui ne soit pas fondée sur la métaphysique. Mais, après l'abandon de leur rédaction vers 1628, Descartes modifie ce projet initial, car il se rend vite compte que, faute d'emprunter le chemin d'une méthode universelle visant à fonder directement l'unité de la physique, il est nécessaire de partir d'une métaphysique pour fonder cette unité. Or, dans ce nouveau projet, il donne progressivement une place prépondérante à la notion de substance. En effet, dans le *Discours de la méthode*, Descartes s'aperçoit qu'il était «une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser», même avant de formuler le fameux «je pense, donc je suis»²⁸¹. Pourtant, en 1637 dans le *Discours* Descartes ne qualifie pas encore Dieu et les corps comme des substances. C'est en 1641, avec les *Méditations métaphysique*, que Descartes annonce l'existence de trois sortes de substance : substance corporelle, substance intellectuelle et substance intellectuelle infinie c'est-à-dire Dieu, si bien qu'il semble qu'il y a une expansion du concept cartésien de la substance. Il faut également verser dans ce dossier, les articles de 51 à 54 des *Principes de la philosophie* qui développent des explications les plus abouties sur la substance. C'est pourquoi il nous paraît important de clarifier les raisons qui ont poussé Descartes à réintroduire la notion de substance, en prenant comme repères les travaux de J.-L. Marion et de J.-M. Beyssade. Ainsi, nous verrons comment Descartes réussit à concilier l'opération d'exclusion avec la réflexion sur la causalité physique.

5.2.1. L'interprétation de Jean-Luc Marion

Nous avons vu précédemment que J.-L. Marion interprétait la méthode des *Regulae* comme une ontologie de l'objet basée sur une épistémologie de relations. En effet, selon lui, Descartes remplace une objectivité qui reste indépendante du sujet par une objectivité qui dépend entièrement du sujet connaissant. Dans ce contexte, il n'y avait pas vraiment de place pour la notion de substance qui est une notion provenant de l'ontologie aristotélicienne. Or, d'après J.-L. Marion la réintroduction de la notion de substance dans la philosophie cartésienne ne témoigne pas du retour de Descartes à l'ontologie scolastique et aristotélicienne. S'il réintroduit cette notion, il l'utilise pour achever d'un côté la réflexion ontologique des *Regulae*, et pour dépasser cette réflexion de sa propre manière.

²⁸¹ AT VI, 33.

À cet égard, dans son article intitulé « Substance et subsistance. Suarez et le traité de la *substantia* »²⁸², J.-L. Marion commente les articles de 51 à 54 des *Principes* où sont développée la théorie de la substance, en comparant cette théorie avec celle de Suarez (Francisco, 1548-1617), grand scolastique jésuite, connu pour sa *Disputationes metaphysicae* (1597). En effet, Suarez, dans le contexte du débat entre les théologiens scolastiques, était amené à définir la notion de substance pour résoudre le problème d'analogie posé par la transcendance de Dieu et son cognoscibilité. Pour faciliter la compréhension de la thèse de J.-L. Marion, il convient de rappeler l'article 51 dans son ensemble :

Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. En quoi il peut y avoir de l'obscurité touchant l'explication de ce mot, *n'avoir besoin que de soi-même* ; car, à proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel, et il n'y a aucune chose créée qui puisse exister un seul moment sans être soutenue et conservée par sa puissance (*ope concursus Dei*). C'est pourquoi on a raison dans l'École de dire que le nom de substance n'est pas *univoque* au regard de Dieu et des créatures, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune signification de ce mot que nous concevions distinctement, laquelle convienne à lui et à elles [...].²⁸³

À propos de l'énoncé selon lequel la substance est « une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister », J.-L. Marion note à juste titre qu'il y a une « ambiguïté » dans cette définition²⁸⁴, car cette expression doit être entendue différemment selon qu'elle se rapporte à Dieu ou à ses créatures. Dans le cas de Dieu, il s'agit de la *causa sui*. Autrement dit, l'autosuffisance de Dieu signifie qu'il est cause de sa propre existence. En revanche, pour les autres créatures, l'autosuffisance signifie simplement que leur existence ne dépend pas d'autres créatures comme elles dépendent de Dieu qui est leur cause. Or, selon J.-L. Marion, cette ambiguïté de l'autosuffisance de la substance trouvait racine chez Suarez.²⁸⁵ En outre, la définition de la substance exposée dans l'article 51 reproduit ci-dessus doit être lue en lien avec d'autres définitions. Par exemple, Descartes définit la substance comme une réalité « [res] quae per se apta est existere »²⁸⁶ dans la *Troisième Méditation*, ou encore,

²⁸² J.-L. Marion, 1996, p. 85-115.

²⁸³ ALQ III, 121-122; AT IX, 47.

²⁸⁴ J.-L. Marion, 1996, p. 92.

²⁸⁵ Suarez disait « ... essentia substantiae creatae tam est imperfecta, ut semper indigeat addimento alterius generis... » ; c'est-à-dire que « ... existentia naturae creatae talis est, ut sit essentialiter dependens a Deo ut ab efficiente » (Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, XXXIV, s. 3, n. 14, in *Opera Omnia*, éd. C. Berton, Vivès, Paris, 1866 sq., t. 26, p. 364, repris de J.-L. Marion [1996], p. 92)

²⁸⁶ « [...] lapidem esse substantiam sive esse rem quae per se apta est existere » AT VII, 44, 22-23)

comme « *res subsistens* »²⁸⁷ dans l'article 64 des *Principes*. Or, toujours d'après J.-L. Marion, ces définitions de substance proviennent encore une fois de Suarez, chez qui elles servaient surtout à clarifier la notion d'autosuffisance comme subsistance par soi²⁸⁸.

En dépit de cet héritage de Suarez, J.-L. Marion estime que Descartes s'en écarte sous plusieurs points.²⁸⁹ En effet, pour Suarez, l'expression « subsistance » ne puisse s'appliquer au sens propre qu'à Dieu, et dans ce cas on dit que Dieu subsiste « par soi ». En revanche la subsistance s'applique aux créatures par une *compositio realis* entre l'être et l'essence²⁹⁰. Autrement dit, la subsistance en tant qu'elle signifie le fait d'être reste extérieure à l'essence des substances créées, et ne peut être attribuée à ces substances que par l'acte de Dieu. Elles ne subsistent donc pas par leur essence c'est-à-dire « par soi », mais par une certaine « aptitude » à subsister²⁹¹.

Or, d'après J.-L. Marion, dans la mesure où Descartes ne mentionne aucunement cette *compositio realis*, il refuse de maintenir cette relation d'analogie entre Dieu et ses créatures à travers la notion de subsistance. Par conséquent, pour Descartes, la subsistance par soi ne s'applique pas au seul Dieu, mais aussi aux substances créées. Et cela ne serait possible que si entre la subsistance de Dieu et celle des choses créées se trouve une équivocité très marquée : « le nom de substance n'est pas *univoque* au regard de Dieu et des créatures ». Chez Descartes, la substance a donc une signification tout à fait différente selon qu'elle s'applique à Dieu ou à ses créatures, de sorte que la substance ne sera plus une notion appropriée pour penser l'analogie entre Dieu et ses créatures²⁹². Donc, d'après J.-L. Marion, la notion de substance dans l'article 51 sert plutôt à mettre en relief la transcendance de Dieu que d'établir la cognoscibilité de Dieu par une analogie.

²⁸⁷ AT VIII, 31, 29.

²⁸⁸ J.-L. Marion (1996, p. 93) prend ces passages des *Disputationes Metaphysicae* : « ... ens autem per se constituit substantiam ; ens vero in alio constituit accidens » (Suarez, op. cit., XXXII, s. 1, n. 5, t. 26, p. 313), ou « ... solum id quod subsistit, maxime ac propriissime substantia dicitur » (Suarez, op. cit., XXXIV, s. 1, n. 7, t. 26, p. 350). Donc, chez Suarez, la substantialité est premièrement l'indépendance, ou la subsistance par soi.

²⁸⁹ J.-L. Marion, 1996, p. 94-97.

²⁹⁰ Suarez entendrait, d'après J.-L. Marion, les substances créées, selon la « *compositio realis* de l'essence avec l'*esse* selon saint Thomas ». Selon, cette *compositio realis*, la subsistance ne peut appartenir proprement à la substance créée. Au contraire, d'après J.-L. Marion (1996, p. 96), pour Descartes, « les substances créées n'en restent pas moins des substances de plein droit, ce qui, dans le contexte signifie des subsistances [...] ».

²⁹¹ Citation de Suarez (op. cit., XXXII, s. 1, n. 7, t. 26, p. 314) par J.-L. Marion, 1996, p. 95 : « *Si vero sit completa substantia, quamvis subsistit actu, non tamen vi suae essentiae formaliter ac praecise, sed per aliquem modum et actum suae essentiae, et ideo substantialis natura creata (...) non est essentialiter actus subsistens, sed aptitudine* ». (J.-L. Marion, 1996, p. 96) « [...] *nulla est possibilis substantia creata, quae in re non sit separabilis a sua subsistentia* » (Suarez, op. cit., XXXIV, s. 3, n. 14 et 15, t. 26, p. 364)

²⁹² D'après J.-L. Marion, c'est la différence entre fini et l'infini, qui est essentielle. L'analogie étant une manière de penser cette différence, l'analogie se situera au côté de la causalité, plutôt que de la substantialité. C'est la thèse qui se développera dans la Théologie blanche de Descartes.

Pourtant, J.-L. Marion trouve, dans l'article 52, des indices qui le poussent à considérer que l'ontologie cartésienne ne s'arrête pas à cette subsistance par soi des substances créées :

[...] il faut seulement, pour entendre que ce sont des substances, que nous apercevions qu'elles peuvent exister sans l'aide d'aucune chose créée. Mais lorsqu'il est question de savoir si quelqu'une de ces substances existe véritablement, c'est-à-dire si elle est à présent dans le monde, ce n'est pas assez qu'elle existe en cette façon pour faire que nous l'apercevions : car cela seul ne nous découvre rien qui excite quelque connaissance particulière en notre pensée ; il faut outre cela qu'elle ait quelques attributs que nous puissions remarquer [...].²⁹³

D'après J.-L. Marion, cet article introduit une « définition catégoriale » au sens aristotélicien de la substance, en ce que la substance est considérée comme substrat des accidents, qu'appelle ici Descartes plutôt « attributs ». De fait, dans les *Deuxièmes Réponses*, Descartes avait déjà défini la substance comme un substrat : « Toute chose dans laquelle réside immédiatement, comme dans un sujet, ou par laquelle existe quelque chose que nous concevons, c'est-à-dire quelque propriété, qualité, ou attribut, dont nous avons en nous une réelle idée, s'appelle substance »²⁹⁴. Or, pour Suarez et les philosophes scolastiques, cette définition catégoriale n'est applicable qu'aux seules substances créées²⁹⁵, car Dieu ne peut avoir d'accidents, et d'après J.-L. Marion Descartes également partage cet avis²⁹⁶.

Pourtant, J.-L. Marion soutient que Descartes introduit cette définition catégoriale afin de réintroduire dans la théorie de la substance l'épistémologie des relations instituée dans les *Regulae*, en dépit d'une possibilité de confrontation entre les deux définitions de la substance. Comme nous l'avons vu, selon J.-L. Marion la définition de la substance comme subsistance par soi s'applique parfaitement aux choses créées faute d'une signification commune de la subsistance entre Dieu et les choses créées. Or, cette ontologie qui accorde une sorte d'autosuffisance aux choses créées peut ruiner « l'épistémologie de la relation »²⁹⁷ des *Regulae*, car l'autosuffisance signifie l'indépendance à l'égard de toute relation. C'est pourquoi la définition catégoriale de la substance a été introduite pour réintroduire la

²⁹³ ALQ III, 122-123 ; AT IX, 47.

²⁹⁴ ALQ II, 587 ; AT IX, 125, édition latine AT VII, 161)

²⁹⁵ Pour la liste des occurrences contre l'usage de la définition catégoriale de la substance au sujet de Dieu, voir la liste de J.-L. Marion (1996, p. 101, note 21).

²⁹⁶ J.-L. Marion, 1996, p. 102 : « [...] la nouvelle acception de la substantialité [définition catégoriale] ne concerne absolument pas Dieu ([Descartes] suivant ici Suarez). »

²⁹⁷ J.-L. Marion, 1993, p. 92.

possibilité de réfléchir sur les relations. En effet, Descartes extrait la définition catégoriale de la substance, de l'ontologie de l'*ousia*, pour la déplacer dans le domaine de la connaissance, en remplaçant la substance par un objet qui ne peut être appréhendé qu'à travers la connaissance des attributs²⁹⁸. Autrement dit, la substance en tant que subsistance par soi ou autosuffisance reste « inconnaissable » pour nous²⁹⁹, tandis que les relations dérivées de la relation entre la substance et l'attribut constituent pour nous les matières pour *construire* les objets de notre connaissance. Par conséquent, d'après J.-L. Marion, par la définition catégoriale « l'attribut acquiert donc une primauté non seulement épistémologique, mais, pour ainsi dire, phénoménologique »³⁰⁰. En effet, l'attribut n'indique pas seulement l'existence d'une substance inconnaissable, mais permet également de *construire* l'objet qui nous affecte. Or, d'après J.-L. Marion, l'article 53 de Descartes, que nous reproduisons ci-dessous, qui semble à première vue réconcilier les deux définitions opposées de la substance, corrobore cette distinction entre la substance et l'objectivité.

Mais encore que chaque attribut soit suffisant pour faire connaître la substance, il y en a toutefois un en chacune qui constitue sa nature et son essence, et de qui tous les autres dépendent. À savoir, l'étendue en longueur, largeur et profondeur, constitue la nature de la substance corporelle ; et la pensée constitue la nature de la substance qui pense. Car tout ce que d'ailleurs on peut attribuer au corps présuppose de l'étendue, et n'est qu'une dépendance de ce qui est étendu ; de même, toutes les propriétés que nous trouvons en la chose qui pense ne sont que des façons différentes de penser.³⁰¹

Dans cet article, Descartes distingue parmi tous les attributs, l'attribut principal dont dépendent tous les autres attributs. Dans le cas d'une substance corporelle, c'est l'étendue, tandis que dans le cas d'une substance pensante, c'est la pensée. J.-L. Marion remarque d'un côté que l'attribut principal soumet la doctrine de la substance à l'épistémologie des relations. Mais il remarque d'un autre côté que cet attribut a une fonction « ontique ». En effet, elle « constitue » la nature de la substance en question : « Cette constitution de la nature de la substance par l'attribut principal doit s'entendre aussi rigoureusement que possible — c'est-à-dire comme une subsistance par soi de cet attribut lui-même [...] »³⁰². Or quoique Descartes

²⁹⁸ D'après J.-L. Marion, sur ce point, Descartes suit une position qui a été établie par Dun Scot, puis par Suarez.

²⁹⁹ J.-L. Marion, 1996, p. 103 : « La subsistance, donc l'existence se dérobe à toute relation ; elle ne s'annonce pas plus qu'elle ne se donne ; elle reste en et par elle-même inconnaissable. »

³⁰⁰ J.-L. Marion, 1996, p. 106.

³⁰¹ ALQ III, 123 ; AT IX, 48.

³⁰² J.-L. Marion, 1996, p. 109.

semble accorder à la substance un rôle irréductible à l'attribut principal, qui consiste à être cause de nos « idées », d'après J.-L. Marion, « cette efficence (*efficere*, 79, 11) ne garde comme toute cause efficiente, aucune similitude avec ses effets, donc demeure anonyme comme telle »³⁰³. Par conséquent, si nous suivons J.-L. Marion, Descartes identifierait l'attribut principal et la substantialité. Quoique J.-L. Marion ne précise pas dans son étude en question la raison de cette identification, il nous semble qu'il distingue néanmoins l'incognoscibilité essentielle de la substance créée et la transcendance de Dieu : la substantialité de l'attribut principal des substances créées indique qu'en dépit de leur incognoscibilité elles ne peuvent revendiquer la transcendance qui n'appartient qu'à Dieu.

D'après J.-L. Marion, l'article 54 expose cette fois cette transcendance du créateur par rapport aux substances créées et, en particulier, aux substances pensantes créées. L'article 54 ajoute aux substances intellectuelles et corporelles mentionnées dans l'article 53, une troisième substance qui est Dieu :

[...] Nous pouvons avoir aussi une idée claire et distincte d'une substance incréée qui pense et qui est indépendante, c'est-à-dire d'un Dieu, pourvu que nous ne pensions pas que cette idée nous représente tout ce qui est en lui, et que nous n'y mêlions rien par une fiction de notre entendement ; mais que nous prenions garde seulement à ce qui est compris véritablement en la notion distincte que nous avons de lui et que nous savons appartenir à la nature d'un être tout parfait [...].³⁰⁴

Dieu, « une substance incréée qui pense et qui est indépendante », semble partager avec la substance pensante créée, la pensée comme attribut principal. Or, d'après J.-L. Marion, Descartes paraît ici transgresser la règle de l'article 53, selon laquelle les substances sont réductibles en classes selon leur attribut principal. En effet, nous avons vu plus haut que les substances corporelles ont comme attribut principal l'étendue, tandis que les substances pensantes comme attribut principal la pensée. Selon cette logique, Dieu partageant avec la substance pensante créée l'attribut principal de pensée, il semble que Dieu doit constituer, bien qu'il soit incréé, une sous-classe de la substance pensante. Or, c'est précisément la lecture que J.-L. Marion réfute à propos de cet article 54. En effet, Descartes refuse de mettre Dieu dans la même classe que la classe des substances pensantes créées. À cet égard, J.-L. Marion nous rappelle que Descartes propose une autre distinction où il oppose ce qui est fini

³⁰³ J.-L. Marion, 1996, p. 111.

³⁰⁴ ALQ III, 124 ; AT IX, 48.

à ce qui est infini³⁰⁵, de sorte que Dieu en tant que seule substance pensante « infinie » ne peut être mis dans la même classe que les substances pensantes « finies ». Autrement dit, si nous avons bien compris le propos de J.-L. Marion, la substance pensante ne peut constituer un dénominateur commun qui rendrait possible l'analogie entre Dieu et les substances pensantes finies parce que, pour les substances finies et la substance infinie, l'attribut « pensée » signifie quelque chose de tout à fait différent. C'est pourquoi J.-L. Marion est d'avis que l'article 54 suppose une équivocité du terme de substance pensante, tout comme l'article 51 supposait une équivocité entre la subsistance de Dieu et la subsistance des créatures³⁰⁶.

En somme, bien que J.-L. Marion ne le dise pas aussi explicitement, il semble qu'il suppose que la transcendance de Dieu impose à l'esprit humain des domaines d'objets qui lui sont nécessairement inaccessibles³⁰⁷. Or, bien que nous admettions la transcendance de Dieu chez Descartes, cette interprétation de J.-L. Marion sur la réalité substantielle nous paraît problématique. Car il nous semble bien au contraire que la transcendance de Dieu, au lieu de voiler définitivement à notre connaissance une partie de la réalité, lui rend capable en dépit de son caractère « inadéquat » d'accéder à la réalité substantielle. Mais avant de voir le rôle de la transcendance divine dans la philosophie cartésienne, il faut examiner d'abord l'opération de l'esprit qui vise à connaître justement cette réalité substantielle.

5.2.2. Critique de l'interprétation de J.-L. Marion

D'après J.-L. Marion, la substance finie, en tant que substance étendue, semble avoir deux sens : d'un côté, elle est une chose qui subsiste par soi, mais, d'un autre côté, elle est le substrat des attributs. Or, d'après J.-L. Marion, la subsistance par soi est vouée à demeurer inconnaissable. La seule chose qui tombe dans le domaine de la connaissance est le fait qu'elle est constituée d'étendue et qu'elle ne contient aucune vérité qui contredirait notre connaissance claire et distincte. En revanche, la substance matérielle en tant que substrat s'identifie selon J.-L. Marion à l'attribut principal qu'est l'étendue, de sorte que la substance

³⁰⁵ J.-L. Marion, 1996, p. 112 : « [...] Descartes introduit cependant bien un nouveau critère de distinction, qui justifie l'introduction d'une substance infinie — précisément l'infini. »

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 113 : « [...] en transposant à l'infini un attribut principal originairement repéré pour définir une substance finie (l'*ego cogito*), Descartes retrouve précisément l'écart entre la substance subsistant *per se* absolument (Dieu) et celle qui ne subsiste que par le concours divin ; il retrouve donc non seulement la définition ontique de la substantialité que l'intervention de l'attribut principal était censée dépasser, mais bien la question d'analogie. »

³⁰⁷ Dans une autre étude intitulée « Constantes de la raison critique. Descartes et Kant » (1996, p. 283-316), J.-L. Marion met explicitement en correspondance cette distinction à la distinction kantienne entre la chose en elle-même et les objets en tant que phénomènes.

s'assimile dans ce cas aux objets de notre connaissance qui ne sont que des constructions intellectuelles issues des relations entre les attributs et les modes. Or, les idées de l'étendue, de ces modes et de ces relations sont produites par l'opération de l'abstraction. Certes, dans l'article de 1996 examiné plus haut, J.-L. Marion ne mentionne pas explicitement l'abstraction. Toutefois, J.-L. Marion y mentionne la définition catégoriale de la substance en la renvoyant à la théorie des natures simples des *Regulae*, dans laquelle l'abstraction joue un rôle clé, si bien que, *de facto*, l'abstraction se trouve au cœur de la théorie cartésienne de la substance. Mais l'interprétation de J.-L. Marion a un antécédent historique en la personne de J. Laporte, comme nous le verrons plus bas.

D'un autre côté, l'interprétation de J.-M. Beyssade au sujet de la *Règle XIV* montre que la distinction entre le corps et son étendue impliquait une autre opération de l'esprit que celle d'abstraction.³⁰⁸ En effet, de notre point de vue, cette opération de l'esprit peut être caractérisée comme une opération d'exclusion, ce qui nous permet de réfuter la thèse de J.-L. Marion selon laquelle la subsistance par soi est inaccessible à notre connaissance. En effet, l'exclusion est une opération qui touche la réalité substantielle, à la différence de l'abstraction qui ne porte pas directement sur la réalité, et donc qui tend à la dissimuler. Mais la clarification de cette opération d'exclusion dans la gnoséologie cartésienne nous conduit à commencer notre enquête par l'abstraction cartésienne.

Déjà avant J.-L. Marion, J. Laporte, dans son livre de 1945, mettait à jour l'importance de l'abstraction chez Descartes. Par exemple, il attire notre attention sur un passage des *Premières Réponses*, où il est question de distinction entre « abstraction » et « une claire et distincte opération » :

[...] les idées qui ne contiennent pas de vraies et immuables natures, mais seulement de feintes et composées par l'entendement, peuvent être divisées par le même entendement, non seulement par une abstraction ou restriction de la pensée, mais par une claire et distincte opération ; en sorte que les choses que l'entendement ne peut pas ainsi diviser, n'ont point sans doute été faites ou composées par lui. [...]³⁰⁹

D'après J. Laporte, ce passage explique ce que sont les « vraies et immuables natures », c'est-à-dire un ensemble de relations nécessaires, par opposition aux idées qui résultent d'une composition faite seulement par l'entendement. Par exemple, un pégase est un pur produit de

³⁰⁸ Article intitulé « La théorie cartésienne de la substance : équivocité ou analogie ? » dans J.-M. Beyssade, 2001, p.217-244.

³⁰⁹ ALQ I, 536 ; AT IX, 93.

l'esprit obtenu par une composition entre l'idée d'un cheval et l'idée des ailes. Or, cette idée qui ne contient pas une vraie et immuable nature peut être divisée par l'esprit, en deux notions distinctes à savoir précisément un cheval et des ailes. Mais les idées qui sont de « vraies et immuables natures » ne peuvent pas être divisées de la même manière. Pour montrer la manière dont ces idées vraies et immuables peuvent être divisées, Descartes prend l'exemple du triangle :

Mais si je me représente un triangle ou un carré [...], alors certes toutes les choses que je connaîtrais être contenues dans l'idée du triangle, comme que ses trois angles sont égaux à deux droits, etc., je l'assurerai avec vérité d'un triangle ; et d'un carré, tout ce que je trouverai être contenu dans l'idée du carré : car encore que je puisse concevoir un triangle en restreignant tellement ma pensée que je ne conçoive en aucune façon que ses trois angles sont égaux à deux droits, je ne puis pas néanmoins nier cela de lui par une claire et distincte opération, c'est-à-dire entendant nettement ce que je dis.³¹⁰

Descartes part des exemples géométriques pour illustrer la notion d'abstraction appliquée aux vraies et immuables natures. En effet, alors que l'idée du triangle semble être une véritable nature, elle contient néanmoins des idées sous-jacentes telles que l'idée d'angle et de ligne ainsi que la vérité selon laquelle la somme des trois angles est égale à deux angles droits. Dans ce contexte, l'abstraction ne s'opère pas de la même manière pour les véritables natures que pour une idée feinte comme celle d'un pégase. En effet, pour les réalités géométriques, l'abstraction consiste donc à ne pas considérer une certaine partie d'une idée générale, afin d'attirer son attention sur une autre *partie* de cette même idée, c'est ce principe que Descartes énonce dans la lettre à P. Gibieuf : « en détournant ma pensée d'une partie de ce qui est compris en cette idée plus ample, pour l'appliquer d'autant mieux et me rendre d'autant plus attentif à l'autre partie »³¹¹. Autrement dit, d'après J. Laporte, l'abstraction consiste à isoler un élément d'une totalité concrète, sans que cela porte préjudice à cette totalité, car si l'on nie la notion générale (telle que le triangle) alors on ne pourrait avoir aucune connaissance distincte de ses parties (angles, lignes, etc.). Or, comme nous allons le voir, la relation entre la substance et ses modes est à entendre sur le modèle de la relation entre une idée et ses parties. Autrement dit, les relations entre la substance et ses modes sont également décrites comme des relations nécessaires. En effet, J. Laporte propose d'interpréter la notion d'abstraction en lien avec la théorie ontologique des trois distinctions, à savoir la distinction réelle, de raison

³¹⁰ ALQ I, 536 ; AT IX, 93.

³¹¹ Lettre au P. Gibieuf 19 janvier, 1642. AT III, 475 ; ALQ II, 906.

et modale. À première vue, la distinction réelle ne semble pas impliquer l'opération d'abstraction comme le suggère l'article 60 des *Principes* :

La [distinction] réelle se trouve proprement entre deux ou plusieurs substances. Car nous pouvons conclure que deux substances sont réellement distinctes l'une de l'autre, de cela seul que nous en pouvons concevoir une clairement et distinctement sans penser à l'autre [...].³¹²

Descartes ne mentionne pas ici expressément le mot « abstraction ». Néanmoins, d'après J. Laporte, l'abstraction sert de « critérium »³¹³ de distinction réelle, car, la conception d'une substance va de pair avec la conscience de l'absence de l'abstraction. En revanche, la distinction modale doit être conçue par l'abstraction, à condition que l'esprit ne supprime pas l'idée de la substance à partir de l'idée d'un mode, si l'on se réfère à l'article 61 des *Principes* :

Il y a deux sortes de distinction modale, à savoir l'une entre le mode que nous avons appelé façon et la substance dont il dépend et qu'il diversifie ; et l'autre entre deux différentes façons d'une même substance.³¹⁴

Dans la continuité de la doctrine scolastique des accidents, Descartes décrit la substance en tant que substrat d'attributs qui reçoit les modes. Toutefois, il faut noter la particularité des accidents cartésiens qui sont les « modes ». En effet, selon D. Garber, les scolastiques faisaient la distinction entre les « accidents propres » et les « accidents ordinaires ». Les premiers sont des accidents « qui, malgré le fait de ne pas être essentiels, sont très liés à l'essence d'une substance », par exemple l'acte réel du rire qui se manifeste seulement dans les substances qui possèdent l'essence humaine, tandis que les accidents ordinaires n'entretiennent pas de liaison exclusive avec l'essence de la substance à laquelle ils appartiennent. Or, d'après D. Garber, « Descartes veut rendre toutes les propriétés des corps géométriques »³¹⁵, ce qui le conduit à concevoir tous les accidents comme des accidents propres. En effet, il déclare que « tous les modes du corps doivent être compris à travers son essence, son attribut principal, à savoir l'étendue »³¹⁶. Par ailleurs, dans un contexte

³¹² ALQ III, 128 ; AT IX-B, 51.

³¹³ J. Laporte, 1950, p. 93.

³¹⁴ ALQ III, 129; AT IX-B, 52.

³¹⁵ D. Garber, 1999, p. 115.

³¹⁶ *Ibid.*

ontologique, le mot « mode », *modus*, signifie tout simplement manière « d'exprimer l'essence d'une chose »³¹⁷. Dans la même lignée d'interprétation, J. Secada écrit :

Descartes comprenait l'inhérence comme détermination, et les accidents ou modes en tant que manières d'être (*ways of being*) de l'attribut essentiel de la substance à laquelle ils appartiennent. Il concevait les substances comme des essences existantes déterminables, et considérer leurs propriétés réelles non essentielles comme les déterminants de ces essences.³¹⁸

Ces modes sont des déterminations réelles de la substance. Autrement dit, ce ne sont pas des objets purement mentaux produits par l'abstraction. Par exemple, la volonté ou l'imagination sont des modes de pensée qui déterminent la substance pensante sans être identifiés à cette dernière, tandis que la figure ou le mouvement déterminent la substance étendue. Cependant, l'abstraction trouve ici un usage épistémologique, car, à condition de ne pas nier la substance, elle permet, comme le dit J. Laporte, d'explicitier les relations nécessaires qui ont été impliquées dans le tout confus formé par la substance et ses modes. Autrement dit, une substance contient une « vraie et immuable nature », c'est-à-dire un « mélange » à partir duquel l'esprit peut tirer des relations nécessaires par l'abstraction.

Toutefois, parallèlement à l'abstraction, il y a une autre opération de l'esprit qui est mise en jeu dans la distinction modale. En effet, cette opération se trouve décrite implicitement dans les définitions des deux distinctions modales, qui sont développées dans l'article 61 :

La première [c.-à-d. distinction modale] est remarquable en ce que nous pouvons apercevoir clairement la substance sans la façon qui diffère d'elle en cette sorte, mais que réciproquement nous ne pouvons avoir une idée distincte d'une telle façon sans penser à une telle substance.³¹⁹

L'idée du mode peut être exclue de l'idée de la substance, alors que l'idée de la substance ne peut être exclue de l'idée du mode. Pour le dire autrement, la substance désigne le tout concret à partir duquel on abstrait les modes sans pourtant pouvoir faire l'inverse. Cependant,

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ J. Secada, 2000, p. 14, notre traduction : « Descartes understood inherence as determination, and accidents or modes as ways of being of the one essential attribute of the substance to which they belong. He conceived substances as existing determinable essences, and he took their non-essential real properties to be determinable of these essences [...]. »

³¹⁹ ALQ III, 130; AT IX-B, 52.

si le mode doit être abstrait à partir d'un tout confus formé par la substance et ses modes, la substance elle-même est conçue par une opération autre que celle de l'abstraction, c'est-à-dire par une opération d'exclusion. Cette dernière opération se trouve également décrite dans la suite du passage cité plus haut :

Pour l'autre sorte de distinction [modale], qui est entre deux différentes façons d'une même substance, elle est remarquable en ce que nous pouvons connaître l'une de ces façons sans l'autre, comme la figure sans le mouvement, et le mouvement sans la figure ; mais que nous ne pouvons penser distinctement ni à l'une ni à l'autre que nous ne sachions qu'elles dépendent toutes deux d'une même substance.³²⁰

La deuxième distinction modale s'établit entre les deux modes d'une même substance. En effet, entre la substance et ses modes, nous observons la mise en œuvre de l'opération d'abstraction, qui consiste à ne pas exclure la substance des modes tout en les séparant, tandis qu'entre ces mêmes modes, c'est l'exclusion qui entre en jeu. Par conséquent, il faut distinguer les deux opérations. Or, comme le montre le passage de l'article 62, la distinction de raison semble à première vue ne pas impliquer l'opération d'exclusion :

Enfin, la distinction qui se fait par la pensée consiste en ce que nous distinguons quelquefois une substance de quelqu'un de ses attributs sans lequel néanmoins il n'est pas possible que nous en ayons une connaissance distincte ; ou bien en ce que nous tâchons de séparer d'une même substance deux tels attributs, en pensant à l'un sans penser à l'autre.

³²¹

L'attribut de la substance ne peut être exclu de la substance ni la substance de l'attribut. Les attributs sont comme les modes, d'après l'article 56, « inhérents à la substance », mais à la différence des modes, ils « ne se comportent jamais sur un mode différent » dans les substances³²², comme « l'existence et la durée dans une chose qui existe et qui dure »³²³. Néanmoins, d'après J. Laporte, c'est toujours par l'abstraction que l'esprit sépare l'attribut de la substance. Mais, si dans la distinction modale l'abstraction montre la relation entre le déterminable et le déterminant, elle ne peut produire le même effet dans la distinction de raison, car on n'y trouve pas la relation entre le déterminable et le déterminant. De fait, il

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ ALQ III, 131 ; AT IX-B, 53.

³²² *Principes* trad. par D. Moreau, p. 143 ; AT VIII(*Principia*), p. 26.

³²³ *Ibid.*

semble que pour J. Laporte l'attribut et la substance sont strictement identiques, si bien que l'attribut n'est qu'un objet purement mental produit par l'abstraction.

J. Laporte interprète ainsi la théorie des distinctions en faisant prévaloir l'abstraction sur d'autres opérations de l'esprit. L'abstraction serait d'après lui, « un critérium sûr (*signum distinctionis*) pour déterminer si deux choses sont ou non *réellement* distinctes [...]. Car si l'*abstraction* est une opération de l'âme consistant [...] en un détournement de l'attention, cette opération tombe sous la conscience »³²⁴. À la lumière de cette analyse, nous constatons que J.-L. Marion reprend l'interprétation de J. Laporte sur l'abstraction en la radicalisant. D. Murdoch, un autre spécialiste de Descartes qui s'est intéressait à la question, pense qu'il y a une opération plus primitive que l'abstraction, à savoir l'« exclusion », terme qui apparaît dans la Lettre à Mesland du 2 mai 1644³²⁵ :

Il y a grande différence entre *l'abstraction* et *l'exclusion*. Si je disais seulement que l'idée que j'ai de mon âme ne me la représente pas dépendante du corps, et identifiée avec lui, ce ne serait qu'une abstraction, de laquelle je ne pourrais former qu'un argument négatif, qui conclurait mal. Mais je dis que cette idée me la représente comme une substance qui peut exister, encore que tout ce qui appartient au corps en soit exclu ; d'où je forme un argument positif, et conclus qu'elle peut exister sans le corps. Et cette exclusion de l'extension se voit fort clairement, en la nature de l'âme, de ce qu'on ne peut concevoir de moitié d'une chose qui pense, ainsi que vous avez très bien remarqué.³²⁶

Descartes distingue l'abstraction de l'exclusion en prenant l'exemple de l'âme. Si l'on pense à la distinction entre l'âme et le corps en termes d'abstraction, alors l'âme peut être considérée sans que le corps soit tenu en compte, mais cette opération n'est pas suffisante pour montrer que l'âme peut exister sans le corps. Par conséquent, l'abstraction ne sert qu'à « un argument négatif, qui conclurait mal ». En revanche, si l'on pense à cette même distinction à l'aide de l'exclusion, alors on peut considérer que l'âme existe sans le corps. Par conséquent, l'exclusion permet « un argument positif ».

La mise en avant de l'exclusion permet à D. Murdoch d'inverser la conclusion de J. Laporte, en disant que c'est l'exclusion qui constitue le critère de la distinction réelle et de l'adéquation de l'abstraction. À vrai dire, l'interprétation de D. Murdoch nous est utile à la

³²⁴ J. Laporte, 1945, p. 93. Pour étayer sa thèse, Laporte note le passage de la Lettre à Gibieuf, 19 janvier 1642 AT III, 474) : « Pour ce qui est du principe par lequel il me semble connaître que l'idée que j'ai de quelque chose *non redditur a me inadequata per abstractionem intellectûs*, je ne le tire que de ma propre pensée ou conscience. »

³²⁵ D. Murdoch, « Exclusion and Abstraction in Descartes' Metaphysics », 1993.

³²⁶ ALQ III, 75-76 ; AT IV, 120.

compréhension de la théorie cartésienne des distinctions, bien qu'elle doive être corroborée par une analyse poussée de la distinction de raison. En effet, dans son article, D. Murdoch explique sans scrupule les modes cartésiens et les attributs principaux à la lumière des « accidents » et des « propres (*proprium*) » scolastiques. Par conséquent, il échoue à voir, d'un côté, le caractère nécessaire de la distinction modale, et de l'autre, le caractère métaphysique de la distinction de raison. Néanmoins, le fait que l'opération d'exclusion soit mise au premier plan par D. Murdoch indique fortement que chez Descartes, la réflexion métaphysique sert à assurer la relation de l'esprit avec une réalité substantielle, et non à la dissimuler. Par conséquent, il serait nécessaire de compléter l'interprétation de D. Murdoch, en examinant plus à fond la distinction de raison.

En effet, la valorisation de l'abstraction amène J. Laporte à négliger la particularité de la distinction de raison par rapport à la distinction modale, comme on peut le voir dans le fait qu'il assimile sans scrupule ces deux distinctions. Certes, Descartes lui-aussi confond dans les *Premières Réponses* ces deux distinctions. En effet, d'après Caterus, la preuve de la distinction réelle entre l'âme et le corps exposée dans la *Sixième Méditation* n'est pas suffisante, car selon lui pour avoir une connaissance distincte, il suffit qu'il y ait une distinction formelle même pour l'âme et le corps. À cette critique Descartes répond en disant que seule la distinction réelle entre l'âme et le corps rend possible la connaissance claire et distincte de l'une et de l'autre, alors que la distinction formelle s'identifie à ses yeux à la distinction modale :

Pour ce qui regarde la distinction formelle que ce très docte théologien [c.-à-d. Caterus] dit avoir prise de Scot, je réponds brièvement qu'elle ne diffère point de la modale, et qu'elle ne s'étend que sur les êtres incomplets, lesquels j'ai soigneusement distingués de ceux qui sont complets ; et qu'à la vérité elle suffit pour faire qu'une chose soit conçue séparément et distinctement d'une autre, *par une abstraction de l'esprit qui conçoive la chose imparfaitement*, mais non pas pour faire que deux choses soient conçues tellement distinctes et séparées l'une de l'autre, que nous entendions que chacune est un être complet et différent de tout autre ; car pour cela il est besoin d'une distinction réelle.³²⁷

Dans les *Premières Réponses*, Descartes répond ainsi à Caterus en assimilant la distinction formelle à la distinction modale qui s'établit entre « un être complet » et des « êtres incomplets » ou entre ses « êtres incomplets ». En revanche, pour connaître la différence entre

³²⁷ C'est nous qui soulignons : ALQ II, 539 ; AT IX-A, 95 ; AT VII, 94.

les êtres complets, on ne peut pas s'appuyer sur une distinction modale ou formelle, mais sur une distinction réelle. Par conséquent, dans ces *Réponses*, la distinction de raison semble être absorbée dans la distinction modale. Or, comme la distinction de raison n'exprime pas la relation entre le déterminable et le déterminant, cette assimilation des deux distinctions semble indiquer seulement leur point commun qui serait, d'après J. Laporte ou J.-L. Marion, l'abstraction. Par conséquent, la distinction de raison semble indiquer la relation entre la substance et une pure manière subjective de considérer cette substance. Toutefois, cette ligne d'interprétation qui se retrouve chez beaucoup de commentateurs modernes rencontre des difficultés, car beaucoup de textes peuvent la contredire. L'exemple le plus significatif se trouve dans une lettre à un inconnu (peut-être à Mesland) où Descartes distingue soigneusement la distinction de raison et la distinction modale, en identifiant cette fois-ci la distinction de raison avec la distinction formelle, rectification que J. Laporte ne mentionne pas :

Atque ideo dico quidem figuram, et alios similes modos, distingui proprie modaliter a substantia cujus sunt modi, sed inter alia attributa esse minorem distinctionem quae, nonnisi late usurpando nomen modi, vocari potest Modalis, ut illam vocavi in fine meae responsionis ad primas objectiones, et melius forte dicitur Formalis ; sed ad confusionem evitandam, in prima parte meae Philosophiae, articulo 60, in qua de ipsa expresse ago, illam voco distinctionem Rationis (nempe rationis Ratiocinatae) [...].³²⁸

Descartes différencie dans cette lettre la distinction de raison de la distinction modale. Or, la distinction de raison qui s'impose entre la substance et ses attributs ou entre les attributs d'une même substance, Descartes l'appelle distinction formelle. Dans cette même lettre, Descartes ajoute aussi une remarque importante à propos de ces deux distinctions :

Sic igitur pono tantum tres distinctiones : Realem, quae est inter duas substantias ; Modalem, et Formalem, sive rationis ratiocinatae; quae tamen tres, si opponantur distinctioni rationis Ratiocinantis, dici possunt Reales, et hoc sensu dici poterit essentia realiter distingui ab existentia.³²⁹

Ce passage montre que les trois distinctions sont toutes en quelque sorte des distinctions réelles. Or, pour clarifier ce point, il faut suivre l'intuition initiale qui se vérifie dans les

³²⁸ AT IV, 349.

³²⁹ AT IV, 350.

Premières Réponses, où Descartes identifiait la distinction modale et la distinction formelle en ce que les deux visent à distinguer les êtres incomplets. Quoique la distinction de raison ne porte pas sur la relation entre le déterminable et le déterminant, elle porte également sur les êtres incomplets, qui ne sont pas de simples êtres de raison, c'est-à-dire des purs produits de l'esprit. L'abstraction est bien présente dans la distinction de raison, mais au lieu de servir à expliciter les relations nécessaires à partir d'un tout confus, elle sert à révéler la différence métaphysique entre la substance et les attributs. La signification de cette différence métaphysique sera exposée dans notre chapitre suivant où nous examinerons à cette occasion l'interprétation de J.-M. Beyssade sur la substance.

5.2.3. L'interprétation de Jean-Marie Beyssade³³⁰

Descartes affirme que les *Méditations* sont écrites selon la méthode qu'il qualifie d'analytique dans la mesure où elles décrivent le processus qui clarifie progressivement la signification essentielle des notions à partir de ses significations dérivées. Or, d'après J.-M. Beyssade, la notion de substance fait également partie de ces notions dont Descartes découvre à travers la méthode analytique. En effet, d'après lui, dans la *Seconde Méditation*, Descartes examine dans un premier temps ce qu'est la substance finie avant d'aborder la substance infinie dans la *Troisième Méditation* ; dans la *Seconde Méditation*, sans utiliser le terme technique de substance, Descartes illustre ce qu'il entend par attribut principal de la substance à travers l'exemple du *cogito*, pour ensuite décrire ses différents « modes » à travers l'exemple de la cire ; grâce à ce travail préparatoire, Descartes est en mesure de donner une définition de la substance finie à partir de la *Troisième Méditation* à savoir « une chose qui de soi est capable d'exister (*rem quae per se apta est existere*) »³³¹. Or, pour J.-M. Beyssade, la substance finie ne suffit pas à couvrir la notion de la substance dans sa totalité, et ce serait la raison pour laquelle Descartes traite de la substance infinie (Dieu) dans la *Troisième Méditation*. C'est pourquoi à la différence de J.-L. Marion pour qui l'infini est au-delà de la substance, J.-M. Beyssade affirme que l'infini ne s'ajoute pas accidentellement à la substance, mais plutôt impliqué dans la signification originelle de cette dernière. Pour étayer cette lecture, J.-M. Beyssade cite un passage de la Lettre à Clerselier :

³³⁰ Résumé critique de l'article de Beyssade, « La théorie cartésienne de la substance ; Equivocité ou analogie ? » Beyssade, *Etudes sur Descartes*, 2001, p. 217-244.

³³¹ AT VII, 44 ; AT IX, 35.

Par substance infinie, j'entends une substance qui possède les vraies et réelles perfections dans l'actualité de leur infinité et immensité. Ce n'est pas là un accident surajouté à la notion de substance (*accidens notioni substantiae superadditum*). C'est l'essence même de la substance (*ipsa essentia substantiae*) si on la prend absolument (*absolute sumptae*) et sans qu'aucun défaut vienne la limiter ; défauts qui, au regard de la substance (*ratione substantiae*) sont des accidents, ce que n'est pas l'infinité ou l'infinitude (*infinitas vel infinitudo*).³³²

J.-M. Beyssade montre à travers cet extrait que Descartes avait conçu la substance comme une notion qui admet en soi l'infini. En conséquence de quoi, la thèse de J.-M. Marion selon laquelle la substance finie ne peut qu'être dans une relation équivoque par rapport à la substance infinie est pour J.-M. Beyssade erronée. Toutefois, en dépit de l'absence de l'univocité entre l'infini et le fini, d'après J.-M. Beyssade il y aurait une relation d'analogie entre le fini et l'infini, instaurée par la notion de substance. En d'autres termes, si la substance contient en soi l'infini, et si Dieu est la substance par excellence, et si les substances créées sont des instances imparfaites de la substance, alors s'établit une relation d'analogie entre la substance infinie et la substance finie. Mais s'il y a analogie, de quelle sorte d'analogie s'agit-il ? Pour préciser ce point, J.-M. Beyssade fait un retour aux *Principes*.

En effet, selon lui, les *Principes* sont écrits selon la méthode synthétique qui consiste à exposer les notions et les vérités selon l'ordre naturel, c'est-à-dire l'ordre qui va du plus simple au plus composé, à condition que la méthode analytique ait préalablement clarifié la signification de ces mêmes notions, ce qui était l'objectif des *Méditations*. Aussi, la méthode synthétique doit-elle commencer par examiner la signification essentielle et première d'une notion avant d'arriver à l'une de ses significations dérivées. C'est pourquoi, si dans les *Méditations* la preuve *a priori* de l'existence de Dieu se trouve dans la *Cinquième Méditation*, c'est-à-dire après les preuves *a posteriori* de la *Troisième*, dans les *Principes* cet ordre est inversé : la preuve *a priori*, « qui montre comment l'existence de Dieu découle de la seule force de sa nature »³³³, apparaît dans l'article 14 tandis que les preuves *a posteriori* dans les articles 18 à 21. Selon J.-M. Beyssade, cet ordre des *Principes* est important, car il montre mieux le « ressort commun » des preuves de l'existence de Dieu, c'est-à-dire la notion de la

³³² Lettre à Clerselier, 23 avril 1649 AT V, 355-356). Nous reproduisons ici la traduction de J.-M. Beyssade (2001, p. 230).

³³³ J.-M. Beyssade, 2001, p. 232.

*causa sui*³³⁴, et la nécessité de mettre en lien la définition de l'article 51 avec cette notion. En effet, la définition de l'article 51, selon laquelle la substance est une réalité qui n'a besoin d'aucune chose pour exister (*res quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum*), entre en résonance avec la description de Dieu de l'article 21 : « [...] celui qui a tant de puissance (*vis*) qu'il nous fait subsister hors de lui et qui nous conserve, doit se conserver soi-même, ou plutôt n'a besoin d'être conservé par qui que ce soit (*nulla ullius conservatione indigere*) [...] ». Par conséquent, l'ordre des *Principes* explicite davantage la nature de Dieu comme *causa sui*, en insistant sur la notion de « force (*vis*) ». Parallèlement, afin de clarifier la nature de la ressemblance entre les substances finies et la *causa sui*, J.-M. Beyssade attire notre attention sur l'expression « *per se* » dans les diverses caractérisations des substances. Par exemple, dans la *Troisième Médiation*, Dieu est caractérisé comme quelque chose qui « *vim habeat per se existendi* », alors qu'une substance finie l'est comme quelque chose qui « *per se apta est existere* ». Or, d'après J.-M. Beyssade, cette « perséité » doit être mise en lien avec l'expression « *per quam existit* » de la définition V de l'exposé géométrique³³⁵, selon laquelle la substance est le sujet d'inhérence des attributs. En effet, nous voyons dans ce cas que Descartes « a joint à l'inhérence quelque chose comme une causalité »³³⁶. Or, d'après J.-M. Beyssade, à la différence de J.-L. Marion, cette définition ne s'applique pas aux seules substances finies, mais à toutes les substances, y compris la substance infinie. En effet, d'après J.-M. Beyssade, Descartes, disant que l'attribut peut appartenir « formellement » ou « éminemment » à la substance, laisse exprès une « confusion » dans la définition, qui est pourtant « indispensable pour que la définition V puisse s'appliquer à la fois à l'âme, au corps et à Dieu dans les trois définitions qui suivent »³³⁷. La préposition latine « *per* » permet donc d'établir une « ressemblance » entre la substance infinie et les substances finies. En effet, Dieu, qui a la force pour exister *per se*, est cause de soi et cause de toutes les créatures, alors que les substances créées sont en quelque sorte cause de soi, en ce qu'elles ne sont pas cause de leur existence, mais de leurs modes. « Car pouvoir exister par soi est une manière de soutenir ses modes en les maintenant en soi et en les portant à l'existence qui a quelque

³³⁴ *Ibid.* p. 232 : Cette doctrine est soutenue explicitement dans les *premières Réponses* et dans les *Quatrièmes Réponses* : « [...] Mais certes j'avoue franchement qu'il peut y avoir quelque chose dans laquelle il y ait une puissance si grande et si inépuisable, qu'elle n'ait jamais eu besoin d'aucun secours pour exister, et qui n'en ait pas encore besoin maintenant pour être conservée, et ainsi qui soit en quelque façon la cause de soi-même (*causa sui*) ; et je conçois que Dieu est tel. » ALQ II, 528 ; AT IX, 86, édition latine AT VII, 109

³³⁵ La substance est définie comme « *omnis res cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est* ». C'est nous qui soulignons, AT VII, 161.

³³⁶ *Ibid.*, p. 234.

³³⁷ *Ibid.*, p. 235.

rapport avec ce que Dieu fait à l'égard de ses créatures »³³⁸. Dieu qui conserve les substances, les modes, et même le lien qui unit la substance et ses modes, permet que la substance et ses modes forment un « tout par soi »³³⁹. Autrement dit, la causalité divine rend possible que les substances finies possèdent une véritable force causale par rapport à ses modes. C'est cette « ressemblance » qui se manifeste d'après J.-M. Beyssade dans la définition V des *Secondes Réponses*, où la substance est décrite comme substrat d'attributs (« inséité »). J.-M. Beyssade commente ainsi cette définition catégoriale de la substance :

En Dieu se rejoignent la cause de soi, c'est-à-dire la production et la conservation de soi par soi, la subsistance au sens fort, et l'inséité, puisque Descartes ne répugne nullement à donner à Dieu des attributs et à le considérer ainsi comme un sujet d'inhérence. En descendant de Dieu aux substances créées, la non-indigence passe par un affaiblissement de la perséité. Elle se limite à l'inséité : inséité de l'attribut principal, pour lequel la relation avec sa substance est du même type qu'entre Dieu et tous ses attributs ; inhérence des simples modes, pour lesquels la relation est plutôt du même type qu'entre Dieu et ses créatures.³⁴⁰

D'après J.-M. Beyssade, la définition de la substance comme substrat montre la structure analogique suivante : les attributs d'une substance finie sont à la dernière, de la même manière que les attributs de Dieu sont à lui ; et les modes sont à la substance finie, de la même manière que les créatures sont à Dieu. Dans cette structure analogique, Dieu est cause de soi, en ce qu'il est cause de son existence et en même temps cause de l'existence de toutes les autres créatures, parallèlement les substances créées ressemblent à cette cause de soi, car elles sont les causes de leurs modes et en même temps causes des modes des autres substances. Grâce à cette analogie, les substances finies obtiennent une vraie force causale par rapport à leurs modes, bien qu'elles ne fassent subsister ses modes.

Cependant, si la définition de la substance implique l'infini, et s'il y a analogie entre la substance infinie et les substances finies, alors « il faut que nous retrouvions jusque dans les substances finies une forme, altérée peut-être, de l'infinité ou infinitude, dont la lettre à Clerselier fait l'essence de la substantialité »³⁴¹. Pour expliquer cette présence de l'infini dans les substances finies, J.-M. Beyssade prend l'exemple du morceau de cire de la *Seconde Méditation* où Descartes l'analyse comme une matière capable de recevoir un nombre infini

³³⁸ *Ibid.*

³³⁹ *Ibid.*, p. 236

³⁴⁰ *Ibid.*

³⁴¹ J.-M. Beyssade, *Études sur Descartes*, 2001, p. 237.

de modes (*innumerabilium ejusmodi mutationum capacem*). Descartes en analysant le « corps même », découvre une capacité « de rassembler en soi une infinité de modes, au moins possibles »³⁴². Il s'agit de la distinction de la raison raisonnée, entre la substance même et son attribut principal. C'est dans la mesure où la substance est capacité de rassembler une infinité de modes, qu'elle se distingue de son attribut principal, qui est l'étendue. Pourtant, cette capacité ne peut exister sans l'attribut principal, ni l'attribut principal sans la substance même. Ce qui se confirme en deux côtés : d'un côté, par le fait que l'étendue permet d'attribuer à ce qui n'est même pas une substance une sorte de substantialité : les corps particuliers étant divisibles à l'infini, strictement parlant, ils ne sont que des « assemblages de parties », au lieu d'être une vraie substance. Pourtant, l'étendue qu'a cet assemblage permet de lui attribuer une sorte de force causale à l'égard de ses modes. Nous pouvons donc résumer la position de J.-M. Beyssade en trois points : 1) l'infini ne s'ajoute pas à la substance comme accident, il est plutôt compris dans sa définition, ce qui rend possible l'analogie entre la substance infinie et les substances finies ; 2) la substance infinie est *causa sui* ; 3) et enfin les substances finies participent de l'infini, en tant qu'elles peuvent être de véritables, bien que secondaires, causes de leurs modes qui peuvent aller au nombre infini. En conséquence, J.-M. Beyssade montre que la substance, bien qu'elle ne puisse se manifester que par ses modes, n'est pas vouée à rester inconnaissable à notre esprit, contrairement à la thèse soutenue par J.-L. Marion. En effet, elle peut être connue par l'esprit en tant que cause d'une infinité de modes.

5.2.4. Retour aux *Regulae*

5.2.4.1. Analyse de J.-M. Beyssade sur l'étendue n'est pas le corps (Règle XIV)

J.-M. Beyssade soutient, par rapport à une lettre de 1645 ou 1646 dont on présume qu'elle est à Mesland (AT IV, 348-350) que la distinction entre l'attribut principal et la substance est une distinction « réelle (*realis*) » (AT IV 350, 1. 17), c'est-à-dire une distinction de « raison raisonnée ».³⁴³ Descartes dit dans cette même lettre que « Nous ne pouvons rien penser sans fondement ». Cela signifie, d'après J.-M. Beyssade, « d'abord, qu'il faut rejeter toute distinction de raison raisonnante »³⁴⁴. J.-M. Beyssade

³⁴² *Ibid.*, p. 240.

³⁴³ J.-M. Beyssade, *Descartes au fil de l'ordre*, 2001, p. 91.

³⁴⁴ J.-M. Beyssade, *Études sur Descartes*, 2001, p. 208.

se demande si nous ne pouvons trouver une telle théorie de distinction dans les *Regulae*.³⁴⁵ En effet, la *Règle XIV* présente une réflexion qui s'apparente à la théorie de distinction de la métaphysique de la maturité. « [...] nous proposons de considérer les trois façons de parler suivantes : *l'étendue occupe un lieu, un corps a une étendue et l'étendue n'est pas le corps.* »

D'après J.-M. Beyssade, il est crucial de bien voir le rapport entre l'entendement et l'imagination pour voir dans quelles conditions ces énoncés deviennent vrais. Dans l'énoncé « l'étendue occupe un lieu », l'imagination doit montrer l'unité entre l'étendue et le corps. Pourtant, l'entendement doit effectuer une distinction à l'intérieur de ce concept de l'imagination pour montrer que l'étendue est la raison de « l'impenétrabilité » du corps.³⁴⁶ L'entendement peut donc effectuer par rapport à l'étendue une distinction réelle entre les corps. Parallèlement, nous trouvons dans ce même énoncé une distinction de raison entre le corps et l'étendue.

Ensuite, l'énoncé « un corps a une étendue » indique la présence d'une distinction modale. Pourtant, en assignant dans ce cas à l'étendue le statut de *mode*, Descartes semble résorber la distinction de raison dans la distinction modale.³⁴⁷

Enfin, l'énoncé « l'étendue n'est pas le corps » est vrai, à condition que nous ne le concevions pas par l'imagination. J.-M. Beyssade estime qu'il y a, dans cet énoncé, une anticipation plus poussée de la distinction de raison raisonnée.³⁴⁸

5.2.4.2. Abstraction et exclusion dans « l'étendue n'est pas le corps »

À notre avis, « l'étendue n'est pas le corps » désigne une opération d'exclusion, qui concerne l'âme et le corps. Si Descartes ne dit pas explicitement que l'âme peut exister sans le corps et *vice versa*, il établit tout de même l'indépendance de l'un par rapport à l'autre. En effet, l'exclusion est l'opération par laquelle l'esprit sépare deux réalités de manière que l'une ne dépend pas de l'autre. Déjà, par « l'étendue occupe le lieu » nous avons vu l'exclusion opérée entre les corps : nous pouvons séparer les corps entre eux de manière que chaque corps ne dépend pas de l'autre. Pourtant, dans ce cas, l'exclusion était soumise à l'abstraction, opération par laquelle l'esprit sépare deux

³⁴⁵ J.-M. Beyssade, *Descartes au fil de l'ordre*, 2001, p. 91.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 97.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 99.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 100.

réalités de manière que l'une dépend de l'autre. En effet, le corps dépend d'une certaine manière à l'étendue pour pouvoir se diviser en des parties mutuellement indépendantes. En revanche, dans « l'étendue n'est pas le corps » c'est l'exclusion qui prend le dessus de l'abstraction, car elle s'effectue non pas entre les corps, mais entre l'âme et le corps. Autrement dit, sans avoir exclu du corps l'âme, nous ne pouvons abstraire l'étendue du corps de manière que cet énoncé devienne vrai. Cette exclusion primaire nous fait voir ainsi aussi la différence entre l'abstraction qui relève de « l'étendue occupe un lieu » (distinction de raison raisonnante) et celle qui relève du « corps a une étendue » (distinction de raison raisonnée).

Il faudra dernièrement mettre en relation cette théorie de distinction avec la théorie de l'expérience réfléchie que nous avons examinée dans les chapitres précédents. L'exclusion entre l'âme et le corps établit la possibilité même de l'expérience réfléchie, car l'âme séparée du corps est le sujet de cette expérience. Pourtant, pour que l'âme puisse connaître le corps, il doit recevoir l'aide de l'imagination pour qu'une véritable étendue apparaisse dans cette expérience.

5.3. Conclusion

Nous avons vu que le problème de la substance est étroitement lié avec la considération de Dieu, si bien que le fait d'éviter le terme de substance indique indirectement que Descartes évite les discussions théologiques dans les *Regulae*. Mais, la théorie de l'objectivité des *Regulae* ne recouvre pas l'ontologie que Descartes voulait accorder, même à l'époque des *Regulae*, à sa physique. Si Descartes pensait en 1628 à une physique qui contiendrait des explications causales des phénomènes physiques, il nous semble qu'il aurait tout de même eu besoin de réfléchir dans une certaine mesure sur Dieu. Nous allons discuter de ce problème dans le chapitre suivant.

6. Pensée métaphysique parallèle aux *Regulae*

6.1. Réflexion sur l'objectivité métaphysique (*Règle III*)

Il existe d'après Descartes deux « actions » de l'esprit par lesquelles nous avons un accès indubitable à la vérité : l'intuition et la déduction. Or, Descartes, pour illustrer ce qu'est l'intuition, nous donne un exemple de nature métaphysique. Voici la définition générale de l'intuition telle qu'elle a été formulée par Descartes :

Par *intuition* j'entends non le témoignage fluctuant des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination qui compose mal, mais la conception (*conceptum*) de l'esprit pur et attentif (*mentis purae & attentae*), conception si facile et si distincte qu'il ne reste absolument plus aucun doute sur ce dont nous avons l'intellection (*quod intelligimus*) ; ou, ce qui est la même chose, la conception non douteuse d'un esprit pur et attentif, qui naît de la seule lumière de la raison [...].³⁴⁹

Parce que la saisie de l'objet s'opère en même temps que la vérification de cette saisie, l'intuition est définie comme une connaissance qui s'auto-justifie. Or, Descartes donne deux exemples de cette intuition, l'un psychologique, l'autre mathématique :

Ainsi chacun peut voir par une intuition de l'esprit qu'il existe, qu'il pense, qu'un triangle est limité par trois lignes seulement, une sphère par une surface unique, et choses semblables [...].³⁵⁰

Le premier exemple prend comme objet de l'intuition (l'âme) le sujet connaissant lui-même. En effet, chacun sait « qu'il existe, qu'il pense ». Le second exemple porte sur les figures mathématiques.³⁵¹ Or, alors que le premier exemple fait écho au *cogito* de la métaphysique cartésienne, H. Gouhier commente pourtant cet exemple en disant :

³⁴⁹ BK I, 339 ; AT X, 368.

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ À propos de cet exemple, F. Alquié (1950, p. 75) affirme que Descartes « place ces vérités parmi des vérités objectives relatives au triangle ou à la sphère, et n'établit, entre les unes et les autres, ni subordination ni même différence dans le degré de certitude ».

Se existere, se cogitare sont ici deux termes successifs dans une énumération : aucun *intuitus* ne les relie et le fait que *se cogitare* vienne après *se existere* montre assez que Descartes ne songe pas à les relier.³⁵²

Il est donc difficile, d'après H. Gouhier, de voir dans le texte de la *Règle III* une anticipation du *cogito* du *Discours* ou des *Méditations*. J.-L. Marion, admettant la thèse de H. Gouhier, va plus loin en notant le fait que cet exemple est mis parallèlement avec des exemples mathématiques. Cela montrerait, d'après lui, que l'intuition de la *Règle III* est fondée sur une abstraction de type mathématique³⁵³, qui se caractérisait par l'indifférence à la chose même. Or, selon nous, bien que nous admettions l'absence du *cogito* dans cette citation, nous ne partageons pas entièrement la thèse selon laquelle Descartes nivelle l'objet métaphysique et l'objet géométrique. En effet, cette abstraction ne va pas jusqu'à rendre indifférente l'intuition à la chose même. Or, pour notre thèse, il convient de voir comment Descartes entend le mot « intuition » auquel les scolastiques accordaient un sens précis que Descartes réfute :

Au reste, pour éviter que certains peut-être ne s'émeuvent de l'emploi nouveau du mot *intuition*, et d'autres que je serai de la même manière forcé dans ce qui suit de détourner de leur signification courante, j'avertis ici, d'une manière générale, que je ne pense pas le moins du monde à la manière dont chacun de ces vocables a été employé ces derniers temps dans les écoles, parce qu'il serait très difficile de se servir des mêmes noms tout en étant de sentiment profondément différent ; mais je tiens compte seulement de ce que chaque terme pris à part signifie en latin, de façon que, chaque fois que les mots propres font défaut, je transfère à mon propre sens ceux qui me semblent les plus adaptés.³⁵⁴

Étant donné que Descartes n'usera pas du terme d'*intuitus* au sens des *écoles*, il convient pour notre propos d'examiner le sens nouveau qu'il veut lui assigner. Dans son ouvrage intitulé *Suarez et le Système de la Métaphysique*, J.-F. Courtine montre que, depuis Duns Scot, l'opposition traditionnelle entre la connaissance intuitive réservée aux « bienheureux » et la connaissance abstractive qui caractérise la connaissance en général des hommes dans le monde actuel a connu nombre de tribulations. En effet, selon lui, la connaissance intuitive saisit l'objet en sa présence ou dans son existence actuelle, alors que la connaissance

³⁵² H. Gouhier, *Pour une histoire des Méditations métaphysiques*, p. 12.

³⁵³ J.-L. Marion (1975, p. 51), à propos de *se existere, se cogitare* précise : « à Descartes, il suffit puisque, la chose connue ne vaut que par les conditions de possibilité qu'elle révèle, de soustraire de l'acte épistémique la chose même, pour qu'apparaisse le seul objet de la connaissance. », puis sur les objets mathématiques « les êtres mathématiques tiennent leur certitude de l'abstraction *Apharesis*), qui, les détachant de la "matière", les soustrait aussi bien à l'*eidōs*. » Les deux exemples sont donc mis au même plan par l'abstraction de l'*eidōs*.

³⁵⁴ BK I, 339-341 ; AT X, 369.

abstractive s'opère indifféremment à la présence ou à l'existence de son objet. Mais cette opposition tend à s'atténuer après Duns Scot. Par exemple, Pierre d'Auriol (1280-1322, théologien franciscain) affaiblit cette opposition entre ces deux types de connaissance humaine en privilégiant plutôt l'opposition entre la volonté divine et la connaissance abstractive. La volonté toute puissante de Dieu peut, par une causalité efficiente, donner à la connaissance abstractive une réalité autre que celle acquise par la connaissance intuitive des bienheureux, c'est-à-dire l'*esse cognitum intentionale et apparens* ou *esse objectivum et apparens*.³⁵⁵ Or, cet être objectif permet de qualifier à son tour la connaissance abstractive, qui constitue la connaissance actuelle des hommes vivants comme une connaissance intuitive qui n'est plus réservée aux bienheureux.

D'après J.-F. Courtine, la promotion de la connaissance abstractive en général en la connaissance intuitive est rendue possible par l'établissement d'une métaphysique générale qui s'occupe de l'être objectif comme une des expressions de l'être en tant qu'être, tendance qui se confirmera nettement avec Suarez, dont Descartes serait d'après J.-F. Courtine resté dans le sillage. L'interprétation de J.-F. Courtine et celle de J.-L. Marion se distinguent, en ce que le premier considère que la substitution de l'objectivité épistémique à l'objectivité réelle se fait par l'établissement d'une ontologie générale, alors que le dernier considère qu'elle se fait par l'établissement d'un sujet transcendantal de type kantien. Néanmoins, ils se rapprochent en ce qu'ils insistent sur la dissimulation de la chose même à partir d'une objectivité épistémique. Or, contre ces interprétations, il nous semble qu'il faille prendre à la lettre le sens du passage cité plus haut de la *Règle III*. En effet, Descartes dit écarter tout sens du mot *intuitus* en usage dans les « écoles », de sorte que, selon nous, il veut éviter toute polémique qui tourne autour le rapport entre la métaphysique générale et l'*intuitus*. C'est pourquoi il serait inopportun de chercher ici un discours sur la psychologie rationnelle fondée sur une métaphysique générale. Bien au contraire, si Descartes met en parallèle des intuitions métaphysiques et des intuitions mathématiques, c'est pour montrer que l'intuition ne se limite pas à une connaissance abstractive, mais permet aussi à l'esprit de saisir une réalité qui précède toute abstraction. De ce point de vue, l'intuition cartésienne semble faire écho à la conception stoïcienne de la *phantasia kataleptike*. En effet, les stoïciens avaient établi comme critère de vérité une représentation qui contient en soi la marque de la vérité. Cette théorie de la représentation compréhensible, qui est le produit d'une maîtrise de soi, permet à l'esprit d'accéder directement à la chose même, alors que chez les scolastiques tardives « l'accès aux

³⁵⁵ J.-F. Courtine, 1990, p. 167.

choses mêmes (*ad res ipsas*) est désormais médiatisé par l'objectivité de l'*esse conspicuum ac apparens* »³⁵⁶.

Le passage de la *Règle VII* doit être aussi interprété à la lumière de cette théorie réaliste de l'intuition :

Supposons maintenant que je veuille montrer par la même voie que l'âme raisonnable n'est pas corporelle ; il ne sera pas besoin que l'énumération soit complète ; il suffira que j'embrasse tous les corps à la fois dans quelques regroupements, de manière à démontrer que l'âme raisonnable ne peut se rapporter à aucun d'entre eux.³⁵⁷

Descartes, afin de montrer la nature incorporelle de l'âme, adopte la méthode par négation. En effet, l'explication mécanique que recherche Descartes partout dans le monde physique montre suffisamment que les objets physiques ne comportent rien d'autre en soi que des caractéristiques mathématiques ou mécaniques. L'énumération regroupant ces caractéristiques en un nombre restreint de « catégories », il nous suffira de montrer qu'aucune de ces catégories ne puisse être prédiquée de l'âme rationnelle. Or, cette distinction qu'effectue l'esprit ne peut être légitime, si l'esprit n'a pas un accès direct à ces deux choses distinctes.

6.2. Réflexion sur l'objectivité métaphysique (*Règle XII*)

Bien que les questions métaphysiques ne soient pas l'objet des *Regulae*, Descartes est conscient de ces questions. La *Règle XII* présente trois catégories de natures simples, à savoir intellectuelles, et communes, distinction à travers laquelle nous entrevoyons les indices d'une formulation des questions métaphysiques :

Sont purement intellectuelles celles que l'entendement connaît grâce à une sorte de lumière innée et sans l'aide d'aucune image corporelle (*imaginis corporeae*) : qu'il y en ait en effet de telles, cela est certain, et l'on ne peut former aucune idée corporelle qui nous représenterait (*nobis repraesentet*) ce qu'est la connaissance, ce qu'est le doute, ce qu'est l'ignorance, et aussi ce qu'est l'action de la volonté, qu'on peut appeler volition, et choses

³⁵⁶ *Ibid.*

³⁵⁷ BK I, 373 ; AT X, 390.

semblables ; toutes choses que pourtant nous connaissons véritablement, et même si facilement qu'il nous suffit pour cela de participer à la raison.³⁵⁸

Ce passage est important pour comprendre comment Descartes entendait la métaphysique à l'époque où il composait les *Regulae*. En effet, par rapport à ces natures simples intellectuelles, nous pouvons penser aux « substances séparées intellectuelles » de Thomas d'Aquin. La doctrine thomiste de l'âme se développe après Thomas en psychologie rationnelle, fondée sur une ontologie générale (Suarez). Pourtant, le fait que Descartes n'utilise presque jamais le mot « substance » dans les *Regulae*, suggère que Descartes refuse à l'analogie de l'être qui soutient la théorie de la substance. Voyons les natures simples communes :

Enfin doivent être dites communes celles qu'on attribue indistinctement tantôt aux choses corporelles, tantôt aux esprits, comme l'existence, l'unité, la durée, et choses semblables. À ce groupe doivent aussi être rapportées ces notions communes qui sont comme de certains liens pour joindre d'autres natures simples entre elles, et sur l'évidence desquelles s'appuie tout ce que nous concluons par raisonnement. Ainsi, *deux choses identiques à une même troisième sont identiques entre elles* ; de même, *deux choses qui ne peuvent être rapportées de la même manière à une même troisième ont aussi entre elles quelque différence*, etc. Et ces notions communes peuvent bien sûr être connues ou par l'entendement pur, ou par le même entendement considérant les images des choses matérielles.³⁵⁹

Sous le nom de « nature commune », Descartes range deux réalités de nature différente : premièrement, il s'agit de ce que l'on a appelé au Moyen Âge les « transcendants ». Les transcendants étaient compris chez saint Thomas comme les attributs de l'*ens commune*. Mais il ne pensait pas à constituer une ontologie générale sur ces notions. Car l'analogie entre Dieu et les créatures marquait l'équivocité de ces transcendants par rapport à Dieu et par rapport aux créatures. La situation change chez Suarez qui introduit le concept de l'*ens reale* qui permet d'appliquer univoquement les transcendants à Dieu ainsi qu'aux créatures. Ainsi, l'âme humaine peut avoir une connaissance démonstrative et en plus adéquate de quelques propriétés de Dieu, bien qu'il transcende toujours notre connaissance. Pour Descartes, les transcendants ici choisis lui permettent de construire dans la physique des

³⁵⁸ C'est nous qui soulignons : BK I, 419 ; AT X, 419.

³⁵⁹ BK I, 146 ; AT X, 419.

opérations combinatoires. En revanche, les natures simples intellectuelles indiquent le niveau de simplicité que peuvent atteindre les natures simples matérielles.

Deuxièmement, il range les notions communes dans les natures communes. Ce qui est remarquable, c'est qu'il donne pour cela des exemples mathématiques tirés des *Éléments* d'Euclide. D. Rabouin affirme ainsi que : « un énoncé primitif, comme ceux qui figurent au premier livre des *Éléments* d'Euclide, règle à la fois l'opérativité (sur les domaines d'objets) et le raisonnement »³⁶⁰. Cet exemple mathématique illustre que Descartes ne s'intéresse pas directement à la métaphysique dans les *Regulae*. Pourtant, comme les notions communes des mathématiques servent à ordonner les rapports mathématiques ainsi que les opérations sur ces rapports, les notions communes de la méthode doivent servir à traiter de la même manière les rapports non mathématiques. Nous pouvons pourtant entrevoir dans la *Règle XII* une de ces notions communes métaphysiques :

Mais il y a souvent aussi bien des choses nécessairement conjointes entre elles, que la plupart des gens mettent au nombre des contingentes, sans remarquer leur relation, comme cette proposition : *je suis, donc Dieu est* ; ou encore : *je comprends, donc j'ai un esprit distinct du corps*, etc. Enfin il faut noter qu'un très grand nombre de propositions nécessaires ont leurs converses contingentes : ainsi, quoique de ce que je suis je conclus avec certitude que Dieu est, on ne saurait pourtant, de ce que Dieu est, affirmer que moi aussi j'existe.³⁶¹

Ici, les conjonctions nécessaires entre les natures simples intellectuelles illustrent le degré de nécessité que Descartes poursuit dans les sciences.³⁶² Autrement dit, les propositions causales de la physique doivent avoir la même nécessité que la proposition « je suis, donc Dieu est ».

³⁶⁰ D. Rabouin, 2009, p.320.

³⁶¹ BK I, 423-425 ; AT X, 421-422.

³⁶² H. Gouhier, *Pour une histoire des Méditations métaphysiques*, p. 15 : « La douzième des *Regulae* fait une curieuse allusion à l'existence de Dieu, rappelant plus une preuve par la causalité que la preuve dite ontologique », et il note aussi que cette preuve visant à démontrer que Dieu est la cause de mon existence, est différente de celle de Thomas d'Aquin. Au contraire, F. Alquié (1991, p. 78) refuse de reconnaître par rapport à ce passage toute originalité de la part de Descartes, en écrivant : « [...] l'affirmation selon laquelle l'intelligence implique une distinction de la pensée et du corps est également aristotélicienne [...] Au reste, saint Thomas avait déclaré qu'il est manifeste que le principe intellectuel est dans l'homme un principe transcendant la matière, et dont l'opération se fait sans le concours du corps ». En effet, saint Thomas écrit : « *Manifestum est autem quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam ; habet enim operationem in qua non communicat corpus* » (Saint Thomas, Sum. *Theol.*, part. I, quest. 118, art.2., cité par Alquié dans le même page).

6.3. La pensée du sujet pensant et de Dieu indiquée dans les *Regulae*

6.3.1. Introduction

J.-L. Marion soutient que l'on ne trouve pas dans les *Regulae* la réflexion propre à Descartes de Dieu.³⁶³ En effet, l'ontologie négative que J.-L. Marion essaie de découvrir dans les *Regulae*, ne laisse pas de place à une réflexion sur Dieu comme Être qui transcende les représentations de l'esprit humain. L'effacement de la chose même réduit la vérité au rapport entre les représentations construites par l'esprit humain. En outre, d'après J.-L. Marion, l'*ego* reste dissimulé, parce que la révélation de l'*ego* va montrer sa finitude qui est directement en rapport avec l'infini divin. En dissimulant l'*ego*, les *Regulae* font en sorte qu'il remplace plus efficacement les choses par des représentations. Dans ce contexte, Dieu comme extériorité radicale à notre esprit n'a pas besoin d'intervenir dans l'établissement d'une vérité. Dans ce chapitre, nous mettrons en cause cette interprétation de J.-L. Marion. Mais, d'abord, nous proposons un examen des textes des *Regulae*, qui parlent de Dieu, pour entrevoir ce que Descartes pense de lui. Nous soutiendrons ainsi que Descartes, à l'époque de la rédaction des *Regulae*, possédait déjà une partie essentielle de sa pensée de Dieu et du sujet, bien qu'elle n'ait pas à être exposée dans les *Regulae*. Pourtant, les *Regulae* font entrevoir un projet d'une physique, dans laquelle Dieu doit établir le statut causal des causes. D'abord, nous examinerons le statut métaphysique de l'*ingenium* dans les *Regulae*, et puis le rôle de Dieu par rapport à cet aspect de l'*ingenium*.

6.3.2. l'*ingenium* et l'unité de l'expérience intellectuelle

6.3.2.1. Absence de volonté dans les *Regulae*

Pour comprendre le statut métaphysique de l'*ingenium*, il faut comprendre d'abord la fonction de l'entendement pur dans les *Regulae*. L'entendement pur est une des fonctions de la *vis cognoscens* d'après la Règle XII. En effet, si la *vis cognoscens* agit seule, Descartes

³⁶³ BK I, 423 ; AT X, 422. J.-L. Marion (tr. *Regulae*, 1977, p. 244, note 30) dit à propos des énoncés métaphysiques des *Regulae* : « Tous les éléments, qui s'organiseront en six *Meditationes*, ici peuvent se repérer ». Pourtant, d'après lui, « il n'y a que l'enchaînement des thèmes en une *series* et *nexus* [...], c'est-à-dire l'essentiel ». De même, F. Alquie écrit (1950, p. 78) : « [...] l'affirmation cartésienne [*sum, ergo Deus est*] ne contient rien de plus que l'affirmation scolastique classique selon laquelle, l'homme ayant été créé, il ne saurait être sans que Dieu soit, affirmation que nous trouvons, par exemple, en Suarez [...] »

l'appelle entendement pur. Par rapport à la métaphysique de la maturité, nous pouvons présumer que pour Descartes c'est l'entendement pur qui saisit la nature ou l'essence des choses.

Pourtant, d'après la métaphysique de la maturité, nous vivons dans la vie quotidienne en tant qu'union de l'âme et du corps. Cette union nous fait recevoir les préjugés des sens, et empêche que nous agissions en tant qu'entendement pur. Dans ce sens, l'*ego* de la métaphysique de la maturité se caractérise après tout par la volonté, parce que c'est elle qui nous rend possibles de suspendre nos croyances portant sur les choses sensibles et qui nous fait donc accéder à l'entendement pur.

Pourtant, les *Regulae* semblent écarter la volonté. D'après la *Règle I*, à celui qui veut rechercher sérieusement la vérité des choses, il faut :

« [...] qu'il pense seulement à augmenter la lumière naturelle de la raison, non pour résoudre telle ou telle difficulté d'école, mais pour qu'en chaque situation de la vie l'entendement précède la volonté en lui montrant quel parti élire [...] »³⁶⁴

Dans ce passage, Descartes, définissant la volonté uniquement comme faculté de choix, semble le restreindre dans le domaine de la pratique, ce qui est différent de la métaphysique de la maturité, dans laquelle la volonté joue un rôle constitutif. Descartes mentionne encore la volonté dans la *Règle III* :

Ce qui pourtant ne nous empêche pas de croire plus certaines que toute connaissance les choses qui ont été divinement révélées, puisque la foi qui s'y attache, et qui porte toujours sur de l'obscur, n'est pas une action de l'esprit, mais de la volonté ; ce qui n'empêche pas non plus que si ces choses possèdent des fondements dans l'entendement (*si quae in intellectu habeat fundamenta*), ces derniers, plus que tout (*omnium maxime*), puissent et doivent être découverts par l'une ou l'autre des deux voies susdites, comme nous le montrerons peut-être un jour plus amplement.³⁶⁵

Dans ce passage, Descartes sert de la volonté pour assurer la vérité de la foi. La volonté est bien ici aussi la faculté d'élire, car la grâce divine agit directement sur cette faculté. Il semble

³⁶⁴ BK I, 329 ; AT X, 361.

³⁶⁵ BK I, 343 ; AT X, 370. H. Gouhier (*La Pensée religieuse de Descartes*, p. 189) cite : « *In fide*, dit saint Thomas... *non enim assensus ex cogitatione causatur sed ex voluntate ou encore : Intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem sed per voluntatem.* » ; (*Ibid.* p. 190) « [...] saint Thomas a beaucoup insisté sur le rôle des miracles et des prophéties par exemple, pour bien montrer que l'acte de foi est une adhésion rationnelle à une vérité supra-rationnelle. Descartes est tout à fait de cet avis. [...] Descartes pourtant n'insiste pas sur cet aspect intellectuel de la foi. »

que Descartes exclut cette faculté de la science. Enfin, la *Règle XII* parle à la fois de la grâce divine et la liberté humaine :

Composent par impulsion leurs jugements sur les choses ceux que leur esprit porte à quelque croyance sans qu'aucune raison les en persuade, et en y étant seulement déterminés soit par quelque puissance supérieure, soit par leur liberté propre, ou par une disposition de leur fantaisie : la première ne trompe jamais, la seconde rarement, la troisième presque toujours ; mais la première n'a pas sa place dans le présent exposé, parce qu'elle ne relève pas de l'art.³⁶⁶

Descartes met explicitement la grâce divine et la liberté en dehors de la méthode. Il nous semble que par ces trois passages, Descartes écarte dans les *Regulae* la considération de la volonté dans la méthode. La volonté a sa place, semble-t-il, dans la foi ou dans la vie morale. Ainsi, il semble que Descartes manque l'*ego* des *Méditations*, caractérisé par la volonté.

6.3.2.2. L'*ingenium* comme conscience de l'identité de soi dans la durée

L'interprétation de M. Miles nous a montré l'existence d'une expérience réfléchie, qui se distingue du sens interne (introspection). Pourtant, M. Miles avait tendance à mettre une discontinuité entre l'expérience sensible extérieure et l'expérience intérieure intellectuelle. À notre avis, il faut mettre l'accent sur le caractère procédural de l'expérience réfléchie. Autrement dit, Descartes applique un processus de purification sur l'expérience sensible pour accéder à une expérience réfléchie intellectuelle. Si nous mettons l'accent sur le côté procédural de l'expérience intellectuelle, alors cette expérience doit présupposer une conscience de temps. Par exemple, dans les *Méditations*, le mouvement du doute au *cogito* est justement un processus qui implique la conscience du temps.³⁶⁷ L'*ingenium*, comme conscience du temps, rend possible toute expérience réfléchie. Et, c'est par là que nous pouvons parler de la fonction métaphysique de l'*ingenium*.

De même, à part le mouvement de l'expérience sensible à une expérience réfléchie, il peut y avoir un mouvement entre les différents niveaux d'expérience réfléchie.³⁶⁸ La *vis*

³⁶⁶ BK I, 427 ; AT X, 424.

³⁶⁷ Cette idée m'a été gentiment suggérée par M. Sang-Hwan Kim de l'université nationale de Séoul.

³⁶⁸ D. Moreau écrit (2016, p. 88) justement : « L'identification cartésienne de la pensée et de la conscience ne se comprend donc que dans le cadre d'une théorie des "degrés de conscience", qui autorise tous les intermédiaires envisageables entre d'une part les pensées confuses, non "thétiquement" aperçues et donc, en un sens,

cognoscens peut agir avec les sens, avec l'imagination ou toute seule. Chaque action de la *vis cognoscens* évoque une expérience réfléchie différente. Par exemple, nous pouvons avoir l'expérience réfléchie d'une véritable figure géométrique, mais nous pouvons aussi avoir une expérience réfléchie plus abstraite, par exemple sur les relations entre les concepts. Or, ce déplacement entre les niveaux de l'expérience réfléchie ne peut se faire sans une conscience particulière du temps.

Aussi cette même force est-elle appelée, selon ces diverses fonctions, entendement pur, imagination, mémoire ou sens ; mais elle s'appelle à proprement parler esprit [*ingenium*], quand elle forme dans la fantaisie des idées nouvelles, ou bien quand elle se penche sur des idées déjà faites ; nous la considérons comme apte à ces diverses opérations, et la distinction de ces noms devra être observée dans ce qui suit.³⁶⁹

L'*ingenium* est ici rapporté à l'usage de l'imagination. Mais il nous semble qu'on peut le généraliser en une conscience du temps, car les idées nouvelles indiquent la conscience de la future, tandis que les idées déjà faites indiquent une conscience du passé.

6.3.2.3. Dieu dans les *Regulae*

Si l'*ingenium* est la capacité de l'expérience réfléchie, alors il serait possible d'avoir une expérience de Dieu. Pour voir pour quelle raison Descartes aurait réfléchi sur Dieu dans le contexte des *Regulae*, il faut considérer que Descartes envisageait d'établir une physique fondée sur des lois du mouvement. Par exemple, Descartes dit dans la *Règle XIII* que « nous cherchons soit les choses à partir des mots, soit les causes à partir des effets, soit les effets à partir des causes, soit le tout à partir des parties, soit d'autres parties, soit enfin plusieurs de ces choses ensemble. »³⁷⁰ Nous nous intéressons ici aux questions qui vont de la cause à l'effet : « les causes sont cherchées à partir des effets, chaque fois que nous recherchons à propos d'une chose si elle est, ou quelle elle est [...] ». Cette définition de la question de la cause nous rappelle directement la question du fait et celle du pourquoi chez Aristote, questions constitutives aux sciences. Or, dans l'article 37 des *Principes II*, Descartes présentera comme causes secondes les lois de la nature qui régissent la conservation des

inconscientes [...] et d'autre part la pensée se réfléchissant elle-même en se portant à son plus haut degré de clarté et de distinction [...]. »

³⁶⁹ BK I, 415 ; AT X, 416.

³⁷⁰ BK I, 441 ; AT X, 433.

mouvements et des figures des corps. En outre, les lois de nature de Descartes sont des véritables lois qui ont le même statut que les vérités mathématiques, si bien qu'elles doivent être fondées sur l'immutabilité de Dieu.³⁷¹ Ainsi, dans les *Regulae*, Descartes aurait sans doute réfléchi sur l'existence de Dieu pour établir les lois. L'analyse de F. de Buzon sur la *mathesis pura atque abstracta* et sur les lois du mouvement semble corroborer notre thèse, si bien que nous examinons brièvement son analyse.

F de Buzon repère dans la philosophie de Descartes la distinction entre la *mathesis universalis* et la *mathesis pura atque abstracta*. Si la *mathesis universalis* (Règle IV-B) cherche l'unité des mathématiques par une réflexion sur les procédés méthodiques des mathématiques, la *mathesis pura atque abstracta* (Cinquième Méditation) cherche cette unité du côté de l'objectivité mathématique. Ainsi, cette dernière se dévoile dans la *Cinquième Méditation* comme science des grandeurs continues en mouvement.³⁷²

Certes, Descartes à l'époque des *Regulae* n'avait pas encore cette idée d'une *mathesis pura atque abstracta*³⁷³, c'est-à-dire une *mathesis* qui unifie les mathématiques et la physique par la quantité continue en mouvement. Pourtant, il semble que F. de Buzon décèle dans les *Regulae* une tendance vers des lois absolument nécessaires de la nature contrairement à ces contemporains qui appelaient lois des suppositions probables. Par exemple, Descartes justifie sa troisième loi du mouvement³⁷⁴ par « la conservation d'une direction »³⁷⁵ :

De ce fait, il ne s'agit pas dans la troisième loi de la conservation d'une forme (rectilinéaire ou circulaire), mais de la conservation d'une direction, d'une tendance vers..., qui a toujours pour effet la forme d'une droite exacte.³⁷⁶

³⁷¹ F. de Buzon, 2013, p. 190 : « Les lois sont indépendantes, comme les vérités mathématiques, du monde créé en tant que tel, et ne dépendent, comme celle-ci que de l'immutabilité de la volonté divine. »

³⁷² C'est nous qui soulignons : AT VII, 35 : [...] meminique me semper, etiam ante hoc tempus, cum sensuum objectis quam maxime inhaerem, ejusmodi veritates, quae nempe de figuris, aut numeris, aliisque ad Arithmetica vel Geometria vel in genere ad puram atque abstractam Mathesim pertinentibus, evidenter agnoscebam, pro omnium certissimis habuisse. »

³⁷³ *Ibid.*, 2013, p. 116 : « Il est clair, dans la Règle XII, que le mouvement, pas plus que la figure ou la grandeur ne saurait être donnée sans le corps, tandis que le corps, précisément compris, n'implique directement que la corporéité même, l'extension et la figure, et non le mouvement. »

³⁷⁴ ALQ I, 358 ; AT, XI, 42-44 : « J'ajouterai pour la troisième : Que, lorsqu'un corps se meut, encore que son mouvement se fasse le plus souvent en ligne courbe et qu'il ne s'en puisse jamais faire aucun, qui ne soit en quelque façon circulaire, ainsi qu'il a été dit ci-dessus, toutefois chacune de ses parties en particulier tend toujours à continuer le sien en ligne droite. Et ainsi leur action, c'est-à-dire l'inclination qu'elles ont à se mouvoir, est différente de leur mouvement. »

³⁷⁵ F. de Buzon, 2013, p. 186.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 187.

Or, d'après F. de Buzon, on trouve la trace de cette réflexion dans la *Règle VI*. En effet, d'après cette Règle, « le droit est absolu, tandis que l'oblique est relatif ». Il remarque :

En effet, l'obliquité étant le changement même de direction, le concept d'obliquité est composé à partir de la direction de base considérée comme nature simple et d'autre chose, précisément un changement. Puisqu'il faut penser le droit pour penser l'oblique, ce dernier est composé et donc plus complexe.³⁷⁷

Cette remarque de F. de Buzon nous semble indiquer que, pendant qu'il écrivait les *Regulae*, Descartes avait déjà une ébauche de la troisième loi du mouvement. Si c'est le cas, Descartes aurait dû penser au rôle de Dieu dans sa physique, car la nécessité absolue des lois ne peut être assurée que par l'immutabilité de Dieu³⁷⁸. C'est sans doute pour cette raison que l'énoncé ; *je suis, donc Dieu est*, apparaît dans la *Règle XII*. En effet, H. Gouhier a indiqué que Descartes anticipe par cet énoncé la preuve de l'existence de Dieu par la causalité efficiente.³⁷⁹ Cette remarque est importante, car la causalité efficiente a une signification physique. En outre, dans la mesure où ces lois ne peuvent être données que dans une expérience réfléchie de l'esprit, celui-ci doit commencer la preuve par une réflexion sur son *ego*.

6. 4. La voie métaphysique : la création des vérités éternelles

Nous proposons de se rapporter à la doctrine de l'étendue dans la *Règle XIV*, dont nous avons discuté dans le chapitre sur la substance. En effet, l'expression « l'étendue n'est pas le corps » (BK I, 459/AT X, 444) de la *Règle XIV* indique que l'étendue est un concept de l'entendement pur. Cela indique que la connaissance d'un corps doit être entendue par une activité de l'esprit, qui particularise cette étendue. Or, la physique est l'étude des causes des phénomènes physiques. Si l'esprit conçoit une étendue particularisée comme une cause, c'est parce que l'acte par laquelle l'esprit particularise l'étendue est déjà une sorte de cause. Or,

³⁷⁷ *Ibid.*

³⁷⁸ *Ibid.* p. 190 : « Les lois sont indépendantes, comme les vérités mathématiques, du monde créé en tant que tel, et ne dépendent, comme celle-ci que de l'immutabilité de la volonté divine. »

³⁷⁹ H. Gouhier, « Pour une histoire des *Méditations* métaphysiques » in, G. RODIS-LEWIS (éd.), *Méthode et métaphysique chez Descartes (The philosophy of Descartes : twenty-two of the most important publications on Descartes' philosophy reprinted in twenty-five volumes, vol. 3)*, New York, Garland, 1987.

l'esprit lui-même ne peut assigner à ses actions un tel statut de cause. Pour le faire, il faut donc qu'il se réfère à la cause ultime, qui est Dieu.

6.4.1. Introduction

Dans la lettre du 15 avril 1630, Descartes répond à une « question de Théologie »³⁸⁰ que lui a posée Mersenne. En réponse à cette lettre qui ne nous est pas parvenue, Descartes, en signalant sa réticence générale à parler des choses liées à la « révélation », dit pourtant que cette question relève plutôt de la « métaphysique », et donc qu'elle « se doit examiner par la raison humaine »³⁸¹.

Ainsi, dans une série de trois lettres, Descartes développe la doctrine dite de « la création des vérités éternelles », d'après laquelle « les vérités métaphysiques, lesquelles vous [Mersenne] nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures »³⁸². À l'occasion des questions successives posées par Mersenne, Descartes avance les thèses suivantes : Dieu comme cause efficiente et totale des vérités éternelles³⁸³ ; l'indistinction en Dieu de sa volonté et de son entendement³⁸⁴ ; et Dieu comme infini incompréhensible³⁸⁵. Certes, ce sont des sujets que les *Regulae* ne mentionnaient pas du tout. Toutefois, nous ne pensons pas qu'il faille supposer ici l'apparition d'une dimension métaphysique, qui était tout à fait inconnue à Descartes lorsqu'il écrivait les *Regulae*. En effet, nous croyons qu'il n'a pas exposé délibérément ses pensées métaphysiques pour la raison simple que le thème traité dans les *Regulae* ne le nécessitait pas.

Cependant, nous avons vu dans les chapitres précédents que la théorie de dépendance complète des vérités éternelles envers Dieu était déjà en élaboration lorsque Descartes écrivait les *Regulae*. En effet, la distinction faite dans la *Règle XIV* entre l'étendue et le corps précisait le statut de l'étendue en tant que possibilité réelle du corps, possibilité sur laquelle la nécessité des lois mathématiques et physiques devait être fondée. Autrement dit, les lois, ne

³⁸⁰ ALQ I, 258 ; AT I, 143.

³⁸¹ ALQ I, 258 ; AT I, 144.

³⁸² ALQ I, 259 ; AT I, 145.

³⁸³ ALQ I, 267 ; AT I, 151-152 : « Je vous réponds que c'est *in eodem genere causae* qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire *ut efficiens & totalis causa* ».

³⁸⁴ ALQ I, 265 ; AT I, 149 : « [...] car en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître [...] » ; ALQ I, 268 ; AT I, 153 : « Car c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione*. »

³⁸⁵ ALQ I, 265 ; AT I, 150 : « [...] Dieu comme un être infini et incompréhensible [...] » ; ALQ I, 267 ; AT I, 153 : « [...] car on peut savoir que Dieu est infini et tout-puissant, encore que notre âme étant finie ne le puisse comprendre ni concevoir [...] ».

trouvant plus leur place dans l'entendement de Dieu, ne pouvaient que dépendre de Dieu. Quoique Descartes n'ait pas utilisé le mot « créer » pour caractériser la dépendance complète des vérités éternelles à Dieu, nous avons donc soutenu qu'il pensait déjà à cette sorte de dépendance des vérités éternelles lorsqu'il écrivait la deuxième partie des *Regulae*. De même, nous avons soutenu dans les chapitres précédents que la théorie de l'intuition et de l'expérience dans les *Regulae* suggérait déjà une réfutation de l'ontologie du possible telle que celle de Suarez, de sorte que, à notre avis, J.-L. Marion se trompe lorsqu'il situe le moment de cette réfutation dans les trois lettres de 1630.

Ainsi, pour nous, la dépendance complète des vérités à Dieu et la réfutation de l'ontologie du possible sont des pensées dont on peut tracer l'origine jusqu'à l'époque de la rédaction des *Regulae*. Toutefois, nous ne pouvons nier qu'un nouveau projet se soit apparu dans la philosophie de Descartes par ces trois lettres, c'est-à-dire le projet d'une métaphysique spécialisée dans les choses immatérielles. En effet, Descartes écrit, dans la lettre du 15 avril 1630 à Mersenne, qu'il a travaillé durant les mois précédents surtout sur les sujets métaphysiques, et qu'il est en train de préparer un traité de métaphysique qui contient des démonstrations des « vérités métaphysiques », c'est-à-dire des vérités portant sur des choses immatérielles.³⁸⁶

Pour mieux comprendre ce nouveau projet, il faut considérer la façon dont Descartes projetait de constituer la physique avant 1628. La première partie des *Regulae* préparait le projet d'une physique qui était directement reliée à son idéal de la « sagesse universelle », idéal présenté dans la *Règle I*. En effet, la physique, comme système d'explications causales des phénomènes physiques, aurait dû être la partie principale de la sagesse universelle comme système des sciences théoriques ou pratiques. Les méthodes proposées dans les premières Règles auraient principalement servi à découvrir les lois et les hypothèses nécessaires à la réalisation d'une telle physique. Or, nous avons soutenu dans les chapitres précédents que cette physique devait contenir une partie métaphysique qui traite de la distinction réelle entre l'âme et le corps, et de l'existence de Dieu.

En revanche, la deuxième partie des *Regulae* préparait un projet plus restreint assujéti à ce premier projet. Nous avons vu, dans les chapitres précédents, que la deuxième partie

³⁸⁶ Descartes écrit, dans la lettre à Mersenne de 15 avril 1630 (ALQ I, 259 ; AT I, 144), « j'avais fait dessein d'en [de la métaphysique] mettre quelque chose par écrit ». C'est la lettre à Mersenne de 25 novembre 1630 (ALQ I, 287 ; AT I, 182) qui parle d'« un petit *Traité de la Métaphysique* [...] dont les principaux points sont de prouver l'existence de Dieu, et celle de nos âmes, lorsqu'elles sont séparées du corps, d'où suit leur immortalité. »

projetait de constituer un dispositif d'imagination par lequel l'esprit humain pouvait réduire les questions physiques à des questions mathématiques en vue d'assurer l'immédiateté de l'esprit à ses opérations logiques. Ce dispositif avait en outre une fonction fondatrice, en ce que l'imagination renvoyait les lois et les hypothèses physiques, à la possibilité réelle de la matière.

Or, nous avons vu que le projet d'un tel dispositif rencontrait des impasses qui ont forcé Descartes à l'abandonner. La conséquence de cet abandon sera double : premièrement, il a fallu assurer, à partir de son origine, la capacité même de l'esprit humain à accéder à la possibilité réelle de la matière. En effet, nous avons vu, dans la deuxième partie des *Regulae*, que l'utilisation des lignes et des carrés géométriques visait à assurer l'accès direct de l'esprit à la possibilité réelle de la matière pendant des raisonnements abstraits. Cette solution technique rencontrant une impasse, Descartes tente désormais de sécuriser cet accès direct à partir de l'origine des choses. Deuxièmement, il faut justifier désormais l'usage de la mémoire dans les raisonnements. En effet, nous avons vu que Descartes visait, dans la *Regulae*, à assurer la perfection d'un raisonnement par une vue simultanée de l'ensemble du raisonnement. Cette tentative aussi rencontrant une impasse, la perfection d'un long raisonnement doit être désormais assurée sans reléguer la mémoire au second plan. En d'autres termes, il faudra désormais établir la valeur naturellement véridique des évidences remémorées. Or, la résolution de ces problèmes devra être étudiée dans une métaphysique qui précède la physique, car il s'agit d'étudier la nature de notre esprit, comme condition de toute connaissance vraie de la matière. C'est pourquoi Descartes parle à Mersenne de son *Traité de Métaphysique*, qui aurait contenu des démonstrations portant sur des vérités métaphysiques.

Or, Descartes dit que la doctrine de la création des vérités éternelles appartient à la physique. Autrement dit, la thèse que les vérités sont établies par Dieu et dépendent de lui appartient à la partie métaphysique de la physique. En revanche, la démonstration de l'existence de Dieu est dès lors placée dans une métaphysique ayant pour objet des choses immatérielles, dans la mesure où elle doit s'accompagner d'une réflexion sur l'origine immatérielle de l'esprit humain.³⁸⁷

Ayant ainsi rappelé le contexte de rédaction des trois lettres à Mersenne de 1630, nous réfuterons dans ce chapitre le commentaire de J.-L. Marion, selon lequel les trois lettres de 1630 apportent une dimension métaphysique radicalement nouvelle par rapport aux *Regulae*.

³⁸⁷ Descartes dit clairement, dans la lettre à Mersenne de 25 novembre 1630 (ALQ I, 287 ; AT I, 182), que ce petit *Traité de la Métaphysique* va contenir les preuves de « l'existence de Dieu » et de « celle de nos âme ».

C'est pourquoi nous examinerons dans ce chapitre la façon dont J.-L. Marion interprète la doctrine de la création divine des vérités éternelles, en se référant à une interprétation de la théorie cartésienne de la perception. J.-L. Marion appelle, nous allons voir, « codes » les conditions de l'objectivité de la perception empirique ainsi que théorique de la matière. En effet, il estime que, pour Descartes, la perception empirique est un processus neurophysiologique de codage des lois de la nature par d'autres lois de la nature, si bien que l'esprit humain, afin de trouver ces lois, doit d'abord chercher les lois qui permettront le déchiffrement des expériences. Or, J.-L. Marion souligne le caractère « arbitraire » de ces lois, si bien que la toute-puissance incompréhensible de Dieu est requise pour donner aux vérités éternelles une nécessité en dépit du caractère arbitraire de ces lois.

Au contraire, en nous appuyant sur l'interprétation de J.-M. Beyssade, nous soutenons que les lettres de 1630 n'indiquent pas l'apparition d'une dimension métaphysique qui était absente auparavant. Au contraire, d'après J.-M. Beyssade, ces lettres montrent que la doctrine de la création des vérités éternelles de 1630 a une fonction limitée, si bien qu'elle doit être comprise dans le contexte de la pensée métaphysique de Descartes à l'époque des *Regulae*. Donc, par rapport à J.-L. Marion qui soutenait que le but des trois lettres était l'établissement de la nécessité des codes, nous soutenons que ces lettres visaient plutôt à sécuriser, de toute spéculation philosophique, c'est-à-dire la fondation des vérités éternelles sur la possibilité réelle de la matière.³⁸⁸

Puis, pour compléter notre critique sur l'interprétation des lettres de 1630 par J.-L. Marion, il faudra examiner encore le rôle de la toute-puissance divine dans la physique après 1630. Ainsi, par cet examen il deviendra clair que la toute-puissance de Dieu assigne leur possibilité réelle non seulement aux vérités mathématiques, mais aussi aux lois et aux hypothèses de la physique. Ainsi, même si nous acceptons dans une certaine mesure la problématique du code dans la philosophie de Descartes, la mise au premier plan par J.-L. Marion de la notion de « l'arbitraire » du code s'avérera insuffisant pour comprendre pleinement la doctrine de la création des vérités éternelles.

³⁸⁸ Dans les textes des années 1640, il sera question du statut du possible et de l'impossible par rapport à la liberté humaine ou divine. Voir notre annexe pour un résumé de l'histoire de la théologie des vérités éternelles.

6.4.2. Création divine des vérités éternelles dans les trois lettres de 1630

6.4.2.1. Interprétation de J.-L. Marion

J.-L. Marion, dans son *sur la Théologie blanche de Descartes*³⁸⁹, interprète la doctrine de la création divine des vérités éternelles, exposée dans les Lettres à Mersenne de 1630, par rapport à la doctrine de la perception, exposée dans le *Traité du Monde* et la *Dioptrique*. D'après lui, la perception se définit pour Descartes par deux conditions : d'une part, par un processus neurophysiologique qui transforme les actions mécaniques des corps extérieurs sur notre corps en des « sensations » ; d'autre part, par l'acte de l'esprit qui saisit, dans le résultat de ce processus, une représentation intellectuelle de la réalité mécanique. Or, d'après J.-L. Marion, les *Regulae* ne développent pas pleinement cette théorie de perception, car les *Regulae* visent à mettre en place une théorie de méthode, que J.-L. Marion appelle « figuration » en se basant sur une « esquisse » de la théorie de perception.³⁹⁰ Comme nous avons vu précédemment, Descartes décrit, dans la *Règle XII*, de manière succincte la façon dont les signaux mécaniques des corps extérieurs se transforment en des sensations : les actions mécaniques des corps extérieurs sur le corps humain sont transformées par les organes sensoriels en des figures, qui sont transmises par les nerfs jusqu'à l'imagination. L'esprit humain transforme enfin ces figures qu'il voit dans l'imagination en des sensations. Or, d'après J.-L. Marion, cette esquisse du processus mécanique de la perception permet de mettre en place la méthode de « figuration », qui consiste à remplacer les sensibles par des figures qu'il a arbitrairement choisies. Les figures pouvant être comparées entre elles, l'esprit pourrait donc, d'après J.-L. Marion, comparer les sensations entre elles sans prendre en compte de leur particularité épistémologique. Autrement dit, la méthode de « figuration » nous permet de transformer les sensations en des grandeurs ou des rapports entre les grandeurs, en suspendant la question de l'origine des sensations. Or, J.-L. Marion estime que cette méthode de « figuration » des *Regulae* ne suffit pas à établir une physique.

[...] la figuration permet à l'esprit de codifier ses propres sensations (« sentiments », « images ») en des figures (figures de rapports, rapports de figures) ; il produit certes une intelligibilité du contenu des sensations, mais la validité reste strictement théorique (*Regula*

³⁸⁹ Nous avons pris l'édition « Quadrige » de 1991, au lieu de la première édition de 1981.

³⁹⁰ J.-L. Marion écrit (1991, p. 233) : « [...] les *Regulae* n'épuisent pas la doctrine cartésienne de la perception ; elles en assurent seulement la matrice d'intelligibilité, dont la puissance épistémologique ne dispose encore d'aucun statut physique [...] ».

XII) — intelligibilité réflexive, qui énonce seulement la *possibilité* de comprendre par figuration le donné des sensations ; rien n'est dit de leur origine ni du processus physique qui les provoque.³⁹¹

Dans ces passages cités, J.-L. Marion soutient que la méthode de figuration des *Regulae* a une valeur limitée dans la constitution d'une physique à laquelle la théorie de perception prend une part essentielle. Dans les *Regulae*, il s'agirait, d'après lui, d'une « intelligibilité réflexive, qui énonce seulement la *possibilité* de comprendre par figuration le donné des sensations ». Autrement dit, l'intention de Descartes dans les *Regulae* serait d'élaborer une théorie de la méthode, plutôt que d'appliquer cette méthode en vue de constituer une physique. Or, la situation change, d'après J.-L. Marion, dans la *Dioptrique* et le *Traité du monde*, où, d'après lui, Descartes tente d'établir une théorie complète de la perception. En effet, si, dans les *Regulae*, la chaîne mécanique qui décrit le processus mécanique de la perception n'a pas reçu en elle-même une attention particulière sinon à justifier l'établissement de la méthode de « figuration », la *Dioptrique* suppose qu'il y a des lois établies par la Nature et qui règlent la chaîne mécanique de la perception humaine.³⁹² Autrement dit, d'après les termes de J.-L. Marion, si l'esprit humain effectue une « figuration » sur les sensibles, la Nature effectue une « défiguration » des figures qui se trouvent entre les corps extérieurs pour produire des sensibles dans notre esprit. Par conséquent, si quelqu'un veut établir une véritable science de la Nature, il doit découvrir aussi ces lois qui règlent cette « défiguration » effectuée par la Nature. Donc, ce n'est que lorsque l'esprit utilise ces lois de défiguration dans la construction de ses représentations que celles-ci auront une véritable force explicative :

La science humaine, qui remonte des effets aux causes, devrait remonter des images sensibles à des figures ; ce que d'ailleurs, par la figuration, elle fait. Seule condition, pour que la science humaine trouve un fondement assuré ; qu'elle remonte des images sensibles à leurs figures par le même procédé dont use la Nature, pour, à l'inverse, déduire des effets sensibles à partir des figures intelligibles [...]. Car la Nature ne peut garantir la figuration du savoir humain que si sa propre défiguration obéit à des lois de transposition connues et

³⁹¹ J.-L. Marion, 1991, p. 251, cf. (*ibid.*, p. 240) : « La figuration ne propose pourtant ici [dans les *Regulae*] qu'un procédé pour transcrire (figurer) le non-figuratif en figure(s). À ce moment de l'analyse, la transcription n'a aucune validité physique, pas même en ce qui concerne la doctrine de la perception ; il ne s'agit encore que d'un modèle, théorique et sommaire en même temps, sans application précise à la perception. »

³⁹² J.-L. Marion écrit (1991, p. 250) que, dans la *Dioptrique*, « Intervient donc, comme dans les *Regulae*, le second moment de la figuration, la transcription. Mais, avec une différence considérable [...] ; les transcriptions obéissent à des lois, “les règles de la perspective” (AT VI, 113, 18-19). » L'ensemble de ces lois qui gouvernent le processus de perception constitue, d'après J.-L. Marion (*ibid.* p. 253), ce que Descartes appelle « Géométrie naturelle » (*Dioptrique VI*, AT VI, 137, 28).

réglées. Ces lois, si elles valent pour la Nature comme pour l'homme, permettent à la figuration de venir peu à peu recouvrir tous les processus de la défiguration.³⁹³

Dans ce passage, J.-L. Marion affirme que la science « remonte des effets aux causes ». Autrement dit, la science doit offrir une explication causale d'un événement physique. Or, d'après lui, une telle explication doit être toujours accompagnée par une représentation figurative (figuration). En outre, la construction de cette représentation doit obéir à des lois ou règles imposées par la Nature.³⁹⁴ De cette manière, à condition que l'esprit humain observe ces lois, la méthode peut être appliquée jusqu'au fond du monde physique, et constituer une véritable science physique de ce monde. Or, dans la mesure où J.-L. Marion considère que la « défiguration » est fondée sur l'instauration des codes par la Nature, la défiguration ne peut avoir pour Descartes qu'un caractère arbitraire.³⁹⁵ Ainsi, l'interprétation de J.-L. Marion de la perception cartésienne par la notion de « code » lui permet de rapporter la problématique de la « défiguration » à la création des vérités éternelles. En effet, J.-L. Marion prétend voir, dans la comparaison entre Dieu et le roi présentée dans la Lettre à Mersenne du 15 avril 1630, que la création de Dieu agit comme fondation de la nécessité des codes arbitraires : « [...] c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume »³⁹⁶. J.-L. Marion écrit ainsi :

[...] Lorsque Dieu décrète, comme un roi, des lois, c'est directement « dans le cœur de ses sujets » (145, 20) qu'il les peut imprimer ; aucune extériorité ne subsiste entre les lois et le for interne des hommes si c'est, non un roi, mais Dieu qui « a imprimé de telles notions en

³⁹³ J.-L. Marion, 1991, p. 253.

³⁹⁴ D'après la *Dioptrique VI* (AT VI, 130, 11-15) : « Ce sont les mouvements par lesquels elle [sc. La peinture des objets] est composée [...] qui sont institués de la Nature pour lui [sc. L'âme] faire avoir de tels sentiments ». Les *Passions de l'âme* (AT XI, 369, 3) utilisent explicitement l'expression « institution de la Nature ». (cf. J.-L. Marion, 1991, p. 255)

³⁹⁵ J.-L. Marion distingue son interprétation de la perception par la notion du code de celle par ce que J. Carriero appellera (2009, p. 138) « *the brute-causation picture* » de la perception. D'après J.-L. Marion (1991, p. 254), un modèle purement mécanique de la perception n'impliquerait « aucune transmission d'information, ni de sens ». Il faut, d'après lui, pourtant introduire la notion de code, « pour cette unique raison que Descartes comprend expressément la (dé —) figuration comme une transmission de sens ». Ce « modèle du langage » est crucial dans l'interprétation de J.-L. Marion, car c'est lui qui permet l'introduction de la notion de « l'arbitraire » dans la théorie de la perception. J.-L. Marion écrit (1991, p. 255) « Le langage joue dans la parfaite dissemblance du signifiant et du signifié, dont le rapport, dira Saussure, se caractérise par un parfait arbitraire ». J. Carriero, qui soutient que la sensation garde pour Descartes une « ressemblance » avec l'objet, estimerait (2009, p. 138) pourtant que la compréhension de la perception par la notion de code n'est pas si différent de celle par un modèle de causalité purement mécanique (« *the brute-causation picture* »).

³⁹⁶ ALQ I, 269 ; AT I, 145, 14-16. Il est important de noter que J.-L. Marion s'oppose justement à l'interprétation volontariste de la création des vérités éternelles. Il ne s'agit pas du tout pour Descartes de distinguer en Dieu l'entendement et la volonté pour souligner le caractère arbitraire de la création par la volonté divine. J.-L. Marion écrit justement (1991, p. 61) « Penser la toute-puissance de Dieu, à partir de la seule volonté, sous le mode d'un arbitraire, revient en fait à la méconnaître ».

nos âmes» (DM, 41, 13). Dès lors que l'arbitraire s'exhausse à la dignité d'un arbitraire *divin*, il devient lui-même naturel, parce qu'il s'exerce sans aucune restriction de pouvoir ; les lois imprimées en nous deviennent originellement notre nature même. L'institution, en s'étendant aux dimensions d'une création (disposition), coïncide avec la nature, la nôtre et celle du monde [...].³⁹⁷

Donc, la création de la vérité éternelle ne serait pas, d'après J.-L. Marion, un simple ajout à l'arbitraire des codes. Elle rend naturels à notre esprit les codes, en dépit de leur caractère arbitraire. La toute-puissance divine promet ainsi la méthode de figuration comme l'unique méthode pour constituer la physique du monde matériel.

6.4.2.2. Problème de l'interprétation de J.-L. Marion

Nous notons trois problèmes dans l'interprétation de J.-L. Marion. Premièrement, son interprétation, qui met au premier plan la notion de l'arbitraire du code dans la fondation de la physique, nous semble problématique en ce qu'elle introduit une sorte de « voile des idées » dans l'épistémologie de Descartes. D'après J.-L. Marion, en effet, l'universalité du code induit la possibilité que les codes qui nous sont accessibles soient des expressions codées d'autres codes qui eux sont définitivement inaccessibles, en ce que ces derniers peuvent être cachés dans l'incompréhensibilité de Dieu. C'est le problème que J.-L. Marion appelle de « sur-codage ». Cette interprétation suppose donc une dissemblance radicale entre les choses qui apparaissent à l'esprit humain et les choses qui causent ces apparences. Dans ce sens, avant de connaître la véracité divine, qui enlève, d'après J.-L. Marion, la possibilité de sur-codage, il est impossible que l'esprit humain s'assure du fait qu'il accède par la perception à une réalité matérielle extérieure à lui. Nous verrons les problèmes de cette interprétation dans le chapitre portant sur la *Troisième Méditation*.

Deuxièmement, nous avons soutenu dans les chapitres précédents que Descartes était, déjà dans les *Regulae*, prêt à parler de la dépendance complète des vérités éternelles envers Dieu. Certes, Descartes tend, dans les *Regulae*, à minimiser les propos sur Dieu, car il se concentre sur des problèmes épistémologiques. Toutefois, cela ne doit pas faire perdre de vue le dessein global qu'avait Descartes dans les *Regulae*.

Enfin, il y a un anachronisme dans l'interprétation de J.-L. Marion. En effet, en mettant au premier plan de son interprétation la notion d'« arbitraire » du code, la notion

³⁹⁷ J.-L. Marion, 1991, p. 276.

d'«indifférence» utilisée dans les années 1640 pour caractériser la liberté de Dieu devient une des notions clés pour comprendre les trois lettres de 1630. Toutefois, dans les lettres de 1630, Descartes n'utilise jamais le terme «indifférent» ou «indifférence», ce qui suggère que la question abordée dans les lettres de 1630 est différente de la question abordée dans les textes des années 40. Nous examinerons ce point dans la section suivante.

6.4.2.3. L'interprétation de J.-M. Beyssade

J.-L. Marion argue que la création divine des vérités éternelles comprise comme fondation du code arbitraire reste la même tout au long du développement de la pensée cartésienne. Au contraire, J.-M. Beyssade argue que cette doctrine subit des variations par rapport aux différentes questions métaphysiques que rencontre Descartes. Il distingue ainsi les trois lettres à Mersenne de 1630 des textes des années 1640, où Descartes discute de l'indifférence de Dieu.³⁹⁸ J.-M. Beyssade remarque qu'en dépit du thème commun qui est d'établir la «majesté de Dieu», c'est-à-dire l'indépendance de Dieu par rapport aux vérités éternelles, il ne faut pas confondre les thèses exposées dans les lettres de 1630 et celles contenues dans les textes des années 1640 qui concernent le problème de la liberté de Dieu.³⁹⁹ L'interprétation de J.-M. Beyssade se distingue ainsi de celle de J.-L. Marion, qui relie par son concept de la fondation du code tous les textes où Descartes discute de la relation entre Dieu et les vérités éternelles.

J.-M. Beyssade tente d'abord d'éclaircir la signification de la causalité efficiente et totale dans la lettre du 27 mai 1630⁴⁰⁰. En effet, Descartes écrit : «[...] l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être, et la seule d'où procèdent toutes les autres»⁴⁰¹; «[...] je ne conçois point [ces vérités] émaner de Dieu comme les rayons du soleil»⁴⁰². Ces deux phrases limitent, d'après J.-M. Beyssade, la façon dont la causalité totale et efficiente peut être comprise. Certes, le fait que les vérités éternelles ne sont pas des émanations de Dieu, indique qu'elles ne sont pas reliées à l'essence de Dieu.

³⁹⁸ Il s'agit de la *Quatrième Méditation*, des *Cinquièmes et Sixièmes Réponses*, des lettres à Mesland du 2 mai 1644 et du 9 février 1645, et de l'*Entretien avec Burman*.

³⁹⁹ Si les lettres de 1630 s'intéressaient à la nécessité des vérités, les textes des années 1640 s'intéressent à ce qui est possible et impossible à Dieu. J.-M. Beyssade écrit au sujet des textes des années 1640 (1979, p. 115) : «Aucune phrase commençant par "Il est impossible à Dieu" n'est recevable, parce que tout est possible à Dieu».

⁴⁰⁰ ALQ I, 267 ; AT I, 151-152 : «[...] c'est *in eodem genere causae* qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire *ut efficiens & totalis causa*».

⁴⁰¹ À Mersenne le 6 mai 1630 : ALQ I, 265 ; AT I, 150.

⁴⁰² À Mersenne le 27 mai 1630 : ALQ I, 267 ; AT I, 152.

Toutefois, la relation des vérités à Dieu ne se réduit pas à une simple relation d'arbitraire, comme le constate J.-M. Beyssade dans l'usage du verbe *procéder* :

Mais l'effet est effet parce qu'il dérive de sa cause et qu'il en descend, comme une œuvre de son ouvrier ou un fils de son père : il n'est pas quelconque ou indifférent, il est, non certes déductible de son principe (ce qui le ferait nécessairement conjoint à l'essence de la cause), mais rattaché à lui par ce qu'il a d'être (et non pas par ce qu'il a de non-être). Il en *procède*.⁴⁰³

J.-M. Beyssade note dans ce passage que l'effet est rattaché à la cause « par ce qu'il a d'être », autrement dit la procession indique une relation qui possède une certaine consistance ontologique. À notre avis, J.-M. Beyssade propose ici une interprétation qui s'oppose à celle de J.-L. Marion. En effet, d'après l'interprétation du dernier, la relation entre Dieu et ses créatures se réduit à une relation incompréhensible, dont nous savons seulement qu'elle fonde la nécessité du code. Au contraire, il nous semble que J.-M. Beyssade considère, en notant l'usage du verbe *procéder*, terme d'origine néoplatonicien, que la relation entre Dieu et ses créatures est une sorte de ressemblance, qui peut être connue directement par l'esprit humain.⁴⁰⁴ Toujours est-il qu'en dépit des similarités apparentes, J.-M. Beyssade préconise qu'il faille distinguer les thèses de 1630 des thèses de 1644. Par exemple, Descartes écrit en 1630 :

Je dis qu'Il a été aussi libre de faire qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le monde.⁴⁰⁵

Alors qu'il écrit en 1644 :

[...] il a été libre et indifférent à Dieu de faire qu'il ne fût pas vrai, que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits [...].⁴⁰⁶

J.-M. Beyssade note qu'en dépit de la similarité de ces deux textes, il y a une différence remarquable entre les deux. Si, en 1630, il s'était agi d'une « équivalence entre vérités

⁴⁰³ J.-M. Beyssade, 1979, p. 109.

⁴⁰⁴ Le mot « ressemblance » vient de nous. Évidemment, cette ressemblance ne peut être comprise dans le cadre de l'exemplarisme thomiste. Nous espérons discuter plus en détail de ce sujet dans le chapitre portant sur la *Troisième Méditation*.

⁴⁰⁵ ALQ I, 268 ; AT I, 152, 20-23.

⁴⁰⁶ À Mesland le 2 mai 1644 : ALQ I, 74 ; AT IV, 118, 6-9.

éternelles et choses existantes », il s'agissait, en 1644, d'une « équivalence entre vérités éternelles et leur contraire ». ⁴⁰⁷ J.-M. Beyssade n'explicite pas toutes les implications philosophiques de cette différence. Mais nous pensons que la création des vérités éternelles dans la version des lettres de 1630 vise à protéger, par l'infini incompréhensible de Dieu, de toute spéculation théologique la thèse selon laquelle la nécessité des vérités mathématiques se fonde sur la possibilité réelle de la matière, alors que la lettre de 1644 vise, à notre avis, à fonder la nécessité des vérités métaphysiques sur la possibilité réelle de l'esprit humain. Pour l'instant, J.-M. Beyssade se contente de présenter une analyse détaillée d'un texte de 1630 pour montrer la particularité de la pensée de 1630 par rapport aux textes postérieurs. Voici le texte de Descartes :

On vous [Mersenne] dira que, si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait changer comme un roi fait ses lois ; à quoi il faut répondre que oui, si sa volonté peut changer. – Mais je les comprends comme éternelles et immuables. – Et moi je juge le même de Dieu. – Mais sa volonté est libre. – Oui, mais sa puissance est incompréhensible ; et généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre ; car ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance. ⁴⁰⁸

D'après J.-M. Beyssade, Descartes discute dans ce passage avec un opposant éventuel. Pour Descartes, l'immutabilité de Dieu suffit à fonder l'immutabilité des vérités mathématiques, bien qu'elles soient créées. L'adversaire adresse alors à Descartes une objection : à savoir si la volonté libre de Dieu lui permet de changer sa décision, ne pourrait-il pas changer aussi sa décision initiale de donner à un ensemble de vérités l'éternité et l'immutabilité ? Descartes répond à cette question en évoquant la toute-puissance incompréhensible de Dieu. Par conséquent, d'après J.-M. Beyssade, l'intention des lettres de 1630 n'est pas de dévoiler derrière les vérités éternelles un élément de contingence qui aurait été caché, mais de protéger la nécessité de ces vérités de tout soupçon de contingence ⁴⁰⁹ : « [...] le cartésien, dans le

⁴⁰⁷ J.-M. Beyssade, 1979, p. 110.

⁴⁰⁸ AT I, 145-146 ; ALQ I, 260-261.

⁴⁰⁹ J.-L. Marion aussi évite l'interprétation de la contingence des vérités éternelles (J.-L. Marion, 1991, p. 306) : « [...] si contingence il doit y avoir, il faut l'entendre comme une "contingence essentielle", qui laisse ces vérités d'autant plus "nécessaires à notre égard" que "ce genre de nécessité... ne peut être conçu sans Dieu. »

schéma que Descartes propose à Mersenne, lui répondra en faisant appel à la toute-puissance divine [...] pour sauvegarder la nécessité de ces vérités contre tout risque de contingence »⁴¹⁰.

Ayant ainsi examiné l'interprétation de J.-M. Beyssade sur les lettres de 1630, nous pouvons en tirer quelques conclusions sur la question de la métaphysique des *Regulae*. J.-M. Beyssade nous montre que la fonction des trois lettres de 1630 est d'écarter de toute spéculation théologique le fait que les vérités soient éternelles, en dépit du fait qu'elles dépendent complètement de Dieu. Or, cette thèse corrobore notre suggestion d'après laquelle la dépendance des vérités éternelles à l'égard de Dieu était une des présuppositions métaphysiques des *Regulae*. En effet, nous avons soutenu que la formule « *ego existo, ergo Deus est* » de la Règle XII était la trace de cette pensée métaphysique. Néanmoins, pendant la rédaction des *Regulae*, Descartes pensait qu'il pouvait ajourner de manière indéfinie la démonstration de l'existence de Dieu, en ce que la thèse de la dépendance complète des vérités éternelles envers Dieu aurait suffi à constituer la physique. Toutefois, cet ajournement était possible, à condition que Descartes établisse une manière de démontrer qui impliquerait un accès direct à la possibilité réelle de la matière en général. Toutefois, l'impasse que rencontre Descartes dans l'établissement d'un tel dispositif fait en sorte que Descartes abandonne le projet d'une physique, qui se contenterait de quelques hypothèses métaphysiques. C'est pourquoi, en 1630, Descartes choisit d'explicitement une des hypothèses métaphysiques des *Regulae*, tout en la protégeant des spéculations théologiques de l'époque par la toute-puissance incompréhensible de Dieu.

Toutefois, une nouvelle tâche apparaît dans l'horizon de la philosophie de Descartes, qui est celle de confirmer notre capacité à accéder à la possibilité de la matière en général. Autrement dit, Descartes doit maintenant établir la possibilité réelle de l'esprit humain, en le ramenant à la toute-puissance incompréhensible de Dieu. Nous présumons que ces problèmes auraient été abordés dans le *Traité de métaphysique* perdu.

Or, pour écarter définitivement l'interprétation par « l'arbitraire du code », il faudra encore une fois se référer à J.-M. Beyssade qui montre l'évolution de la pensée sur la toute-puissance divine dans la physique de Descartes.

⁴¹⁰ J.-M. Beyssade, 1979, p. 111. Si J.-L. Marion introduit dans l'interprétation des lettres de 1630 la notion de l'indifférence qui se trouve dans les lettres postérieures, J.-M. Beyssade rejette toute tentative de chercher la notion d'indifférence dans les lettres de 1630 (1979, p. 112) : « [...] la toute-puissance de Dieu, au lieu d'élargir comme plus tard la liberté du vouloir divin jusqu'à l'indifférence totale, venait limiter les effets inquiétants de la liberté divine, rassurer l'ami des vérités mathématiques. »

6.4.3. La toute-puissance divine dans la physique de Descartes

6.4.3.1. Interprétation de J.-M. Beyssade

En nous appuyant sur la notion de possibilité réelle de la matière, nous avons critiqué l'interprétation de J.-L. Marion, d'après laquelle Dieu fonderait la nécessité des codes en dépit de leur caractère arbitraire. Les vérités physiques pour Descartes, à notre avis, se fondent sur cette possibilité qui caractérise la réalité absolue de la matière, de la même manière que les vérités mathématiques. Or, cette physique doit contenir aussi largement des raisonnements hypothético-déductifs. Pourtant, Descartes, au lieu de dévaluer la nécessité de ces raisonnements par rapport à la nécessité mathématique, la fonde aussi sur la possibilité réelle de la matière de sorte que ces raisonnements obtiennent une nécessité démonstrative. Toutefois, cette fondation des raisonnements hypothético-déductifs par la possibilité réelle ne doit pas être entendue dans le cadre d'une ontologie du possible, car la possibilité réelle de la matière précède toute possibilité logique. La toute-puissance divine crée le réel comme inséparable du possible, si bien que le réel dépasse le domaine de l'actuel. C'est ce que nous pensons que J.-M. Beyssade essaie de montrer dans son article *Toute-puissance de Dieu et nécessité des principes physiques*⁴¹¹. Nous proposons dans cette section un examen de son interprétation, afin de considérer ses implications par rapport à notre thèse selon laquelle les lois et les hypothèses de la physique sont fondées sur la possibilité réelle de la matière.

L'exemple du vide

J.-M. Beyssade examine d'abord l'exemple du vide. Dans l'article 16 de la deuxième partie des *Principes*, Descartes semble déduire l'impossibilité du vide à partir « du principe de substance selon lequel le néant ne peut pas avoir de propriétés »⁴¹². D'après J.-M. Beyssade, Descartes semble effectuer ici par ce principe « une fondation métaphysique » sans faire pour autant appel à Dieu. Or, dans la mesure où « cette nécessité métaphysique » est déduite sans lui faire appel, elle peut lui être opposée « au risque de limiter sa toute-puissance »⁴¹³. Mais cela est une lecture erronée de Descartes.

⁴¹¹ J.-M. Beyssade, *Études sur Descartes*, 2001, p. 53-79.

⁴¹² *Ibid.*, p. 60.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 60.

C'est ce que constate J.-M. Beyssade dans l'article 18 de la deuxième partie des *Principes*. En effet, d'après cet article, les hommes tombent facilement dans l'erreur d'admettre l'existence du vide pour la raison suivante ; l'esprit humain peut concevoir clairement et distinctement que Dieu peut remplacer le contenu d'un vase par un autre contenu. Dans ce sens, Descartes dit qu'il n'existe pas de « liaison nécessaire (*necessariam conjunctionem*) »⁴¹⁴ entre le vase et son contenu. Autrement dit, le vase et son contenu peuvent exister indépendamment l'un à l'autre. Il y a donc entre le vase et son contenu une distinction que Descartes appelle réelle. Or, il semble que si Dieu est véritablement tout-puissant, il doit pouvoir, après avoir vidé le vase de tout contenu substantiel, conserver intacte la figure intérieure du vase. Autrement dit, Dieu, tout puissant, doit pouvoir maintenir une figure sans une substance qui la sous-tend. Or, ce raisonnement est, d'après Descartes, erroné.

L'important, c'est de concevoir autant qu'il y a une distinction réelle entre le vase et son contenu, qu'il n'y a pas de distinction réelle entre la figure interne d'un vase et l'étendue qu'occupe le contenu de ce vase. De même, nous pouvons concevoir qu'il ne peut y avoir de distinction réelle entre l'étendue qu'occupe le contenu du vase et ce contenu. Certes, il est évident que Dieu peut par sa toute-puissance enlever le contenu actuel du vase, sans le remplir par un autre. Or, dans la mesure où le contenu substantiel est conjoint nécessairement à l'étendue, et l'étendue à la figure interne du vase, l'enlèvement du contenu substantiel sans remplacement provoquera la disparition de la figure interne du vase. Ainsi, J.-M. Beyssade écrit justement : « Notre pensée est condamnée à l'alternative : ou bien un corps entre les parois du vase, peut-être inconnu et insensible, mais réel et substantiel ; ou le contact immédiat entre ses parois. Il nous est absolument impossible d'imaginer ou de concevoir distinctement une tierce possibilité »⁴¹⁵. Dans ce cas, l'impossibilité du vide semble être déduite par la limitation de la toute-puissance divine par un principe métaphysique tel que le néant n'a pas de propriété. (Toutefois, ce n'est pas ce que veut dire Descartes. La toute-puissance divine établit la possibilité même de la réalité matérielle, et l'impossibilité du vide n'est qu'une façon de penser cette possibilité. Par conséquent, si l'impossibilité du vide nous semble limiter la toute-puissance divine, ce n'est qu'une illusion due à notre point de vue fini. Au contraire, si nous comprenons que Dieu crée la possibilité même de la matière, alors nous pouvons enlever cette illusion. En effet, J.-M. Beyssade estime que Descartes répond de cette manière à l'objection selon laquelle l'impossibilité du vide limite la toute-puissance divine.

⁴¹⁴ ALQ III, 163 ; AT IX, 72 ; AT VIII, 50.

⁴¹⁵ J.-M. Beyssade, 2001, p. 61-62.

Par exemple, Descartes souligne, dans la lettre à Morus du 5 février 1649, la finitude de notre esprit et l'infinité de la toute-puissance divine. A Morus qui pense que Dieu peut maintenir la figure interne du vase, même supprimant toute « substance » contenue, Descartes répond :

Je sais que mon intelligence est finie, et que le pouvoir de Dieu est infini, ainsi je n'y prétends pas mettre de bornes ; mais je me contente d'examiner ce que je puis concevoir ou non, et je me garde bien de porter aucun jugement contraire à cette conception : c'est pourquoi j'assure hardiment que Dieu peut faire tout ce que je conçois possible, sans avoir la témérité de dire qu'il ne peut pas faire ce qui répugne à ma manière de concevoir : je dis seulement, cela implique contradiction.⁴¹⁶

Donc, il ne faut pas dire que Dieu ne peut pas faire ce que nous ne pouvons pas représenter clairement et distinctement. Il faut avouer, d'après Descartes, simplement que « cela implique contradiction ». Si nous reformulons la même idée selon la terminologie de la possibilité réelle, nous pouvons dire que l'impossibilité du vide exprime la possibilité réelle de la matière, possibilité créée par Dieu.⁴¹⁷

La cosmogonie cartésienne

J.-M. Beyssade montre ainsi, par la thèse de l'impossibilité du vide, la priorité de la possibilité réelle de la matière, possibilité créée par Dieu, sur une possibilité purement logique, telle que Dieu peut créer le vide. Cependant, la physique contient aussi des hypothèses, que Descartes déduit d'une manière hypothético-déductive.⁴¹⁸ Or, dans la mesure où une hypothèse est une proposition possible, Descartes veut aussi que cette possibilité

⁴¹⁶ ALQ III, 880 ; AT V, 272. Nous trouvons la même idée en rapport avec la notion du vide dans la lettre à Arnault du 29 juillet 1648 ALQ I, 265 ; AT V 223-224) : « Pour moi, il me semble qu'on ne doit jamais dire d'aucune chose qu'elle est impossible à Dieu ; car tout ce qui est vrai et bon étant dépendant de sa toute-puissance, je n'ose pas même dire que Dieu ne peut faire une montagne sans vallée, ou qu'un et deux ne fassent pas trois ; mais je dis seulement qu'il m'a donné un esprit de telle nature, que je ne saurais concevoir une montagne sans vallée, ou que l'agrégé d'un et de deux ne fasse pas trois, etc. Et je dis seulement que telles choses impliquent contradiction en ma conception. »

⁴¹⁷ J.-M. Beyssade estime que Descartes refuse le vide et le chaos pour la même raison. Il écrit (2001, p. 70) à propos du chaos dont nous discuterons en bas : « [...] elle [la toute-puissance divine] n'est nullement atteinte ou diminuée par la nécessité physique qui exclut seulement le contradictoire, un effet qui n'est rien, ce qui n'est même pas une possibilité. Elle n'a rien à faire ici. Elle n'intervient pas plus pour soutenir l'hypothèse du chaos que celle du vide ».

⁴¹⁸ J. Bouveresse écrit (2006, p. 192) que chez Descartes la distinction entre la « nécessité absolue » et la « nécessité hypothétique » tend à devenir problématique, « puisque la nécessité est relative dans les deux cas aux libres décrets de Dieu ». J.-M. Beyssade s'approche de cette position (C'est nous qui soulignons : 2001, p. 59) : « [...] la pensée d'une entière et absolue nécessité pour les principes de la physique, une *nécessité* logique semblable à celle des mathématiques et non pas *purement hypothétique ou conditionnelle*, encore bien moins empiriquement induite [...] »

devienne une possibilité plus que logique. C'est ce que semble vouloir expliquer J.-M. Beyssade, en discutant de la cosmogonie cartésienne exposée dans les *Principes*. En effet, d'après J.-M. Beyssade, cette cosmogonie montre comment Descartes donne à ses hypothèses, une possibilité plus que logique, c'est-à-dire une possibilité réelle ou physique.

Or, afin de dévoiler cette opération métaphysique de Descartes, J.-M. Beyssade analyse la différence entre l'hypothèse cosmogonique du *Monde* et celle des *Principes*. Le *Monde* présente, comme état initial du monde physique, l'hypothèse du « chaos »⁴¹⁹. Descartes y suppose que, lorsque Dieu a créé le monde matériel, il a d'abord créé des corpuscules de grandeurs inégales et en mouvement qui ne sont soumises à aucune direction ou vitesse déterminées. Toutefois, Descartes y suppose que les « lois » de la nature instituées par Dieu suffisent pour que ce chaos se transforme progressivement à l'état actuel du monde. En revanche, Descartes présente, dans l'article 46 de la troisième partie des *Principes*, une autre hypothèse qui pose, au lieu du « chaos des poètes »⁴²⁰, des corpuscules dont les mouvements suivent des directions bien déterminées et dont les grandeurs sont presque égales.

J.-M. Beyssade note trois points sur le rôle de la toute-puissance de Dieu dans l'hypothèse cosmogonique des *Principes*. Premièrement, il note la relation entre la toute-puissance de Dieu et la méthode hypothético-déductive de la physique. En effet, d'après l'article 46 de la troisième partie, l'esprit peut imaginer ou concevoir distinctement plusieurs hypothèses pour l'état initial du monde. Dans la mesure où Dieu tout puissant peut réaliser chacune de ces hypothèses distinctement conçues, l'esprit, pour savoir laquelle d'entre elles Dieu a effectivement choisi, doit se référer à l'expérience.⁴²¹ Par exemple, Descartes détermine en se référant à l'expérience : d'une part, la taille des corpuscules qui constituaient l'état initial du monde ; d'autre part, les centres du mouvement de ces corpuscules dans l'état initial du monde.⁴²²

Deuxièmement, la toute-puissance divine fonde l'hypothèse retenue sur la possibilité réelle de la matière. À cet égard, J.-M. Beyssade examine le passage de l'article 47 :

⁴¹⁹ ALQ I, 346 ; AT XII, 34 : « [...] Dieu a si merveilleusement établi ces Lois qu'encore que nous supposions qu'il ne crée rien de plus que ce que j'ai dit et même qu'il ne mette en ceci aucun ordre ni proportion, mais qu'il en compose un chaos le plus confus et le plus embrouillé que les Poètes puissent décrire [...] »

⁴²⁰ ALQ III, 251 ; AT IX, 125.

⁴²¹ ALQ III, 249 ; AT IX, 124 ; AT VIII, 100-101 : « [...] ces choses ayant pu être ordonnées de Dieu en une infinité de diverses façons, c'est par la seule expérience, et non par la force du raisonnement, qu'on peut savoir laquelle de toutes ces façons il a choisie ».

⁴²² ALQ III, 249 ; AT IX, 125 ; AT VIII, 101 : « [...] Dieu a divisé au commencement toute la matière dont il a composé ce monde visible en des parties aussi égales entre elles qu'elles ont pu être, et dont la grandeur était médiocre, c'est-à-dire moyenne entre toutes les diverses grandeurs de celles qui composent maintenant les cieux et les astres ; et, enfin, qu'il a fait qu'elles ont toutes commencé à se mouvoir [...] autour de quelques centres disposés en même façon dans l'univers que nous voyons que sont à présent les centres des étoiles fixes [...] ».

[...] à cause qu'il ne convient pas si bien à la souveraine perfection qui est en Dieu de le faire auteur de la confusion que de l'ordre, et aussi que la notion que nous en [chaos] avons est moins distincte, j'ai cru devoir ici préférer la proportion et l'ordre à la confusion du chaos [...].⁴²³

Deux choses méritent, d'après J.-M. Beyssade, d'être soulignées dans ce passage. Premièrement, eu égard à « la souveraine perfection qui est en Dieu », il est préférable de penser Dieu comme créateur de « l'ordre » plutôt que du « chaos ». Cette perfection divine donnerait, d'après J.-M. Beyssade, à l'hypothèse retenue une « nécessité métaphysique » que n'auront pas les autres hypothèses. Cependant, ce qui est plus important d'après J.-M. Beyssade, c'est la deuxième partie de ce passage. Descartes dit que « la notion que nous en [chaos] avons est moins distincte », en faisant l'aveu de la difficulté à représenter distinctement le chaos par l'imagination. Cette difficulté nous montre, d'après J.-M. Beyssade, que la notion du « chaos » ainsi que celle du vide est une notion dépourvue de toute possibilité réelle. Par conséquent, il est impossible de renvoyer cette notion à la toute-puissance divine, en ce qu'il ne s'agit en réalité de « rien ».⁴²⁴ La toute-puissance divine souligne ainsi le caractère réel de la possibilité de l'hypothèse retenue.

Si nous suivons l'interprétation de J.-M. Beyssade, nous pourrions dire qu'une hypothèse même si elle est élaborée d'une manière hypothético-déductive a toujours besoin d'être fondée sur la possibilité réelle créée par Dieu, l'impossibilité du chaos étant une expression de cette possibilité. Il nous semble que c'est ce que J.-M. Beyssade veut indiquer, en notant, troisièmement, que les hypothèses sur l'état initial du monde sont pour Descartes absolument parlant fausses⁴²⁵, car Dieu tout puissant aurait créé le monde d'un coup dans son état achevé sans passer par un état initial. Toutefois, dans la mesure où l'esprit a déduit les hypothèses à partir de la possibilité réelle de la matière, alors elles peuvent être qualifiées comme réellement possibles, bien qu'elles soient strictement parlant toutes fausses. Autrement dit, la matière dépasse par sa possibilité son actualité.

⁴²³ ALQ III, 251 ; AT IX, 126 ; AT VIII, 103.

⁴²⁴ J.-M. Beyssade écrit justement (2001, p. 77) : « Même si Dieu ne fait jamais ce qui est absolument impossible (ce qui ne diminue en rien sa toute-puissance, puisque cet effet irreprésentable équivaut en effet à rien), il ne faut pas en conclure qu'il ne peut pas le faire, puisqu'il peut tout ».

⁴²⁵ Article 45 de la troisième partie : ALQ III, 248 ; AT IX, 123-124 ; AT VIII, 99-100 : « [...] je prétends en proposer ici quelques-unes que je crois absolument être fausses, [...] parce que considérant la toute-puissance de Dieu, nous devons juger que tout ce qu'il a fait a eu dès le commencement toute la perfection qu'il devait avoir. »

La négation de l'atomisme et la théorie de la matière subtile

Dernièrement, pour confirmer le caractère réel des modalités de pensée chez Descartes, J.-M. Beyssade examine la manière dont Descartes rejette l'atomisme. Dans l'article 20 de la Seconde partie des *Principes*, il le rejette d'une manière déductive :

Et quand même nous supposerions que Dieu eût réduit quelque partie de la matière à une petitesse si extrême, qu'elle ne pût être divisée en d'autres plus petites, nous ne pourrions conclure pour cela qu'elle serait indivisible, parce que, quand Dieu aurait rendu cette partie si petite qu'il ne serait pas au pouvoir d'aucune créature de la diviser, il n'a pu se priver soi-même du pouvoir qu'il avait de la diviser, à cause qu'il n'est pas possible qu'il diminue sa toute-puissance, comme il a été déjà remarqué.⁴²⁶

Dans la mesure où l'étendue implique en soi la divisibilité à l'infini, l'esprit conçoit distinctement la possibilité de diviser un atome pour peu qu'il soit étendu. Or, Dieu peut réaliser tout ce que l'esprit conçoit clairement et distinctement. Ainsi, il faut affirmer, même si Dieu ne sépare pas effectivement les parties d'un corps qu'aucune « créature » ne peut diviser, que ses parties virtuelles ont entre elles une distinction réelle. C'est la considération du caractère réel de la possibilité (divisibilité) qu'a l'étendue qui amène Descartes à nier l'atomisme. La toute-puissance divine ne fait qu'établir encore une fois le caractère réel de cette possibilité.

Or, d'après J.-M. Beyssade, cette « réfutation de l'atomisme » nous mène à deux résultats. L'article 20 s'en tient à la divisibilité : « C'est ici la pensée humaine de la division possible qui précède, et, comme dans plusieurs exemples déjà rencontrés, la puissance de Dieu est pensée à partir d'elle comme le pouvoir d'effectuer cette division »⁴²⁷. D'autre part, lorsque l'esprit humain établit une hypothèse empirique, cette toute-puissance peut aussi réaliser cette possibilité jusqu'à ce que la réalité dépasse notre compréhension. J.-M. Beyssade trouve cette sorte de réalisation divine dans la théorie de la matière subtile. Les articles 34 et 35 de la deuxième partie prouvent, sans mentionner la toute-puissance divine, l'existence des corps subtils comme une présupposition nécessaire pour avoir une

⁴²⁶ ALQ III, 166 ; AT IX 74 ; AT VIII, 51.

⁴²⁷ J.-M. Beyssade, 2001, p. 72.

représentation distincte du mouvement tourbillonnaire des particules corporelles.⁴²⁸ Or, afin de concevoir distinctement ce mouvement, il faut supposer l'existence des particules divisées jusqu'à ce qu'elles n'aient aucune étendue et donc aucune figure déterminée. Ce sont ces particules qui remplissent les espaces entre les particules qui sont en mouvement circulaire, de sorte qu'il n'y a aucun vide entre ces particules : « Ainsi, dans cet élément, il faut qu'il y ait « une division de quelques parties de la matière jusques à l'infini, ou bien une division indéfinie »⁴²⁹.

J.-M. Beyssade mentionne la critique de Morus de cette théorie de matière subtile, car, d'après lui, Dieu ne peut diviser la matière jusqu'au point où elle n'aura plus aucune étendue, pour la même raison que Dieu ne peut faire que ce qui a été fait ne le soit pas.⁴³⁰ Descartes répond à cette critique en distinguant les deux cas mentionnés. Faire que ce qui a été fait ne le soit pas est un cas de contradiction. Il s'agit d'un énoncé qui ne possède aucune possibilité réelle, de sorte que, même si on dit qu'il est impossible que Dieu réalise cet énoncé, cette impossibilité ne marque aucune limite de la puissance divine. Au contraire, l'existence des matières subtiles qui sont le produit d'une division à l'infini déjà effectuée est une réalité qui dépasse la capacité de l'esprit à imaginer, mais qui ne contient pas en soi une contradiction. Par conséquent, si quelqu'un dit que Dieu ne peut pousser cette division jusqu'à la fin, il restreint la toute-puissance de Dieu. C'est pourquoi J.-M. Beyssade cite la lettre à Morus du 5 février 1649 :

A l'égard de la divisibilité de la matière, ce n'est pas la même chose [avec l'impossibilité que ce qui a été fait ne le soit pas] ; car bien que je ne puisse pas compter toutes les parties en quoi elle est divisible, et que par conséquent je dise que leur nombre est indéfini, cependant je ne saurais assurer que Dieu ne puisse jamais terminer cette division, parce que je sais que Dieu peut faire plus que je ne saurais comprendre, et j'ai même avoué dans l'article 34 que cette division indéfinie de certaines parties de la matière devait arriver.⁴³¹

J.-M. Beyssade constate ainsi que chez Descartes la toute-puissance divine peut réaliser à l'intérieur du monde physique la possibilité réelle de la matière, même si cette réalisation nous donnera des résultats incompréhensibles à notre entendement. Cependant,

⁴²⁸ ALQ I, 182 ; AT IX, 83 ; AT VIII, 60) : « Et bien que nous n'entendions pas comment se fait cette division indéfinie, nous ne devons point douter qu'elle ne se fasse, parce que nous apercevons qu'elle suit nécessairement de la nature de la matière, dont nous avons déjà une connaissance très distincte [...] ».

⁴²⁹ J.-M. Beyssade, 2001, p. 73.

⁴³⁰ Lettre de Morus à Descartes du 11 décembre 1648 : AT V, 241.

⁴³¹ ALQ III, 882 ; AT V, 273.

l'incompréhensibilité ici en question n'atteste pas la présence d'une contradiction sous-jacente, car ces résultats sont fondés sur la possibilité même de la matière.

6.4.3.2. Évaluation de l'interprétation de J.-M. Beysade

Par l'étude de ses trois thèmes de la physique cartésienne, J.-M. Beysade montre le caractère réel de la possibilité chez Descartes. Or, toute nécessité significative pour la science doit exprimer ou être fondée sur cette possibilité créée par Dieu. Ainsi, nous pouvons dire suivant J.-M. Beysade : « ce qui est nécessaire l'est vraiment ou absolument, non pas pour moi, mais pour tous les esprits qui connaissent, en soi. Nécessaire cependant par Dieu et non pour Dieu, par son acte et en dépendant de sa libre volonté »⁴³².

6.4.4. Conclusion générale.

J.-L. Marion estime que la doctrine de la création divine des vérités éternelles en général a la fonction de fonder par la toute-puissance divine la nécessité du code. Nous avons vu dans ce chapitre qu'il y a deux problèmes majeurs dans cette interprétation.

Premièrement, puisque le code est essentiellement arbitraire, J.-L. Marion estime que la caractéristique principale qui définit la toute-puissance de Dieu, qui fonde le code, est son incompréhensibilité. Autrement dit, sauf le fait qu'elle fonde la nécessité du code, nous ne pouvons rien connaître de cette toute-puissance, si ce n'est pas par la révélation. Les lettres de 1630 suggèrent donc, d'après J.-L. Marion, « l'équivocité » radicale entre Dieu et les créatures. Du point de vue épistémologique, cela implique que l'esprit ne peut connaître la toute-puissance de Dieu que par la négation de toute ressemblance entre lui et Dieu. Toutefois, l'examen des textes de 1630, à travers l'interprétation de J.-M. Beysade, nous a suggéré que, bien que l'esprit ne puisse pas comprendre la toute-puissance de Dieu, il pouvait y avoir une connaissance positive de la toute-puissance de Dieu. Autrement dit, il existe une connaissance de Dieu qui n'impose pas une telle négation, mais qui serait fondée plutôt sur la ressemblance entre Dieu et l'esprit humain. En effet, notre chapitre sur la notion de substance nous a indiqué que nous pouvons apercevoir une telle ressemblance par la notion de cause. Nous aurons encore une fois occasion d'examiner ce problème dans la deuxième partie de notre thèse lorsque nous examinerons les preuves de l'existence de Dieu.

⁴³² J.-M. Beysade, 2001, p. 77.

Deuxièmement, nous avons vu que la thèse de la fondation du code par la toute-puissance de Dieu mène J.-L. Marion à une épistémologie de « voile des idées », d'après laquelle ce que nous pouvons être absolument sûr c'est seulement nos idées. En effet, la mise au premier plan de la notion d'arbitraire et d'incompréhensibilité semble jeter d'une manière permanente une incertitude sur l'existence des choses qui correspondraient à nos idées. En revanche, l'interprétation de J.-M. Beysade portant sur le rôle de la toute-puissance divine dans la physique suggère que l'esprit humain peut avoir un rapport direct avec la réalité physique ou métaphysique. En effet, pour J.-M. Beysade, ce que fonde la toute-puissance de Dieu n'est pas la nécessité du code, mais le caractère réel des modalités de la pensée. Les principes physiques expriment la possibilité réelle de la matière en général. La fondation de ces principes par la toute-puissance divine signifie, dans ce cas, la création de cette possibilité réelle. De même, les hypothèses, bien que caractérisées par la possibilité logique, doivent fonder cette possibilité sur la possibilité réelle de la matière. La toute-puissance divine, au lieu d'installer une voile des idées entre l'esprit et la matière, rend possible l'accès direct de l'esprit à la possibilité même de cette matière.⁴³³

⁴³³ Voir Annexe pour l'histoire de la théologie des vérités éternelles.

Seconde partie : la Méthode dans la Métaphysique

Introduction

L'importance du doute dans la métaphysique cartésienne atteste de l'influence du scepticisme en vogue aux 16^e et 17^e siècles, où l'on redécouvrait les anciennes écoles du scepticisme comme le pyrrhonisme (Sextus Empiricus) et le scepticisme académicien (Carnéade). Pourtant, le pyrrhonisme, qui prône l'absence totale du jugement (*epochè*), n'a jamais été pris au sérieux, à cause de l'impossibilité d'atteindre un tel idéal. C'était plutôt son aspect méthodique, comme règle de « prudence », qui a été mis en valeur comme on le voit chez Montaigne ou chez Charron. Chez les savants, en revanche, c'était plutôt le scepticisme académicien qui a joué un rôle important, en ce qu'il enseignait de nous contenter de la probabilité en matière de connaissance. Par exemple, Mersenne, avec qui Descartes a noué une amitié particulière, prêchait la doctrine que nous ne pouvions avoir qu'une connaissance « probable » du monde réel physique, la certitude se limitant aux mathématiques qui sont les expressions de l'essence de Dieu.

Nous avons soutenu, dans la première partie de notre thèse, qu'un certain usage du doute était déjà implicite dans le cadre de l'élaboration d'une théorie de l'expérience intellectuelle. À notre avis, les *Méditations* radicalisent cette pratique du doute, à travers l'invention des doutes hyperboliques. La possibilité d'un Dieu qui nous laisse nous tromper même dans les opérations les plus simples de l'arithmétique est un bel exemple de cette radicalisation. En effet, Descartes avoue le caractère « hyperbolique » du doute métaphysique.

Par rapport à ce doute hyperbolique, J.-L. Marion et F. Alquié remarquent que le doute métaphysique a la fonction de révéler une expérience intellectuelle, dans laquelle l'esprit peut repérer des principes métaphysiques. Cependant, il nous semble que F. Alquié et J.-L. Marion négligent le caractère logique de ce doute. D'après eux, le doute hyperbolique introduit des expériences métaphysiques, qui dépasseraient la méthode scientifique.

Or, il est reconnu par des commentaires anglo-saxons que l'usage du doute dans les *Méditations* s'approche du raisonnement par l'absurde. J. Broughton⁴³⁴, notamment, développe ce point de vue, en caractérisant la méthode métaphysique comme méthode du doute. D'après elle, le doute métaphysique ne serait pas une négation des croyances raisonnables, mais une suspension de jugement. Or, cette suspension du jugement se réalise par l'usage des raisons de douter par lesquelles le sujet méditant arrive à des connaissances absolument certaines. Autrement dit, en appliquant les raisons de douter à une proposition, le sujet méditant découvre que cette proposition est en réalité la condition de ces raisons de douter et qu'elle ne peut donc être doutée en aucun cas. L'analyse de J. Broughton montre bien que le doute est une procédure de découverte et en même temps de vérification d'une proposition. Pourtant, son analyse se montrera impuissante face à la preuve de l'existence de Dieu, si bien qu'elle estime que Descartes échoue finalement à démontrer l'existence de Dieu. Certes, l'analyse de J. Broughton expose clairement la capacité de l'esprit de s'orienter par lui-même dans la réflexion, en ce que c'est l'esprit lui-même qui produit le point de départ à partir duquel il doit mener sa réflexion. Pourtant, nous verrons que son analyse ne couvre pas l'ensemble de la méthode métaphysique.

S. Wagner a soutenu récemment que la méthode métaphysique est une régression vers une expérience intérieure de la puissance de l'esprit et de Dieu.⁴³⁵ Il analyse ainsi la structure méthodique de chaque *Méditation*, en trois parties. La première partie annonce la tâche à accomplir, la seconde partie essaie de résoudre la question d'une manière logique à partir des croyances probables ; enfin, la troisième partie effectue une régression vers une expérience radicale qui nous permettrait d'avoir une connaissance métaphysiquement certaine de la vérité en question. Cette interprétation sera particulièrement utile à notre propos, car elle nous montrera que la méthode, au lieu de nier la réalité infinie, la confirme au plus profond de la raison humaine.

⁴³⁴ J. Broughton, *Descartes's Method of Doubt*, 2001.

⁴³⁵ S. Wagner, *Squaring the Circle in Descartes' Meditations*, 2014.

1. La méthode dans les *Méditations* métaphysiques

1.1. Problème de la continuité de la méthode

Dans la première partie des *Regulae*, Descartes préconise une méthode de recherche dont le champ d'application semble dépasser les mathématiques et la physique. De même, les quatre préceptes de la méthode présentés dans la deuxième partie du *Discours*, qui préconisent de n'admettre que l'évidence dans la recherche, de diviser chaque difficulté en petite partie, de conduire notre pensée par ordre, et de faire partout des dénombrements entiers et des revues générales, semblent avoir une application universelle. Sur ce point, Descartes ne semble pas avoir changé de position dans ses œuvres de maturité. Par exemple, dans l'Épître des *Méditations*, Descartes suggère que la méthode appliquée aux questions métaphysiques est la même que celle des mathématiques ou de la physique⁴³⁶ :

Et enfin, d'autant que plusieurs personnes ont désiré cela de moi, qui ont connaissance que j'ai cultivé une certaine méthode pour résoudre toutes sortes de difficultés (*difficultates*) dans les sciences ; méthode qui de vrai n'est pas nouvelle, n'y ayant rien de plus ancien que la vérité, mais de laquelle ils savent que je me suis servi assez heureusement en d'autres rencontres ; j'ai pensé qu'il était de mon devoir de tenter quelque chose sur ce sujet [les questions métaphysiques].⁴³⁷

En effet, l'expression « résoudre toutes sortes de difficulté dans les sciences » nous rappelle l'analyse algébrique qui, dans les *Regulae*, constituait le modèle pour la méthode cartésienne. Dans les *Deuxièmes Réponses aux Objections*, Descartes semble corroborer cette continuité de méthode, en ce qu'il avoue avoir suivi, dans les *Méditations*, la seule méthode analytique⁴³⁸. Cependant, plusieurs commentateurs modernes ont soutenu qu'il existe une rupture entre la méthode des *Regulae* et de la *Deuxième partie* du *Discours* et celle des *Méditations*, les plus représentatifs étant D. Garber, P. Dear et F. Alquié.⁴³⁹

Parmi ces derniers, la position de D. Garber retient surtout notre attention. En effet, dans son ouvrage intitulé *Corps cartésien*, il soutient qu'il existe une discontinuité

⁴³⁶ *Épître dédicatoire* (ALQ II, 383 ; AT IX, 4 ; AT VII, 1) : « J'ai toujours estimé que ces deux questions, de Dieu et de l'âme, étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie ».

⁴³⁷ ALQ II, 385-386 ; AT IX, 6 ; AT VII, 3.

⁴³⁸ ALQ II, 583 : « Pour moi, j'ai suivi seulement la voie analytique dans mes *Méditations* [...] ».

⁴³⁹ Nous trouvons entre autres F. Alquié, D. Garber et P. Dear.

méthodique entre les *Regulae* et les *Méditations*, en s'appuyant sur la différence du traitement des questions qui se trouve entre ces deux œuvres. Selon D. Garber, si dans les *Regulae*, Descartes enseigne que la solution d'une question particulière doit être précédée par la réduction linéaire et par degré en d'autres questions plus simples, dans les *Méditations*, il décrit plutôt un ordre de questions qui ne semble pas observer une forme linéaire. C'est en se basant sur une telle lecture, que D. Garber soutient la thèse selon laquelle il y a une rupture de méthode entre les *Regulae* et les *Méditations*. Certes, le grand mérite de cet historien de la philosophie classique, c'est d'avoir souligné l'importance que revêt chez Descartes la réduction préalable des questions.

Contrairement à l'interprétation de D. Garber, J. Hintikka insiste sur le fait qu'il existe une continuité implicite entre la méthode des *Regulae* et la méthode des *Méditations*, en montrant que la méthode de Descartes prend pour modèle l'analyse géométrique de Pappus, et non l'analyse logique d'Aristote. En effet, selon notre spécialiste, l'analyse de Pappus se caractérise par un raisonnement géométrique qui fait intervenir des constructions auxiliaires et qui décompose ces constructions en des éléments simples qui dépendent les uns des autres.

Or, notre présente étude qui vise à démontrer la continuité méthodique entre les *Regulae* et les *Méditations* se positionnera par rapport à ces deux auteurs. En effet, l'interprétation de D. Garber nous semble peu convaincante, en ce qu'il restreint l'ordre des questions en une série linéaire. En revanche, l'interprétation de J. Hintikka sur l'analyse nous semble pertinente, dans la mesure où il caractérise l'ordre des questions non pas de manière strictement linéaire, mais d'une manière plus libre. En outre, il montre que les expériences liées au traitement des questions ont essentiellement un caractère réflexif. Néanmoins, J. Hintikka se contente d'un dessin très général de ce qu'est l'analyse, si bien qu'il n'explique pas suffisamment la diversification de la méthode au sein de son unité. C'est pourquoi nous visons dans ce chapitre à compléter l'interprétation de J. Hintikka en soulignant la priorité de l'analyse métaphysique par rapport à toutes autres analyses mathématiques ou physiques. Pour cela, il nous faut dans un premier temps repartir de l'interprétation de D. Garber afin de réfuter sa thèse de la discontinuité de la méthode cartésienne. Cette première critique préalable nous permettra de justifier l'interprétation de J. Hintikka.

De fait, pour confirmer la continuité de la méthode dans la philosophie de Descartes, l'aspect réflexif de l'expérience semble suffire. Toutefois, à la fin de ce chapitre, nous proposons de revenir aux textes de Descartes, surtout aux textes de la fin des *Secondes Réponses*, où Descartes insiste sur la continuité méthodique de sa philosophie au nom de

l'analyse. Ainsi, nous verrons que Descartes pense la continuité ou l'unité méthodique de sa philosophie en termes de fondation de différentes méthodes analytiques par la méthode analytique de la métaphysique. Nous examinerons dans ce cadre l'interprétation de R. Florka, qui insiste sur le caractère métaphysique de l'analyse cartésienne. Autrement dit, l'analyse prend, d'après R. Florka, son origine dans la métaphysique plutôt que dans les mathématiques. Enfin, en examinant la fin des *Secondes Réponses*, nous approfondirons l'interprétation de R. Florka, afin de montrer que l'analyse métaphysique fonde l'analyse physique et l'analyse mathématique.

1.1.1. La discontinuité de la méthode selon D. Garber

La thèse de D. Garber de la discontinuité entre la méthode des *Regulae* et celle des *Méditations* s'appuie sur la manière dont il comprend la première. D. Garber soutient que la méthode des *Regulae* se caractérise avant tout par la série des questions. La *Règle V* prescrit de réduire par degré une proposition complexe et obscure à des questions de plus en plus simples jusqu'on arrive à des propositions les plus simples, et de remonter ensuite cette chaîne de propositions. La description étant pourtant assez vague, D. Garber trouve la clé pour interpréter cette Règle dans l'exemple de l'anacoustique de la *Règle VIII*. Il faut d'abord savoir que la solution de la question d'anacoustique a la forme d'une « proportion » mathématique « qu'entretiennent les angles de réfraction avec les angles d'incidence ». Toutefois, la nature physique de l'anacoustique demande la position des questions préalables. Ainsi, il faut se demander avant de tenter de résoudre la question de l'anacoustique quelle est l'influence des « milieux » sur l'angle d'incidence et l'angle de réfraction. Or, pour résoudre la question de l'influence des milieux, il faut d'abord résoudre la question « de la manière dont le rayon pénètre à travers tout le corps transparent ». De même, la question de « cette pénétration » dépend de la solution de la question de « la nature de l'action de la lumière ». Enfin, la question de « l'action de la lumière » dépend de la solution de la question de ce qu'est une « puissance naturelle ».⁴⁴⁰ La question de la puissance naturelle étant soluble par l'intuition, chaque question suivante peut être aussi résolue par l'intuition si nous suivons l'ordre des questions. Or, il est vrai que les *Méditations* ne présentent nulle part un tel ordre linéaire (série) des questions : « [...] il ne me semble pas clair que l'on puisse isoler une

⁴⁴⁰ *Règle VIII*, ALQ I, 117 ; AT X, 394-395.

question bien définie dont traiterait Descartes dans les *Méditations*. »⁴⁴¹ Une « question » est d'après D. Garber « bien définie » lorsqu'une question peut entrer dans une série de questions, comme la série des questions préalables à la question de l'anaclastique. Dans une telle série, les questions se résolvent successivement, les solutions précédentes fournissant toutes les conditions pour résoudre la question suivante. Or, dans les *Méditations*, il est difficile d'identifier une telle série ou une telle question, si bien que D. Garber, en s'appuyant sur ce constat, affirme la rupture méthodique entre les *Regulae* et les *Méditations*. D'après lui, si la méthode des *Regulae* est logique, celle des *Méditations* est plutôt rhétorique.⁴⁴² En effet, les *Méditations* utilisent, d'après D. Garber, des « digressions », qui « sont très importantes dans la structure des *Méditations* » :

Les *Méditations* s'adressent à un public précis que Descartes connaît très bien, aux non-convertis, aux lecteurs animés d'un préjugé en faveur des sens et du monde matériel, et ces digressions sont importantes pour les convaincre que les arguments qu'ils sont portés à croire, arguments qui acceptent comme telle la foi dans les sens ou le primat de la croyance en l'existence du monde extérieur, sont erronés. Et une façon de parvenir à ce but est de laisser le sujet méditant tenter de montrer qu'ils sont valides, pour finalement montrer qu'ils ne le sont pas. C'est la fonction de l'argument défailant en faveur de l'existence du corps dans la *Troisième Méditation*, du morceau de cire dans la *Méditation II*, et d'autres arguments dans les *Méditations*.⁴⁴³

D'après ce passage, le traitement des questions dans les *Méditations* servirait, d'après D. Garber, principalement à enseigner aux lecteurs que leur façon de poser des questions, basée sur leurs préjugés, ne les mène qu'à des impasses théoriques. En revanche, dans les *Regulae*, toujours d'après D. Garber, le traitement des questions avait un rôle différent, en ce qu'il servait à fonder la déduction sur des intuitions.

Toutefois, bien qu'il soit vrai que nous ne trouvons pas de série linéaire de questions dans les *Méditations*⁴⁴⁴, il nous paraît possible, pour au moins deux raisons, de déceler une

⁴⁴¹ D. Garber, 2004, p. 68.

⁴⁴² D. Garber, 2004, p. 66-69.

⁴⁴³ D. Garber, 2004, p. 68.

⁴⁴⁴ D'après D. Garber (2004, p. 67), les *Méditations* contiennent une considération de l'ordre des questions : à un moment d'une méditation, le sujet méditant se pose une question et tente de la résoudre, quoiqu'en découvrant qu'à l'étape actuelle la solution ne peut être trouvée, il la renvoie à une méditation ultérieure. Par exemple, la question de l'existence du monde extérieur est abordée la première fois dans la *Troisième Méditation*, pour être renvoyée aux *Méditations V* et *VI* où elle est véritablement résolue. Toutefois, ce dispositif a, selon D. Garber, un rôle pédagogique, plutôt que logique. Dans ce sens, « cette méthode n'est pas celle des *Regulae* ou du *Discours* » (2004, p. 67).

continuité méthodique entre les *Regulae* et les *Méditations*, et ainsi de réviser la thèse de D. Garber selon laquelle il y aurait une rupture méthodique entre les deux.

Premièrement, la série linéaire des questions décrite dans la *Règle VIII* n'est en réalité qu'un choix d'exposition pris par Descartes. En effet, celui-ci décrit comme si la question préalable à une autre question est découverte d'une manière spontanée. Toutefois, en réalité, si le chercheur peut poser des questions préalables à la solution d'une question, c'est parce qu'il a fait le choix entre plusieurs questions préalables. Cela implique que le chercheur peut choisir la bonne question après plusieurs essais et plusieurs échecs. Descartes ne présente pas dans la *Règle VIII* cette procédure de tâtonnement, car il croyait plus important de présenter le résultat de cette procédure que cette procédure elle-même. Mais si ce tâtonnement avait été présenté, le traitement des questions à propos de l'anacastique n'aurait pas été si différent du traitement des questions dans les *Méditations*.⁴⁴⁵

Deuxièmement, il s'agit aussi d'un cas idéal, car, dans cette série, l'esprit peut saisir par intuition la priorité logique de chaque question sur une autre, avant même de commencer à résoudre l'une après l'autre les questions posées. Certes, c'est l'intuition de cet ordre des questions qui donne une perfection épistémique à la déduction. Mais, en réalité, nous n'avons pas besoin de saisir simultanément toutes ces relations avant d'aborder la première question dans l'ordre. Nous soutiendrons dans les chapitres suivants que, dans les *Méditations*, le sujet méditant découvre progressivement pendant la solution d'une question les rapports entre les questions.

⁴⁴⁵ D'après Bruce M. Thomas (1996, p. 436), D. Garber soutient une sorte de «réalisme épistémologique (*epistemological realism*)», d'après lequel «le savoir (*knowledge*) possède une structure fixée, indépendante du contexte» (1996, p. 447, c'est nous qui traduisons). Il soutient contrairement à D. Garber qu'il n'y a pas pour Descartes une seule manière pour réduire une proposition composée à des propositions simples. De même, R. Florka (2004, p. 133) soutient qu'une procédure de considération et de rejet des possibilités était déjà implicite dans les *Regulae*, et que si ces considérations ont été explicitées, alors elles auraient eu l'apparence d'une série de digressions ou de cul de sacs (*dead ends*)». R. Florka observe justement que le caractère bien arrangé (*tidiness*) de l'ordre des questions dans les *Regulae* relève du mode de présentation, non de la méthode elle-même. (ibid, p. 133) : «The *Meditations* is not a discussion of method, like the *Regulae* or the *Discourse* or its *Essays*. It is rather an example of the method at work, and so it makes those considerations of possibilities explicit.» En effet, à notre avis, Descartes indique ce qui est dit par B. Thomas ou R. Florka par la phrase suivante de la *Règle VIII* ALQ I, 115 ; AT X, 392) : «Si maintenant, comme il arrive souvent, une multitude de choses appartient au même degré, il est toujours utile, sans aucun doute, de les examiner toutes en ordre ; cependant nous ne sommes plus obligés d'observer cet ordre avec autant de rigueur et de sévérité que précédemment [...]». Dans cette phrase, les choses contiennent à notre avis les questions.

1.1.2. La continuité de la méthode selon J. Hintikka

L'interprétation de J. Hintikka sur l'analyse cartésienne nous indique la voie par laquelle nous pouvons comprendre la continuité méthodique entre les *Regulae* et les *Méditations*, en ce qu'elle montre que le caractère logique de la méthode analytique peut être assuré par un ordre de questions, dont la forme ne suit pas celle d'une série linéaire. Dans son article, *Discourse on Descartes's Method*, J. Hintikka soutient que l'analyse de Descartes provient de celle de Pappus. L'analyse de Pappus a été souvent considérée comme simple « méthode hypothético-déductive dans l'heuristique mathématique » : elle consistait à supposer « ce qui est cherché comme déjà obtenu », pour remonter « ainsi à quelque chose qui soit déjà connu ou qui ait fonction de principe ». ⁴⁴⁶ En tant que démarche heuristique, l'analyse ne constituait pas, pour Pappus, une preuve qui devait être établie la plupart des cas par la synthèse. Toutefois, l'analyse influençait, observe J. Hintikka, en un certain sens la preuve synthétique, car elle introduisait des « constructions auxiliaires » que la synthèse devait exposer dans la preuve. J. Hintikka explique que cette construction était nécessaire pour l'analyse en ce que celle-ci ne constituait pas la décomposition du rapport déductive entre les prémisses et la conclusion, mais la décomposition d'une « configuration », en des éléments simples, entre lesquels le mathématicien observait des « dépendances mutuelles ». Autrement dit, en ajoutant des constructions auxiliaires sur une figure géométrique, le mathématicien établissait un enchaînement des dépendances mutuelles qui relie entre ce qui est cherché et ce qui est déjà connu. C'est, d'après J. Hintikka, cette pratique que Descartes accepte au nom de l'analyse, et qu'il développe par l'aide des outils algébriques de sorte que l'analyse toute seule puisse constituer une preuve autonome. Ainsi, Descartes examine les « dépendances fonctionnelles » entre les éléments d'une « figure » ou d'une « configuration » avant de formuler la chaîne des dépendances en une équation. Ce que Hintikka exprime par le nom « dépendance fonctionnelle » est justement les « proportions » dont nous avons discuté dans la première partie.

L'interprétation de J. Hintikka indique que dans la méthode, ce qui est important ce n'est pas la « série des inférences », mais le « réseau des dépendances fonctionnelles entre le

⁴⁴⁶ Nous utilisons ici la traduction française de J.-L. Gardies, pour la définition de l'analyse du livre VII de *La Collection mathématique* de Pappus : (Gardies, 2001, p. 13) « L'analyse est la voie qui part de ce qui est cherché, comme s'il était accordé, pour parvenir, par les conséquences qui s'ensuivent, à quelque chose qui est accordé par la synthèse. Dans l'analyse en effet, supposant ce qui est cherché comme déjà obtenu, nous examinons ce dont il découle et à nouveau les prémisses dont ce dernier procède, jusqu'à ce que nous remontions ainsi à quelque chose qui soit déjà connu ou qui ait fonction de principe. »

connu et l'inconnu ». ⁴⁴⁷ Or, cette interprétation de J. Hintikka, bien qu'il n'utilise pas le mot « expérience » dans son article, nous permet d'approfondir la notion de l'expérience au-delà de celle de D. Garber. L'expérience pour D. Garber indiquait plus ou moins l'ensemble des données sensibles, alors que l'analyse de J. Hintikka nous mène à comprendre dans l'expérience la réflexion sur diverses opérations de l'esprit comme, par exemple, la construction d'une figure et la mise en rapport entre ses parties. Cela implique deux choses : premièrement, même si on n'arrive pas à construire préalablement une série des questions, il serait toujours possible de donner un aspect logique à la solution, si nous menons notre recherche en s'appuyant sur de telles expériences réflexives. En effet, ces expériences nous montrant sur des figures des dépendances mutuelles entre leurs parties, nous pouvons faire enchaîner ces dépendances d'une manière logique. Deuxièmement, le caractère logique d'une déduction peut être assuré en dehors d'une procédure de mathématisation par la série des questions. De fait, l'interprétation de D. Garber suggérait qu'une déduction rigoureuse pour Descartes devait tenir une forme mathématique, alors que celle de J. Hintikka suggère que si nous pouvons extraire des dépendances mutuelles à partir d'une expérience, nous pouvons aussi effectuer une déduction rigoureuse, qu'elle tienne une forme mathématique ou non. Par exemple, J. Hintikka estime, sans approfondir, que ce type d'abstraction se constate aussi dans le doute métaphysique des *Méditations*, si bien qu'il est possible de supposer une continuité entre la méthode des *Regulae* et la méthode des *Méditations*, contrairement à l'opinion de D. Garber qui écrit qu'« il ne semble pas trop audacieux de dire qu'il a abandonné la méthode » pour la Métaphysique ⁴⁴⁸.

1.1.3. Problème de l'interprétation de J. Hintikka

Ainsi, l'expérience réflexive sur laquelle s'appuie toute pratique de l'analyse nous permet déjà de voir une continuité de méthode entre les *Regulae* et les *Méditations*, ou entre les mathématiques et la métaphysique. Toutefois, cela n'est pas la fin de l'histoire, car Descartes

⁴⁴⁷ J. Hintikka écrit (1978, p. 85) : « A number of Descartes's general methodological ideas likewise become clearer when we realize that he is thinking in terms of network of functional dependencies between the known and the unknown, not in terms of a linear sequence of inferences. »

⁴⁴⁸ D. Garber, 1999, p. 82. Cette interprétation de l'abandon de la méthode des *Regulae* amène naturellement D. Garber à nier l'importance de la distinction entre le style analytique et synthétique, exposée dans les *Deuxièmes Réponses*. D'après D. Garber (2004, p. 112), « la doctrine de l'analyse et de la synthèse n'est peut-être pas un principe central dans la pensée de Descartes, une catégorie fondamentale selon laquelle il se plaisait à envisager son œuvre et celle des autres ». Au contraire, il nous semble que la mention de l'analyse indique bien une continuité entre la méthode des *Regulae* et la méthode des *Méditations*.

n'établit pas seulement une unité méthodique entre les mathématiques et la métaphysique, mais différencie l'analyse mathématique et l'analyse métaphysique au sein de cette unité. Par exemple, dans les *Secondes Réponses* Descartes écrit :

[...] Car il y a cette différence, que les premières notions qui sont supposées pour démontrer les propositions géométriques, ayant la convenance avec les sens, sont reçues facilement d'un chacun ; c'est pourquoi il n'y a point là de difficulté, sinon à bien tirer les conséquences [...]. Mais au contraire, touchant les questions qui appartiennent à la métaphysique (*in his Metaphysicis*), la principale difficulté est de concevoir clairement et distinctement les premières notions. [...] ⁴⁴⁹

Descartes fait, dans ce texte, la différence entre l'analyse géométrique et l'analyse métaphysique. Certes, les deux analyses s'appuient tous sur des expériences réflexives, si bien qu'il y a une continuité entre les deux. Toutefois, ces deux expériences sont différentes, en ce que l'une suppose « la convenance avec les sens », et l'autre non, de sorte que si nous n'arrivons pas à expliquer la relation entre ces deux expériences, nous risquons de retomber dans l'ambiguïté du mot expérience. L'interprétation de J. Hintikka, établie sur l'analyse géométrique, semble être impuissante à saisir la particularité de l'analyse métaphysique et de voir la relation entre les deux analyses. Pour éclairer ce point, il faut se reporter à la fin des *Secondes Réponses*, où Descartes explique en détail la différence entre, d'une part, l'analyse et la synthèse, et entre l'analyse géométrique et l'analyse métaphysique, d'autre part.

1.2. La méthode analytique selon les *Secondes Réponses*

Avant d'aborder la question de la différence et de la relation entre l'analyse mathématique et l'analyse métaphysique, il faut comprendre comment Descartes a compris la différence entre l'analyse et la synthèse. Toutefois, les textes de Descartes qui visent à éclaircir ce point ont offert des difficultés exégétiques considérables aux commentateurs. Comme nous allons le voir en bas, il y a la difficulté d'interpréter les notions de l'*a priori* et de l'*a posteriori* lié à l'analyse et la synthèse. Pour résoudre cette difficulté, il ne faut pas rester à la notion de l'attention réflexive, mais voir le caractère non seulement intellectuel, mais métaphysique de l'analyse cartésienne, ce qui va montrer que la continuité de la méthode est le résultat de la

⁴⁴⁹ ALQ II, 584 ; AT IX, 122 ; AT VII, 156-157.

fondation de la méthode analytique en général par la méthode métaphysique. Il est opportun de commencer cette discussion par l'examen de la fin des *Secondes Réponses*, où Descartes explique la différence de l'analyse et de la synthèse par les notions de l'*a priori* et de l'*a posteriori*.

1.2.1. L'analyse et la synthèse

La dernière partie des *Secondes Réponses* confirme la continuité méthodique entre les *Regulae* et les *Méditations*. Descartes discute à cet endroit du style analytique des *Méditations* suite à la demande de Mersenne pour un exposé géométrique des *Méditations*. Descartes lui répond qu'il a déjà suivi la méthode géométrique dans les *Méditations*, c'est-à-dire la méthode analytique, et donc, si Mersenne lui demande à nouveau une exposition géométrique, c'est parce qu'il veut en réalité une exposition synthétique. Il explique d'abord en quel sens les *Méditations* ont suivi la méthode analytique, en faisant la distinction entre « l'ordre » et « la manière de démontrer ». L'ordre consiste, d'après les *Secondes Réponses*, « en cela seulement, que les choses qui sont proposées les premières doivent être connues sans l'aide des suivantes, et que les suivantes doivent après être disposées de telle façon, qu'elles soient démontrées par les seules choses qui les précèdent. »⁴⁵⁰ L'ordre ici indique la condition formelle de toute démonstration, selon laquelle il ne doit pas y avoir de preuve circulaire dans une démonstration. Cependant, il y a deux manières d'exposer ce même ordre, qui sont l'analyse et la synthèse. Descartes présente successivement dans les mêmes Réponses l'analyse et la synthèse. Nous citons d'abord le texte latin :

Demonstrandi autem ratio duplex est, alia scilicet per analysim, alia per synthesim.

*Analysis veram viam ostendit per quam res methodice & tanquam a priori inventa est [...].*⁴⁵¹

*Synthesis e contra per viam oppositam & tanquam a posteriori quaesitam (etsi saepe ispa probatio sit in hac magis a priori quam in illa) clare quidem id quod conclusum est demonstrat [...].*⁴⁵²

⁴⁵⁰ ALQ II, 581 ; AT IX, 121.

⁴⁵¹ AT VII, 154.

⁴⁵² AT VII, 156.

Descartes utilise ici les termes *a priori* et *a posteriori* pour caractériser l'analyse et la synthèse. Clerselier, qui a traduit ce texte en français, a voulu éclaircir ce texte, en ajoutant quelques mots et en interprétant à sa manière les termes *a priori* et *a posteriori*. Voici le résultat :

La manière de démontrer est double : l'une se fait par l'analyse ou résolution, et l'autre par la synthèse ou composition.

L'analyse montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée, et fait voir comment les effets dépendent des causes [...].⁴⁵³

La synthèse, au contraire par une voie tout autre, et comme en examinant les causes par leurs effets (bien que la preuve qu'elle contient soit souvent aussi des effets par les causes), démontre à la vérité clairement ce qui est contenu en ses conclusions [...].⁴⁵⁴

Il faut noter d'abord que Clerselier met en équivalence l'analyse et la résolution d'une part et la synthèse et la composition d'autre part. D'après S. Gaukroger, cette équivalence entre les termes a été établie avant Descartes, et était courante à l'époque.⁴⁵⁵ Toutefois, la notion de résolution et de composition a, d'après S. Gaukroger, une autre origine que la distinction entre l'analyse et la synthèse dont l'origine relève de Pappus. En effet, Aristote distinguait, dans les *Analytiques*, la démonstration du fait, qui devient la *demonstratio quia* équivalente à la résolution, et la démonstration scientifique, qui devient la *demonstratio propter quid* équivalente à la composition. « La démonstration du fait est celle dans laquelle la cause prochaine (le fait que les planètes sont proches de la terre) est démontrée par le phénomène auquel elle donne lieu (le fait que les planètes ne scintillent pas), alors que la démonstration scientifique est celle dans laquelle le phénomène sensible (le fait que les planètes ne scintillent pas) est démontré par la cause prochaine (le fait que les planètes sont proches de la terre) ». Cette doctrine devient à la Renaissance les théories de *regressus*, qui décrivaient en général la résolution comme « une inférence à la meilleure explication » et la composition comme preuve de cette « explication ». Par conséquent, les savants n'ont pas manqué à voir une similarité entre la résolution et l'analyse et entre la composition et la synthèse pour arriver enfin à les identifier.⁴⁵⁶

⁴⁵³ ALQ II, 582; AT IX, 121.

⁴⁵⁴ ALQ II, 583; AT IX, 122.

⁴⁵⁵ D'après S. Gaukroger (1989, p. 74) : « In commandino's 1589 Latin edition of Pappus, the Greek mathematical terms *ἀνάλυσις* and *σύνθεσις* are translated as *resolutio* and *compositio* respectively. »

⁴⁵⁶ Résumé de S. Gaukroger (1989, p. 74-75).

Parallèlement, d'après S. Gaukroger, les termes *a priori* et *a posteriori* ont été utilisés chez les scolastiques, d'après lesquels l'*a priori* indiquait une inférence qui allait de la cause à l'effet, et l'*a posteriori* celle qui allait de l'effet à la cause.⁴⁵⁷ Or, dans ce cas, il semble que l'analyse c'est-à-dire la résolution doit être caractérisée plutôt comme *a posteriori*, alors que la synthèse c'est-à-dire la composition plutôt comme *a priori*. Toutefois, les *Secondes Réponses* disent que l'analyse est *tanquam a priori*, et la synthèse *tanquam a posteriori*, ce qui semble contredire l'usage scolastique de ces mots, et rend d'autant plus difficile à comprendre le texte.

Une façon de résoudre cette difficulté était de comprendre les termes *a priori* et *a posteriori*, en se référant à la distinction aristotélicienne de « ce qui est antérieur pour nous » et de « ce qui est antérieur par nature »⁴⁵⁸, solution prise par S. Gaukroger et suivie récemment par A. Raftopoulos⁴⁵⁹. D'après Aristote, ce qui est antérieur pour nous, c'est ce qui vient le premier par rapport à notre connaissance. Or, pour Aristote, la connaissance commence par les expériences sensibles, qui ont pour objet les effets d'une cause. Par conséquent, si l'*a priori* signifie le mouvement qui part de « ce qui est antérieur pour nous », le *tanquam a priori* de l'analyse indique un raisonnement qui va de l'effet à la cause, tandis que le *tanquam posteriori* de la synthèse indique un raisonnement qui va de ce qui est dernier par rapport à notre connaissance, c'est-à-dire la cause, aux effets. Certes, Descartes dit dans une parenthèse que la synthèse est parfois plus *a priori* que l'analyse, sans ajouter le *tanquam*. Dans ce cas, d'après Gaukroger, le mot *a priori* est utilisé au sens scolastique de l'inférence qui va de la cause à l'effet. Ainsi, aux prix d'admettre une ambiguïté dans les termes, S. Gaukroger arrive à proposer une solution.

Cette solution, en ce qu'elle indique le caractère épistémologique (« pour nous ») de l'*a priori* cartésien, conserve une part de vérité. Toutefois, si Descartes renvoie le *tanquam a priori* à Aristote, et l'*a priori* tout court à la tradition scolastique, alors il aurait pu le dire sans rendre confus les lecteurs. Puis, comme l'a noté R. Florka, d'après cette solution, seule l'analyse qui va de ce qui est antérieur pour nous (effet) à ce qui est postérieur pour nous (cause) suit strictement l'ordre de la connaissance prescrit par l'ordre géométrique, alors que

⁴⁵⁷ De fait, S. Gaukroger (1989, p. 100) cite simplement la remarque de F. Alquié pour proposer une meilleure solution au problème exégétique lié à l'*a priori* et l'*a posteriori*.

⁴⁵⁸ (*Les Seconds Analytiques*, 71 b 33 — 72 a 3 ; trad. Tricot p. 9-10) : « Au surplus, *antérieur* et *plus connu* ont une double signification, car il n'y a pas identité entre ce qui est antérieur par nature et ce qui est antérieur pour nous, ni entre ce qui est plus connu par nature et plus connu pour nous. J'appelle *antérieurs* et *plus connus pour nous* les objets les plus rapprochés de la sensation, et *antérieurs* et *plus connus d'une manière absolue* les objets les plus éloignés des sens. »

⁴⁵⁹ A. Raftopoulos, « Cartesian analysis and synthesis », 2003.

la synthèse qui va de ce qui est postérieur pour nous à ce qui est antérieur pour nous transgresse cet ordre. Ainsi, la synthèse semble enfreindre l'ordre géométrique, qui est la condition nécessaire de toute démonstration.

1.2.2. L'interprétation de R. Florka

De fait, la mise en relief de la structure réflexive et intellectuelle de l'expérience dans la méthode de Descartes n'est pas suffisante pour expliquer les significations du *tanquam a priori*, du *tanquam a posteriori* et de l'*a priori* tout court. L'introduction de la distinction aristotélicienne entre ce qui est premier pour nous et ce qui est premier selon la nature restreint l'ordre de connaissance prescrit par l'ordre géométrique à l'analyse et par conséquent exclut la synthèse de l'ordre géométrique, ce qui contredit l'explication de Descartes selon laquelle la synthèse aussi observe l'ordre géométrique. Par conséquent, R. Florka propose dans sa thèse une autre solution selon laquelle le *tanquam a priori* et le *tanquam a posteriori* doivent être compris d'une manière métaphysique.

Il est important de noter que le *tanquam a priori* n'est pas l'*a priori* tout court et le *tanquam a posteriori a posteriori* tout court. D'après R. Florka, le *tanquam* sert à marquer le caractère métaphysique de l'analyse et de la synthèse en se référant à la tradition scolastique, tout en marquant la différence avec cette tradition. R. Florka, développe son interprétation à partir de l'examen de ce qu'est une déduction pour Descartes. Ainsi, avant d'aborder l'interprétation de R. Florka de ces expressions, nous proposons d'abord d'examiner ce qu'est d'après lui une déduction pour Descartes. Une bonne déduction pour Descartes doit nous permettre de découvrir une vérité et en même temps d'inférer d'une façon « nécessaire » cette vérité. Pour montrer la possibilité pour Descartes d'une telle déduction, R. Florka distingue deux sens de la déduction chez Descartes : d'un côté, la déduction signifie l'acte de raisonner (*reasoning*) qui s'effectue par le seul entendement et, d'un autre côté, elle signifie une procédure complexe qui implique les autres opérations de l'esprit, comme les sens ou l'imagination. L'acte de raisonner est, d'après R. Florka, non contrôlable et infaillible, autrement dit, il est de nature sujet à aucune norme, tandis que les autres opérations de l'esprit doivent être contrôlées par des normes. Dans ce sens, R. Florka soutient que Descartes s'oppose à toute tentative de formaliser la logique, parce que toute logique formelle tente de contrôler l'acte de raisonner qui ne peut de nature être contrôlée et contrôle mal les autres opérations de l'esprit qui doivent être contrôlées.

La critique répétée de la syllogistique dans les *Regulae* illustre justement ce point. En effet, cette critique ne porte pas, d'après R. Florka, sur un certain type de logique formelle, qui serait la syllogistique aristotélicienne, mais sur toute logique qui tend à formaliser les normes du raisonnement. Autrement dit, si Descartes avait connu les logiques propositionnelles ou prédicatives de nos jours, il les aurait, d'après R. Florka, refusé pour la même raison qu'il a refusé la syllogistique aristotélicienne.⁴⁶⁰ En effet, dans cette critique de la syllogistique, R. Florka repère la dualité entre l'acte infallible de la raison et les autres opérations de l'esprit liées à la recherche de vérité et susceptibles d'erreur. Or, c'est cette dualité qui sert, d'après R. Florka, à assurer la perfection épistémique des opérations de l'esprit sans se référer à un système de normes extérieur à l'esprit. En effet, l'acte de raisonner est en même temps incontrôlable et infallible, non parce que la raison est si parfaite qu'elle exclut tout contrôle possible, mais parce qu'elle est la dernière instance de tout contrôle. R. Florka dit dans ce sens qu'elle est « primitivement normative »⁴⁶¹. En revanche, les opérations de l'esprit constitutives de la recherche doit être constamment contrôlées. Toutefois, pour obtenir des règles qui permettront à l'esprit d'éviter des erreurs pendant la recherche, il suffit que l'esprit réfléchisse sur la manière dont l'acte de la raison organise la recherche.

Si les critiques du syllogisme des *Regulae* montrent l'acte de la raison comme « primitivement normatif », cet acte ne prend donc d'aucune manière pour son objet une forme vidée de son contenu. L'acte de raisonner s'applique toujours à une réalité fondamentale. Certes, il peut y avoir différents niveaux de réalité, qu'on peut dire plus ou moins concrète ou réelle. Toutefois, à la dernière instance l'acte de raisonner doit s'appliquer directement sur des réalités fondamentales pour pouvoir empêcher toute intrusion de normes extérieures à la raison humaine. Pour compléter sa thèse sur la doctrine de la déduction des *Regulae*, R. Florka se réfère donc aux *Méditations*. En effet, les *Méditations* montrent comment l'esprit peut penser les réalités fondamentales sans pour autant se référer à des normes extérieures. L'acte de raisonner chez Descartes présuppose d'après R. Florka deux réalités métaphysiques, une première et l'autre seconde : la réalité fondamentale première est la réalité dans laquelle le soi-disant dualisme cartésien se trouve avec Dieu au sommet, et la

⁴⁶⁰ R. Florka écrit (1997, p. 70) : « *What he found objectionable in syllogistic was not something characteristic of its type of logic, something the we would recognize as differentiating it from propositional calculus and from other forms of predicate calculus. What he found objectionable is its claim to regulate reasoning based on formal abstractions from the content of the reasoning.* »

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 106 : « *It [reason] is primitive in providing norms, primitively normative.* »

réalité fondamentale seconde, c'est celle de l'union de l'âme et du corps. La réalité fondamentale première a d'après R. Florka une structure de « V inversé »⁴⁶² : au sommet, nous trouvons Dieu, puis nous trouvons deux substances qui dépendent directement de Dieu : c'est-à-dire la substance intellectuelle et la substance matérielle, puis nous trouvons les modes qui dépendent de ces substances, et enfin les déterminations qui dépendent de ces modes.

Nous trouvons dans cette réalité métaphysique première un mouvement de la raison, qui suit l'ordre de dépendances entre ces êtres. C'est cet ordre de dépendance qui organise principalement la recherche métaphysique. L'acte de raisonner est dans ce cas infallible, car il s'agit de fait de l'acte par lequel la réalité « s'exprime » elle-même. Parallèlement à ce mouvement de la raison en tant qu'elle est entendement pur, il y a un autre mouvement de la raison en tant qu'elle est cette fois un esprit⁴⁶³ qui comporte des opérations autres que l'acte de la raison pure, par exemple comme la sensation et l'imagination. Ce sont des opérations dues à notre union substantielle avec notre corps, qui est aussi, comme nous l'avons dit, une réalité métaphysique fondamentale. Or, les opérations de l'esprit qui proviennent de cette union sont sujettes aux erreurs, et sont les sources des préjugés que nous accumulons dès notre enfance. Certes, dans la mesure où l'esprit est uni au corps, il doit d'une part écarter ses préjugés et d'autre part établir les normes qui lui permettraient de contrôler les autres opérations de l'esprit ; mais ces normes ne sont pas données de l'extérieur, mais à partir de la réflexion portant sur la manière dont l'acte de la raison, comme auto-expression de la réalité fondamentale première, organise la recherche. Toutefois, l'union substantielle de l'âme et du corps n'est pas pour Descartes une instance qui doit ultimement être rejetée. Étant elle aussi une réalité métaphysique fondamentale, elle est la condition de toute recherche, et rend donc possible la méthode analytique.

R. Florka suppose donc une continuité très forte entre les *Regulae* et les *Méditations*. Par exemple, la « sagesse universelle » de la Règle I contient déjà, d'après R. Florka, la réflexion sur la distinction entre l'âme et le corps et sur la dépendance de ces deux êtres à Dieu, si bien que la doctrine des *Regulae* de la déduction doit être comprise sur ce fond métaphysique. Inversement, cette doctrine est cruciale pour bien comprendre la déduction métaphysique dans les *Méditations*.⁴⁶⁴

⁴⁶² *Ibid.*, p. 112 : « We can think of the metaphysical structure of reality as an inverted V [...] »

⁴⁶³ Bien que R. Florka ne le mentionne pas, il s'agit clairement de l'esprit en tant qu'*ingenium*.

⁴⁶⁴ Pourtant, R. Florka (1997, p. 57) admet que les premières critiques de la logique syllogistique dépendent d'une psychologie cognitive qui disparaît de vue dans les œuvres de maturité.

Ce résumé rapide de la thèse de R. Florka nous permet de voir la signification métaphysique du « *tanquam a priori* » et du « *tanquam a posteriori* ». L'*a priori* dans le « *tanquam a priori* » indique donc, d'après R. Florka, justement cette réalité métaphysique première, qui soumet à Dieu le dualisme entre l'âme et le corps, alors que l'*a posteriori* dans le « *tanquam a posteriori* » indique la réalité métaphysique seconde, tout aussi bien fondamentale, qui est celle de l'union de l'âme et du corps. Autrement dit, l'analyse commence par l'acte infallible de raisonner et contrôle les autres opérations de l'esprit à partir de cet acte, tandis que la synthèse commence à partir des expériences sensibles et tente de contrôler les opérations à partir des normes abstraites de ces expériences. Certes, à propos de la synthèse Descartes écrit dans une parenthèse que la preuve synthétique est souvent davantage *a priori* que la preuve analytique. R. Florka considère que, dans ce cas, Descartes prend le mot *a priori* dans son sens traditionnel scolastique, c'est-à-dire comme explication de l'effet à partir de la cause que nous expérimentons au niveau de l'union entre l'âme et le corps. En effet, d'après R. Florka, les relations qui caractérisent pour Descartes les réalités métaphysiques, ce sont les relations de dépendance au lieu des relations de causalité, celle-ci étant un cas de la relation de dépendance. Le « *tanquam* »⁴⁶⁵ sert à Descartes pour établir « une sorte d'analogie » entre la relation de dépendance et celle de la causalité. C'est par cette analogie que Descartes indique que si pour les scolastiques la causalité caractérisait la réalité fondamentale, pour lui c'est l'indépendance qui la caractérise.⁴⁶⁶

1.2.3. Analyse métaphysique et analyse géométrique

Bien que la synthèse, qui « se sert d'une longue suite de définitions, de demandes, d'axiomes, de théorèmes et de problèmes », ait plus apte à arracher l'assentiment du lecteur, l'analyse est la vraie méthode pour enseigner la vérité. En effet, elle n'a pas du tout besoin de la synthèse pour se compléter.⁴⁶⁷ Toutefois, à l'intérieur de l'analyse, nous trouvons la différence entre

⁴⁶⁵ (R. Florka, 1997, p. 197) : « It is typical of Descartes both to use words traditionally when he needs to make such a point and to emend them radically when that suits his purpose, with only the smallest of warnings. As little as the word « *tanquam* » about what he's doing ».

⁴⁶⁶ La traduction française de Clerselier corrobore l'interprétation de R. Florka, en ce qu'il utilise le verbe *dépendre* pour traduire le latin « *tanquam a priori* ».

⁴⁶⁷ Raftopoulos (2003) va jusqu'à dire que chez Descartes la synthèse perdant toute valeur probante, que seul l'analyse possède, conserve seulement la fonction explicative. Pourtant, nous pensons que sa thèse a une valeur limitée. Certes, par rapport aux questions qui accèdent à la certitude métaphysique ou mathématique, l'analyse démontre en même temps la possibilité et l'effectivité d'une hypothèse. Toutefois, par rapport aux questions physiques qui n'accèdent qu'à la certitude morale, il arrive que l'analyse donne seulement la démonstration de sa possibilité, si bien que la synthèse doit confirmer l'effectivité de cette possibilité.

l'analyse géométrique et l'analyse métaphysique, différence notée dans les *Secondes Réponses*. Certes, nous pouvons déjà établir une continuité entre ces deux analyses par la thèse de M. Miles sur l'attention réflexive, point commun de toute analyse. Le caractère métaphysique de l'analyse exposé par R. Florka nous permet pourtant d'aller plus loin et de voir une relation de fondation dans l'intérieur de cette continuité. En effet, selon les *Secondes Réponses*, l'analyse joue un rôle plus prépondérant dans la métaphysique que dans la géométrie :

Pour moi, j'ai suivi seulement la voie analytique dans mes *Méditations*, parce qu'elle me semble être la plus vraie, et la plus propre pour enseigner ; mais quant à la synthèse, laquelle sans doute est celle que vous désirez ici de moi, encore que, touchant les choses qui se traitent en la géométrie, elle puisse utilement être mise après l'analyse, elle ne convient pas toutefois si bien aux matières qui appartiennent à la métaphysique.⁴⁶⁸

L'analyse qui montre l'ordre des expériences réflexives et intellectuelles est en soi le meilleur outil d'enseignement. Pourtant, Descartes dit que dans la géométrie, la synthèse peut être « utilement » mise après l'analyse. À propos de cette utilité, A. Raftopoulos nous fait remarquer que la synthèse indique, dans la *Géométrie* de Descartes, l'application de la solution générale trouvée par l'analyse à des problèmes particuliers.⁴⁶⁹ La synthèse est ainsi utile en ce qu'elle fournit un exemple qui facilite la compréhension de la solution générale. Or, cette utilité de la synthèse provenait du fait que, que ce soit l'analyse ou la synthèse, la méthode géométrique en général utilise les images des figures, qui installent une continuité entre la solution générale et la solution particulière. Pourtant, cette situation change dans la métaphysique, où l'utilisation des images géométriques ne soit plus permise :

[...] Car il y a cette différence, que les premières notions qui sont supposées pour démontrer les propositions géométriques, ayant la convenance avec les sens, sont reçues facilement d'un chacun ; c'est pourquoi il n'y a point là de difficulté, sinon à bien tirer les conséquences [...]. Mais au contraire, touchant les questions qui appartiennent à la

⁴⁶⁸ ALQ II, 583 ; AT IX, 122 ; AT VII, 156.

⁴⁶⁹ A. Raftopoulos (2003, p. 291) cite l'observation de Tannery (AT VI, 723) que nous reproduisons à notre compte : « Il a dû être posé et résolu [le problème de Pappus] par les procédés d'analyse géométrique des anciens, dans un ouvrage un peu antérieur à Euclide, les cinq Livres des *Lieux Solides* d'Aristée [...]. La synthèse, dont la marche était tout indiqué par l'analyse, n'offrait d'intérêt que comme exercice ou application à des données particulières ; mais il importait de réunir et d'établir les divers théorèmes nécessaires, soit pour la faciliter, soit pour la rendre complète [...]. Aussi Descartes ne pouvait guère mieux choisir que ce lieu pour illustrer, par un exemple frappant, l'emploi de la méthode analytique nouvelle qu'il avait conçue pour faciliter l'application du calcul algébrique à la géométrie. »

métaphysique (*in his Metaphysicis*), la principale difficulté est de concevoir clairement et distinctement les premières notions. [...] ⁴⁷⁰

Dans ce texte, la mention des « premières notions » nous fait voir l'aspect intellectuel de l'analyse cartésienne en général. Descartes dit pourtant que dans la géométrie il n'y a pas de difficulté pour saisir les notions premières. En effet, l'esprit peut voir directement dans l'image d'une figure géométrique, la validité des notions géométriques, ce qui ne peut être le cas des notions métaphysiques. Descartes, pour faciliter la comparaison, ne parle pourtant, dans ce texte, que de la géométrie et de la métaphysique. Or, le fait que Descartes a permis à Clerselier de mettre en équivalence l'analyse et la résolution d'une part, et la synthèse et la composition d'autre part, indique que l'analyse géométrique est une dérivation d'une analyse plus fondamentale. En effet, l'analyse géométrique, en ce qu'elle ne s'occupe pas des relations de causalité ou de dépendance ontologique, semble être déficiente par rapport à l'analyse en tant que résolution. Toutefois, avant de passer à l'analyse métaphysique, il faut considérer que l'analyse trouve sa place aussi dans la physique, le mot « résolution » ayant été utilisé d'abord dans ce domaine. Or, dans la physique, nous avons affaire à des expériences sensibles, chargées de préjugés de notre enfance, si bien que l'analyse recèle une opération de l'esprit, qui consiste à purifier l'expérience des préjugés pour que l'esprit y observe des relations de causalité ou de dépendance ontologique. Cette opération, c'est le doute méthodique comme nous l'avons vu dans la première partie de notre thèse. De fait, si l'analyse géométrique ne semble pas requérir ce doute méthodique, c'est parce qu'elle présuppose le travail de l'analyse physique.

Le problème technique propre à l'analyse métaphysique est « de concevoir clairement et distinctement » ces notions. Il ne s'agit plus de réduire un problème de déduction difficile à un problème de déduction facile comme dans l'analyse géométrique, mais de chercher les moyens pour distinguer et élucider les notions premières.⁴⁷¹ En effet, il est impossible de déceler dans les images de figures les premières notions de la métaphysique, si bien que « la principale difficulté » de la métaphysique consiste à « concevoir clairement et distinctement

⁴⁷⁰ ALQ II, 584 ; AT IX, 122 ; AT VII, 156-157.

⁴⁷¹ Nous trouvons aussi dans l'Épître des *Méditations* une description (ALQ II, 387 ; AT IX, 6 ; AT VII, 4) des caractéristiques des démonstrations de la géométrie, en comparaison avec les démonstrations métaphysiques. Bien que les démonstrations de la géométrie soient considérées comme « très certaines et très évidentes », « parce qu'elles sont un peu longues, et qu'elles demandent un esprit tout entier, elles ne sont comprises et entendues que de fort peu de personnes. »

les premières notions ». ⁴⁷² Dans ce sens, l'analyse métaphysique est aussi différente de l'analyse physique. Dans la physique, l'imagination corporelle permet d'illustrer les notions premières de la physique, comme l'étendue, et de concevoir les relations de dépendance qui se trouvent entre les modes et les attributs des corps, si bien que l'usage de l'imagination dans la physique se distingue aussi de celui dans la géométrie. Autrement dit, l'imagination sert à élucider les dépendances ontologiques implicites à une notion physique. Or, cet usage de l'imagination n'est pas non plus permis à la métaphysique, qui s'occupe des choses qui sont de nature inimaginable. Mais, s'il en est ainsi, comment l'esprit peut-il produire des expériences proprement métaphysiques ? La clé de la réponse se trouve dans la radicalisation du doute sur les préjugés liés aux expériences sensibles, doute qui distinguait la géométrie de la physique :

Car, encore que de leur [les premières notions métaphysiques] nature elles ne soient pas moins claires, et même que souvent elles soient plus claires que celles qui sont considérées par les géomètres, néanmoins, d'autant qu'elles semblent ne s'accorder pas avec plusieurs préjugés que nous avons reçus par les sens, et auxquels nous sommes accoutumés dès notre enfance, elles ne sont parfaitement comprises que par ceux qui sont fort attentifs et qui s'étudient à détacher, autant qu'ils peuvent, leur esprit du commerce des sens ; c'est pourquoi, si on les proposait toutes seules, elles seraient aisément niées par ceux qui ont l'esprit porté à la contradiction. ⁴⁷³

Le doute sur les préjugés nous permet en effet, dans la physique, d'accéder à des notions physiques dans leur état purement intellectuel. Mais, si les notions pures de la physique peuvent et doivent être aussitôt exemplifiées sur des supports corporels, ce n'est plus le cas des notions pures de la métaphysique. Or, le problème, c'est de savoir comment élucider les relations de dépendance impliquées dans ces notions métaphysiques. La réponse est de radicaliser le doute inhérent à la physique, et de l'utiliser pour produire des expériences purement métaphysiques. En effet, en prolongeant le doute au lieu de l'arrêter par l'usage de l'imagination, l'esprit arrive à produire des expériences sur des notions de nature inimaginables, et observe les relations de dépendances entre ces notions : «[...] c'est

⁴⁷² (AT VI, 37) : « Mais ce qui fait qu'il y en a plusieurs qui se persuadent qu'il y a de la difficulté à le (sc. Dieu) connaître, et même aussi à connaître ce que c'est que leur âme, c'est qu'ils n'élèvent jamais leur esprit au-delà des choses sensibles, et qu'ils sont tellement accoutumés à ne rien considérer qu'en l'imaginant, qui est une façon de penser particulière pour les choses matérielles, que tout ce qui n'est pas imaginable leur semble n'être pas intelligible. (AT VI, 37)

⁴⁷³ ALQ II, 584 ; AT IX, 122 ; AT VII, 157) : Janet J. Broughton (2002, p. 52) note que les « préjugés » mentionnée dans ce passage contiennent des croyances qu'il serait hautement raisonnable d'accepter.

pourquoi, si on les [les notions métaphysiques] proposait toutes seules, elles seraient aisément niées par ceux qui ont l'esprit porté à la contradiction. »

1.2.4. L'application de la méthode à la métaphysique

La difficulté propre à la métaphysique se situe dans l'effort d'éloigner l'imagination et les sens de la recherche des premières notions. Le doute est utilisé jusque dans la *Troisième Méditation* pour résoudre cette difficulté. Puis, une fois que l'esprit s'est installé fermement dans le doute, la difficulté initiale cède la place à une autre difficulté qui consiste à trouver les moyens pour écarter définitivement le doute. Mais avant de discuter de la particularité du doute métaphysique, il faut se demander si les quatre règles de la méthode présentées dans le *Discours* sont appliquées aux *Méditations*.

Dans la *Deuxième partie* du *Discours*, Descartes présente quatre règles pour sa méthode au lieu des vingt et une règles des *Regulae*. Plus exactement, ces quatre règles (BK III, 93/AT VI, 18-19) résument les seules onze *Règles* du début des *Regulae*.

La première règle prescrit :

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

Dans le contexte analytique, cette règle exprime l'exigence d'être attentif à la situation problématique sans y mélanger nos interprétations erronées dues à la « précipitation » ou à la « prévention ». Le doute de la *Première Méditation* est un exemple de l'application de cette règle, en ce qu'il vise à écarter toutes les opinions susceptibles d'avoir été produites par « précipitation » ou « prévention » de notre part.

Il semble que cette première règle peut être appliquée sans que la deuxième et la troisième règle soient appliquées. Toutefois, cette première règle nécessite au moins toujours l'application de la quatrième règle. Par exemple, pour écarter les précipitations ou les préventions dans nos jugements, nous devons distinguer les objets qui se donnent dans les expériences (dénombrement entier) et être attentifs aux différentes formes de nos jugements (revue générale).

La deuxième règle était :

[...] de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre.

Avec cette règle, on entre pleinement dans la pratique analytique. La réduction progressive d'une question impliquait dans les *Regulae* la division d'une question en d'autres questions. Or, Descartes prescrit de « diviser chacune des difficultés [...] en autant de parcelles [...] qu'il serait requis pour les mieux résoudre ». Nous pensons que pour Descartes « mieux résoudre » signifie de résoudre une question à partir d'une expérience réflexive, dans laquelle l'esprit peut saisir directement ses opérations comme relations entre les objets.

En effet, les *Méditations* présentent cette façon de diviser la difficulté. Par exemple, la question d'existence réelle des corps peut être divisée en plusieurs questions, qui vont être abordées dans différentes *Méditations*. Cette question se divise en la question de la réalité des essences mathématiques (*Cinquième Méditation*) ; la question de la cause des perceptions sensibles (*Sixième Méditation*) ; et la question de la fonction des sens par rapport à l'union de l'âme et du corps (*Sixième Méditation*). Nous constatons dans cette division une régression à une expérience primitive, c'est-à-dire l'expérience de cette union. C'est dans cette expérience que les sensations apparaissent comme relation entre le corps et l'âme et donc permettent de déduire l'existence des corps.

En outre, à chaque pas de sa méditation, le sujet se demande s'il est capable de résoudre la question à l'étape actuelle, ou sinon s'il doit la renvoyer à une *Méditation* postérieure dans laquelle il sera capable de la résoudre. Par exemple, dans la *Troisième Méditation*, nous constatons qu'après avoir tenté de résoudre la question d'une réalité extérieure par la question de l'existence des corps matériels, le sujet méditant constate aussitôt qu'il n'est pas encore prêt à résoudre la dernière question. Alors, il pose la question de l'existence de Dieu, qui est une question plus proportionnée à sa capacité actuelle et empiriquement plus primitive. Autrement dit, il divise la question.

La troisième règle prescrit :

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

Ayant divisé une question selon l'ordre régressif, l'esprit accède à une expérience primitive dans laquelle il observe « les objets les plus simples et les plus aisés à connaître ». Certes, la façon de diviser une question selon l'ordre régressif impose déjà à l'esprit un ordre à suivre. Pourtant, il ne s'agit que d'un protocole général. Pour que l'esprit puisse lier le début jusqu'à la fin par un mouvement continu de la pensée, il faut que l'esprit montre beaucoup d'inventivité. C'est là qu'intervient la deuxième façon de diviser une difficulté, c'est-à-dire de dénombrer des suppositions alternatives. Pour appliquer pleinement cette troisième règle, il faut par conséquent recevoir impérativement l'aide de la quatrième règle (dénombrement entier) et de la deuxième règle (division d'une difficulté).

Par exemple, dans la métaphysique, le doute universel rend possible la découverte de la vérité, *je pense, donc je suis*, que Descartes reçoit pour le « premier principe de la philosophie que je cherchais »⁴⁷⁴. Mais là aussi il y a une application de cette troisième règle. Le *cogito* et l'idée de Dieu vont nous donner les « objets les plus simples et les plus aisés à connaître », à partir desquels on va conduire par ordre nos pensées. Pour accéder au *cogito*, le sujet méditant surtout mène sa recherche du point de vue du plus aisé à connaître. De ce point de vue, l'existence du moi vient avant la nature du moi, car mon existence est un objet plus aisé à connaître pour moi. De même, c'est le *cogito* qui vient avant l'existence de Dieu, car c'est le *cogito* qui est plus aisé à connaître.⁴⁷⁵

La quatrième règle prescrit :

[...] de faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre (*Ac postremum, ut tum in quaerendis mediis, tum in difficultatum partibus percurrendis, tam perfecte singula enumerarem & ad omnia circumspicerem, ut nihil a me omitti essem certus*).

Dans le contexte analytique, le dénombrement entier consiste, d'une part, à classifier les objets qu'il observe dans l'expérience à l'aide des hypothèses ou suppositions. Par exemple, dans la *Troisième Méditation*, le sujet méditant dénombre les suppositions (dans ce cas, identique à la division d'une question) : est-ce que je peux produire par moi-même (1) l'idée d'un ange, d'un animal ou d'un homme ? Sinon (2) l'idée d'un corps ou (3) l'idée de Dieu ?

⁴⁷⁴ BK III, 102 ; AT VI, 32.

⁴⁷⁵ Bien sûr, il ne faut pas comprendre ici le « aisé » d'une manière psychologique. D'après D. Moreau (2016, p. 46), « Le "facile" est donc, chez Descartes, ce qui se pense clairement et distinctement dans un rapport d'ordre. »

En revanche, la revue générale indique la réflexion sur les opérations de l'esprit qui constituent des liens entre ces suppositions. C'est par cette réflexion que l'esprit découvre des règles pour vérifier la validité d'une pensée ou pour combiner plusieurs pensées. En outre, le dénombrement entier et la revue générale peuvent couvrir la formulation d'un problème ainsi que la solution d'un problème. Dans le cas de la formulation d'un problème, ce quatrième précepte sera appliqué conjointement avec le second précepte, tandis que, dans le cas de la solution d'un problème, il sera appliqué conjointement avec le troisième précepte.

Ainsi, ces préceptes doivent être appliqués conjointement pour que la procédure analytique puisse devenir immédiatement une procédure démonstrative. Or, entre les manières dont les préceptes peuvent se conjoindre, nous en trouvons une particulièrement importante. C'est l'application conjointe du second précepte avec le quatrième précepte, plus précisément « le dénombrement si entier ». L'adjectif « entier » indique, nous semble-t-il, que la classification des objets doit être basée sur le réel, si bien que, dans ce cas, la division d'un problème indique une régression vers l'objet le plus réel. Nous verrons, dans cette deuxième partie de notre thèse, que la division d'un problème fonctionne comme une régression vers une puissance métaphysique.

1.3. Conclusion

En conclusion, la même méthode analytique est appliquée à des questions métaphysiques ainsi qu'à des questions physiques ou mathématiques. Il est donc juste de parler d'une continuité méthodique dans les œuvres de Descartes. Il s'agit toujours de l'expérience réflexive et intellectuelle et de la dépendance mutuelle qu'on trouve entre les constituants de cette expérience. De plus, il y a une relation de fondation entre ces différentes méthodes analytiques. Autrement dit, l'analyse métaphysique fonde l'analyse physique, et l'analyse physique fonde l'analyse mathématique. Bref, l'analyse métaphysique, en radicalisant le doute inhérent à la recherche physique, révèle une réalité supérieure à la réalité physique. En revanche, l'analyse géométrique, qui ne semble pas requérir de doute méthodique, est un dérivé de l'analyse physique, car elle se fonde sur les notions premières de la physique, comme l'étendue, la figure et le mouvement. Maintenant, il faut examiner comment Descartes radicalise le doute méthodique en doute métaphysique pour bien saisir la nature des questions métaphysiques.

2. La méthode dans la *Première Méditation*

2.1. Introduction

Tout au début de la *Première Méditation*, le sujet méditant avoue qu'étant enfant, il a considéré beaucoup de choses fausses comme vraies. Or, dans la mesure où l'édifice de ces opinions est fondé sur de telles opinions, toutes ses opinions seront en quelque sorte dubitables. Il dit donc que, s'il veut établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences, il faudra « une fois » dans sa vie renverser l'ensemble de cet édifice. À cet effet, il suffira, d'après lui, de rejeter les choses pour le moins douteuses comme fausses. Or, ce doute métaphysique nous semble être le résultat de l'application du précepte du *Discours*, qui enseigne qu'il faut « éviter soigneusement la précipitation et la prévention »⁴⁷⁶. Nous avons soutenu dans la première partie de notre thèse que, lorsque Descartes écrivait les *Regulae*, il projetait déjà un examen exhaustif de toutes ces opinions. Nous avons toutefois soutenu que cet examen n'affichait pas à cette époque un caractère subversif, situation qui change avec l'arrivée de la métaphysique proprement cartésienne.⁴⁷⁷

Nous examinerons d'abord dans ce chapitre l'interprétation de J. Broughton afin de mieux comprendre le caractère subversif du doute métaphysique. J. Broughton montre très bien qu'en dépit de l'apparence destructive, Descartes tente, par ce doute, de conserver le caractère raisonnable des opinions hautement probables du sens commun. Autrement dit, le doute métaphysique fonctionne, d'après J. Broughton, comme une mise entre parenthèses, bien qu'il dépasse cette pratique dans un sens important qui sera examiné dans ce chapitre.

Toutefois, l'analyse de J. Broughton affiche à nos yeux un défaut important. En effet, son analyse ne dévoile pas suffisamment le caractère régressif du doute métaphysique cartésien. Ainsi, nous proposerons, après avoir examiné l'analyse de J. Broughton, un résumé critique de la *Première Méditation* pour examiner le caractère régressif du doute métaphysique. Dans ce résumé, nous montrerons que le doute métaphysique implique la régression non seulement vers des objets tout à fait proportionnés à l'esprit humain, mais vers l'expérience de la puissance de cet esprit.

⁴⁷⁶ BK III, 93 ; AT VI, 18.

⁴⁷⁷ Voir section 4.3. de la première partie de notre thèse.

2.2. Interprétation de Janet Broughton sur le doute métaphysique

Le sujet méditant s'aperçoit, tout au début de la *Première Méditation*, qu'il avait reçu dès son plus jeune âge, « quantité de fausses opinions pour véritables »⁴⁷⁸. Or, dans la mesure où l'édifice de ses connaissances était fondé sur de telles opinions, cet édifice ne pouvait qu'être « fort douteux et incertain ». Donc, il s'aperçoit qu'il doit renverser « une fois » dans sa vie cet édifice pour « établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences »⁴⁷⁹.

À ce propos, J. Broughton s'intéresse sur la valeur que prête le sujet méditant au sens commun. On peut penser que Descartes y veut distinguer radicalement la science et le sens commun, et expulser l'usage du sens commun du domaine des sciences. J. Broughton s'oppose à une telle interprétation, en soutenant que pour Descartes il ne s'agit aucunement de rejeter le sens commun en faveur de la science. Certes, Descartes veut établir une nouvelle science différente de la science scolastique. Cependant, d'après J. Broughton, Descartes vise, par le parcours du sujet méditant, à modifier et à refonder le sens commun à partir de cette nouvelle science, le doute métaphysique étant l'outil pour réaliser ce but. C'est, pourquoi, d'après elle, Descartes expose sa métaphysique selon la première personne d'un sujet méditant, qui a l'allure d'un homme du sens commun.⁴⁸⁰ J. Broughton soutient cette thèse, en soulignant que le doute métaphysique possède pour Descartes un caractère fort artificiel ou instrumental. En effet, au début de la *Première Méditation*, le sujet méditant avoue que :

[...] la raison me persuade déjà (*jam*) que je ne dois pas moins soigneusement m'empêcher de donner créance aux choses qui ne sont pas entièrement certaines et indubitables, qu'à celles qui nous paraissent manifestement être fausses, le moindre sujet de douter que j'y trouverai suffira pour me les faire toutes rejeter.⁴⁸¹

J. Broughton note dans ce passage que le sujet méditant avoue le caractère hautement instrumental de la maxime du doute, qui consiste à rejeter comme faux ce qui est pour le

⁴⁷⁸ AT IX, 13 ; AT VII, 17.

⁴⁷⁹ AT IX, 13 ; AT VII, 17.

⁴⁸⁰ J. Broughton (2002, p. 30) étaye sa thèse en se référant à la *Recherche de la vérité* où Descartes fait entretenir entre eux trois personnages : Epistemon, le scolastique ; Eudoxe, le cartésien ; et Polyandre, l'homme prudent du sens commun. Dans cet œuvre inaccompli, Eudoxe demande à Epistemon de rester ses à côté, pendant qu'il entretient avec Polyandre sur les thèmes qui se trouvent dans la *Première* et *Seconde Méditations*. C'est Polyandre qui expérimente le renversement de ses opinions. Ainsi, J. Broughton, en comparant la *Recherche de la vérité* et les *Méditation*, confirme « *the person of common sens is center stage* ».

⁴⁸¹ AT IX, 14 ; AT VII, 18.

moins douteux.⁴⁸² En effet, d'après elle, cette maxime n'a de sens que si quelqu'un veut renverser l'édifice de ces opinions anciennes pour établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences, c'est ce que la « raison » enseigne « maintenant (*jam*) »⁴⁸³.

D'après J. Broughton, le caractère hautement instrumental du doute métaphysique signifierait que le sujet méditant ne vise pas, par le doute, à nier ou à rejeter le fait qu'il est raisonnable de croire à des opinions qui ne sont pas absolument certaines comme, par exemple, « je vois mes mains ». En effet, le sujet méditant ferait la distinction entre les opinions hautement probables et celles qui ne le sont pas, ce qui insinue l'intention du sujet méditant de ne pas nier le fait même qu'il est raisonnable de croire aux opinions hautement probables.⁴⁸⁴ C'est pourquoi J. Broughton estime que la suspension du jugement agit comme une « mise entre parenthèses (*bracketing*) » de la croyance raisonnable aux opinions hautement probables de la vie quotidienne.⁴⁸⁵ Autrement dit, ces opinions sont provisoirement mises en dehors de notre considération, pendant la réalisation d'un certain but.

Mais, J. Broughton se demande si la suspension cartésienne du jugement ne serait pas dans ce cas seulement une suspension du jugement en apparence. Autrement dit, si la suspension cartésienne se caractérise seulement par la mise entre parenthèse des croyances raisonnables de la vie quotidienne, on peut se demander si le sujet méditant est sincère lorsqu'il dit qu'il nie ou rejette activement ces croyances. Autrement dit, on peut se demander si le sujet méditant ne fait que semblant de rejeter ou de nier ces opinions. J. Broughton estime pourtant que le sujet méditant est sincère.

Pour comprendre cela, il faut revenir, d'après J. Broughton, à la théorie cartésienne du « développement cognitif » de l'être humain, selon laquelle l'homme dès l'état de l'embryon, à cause du fait que son âme est unie au corps, mélange les opinions raisonnables à croire avec celles raisonnables. J. Broughton illustre cette théorie cartésienne avec l'*article 71* des *Principes I* :

⁴⁸² Dans ce sens, J. Broughton estime (*ibid.*, p. 45) que la règle du doute, qui est de rejeter comme faux ce qui est pour le moins douteux, ne peut être en continuité avec la règle de prudence de la vie quotidienne : « [...] the point is not that conscientious believing requires me to withhold judgment about anything for which I can find some reason for doubt [...] »

⁴⁸³ J. Broughton (*ibid.*, p. 44) propose, pour la traduction de « *jam* », « maintenant ». En effet, sa suggestion souligne le caractère conditionnel du renversement. Toutefois, le mot « déjà » montrerait mieux le caractère régressif du renversement qui va être effectué.

⁴⁸⁴ J. Broughton (*ibid.*, p. 47) étaye ce point, en se référant au passage de la *Première Méditation* AT IX, 17 ; AT VII, 22) : « Et je ne me désaccoutumerai jamais d'y acquiescer, et de prendre confiance en elles, tant que je les considérerai telles qu'elles sont en effet, c'est à savoir en quelque façon douteuses, comme je viens de montrer, et toutefois fort probables, en sorte que l'on a beaucoup plus de raison [*multo magis rationi consentaneum*] de les croire que de les nier.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 54-55.

[...] pendant les premières années de notre vie, [...] elle [c.-à-d. notre âme] avait des sentiments tels que sont ceux qu'on nomme goût, odeur, son, chaleur, froid, lumière, couleur, et autres semblables, qui véritablement ne nous représentent rien qui existe hors de notre pensée, mais qui sont divers selon les diversités qui se rencontrent dans les mouvements qui passent de tous les endroits de notre corps jusques à l'endroit du cerveau auquel elle est étroitement jointe et unie. Elle apercevait aussi des grandeurs, des figures et des mouvements qu'elle ne prenait pas pour des sentiments, mais pour des choses ou des propriétés de certaines choses qui lui semblaient exister ou du moins pouvoir exister hors de soi, bien qu'elle n'y remarquât pas encore cette différence. Mais lorsque nous avons été quelque peu plus avancés en âge et que notre corps, se tournant fortuitement de part et d'autre par la disposition de ses organes, a rencontré des choses utiles ou en a évité de nuisibles, l'âme, qui lui était étroitement unie, faisant réflexion sur les choses qu'il rencontrait ou évitait, a remarqué premièrement qu'elles existaient au dehors, et ne leur a pas attribué seulement les grandeurs, les figures, les mouvements et les autres propriétés [...], mais encore les couleurs, les odeurs, et toutes les autres idées de ce genre qu'elle apercevait aussi à leur occasion [...].⁴⁸⁶)

Dans ces conditions, en acceptant les opinions raisonnables à croire, on acceptera inconsciemment des opinions tout à fait irraisonnables, qui nous éloigneraient des connaissances absolument certaines. Par conséquent, pour chercher de telle connaissance, il faut commencer par rejeter en bloc toutes les opinions. C'est cette demande d'une négation effective des opinions qui est marquée par la forte maxime du doute, dans la mesure où elles peuvent être contaminées par des opinions fausses imposées à l'esprit par les habitudes liées aux nécessités de l'union de l'âme et du corps.

À cette sorte de suspension du jugement, il y aura donc deux bénéfices. Premièrement, grâce à cette suspension du jugement dont le sens est plus riche qu'une simple mise entre parenthèses, le sujet méditant peut diminuer l'attraction des opinions probables sans pourtant rejeter irrévocablement ces opinions, et peut donc effectuer les démarches méthodiques pour trouver des connaissances absolument certaines. Deuxièmement, en rejetant définitivement, grâce à ce doute, les opinions fausses imposées à nous comme vraies, le sujet méditant peut détecter des vérités évidentes de la métaphysique.⁴⁸⁷

⁴⁸⁶ *Principes* I, 71 : ALQ III, 139-140; AT VII, 58-59; AT VIII, 35-36.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 56 : « This systematic distortion arises from the domination of our thinking by our senses, and Descartes thinks the method of doubt will help us to notice our mistakes and to correct them by cultivating a habit of detachment from the senses. »

D'après J. Broughton, ces caractéristiques de la méthode de doute se réalisent par ce qu'elle appelle des « scénarios sceptiques », qui ont les deux caractéristiques suivantes : il s'agit, d'une part, d'une « histoire » qui « explique comment une certaine classe de croyances est produite en moi, et pourquoi ces croyances sont fausses » ; d'autre part, il faut que « je ne puisse pas déterminer si cette histoire explique correctement ou non le fait que j'entretiens cette classe de croyances »⁴⁸⁸. Par exemple, l'hypothèse du rêve explique, d'une part, comment le sujet méditant a acquis les opinions qu'il croit avoir acquises pendant l'état de veille, et pourquoi ces opinions sont fausses et ; et, d'autre part, elle montre que le sujet méditant n'a pas à cet instant même les moyens de réfuter définitivement la possibilité que ces opinions soient fausses. Cette situation mène le sujet méditant à suspendre son jugement.

Nous sommes d'accord sur beaucoup de points avec l'analyse de J. Broughton. Pourtant, nous nous écartons de ses positions sur deux points importants. Premièrement, elle estime que pour commencer le doute métaphysique le sujet méditant doit connaître par avance la théorie cartésienne du développement cognitif, et en outre, ce qui est plus grave, il doit connaître déjà partiellement la théorie métaphysique de Descartes. Nous sommes d'accord, pourtant elle voit ici une erreur commise par Descartes.⁴⁸⁹ Deuxièmement, elle estime que la valeur que Descartes assigne à la volonté semble problématique. Pour répondre à ces deux critiques de J. Broughton, il faut penser au caractère de la science cartésienne. Cette science, comme nous l'avons vu dans la première partie, se fonde sur le mouvement régressif vers l'expérience d'une certaine force (« puissance naturelle » ou « force de l'esprit »). Ce type de mouvement se constate aussi dans la *Première Méditation*, surtout à la fin avec le dispositif du malin génie. Nous voulons dire par là que la science cartésienne nécessite une considération de la force que l'esprit subit par rapport à un objet, qu'il applique à un objet. Cette considération de la force est constitutive de la science cartésienne, comme nous croyons avoir montré dans la première partie de notre thèse.

Or, la mise en avant par Descartes de la volonté dans sa métaphysique a un rapport direct avec cette situation. Il faut briser la force persuasive énorme qu'exercent les opinions anciennes sur la volonté humaine, en renforçant la force de la volonté. La volonté est mise en

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 64 : « A skeptical scenario, then, is a story about how I have come to have the beliefs I have, a story according to which the beliefs are false ; and it is a story that I see no way to rule out as the correct story about my beliefs. »

⁴⁸⁹ J. Broughton écrit (*ibid.*, p. 32) : « [...] no ordinary person, untutored in Cartesian metaphysics, would ever have a good reason for suspending judgment about something simply by considering the radical grounds for doubt. This is a serious internal flaw in Descartes's representation of the method of doubt, one that I think he did not recognize. »

avant pour décrire ce réseau de force qui caractérise l'expérience primitive à laquelle le sujet méditant doit revenir. La distinction réelle entre l'âme et le corps s'expérimente aussi et d'abord dans une relation de force. Par conséquent, si J. Broughton a bien noté que le doute a pour but l'établissement de la science, il reste tout de même à bien comprendre la nature de cette science. Quant à nous, nous croyons que cette science doit être constituée de l'expérience d'une force, et donc qu'elle implique un mouvement régressif, que nous observons aussi dans la *Première Méditation*. En proposant un résumé critique de la *Première Méditation*, nous consacrerons la section suivante à l'exposé de ce mouvement régressif.

2.3. Résumé critique de la Première Méditation (doute comme régression)

La *Première Méditation* s'ouvre avec la discussion sur la nécessité d'un doute général. Nous avons examiné dans la section précédente le caractère instrumental du doute métaphysique à travers l'interprétation de J. Broughton. Ce qui nous intéresse à présent, ce sont deux choses : d'une part, l'application des préceptes de la méthode exposés dans la deuxième partie du *Discours* et, d'autre part, le mouvement régressif qui sous-tend ce doute.

Le sujet méditant, après avoir constaté le besoin d'un doute général, procède à une première réflexion méthodique. Il s'aperçoit que, pour ce doute, il n'est pas nécessaire de prouver que toutes ses « anciennes opinions » soient fausses. En effet, dans la mesure où en faveur de la tâche d'un doute générale, la « raison » exige de rejeter comme faux ce qui est pour le moins douteux, le sujet méditant a le droit de rejeter ses opinions, s'il trouve « le moindre sujet à douter (*rationem dubitandi*) » dans ces opinions.⁴⁹⁰ Nous constatons ici l'application du premier précepte et du quatrième précepte de la méthode.

Or, il faut noter que l'application du premier précepte peut se faire dans une durée.⁴⁹¹ En effet, l'application de ce précepte se terminera avec la découverte du *cogito* dans la *Seconde Méditation*, c'est-à-dire avec la découverte de quelque chose « qui se présente si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'aurais aucune occasion de le mettre en

⁴⁹⁰ J. Broughton soutient (notre traduction, 2002, p. 46) qu'il ne faut pas considérer cette maxime comme « une règle ordinaire de la croyance consciencieuse (*ordinary rule for conscientious belief*) », comme par exemple « ne crois pas ce qui est dit par quelqu'un peu fiable ». Elle estime (*ibid.* p. 52) que cette maxime « fort artificielle » (*ibid.*, p. 52) est « utile pour quelqu'un qui a un but spécial, non une règle censée exprimer naturellement les normes de la croyance consciencieuse ».

⁴⁹¹ BK III, 93 ; AT VI, 19 : « Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention ; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. »

doute ». Pour l'instant, dans cette *Première Méditation*, il s'agit d'« éviter soigneusement la précipitation et la prévention ». Or, cette application du premier précepte nécessite l'application du quatrième précepte.

Le quatrième précepte a été décrit dans les *Regulae*, en tant que règle d'énumération. Nous observons, dans cette *Première Méditation*, les expressions qui caractérisaient l'énumération de la Règle VII.⁴⁹² En effet, pour réaliser le doute, le sujet méditant dit qu'il n'a pas besoin d'examiner chacune de ses opinions, ce qui serait en fait « un travail infini ». En revanche, il dit qu'il lui suffit d'examiner les « principes » de ces opinions, de sorte que le rejet de ces principes entraîne l'effondrement de l'édifice des opinions anciennes tout entier. En ce sens, il y a une nette continuité entre les *Regulae* et les *Méditations*.

En effet, l'une des fonctions de l'énumération a été d'appliquer une régression vers des objets tout à fait proportionnés à l'esprit humain afin de classer à partir de ces concepts les objets et les relations qui vont servir à la résolution d'un problème. De même, dans la *Première Méditation*, le sujet méditant, en dénombrant les raisons de douter, régresse, comme nous allons le voir, vers des objets tout à fait proportionnés à l'esprit à partir desquels il classe initialement les objets et les relations à examiner. Cependant, l'énumération a été, dans les *Regulae*, étroitement liée à la règle de division, exprimée dans les *Regulae* par la Règle V et dans le *Discours* par le deuxième précepte⁴⁹³. Or, nous avons vu, dans la première partie de notre thèse, que cette règle de division exprimait un mouvement régressif vers la puissance de l'esprit. Pour comprendre comment cette règle de division est appliquée dans la *Première Méditation*, il faut voir que la tâche qui vise à renverser l'édifice des opinions anciennes se divise en deux tâches : une tâche de classification et une tâche de contrôle. Pour être plus précis, le sujet méditant doit s'assurer, d'une part, qu'il a bien rassemblé tous les objets à douter en les classifiant et, d'autre part, qu'il a minimisé la force persuasive de nos croyances provenant de l'union de l'âme et du corps en utilisant l'imagination. Or, cette division de tâche indique une régression plus élémentaire que celle prescrite par le

⁴⁹² BK I, 375 ; AT X, 390-391 : « j'ai ajouté aussi que l'énumération doit être ordonnée, d'abord parce que, contre les défauts déjà énumérés, il n'est pas de remède plus efficace que de tout scruter avec ordre ; et aussi parce qu'il arrive souvent que si l'on devait passer en revue une à une chacune des choses qui regardent la question proposée, aucune vie d'homme n'y suffirait, soit parce qu'elles sont trop nombreuses, soit parce que trop souvent les mêmes choses se donneraient à nouveau à examiner. Mais si nous les disposons toutes selon le meilleur ordre, elles se ramèneront d'ordinaire à des classes déterminées, dont il suffira de voir exactement une seule, ou bien quelque trait de chacune, ou bien certaines d'entre elles plutôt que les autres, ou en tout cas de ne jamais rien parcourir deux fois inutilement. Ce qui est d'un tel secours que souvent, grâce à un ordre bien institué, on vient à bout en peu de temps et sans grande peine de nombreuses tâches qui au premier abord paraissaient immenses. »

⁴⁹³ BK III, 93 ; AT VI, 18 : « Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre. »

dénombrer des raisons de douter. Il s'agit donc d'une régression non vers les composants conceptuels du monde, mais vers l'expérience d'une puissance concrète. C'est pourquoi nous soutenons que dans la *Première Méditation*, il y a l'application du premier, deuxième, et quatrième précepte.

Regardons plus en détail l'application du quatrième précepte (dénombrer entier). Le sujet méditant commence à douter des sens. Les sens étaient considérés comme le premier de ces principes, bien que la règle de la *prudence* enseigne aussi qu'il ne faut pas entièrement se fier aux sens, car ces derniers sont source de tromperie. En effet, lorsqu'on observe des choses très petites ou très lointaines, on commet souvent des erreurs à leur sujet. Ainsi, le sujet méditant a le droit de rejeter des perceptions sensibles si elles ont été perçues dans de mauvaises conditions. Pourtant, il avoue que les perceptions sensibles qui sont perçues dans des conditions idéales sont difficiles à rejeter. Par exemple, pour le sujet méditant il est difficile de nier le fait qu'il se trouve dans un lieu, et, dans ce même lieu, les objets qui lui sont faciles à percevoir. Pour douter de ces choses, il faut que le sujet se compare à ces « insensés » qui affirment d'être des « cruches » ou d'« avoir un corps de verre ». Mais, d'après le sujet connaissant, s'il se compare à eux, il ne serait pas moins « extravagant » qu'eux.⁴⁹⁴

Nous observons donc, dans cette première tentative de doute concernant les sens, le caractère expérimental de la méthode cartésienne. Le sujet méditant, en variant les conditions de la perception sensible, observe la dépendance des jugements vrais aux perceptions sensibles effectuées dans de bonnes conditions. L'exemple des « insensés », avant d'être conforté par l'hypothèse du rêve, fait de cette dépendance la condition de la rationalité humaine, en ce que la négation de cette dépendance conduit le sujet méditant à subir une situation irrationnelle. Toutefois, l'hypothèse du rêve met en cause ce statut des perceptions sensibles effectuées dans des conditions idéales.

En effet, le sujet méditant se rappelle qu'en rêve il croit percevoir des choses insensées comme de choses vraies. D'ailleurs, pendant le sommeil, il lui est aussi arrivé de penser les perceptions sensibles comme vraisemblables, par exemple, lorsqu'il croit être assis près du feu, vêtu d'une robe de chambre, etc. Pourtant, ces pensées ne lui semblaient pas être aussi distinctes (*distincta*) que les perceptions sensibles qu'il avait pendant l'état de veille. Toutefois, ce sentiment de la distinction, le sujet méditant avoue l'avoir éprouvé aussi quelquefois dans des rêves. Tout ceci fait conclure au sujet méditant qu'il ne possède pas de

⁴⁹⁴ AT IX, 14 ; AT VII, 19.

critères certains (« *certis indiciis* ») pour distinguer l'état de veille et celui de sommeil, si bien qu'il a le droit de rejeter toutes les perceptions sensibles comme fausses.

Nous observons qu'à propos des perceptions sensibles, le sujet méditant, à travers l'exemple des insensés, fait d'abord la distinction entre les perceptions sensibles vraisemblables et invraisemblables. Ensuite, à travers l'hypothèse du rêve, il rejette en bloc toutes les perceptions sensibles. Toutefois, le sujet méditant observe que les choses qu'il voit durant le sommeil sont comme des « tableaux » qui ressemblent (*similitudinem*) à des réalités. Ainsi, les « choses générales », comme « des yeux, une tête, des mains, et tout le reste du corps », sont de telles réalités.⁴⁹⁵ Certes, beaucoup de ces « choses générales » peuvent être produites par l'imagination. Toutefois, de même que, dans un tableau, au moins les couleurs doivent être des choses « véritables », de même il doit y avoir des « choses encore plus simples et universelles (*alia quaedam adhuc magis simplicia et universalialia*) », qui forment toutes nos représentations qu'elles soient vraies ou fausses : par exemple, « [...] la nature corporelle en général, et son étendue ; ensemble la figure des choses étendues, leur quantité ou grandeur, et leur nombre ; comme aussi le lieu où elles sont, le temps qui mesure leur durée, et autres semblables »⁴⁹⁶.

Ainsi, l'expérience du rêve, tout en ébranlant la croyance en la vérité des perceptions sensibles, permet au sujet méditant de régresser vers les relations épistémiques plus élémentaires, c'est-à-dire vers perceptions intellectuelles. Pourtant, à ce stade, la perception intellectuelle est encore liée à la perception sensible, de sorte que les « choses encore plus simples et universelles » sont encore dans le domaine de l'application de l'hypothèse du rêve. S'il s'agit donc bien des natures simples de la *Règle XII*, ces natures simples sont considérées en liaison avec les corps existant dans le monde physique.⁴⁹⁷ Or, nous avons vu, dans la première partie de notre thèse, que les natures simples pouvaient être considérées par rapport à un corps, ou pouvaient être isolées par une abstraction de l'esprit.⁴⁹⁸ Le sujet méditant arrive ainsi à des vérités universelles, qui semblent exister indépendamment de la réalité physique.

En effet, le sujet méditant conclut que les sciences qui traitent des choses composées sont plus susceptibles de faire l'objet du doute que les sciences qui traitent, comme

⁴⁹⁵ AT IX, 15 ; AT VII, 19.

⁴⁹⁶ AT IX, 15 ; AT VII, 20.

⁴⁹⁷ D. Kambouchner remarque justement (2005, p. 295) que le sujet méditant se réfère ici à la théorie des natures simples des *Regulae*.

⁴⁹⁸ L'énumération est ici accompagnée d'un mouvement d'abstraction, ce qui était déjà marqué dans les *Regulae* ALQ I, 113 ; AT X, 390-391) : « il suffira d'examiner attentivement [...] quelque caractère de chacune d'entre elles. »

l'arithmétique ou la géométrie, « de choses fort simples et fort générales (*simplicissimis & maxime generalibus rebus*), sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature, ou si elles n'y sont pas »⁴⁹⁹. Par exemple, « $2 + 3 = 5$ », ou « le carré a quatre côtés » semble être des choses indubitables, en ce que leur vérité semble être établie même avant que l'on constate l'existence même des corps. L'hypothèse du Dieu trompeur est introduite pour ébranler la croyance en ces vérités. Le sujet méditant observe qu'il possède en soi une ancienne opinion selon laquelle il existe un Dieu tout puissant.⁵⁰⁰ Ce Dieu, qui est tout puissant peut faire que tout ce que le sujet méditant perçoit comme existant n'existe pas. De plus, il peut faire que les opérations élémentaires de son esprit produisent des jugements faux : si le sujet méditant calcule que $2 + 3$, il se peut que la somme ne soit pas 5, ou s'il compte les côtés d'un carré, il se peut que leur nombre ne soit pas 4. Cependant, la bonté de Dieu, qui s'opère dans l'ancienne opinion portant sur Dieu, semble nier ces possibilités. Toutefois, le sujet méditant sait qu'il commet de temps en temps des erreurs, et que, si le fait de commettre parfois des erreurs ne contredit pas la bonté de Dieu, alors le fait de commettre tout le temps des erreurs ne contredirait peut-être pas la bonté divine. Néanmoins, le sujet méditant observe que même s'il nie l'existence d'un tel Dieu et qu'il cherche la cause de son existence dans d'autres choses que Dieu, la possibilité de se tromper dans les opérations purement intellectuelles ne disparaîtra pas. En effet, d'après le sujet méditant, s'il provient d'une cause qui n'est pas parfaite, alors il serait moins parfait, de sorte qu'il serait plus susceptible de se tromper dans toute matière.

Nous notons, dans cette séquence portant sur la toute-puissance de Dieu, que « $2 + 3 = 5$ » et « les 4 côtés d'un carré » ont été considérés premièrement à titre de propositions des sciences, alors que, dans le paragraphe suivant, elles sont considérées à titre d'opérations de l'entendement. Les objets propositionnels de l'entendement pur ne sont que des opérations intellectuelles, de sorte que les vérités de l'entendement puissent être établies indépendamment de toute réalité correspondante. Or, l'hypothèse du Dieu trompeur délimite la classe des perceptions intellectuelles, tout en laissant une sous-classe de perceptions intellectuelles qui reste à l'abri du doute. Or, ce sont ces notions-là qui sont propres à la métaphysique. Dans la *Première Méditation*, l'existence de cette sous-classe n'est pas révélée, bien qu'elle soit insinuée par l'existence d'une instance à l'abri du doute, c'est-à-dire la volonté.

⁴⁹⁹ AT IX, 16 ; AT VII, 20.

⁵⁰⁰ AT IX, 16 ; AT VII, 21 : « Toutefois, il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion, qu'il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis. »

Les raisons de douter, comme nous venons d'examiner, sont d'après le sujet méditant des « raisons très fortes, et mûrement considérées (*validas et meditata rationes*) »⁵⁰¹. Par conséquent, il affirme encore une fois qu'il faut refuser de donner son assentiment à ses anciennes opinions, tout comme il a refusé d'assentir à des jugements évidemment faux. Toutefois, il s'aperçoit aussi que les raisons de douter mentionnées en haut ne sont pas suffisantes pour rejeter les anciennes opinions. Car, d'une part, les opinions qui sont devenues des habitudes automatiques lui reviennent sans cesse pour lui extorquer son consentement, s'il ne considère pas attentivement ces raisons de douter. D'autre part, s'il admet que ces opinions sont très probables, elles peuvent influencer encore plus son jugement. C'est pour affaiblir cette force des opinions que le sujet méditant introduit l'artifice du « malin génie ». ⁵⁰² Le sujet méditant s'aperçoit que, même s'il suppose l'existence d'un malin génie⁵⁰³, celui-ci ne peut pas lui enlever sa puissance de suspendre son jugement.

Or, c'est précisément là que nous apercevons le caractère volontaire du doute métaphysique. En effet, l'usage de la volonté était, déjà dans le tout début de la *Première Méditation*, mis en relief par la mention de la « liberté (*libere*) »⁵⁰⁴ et l'acte de rejeter les opinions pour le moins douteuses. Le sujet méditant s'aperçoit alors que les raisons de douter ne sont pas suffisantes pour que sa volonté puisse effectuer une suspension du jugement. Il découvre donc ici un autre problème technique qui était impliqué dans la tâche initiale du renversement de l'édifice des opinions anciennes. Pour résoudre ce nouveau problème, l'esprit doit affirmer sa volonté comme une puissance résistant à l'attraction d'autant plus forte des opinions qu'elles sont hautement probables et corroborées par des habitudes provenant de notre enfance. Or, cette affirmation de la suffisance de la puissance de la volonté se fait à l'aide de l'imagination. En effet, déjà dans les *Regulae*, l'imagination était décrite comme pouvant aider l'esprit à contrôler la force attirante des sensations. En effet, d'après la *Règle XII*, la « force » cognitive « [...] en forme de nouvelles [c.-à-d. figures] qui occupent tellement l'imagination que souvent celle-ci ne suffit pas à recevoir en même temps les idées venues du sens commun, ou à les faire passer, selon une distribution purement corporelle,

⁵⁰¹ AT IX, 17 ; AT VII, 21.

⁵⁰² H. Gouhier dit justement (1987, p. 121) : « L'hypothèse métaphysique du Dieu trompeur est une étape de l'itinéraire philosophique ; l'artifice méthodologique du malin génie est utilisé au moment où cet itinéraire philosophique est retardé par la présence d'un obstacle psychologique qu'explique la résistance tenace des structures enfantines et scolaires. »

⁵⁰³ AT IX, 17 ; AT VII, 22 : « [...] un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper. »

⁵⁰⁴ AT IX, 13 ; AT VII, 18 : « [...] je m'appliquerai sérieusement et avec liberté (*libere*) à détruire généralement toutes mes anciennes opinions. »

jusqu'à la force motrice »⁵⁰⁵. Autrement dit, l'*ingenium* peut construire une image qui bloque l'affluence des informations qui proviennent des sens. La figure du malin génie serait un cas de cet usage méthodique de l'imagination. Cependant, l'artifice du malin génie n'est pas l'image d'une figure géométrique, mais l'image d'une volonté qui s'oppose à la volonté du sujet méditant.⁵⁰⁶ En effet, dans la métaphysique, l'usage géométrique de l'imagination serait plutôt un obstacle à ce que l'esprit s'oriente vers les objets immatériels. Il faut donc installer un nouvel usage de l'imagination, celui qui ne fixe pas l'attention de l'esprit à des figures géométriques, mais qui, tout en contrôlant l'attraction des sens, peut éloigner l'esprit de ces figures. L'imagination agit donc ici comme un « miroir » de la volonté du sujet méditant.

Pour résoudre le problème de la subversion de l'édifice des opinions anciennes, le sujet méditant a d'abord dénombré les raisons de douter, à travers lesquelles il a pu aussi dénombrer initialement les objets et les relations épistémologiques qu'il va examiner dans les *Méditations* suivantes. Ensuite, par la division du problème initial, il a repéré un autre problème technique qui provient de l'insuffisance des raisons de douter par rapport à la force des opinions anciennes. Le sujet méditant répond à ce problème, en affirmant, par l'image de la volonté d'un malin génie, que sa volonté a bien une puissance suffisante pour résister à la force attirante des opinions anciennes.⁵⁰⁷

Ainsi, une fois que les raisons de douter acquièrent une vraisemblance, le sujet méditant éprouvera un changement de perspective. En effet, le problème ne consistera plus à établir la vraisemblance des raisons de douter : mais de chercher les moyens de les réfuter définitivement.⁵⁰⁸ Ainsi, les raisons de douter seront analysées tout au long des *Méditations*.

⁵⁰⁵ BK I, 413-415 ; AT X, 415.

⁵⁰⁶ D. Kambouchner écrit très justement à ce sujet (2005, p. 237) : « L'équilibre qui ne peut pas s'établir tant que je ne ferai que comparer une représentation à une autre, ou des raisons à d'autres surgira lorsque j'en viendrai à opposer *une volonté à une autre* — la volonté qu'a eue ce malin génie de me tromper, et ma volonté de ne pas l'être. Plus exactement, il s'agira de *modifier une apparence de probabilité par la représentation d'une volonté qualifiée d'une certaine façon.* »

⁵⁰⁷ J.-M. Beyssade écrit justement (1970, p. 77) : « Qu'il y ait une hiérarchie des doutes dans la philosophie première de Descartes n'est pas contestable. Elle est simultanément une hiérarchie des raisons de douter, plus ou moins "générales" selon leur pouvoir de contestation, et une hiérarchie des affirmations remises en question, d'autant plus "apparentes" qu'elles résistent mieux aux raisons de douter. Elle implique une hiérarchie des garanties, "suffisantes" ou insuffisantes pour lever avec exactitude les doutes proposés dans la *Première Méditation*. »

⁵⁰⁸ C'est ce qui est marqué au début de la *Cinquième Méditation* AT IX, 50 ; AT VII, 63 : « Maintenant [...], ce que j'ai principalement à faire, est d'essayer de sortir et me débarrasser de tous les doutes où je suis tombé ces jours passés [...]. »

2.4. Conclusion

J. Broughton estime que le sujet méditant, un homme du sens commun, doit avoir au moins une connaissance partielle de la théorie cartésienne du développement cognitif pour pouvoir amorcer la subversion de l'édifice des anciennes opinions. Cela montrerait, d'après elle, un problème dans la démarche des *Méditations*, car le sujet méditant doit déjà avoir une connaissance de ce qui va être révélé dans la *Sixième Méditation*. À cette critique, nous pensons que la considération du doute métaphysique comme régression vers une puissance métaphysique peut répondre.

En outre, J. Broughton estime que la théorie de la volonté ne sert pas à grand-chose dans le dispositif du doute métaphysique⁵⁰⁹, en dépit du fait que le sujet méditant lui-même réclame le caractère volontaire de sa suspension du jugement⁵¹⁰. Encore une fois, nous pensons que la régression à l'expérience de la force de l'esprit peut répondre à cette remarque. C'est la problématique de la puissance qui est ici en question. En relation avec ce problème, nous pouvons noter le problème du statut du dispositif du malin génie. Pour beaucoup de commentateurs, ce dispositif n'est pas un élément constitutif de la métaphysique cartésienne.⁵¹¹ En revanche, nous pensons, en accord avec S. Wagner, que ce dispositif est nécessaire pour le système métaphysique, dans la mesure où la science cartésienne est fondée sur la considération de la puissance de l'esprit et de Dieu.⁵¹²

L'analyse de J. Broughton sur le scénario sceptique montre également une sorte de régression à l'œuvre. Il s'agit d'une régression de type « dénombrement entier », c'est-à-dire une régression vers un objet, dont la simplicité est tout à fait définie par sa relation avec le

⁵⁰⁹ J. Broughton écrit (2002, p. 60) : « This [willful ceasing to believe true] is the least satisfying component of “suspending judgment”, but it is also the least crucial to the method of doubt, whose main goals do not require it. »

⁵¹⁰ D. Kambouchner remarque justement (2005, p. 219) que la suspension de jugement de Descartes présuppose l'action de la volonté, tandis que celle des sceptiques désignait un état passif « dans lequel l'esprit ou l'âme est placé du fait de la force égale (*isosthenia*) des choses ou des raisonnements qui l'affectent, en sorte qu'aucun(e) n'emporte d'avantage la conviction (*pistis*) ni l'assentiment (*synkatathesis*) ». En effet, d'après lui (2005, p. 218), cette « résolution caractéristique et cette relation directe de l'esprit à ses propres actes sont deux des traits majeurs qui opposent le doute cartésien au doute sceptique sous sa forme la plus caractérisée »

⁵¹¹ Par exemple, Michelle Beyssade écrit (1988, p. 102) : « [...] *the fiction of the evil genius is not an article of the system. Here we have only training, pure exercise.* »

⁵¹² S. Wagner écrit (2014, p. 70) : « [...] the exercise of imagining the demon is an essential step in Descartes' system. This exercise does not supplement convincing skeptical arguments in order to counteract the power of habit. Rather, it replaces arguments whose force has been undermined by their own conclusions ». Nous sommes d'accord avec S. Wagner sur sa thèse que l'artifice du malin génie est une partie constitutive de la métaphysique cartésienne. Toutefois, pour nous, ce n'est pas parce que, comme le soutient S. Wagner, les raisons de douter s'appliquent à elles-mêmes que le malin génie doit être introduit pour limiter le doute : (ibid., 70) « [...] limit the doubt introduced by the deceiving God hypothesis », mais parce que la science pour Descartes doit impliquer en soi la réflexion sur la puissance de l'esprit humain.

sujet connaissant. Cependant, il faut voir qu'il y a aussi une régression de type « division en autant de parcelles qu'il se pourrait ». Autrement dit, il y a une régression vers la force de l'esprit, qui définit, plutôt que d'être définie, la relation du sujet connaissant à ses objets. Or, J. Broughton ne tient pas suffisamment en compte de ce type de régression. En effet, c'est lorsque nous admettons la présence de ce type de régression que la pré-connaissance de la métaphysique cartésienne par le sujet méditant dans la *Première Méditation* ne constitue pas une entrave à sa démarche. Au contraire, la démarche métaphysique peut être considérée comme le développement expressif de la réalité métaphysique par elle-même.

3. La méthode dans la *Seconde Méditation*

3.1. Introduction.

3.1.1. Résumé de la *Théologie blanche*

Nous avons examiné, dans la première partie de notre thèse, l'interprétation de J.-L. Marion sur les *Regulae*, exposée dans son *Ontologie grise de Descartes* (1975). Il y soutient notamment que les *Regulae* visent à établir une ontologie négative, c'est-à-dire une ontologie dans laquelle le sujet connaissant détermine l'objet tout en se dissimulant pour mieux substituer les objets à la chose même. Un autre ouvrage du même auteur, la *Théologie blanche de Descartes* (1981), tente de décrire l'évolution de la pensée de Descartes après l'abandon de la rédaction des *Regulae*.⁵¹³ Selon la thèse qu'il défend, la correspondance qui a eu lieu en 1630 entre Descartes et Mersenne marque un tournant dans la pensée de Descartes. En effet, dans les *Lettres à Mersenne* de cette année, nous trouvons la doctrine de la création divine des vérités éternelles, doctrine d'après laquelle Dieu a créé, outre les créatures, les vérités éternelles. Cette doctrine a été, d'après J.-L. Marion, la raison principale de la transformation de l'ontologie négative des *Regulae* en une métaphysique véritablement cartésienne. En effet, d'après J.-L. Marion, Descartes s'est opposé, dans ces *Lettres*, à la thèse de l'univocité des théologiens néoscolastiques, dont le représentant est notamment F. Suarez, et des scientifiques de l'époque, notamment Kepler. En effet, ces derniers supposaient une communauté entre la connaissance divine et la connaissance humaine, c'est-à-dire une univocité épistémologique entre l'entendement de Dieu et l'entendement humain. Dans ce contexte, J.-L. Marion est d'avis que Descartes s'est donné comme but de réfuter cette tendance à l'univocité épistémologique en utilisant les armes qui lui sont fournies par son ontologie négative.⁵¹⁴ Or, si la doctrine de la création des vérités éternelles arrive à réfuter la théologie de l'univocité, elle soulèverait, toujours d'après J.-L. Marion, des problèmes inattendus, notamment le problème du fondement, qu'il caractérise comme un problème de

⁵¹³ J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, 1986, p. 100 : « Les *Regulae* demeurent parfaitement à l'œuvre dans les *Meditationes*, et l'ontologie grise ne disparaît pas dans la théologie blanche, qui, au contraire, la présuppose. » (J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, 1986, p. 100)

⁵¹⁴ J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, 1991, p. 139 : « [...] Descartes ne se découvrirait-il pas plutôt comme un solitaire [...] pour une tâche immense : devenir le premier penseur chrétien, dépouillé de la théologie des Noms divins, et donc de la doctrine de l'analogie, et qui doit penser le créé et l'incréé, l'infini avec le fini. »

sur-codage. Le but des *Méditations* serait ainsi la résolution de ces problèmes par la mise en place d'une onto-théologie redoublée. La métaphysique de Descartes comporterait donc deux onto-théologies : une onto-théologie de l'*ego* et une autre de Dieu. Or, cette métaphysique dépasserait encore ces deux onto-théologies, en ce qu'elle retrouve l'expérience non-méthodique de Dieu comme infini incompréhensible : « L'infini, autrement nommé *puissance incompréhensible*, déborde l'onto-théologie de la *cogitatio*. »⁵¹⁵

Dans ce chapitre, au lieu de discuter tous les thèmes traités par J.-L. Marion dans sa *Théologie blanche de Descartes*, nous focaliserons notre attention sur la partie où l'auteur discute principalement de la *Seconde Méditation* et du *cogito* pour critiquer la manière dont il l'analyse.

En effet, son interprétation onto-théologique de la métaphysique installe une ambiguïté dans la métaphysique cartésienne. L'ontologie négative des *Regulae* devenant l'onto-théologie redoublée de la métaphysique, celle-ci garde essentiellement les caractéristiques négatives de la première, notamment la substitution des représentations à la chose même. Toutefois, les deux onto-théologies, dans le processus d'explicitation de leur « étant par excellence » respectif, c'est-à-dire l'*ego* et Dieu, nous renvoient à des expériences métaphysiques, qui se situeraient, d'après J.-L. Marion, en dehors de la juridiction de la méthode universelle. L'interprétation de J.-L. Marion contenant plusieurs niveaux entrelacés, nous nous concentrons pour ce chapitre sur les arguments qu'il déploie pour déceler une onto-théologie de l'*ego* dans la *Seconde Méditation*. L'examen critique de l'interprétation de J.-L. Marion sur la *Seconde Méditation* nous fournira assez d'éléments pour que nous puissions réfuter, dans la conclusion de cette deuxième partie, son interprétation onto-théologique de la métaphysique cartésienne en général.

3.1.2. Problématique

La *Seconde Méditation*, dont le titre est « *De natura mentis humanae : quod ipsa sit notior quam corpus* », traite de ce qu'on appelle habituellement par abréviation le *cogito*. Le doute de la *Première Méditation* a mis en cause toutes les opinions que le sujet méditant tenait pour connaissances certaines. Au début de la *Seconde Méditation*, le sujet méditant se propose donc comme tâche la recherche d'une connaissance véritablement certaine, à partir de laquelle il pourra déduire d'autres connaissances certaines. Cette première connaissance

⁵¹⁵ J.-L. Marion, *Prisme métaphysique*, 1986, p. 111.

certaine est justement ce qu'on appelle le *cogito* : abréviation du fameux « *cogito, ergo sum* », expression que nous ne trouvons pourtant pas dans les *Méditations*.

Dans son *Théologie blanche*, J.-L. Marion soutient que le problème de fondement épistémologique, c'est-à-dire celui de l'objectivité remplace chez Descartes le problème de l'analogie. J.-L. Marion interprète ainsi le *cogito* de la *Seconde Méditation* par rapport à la problématique du fondement. Or, dans la théologie de saint Thomas, l'analogie entre Dieu et les créatures était étroitement liée à l'exemplarisme épistémologique. Autrement dit, selon l'exemplarisme, pour connaître le monde physique, l'esprit humain doit se référer aux universaux dans l'entendement divin, qui servent d'exemples pour les êtres physiques. Or, l'accès de l'esprit humain à l'entendement divin étant limité, la connaissance humaine sur le monde physique était également destinée à rester limitée.

Or, d'après J.-L. Marion, Descartes, voulant installer une connaissance humaine autonome de la nature, refuse cette théorie d'analogie, si bien que les universaux dans l'entendement divin ne constituent plus des exemples pour notre connaissance. Au contraire, Dieu, créant les vérités éternelles tout autant que les créatures, fonde chez Descartes notre connaissance. Or, si l'analogie et l'exemplarisme constituent pour l'esprit humain une voie d'accès à Dieu, le refus de ces deux théories requiert que l'esprit humain trouve une voie alternative. En effet, pour accéder à la connaissance de Dieu, il faudrait, d'après J.-L. Marion, passer par un autre fondement, qui serait l'esprit humain lui-même. L'établissement de l'esprit humain, comme fondement de la connaissance serait justement la tâche attribuée à la *Seconde Méditation*.

Or, cette interprétation de J.-L. Marion comporte des éléments qui contredisent notre thèse sur la méthode cartésienne en général. En effet, J.-L. Marion prétend dans son interprétation que le cœur de la métaphysique cartésienne échappe à la méthode. Par exemple, il soutient que Descartes, qualifiant Dieu comme « infini », situe Dieu en dehors de la méthode, en ce que, pour lui, l'infini est « incompréhensible ». Or, J.-L. Marion affirme aussi que Dieu en tant qu'infini est justement le fondement ultime qui fait tenir toute la structure onto-théologique. En outre, toujours d'après lui, l'infini divin est transmissible à l'esprit humain en vertu de la similitude de celui-ci à l'égard de Dieu, similitude établie par la notion de « volonté » que Dieu fait don à l'esprit humain. Autrement dit, le statut de l'*ego* en tant qu'« étant par excellence » implique aussi que l'*ego*, dans son essence, échappe à la méthode. C'est pourquoi dans ce chapitre, nous viserons à réfuter cette thèse de J.-L. Marion portant sur l'incompréhensibilité de l'*ego*. À notre avis, l'essence de l'*ego* ne peut être saisie

complètement par lui-même, mais cela n'indique pas que la nature de l'*ego* en tant que fondement échappe à la connaissance méthodique. Si, pour J.-L. Marion, l'expérience traitée par la méthode et l'expérience qui constitue la vraie métaphysique sont radicalement différentes, pour nous, étant donné que la méthode cartésienne a toujours un caractère empirique, l'expérience revêt aussi toujours un caractère méthodique qu'elle soit métaphysique ou non.

C'est justement le point que nous voulons montrer en reprenant l'interprétation de Janet Broughton. Dans son *Descartes's Method of Doubt*, elle montre comment la réflexion sur le doute de la *Première Méditation* rend possible l'installation, dans la *Seconde Méditation*, d'une règle pour établir des certitudes, qu'elle qualifie comme absolues. Cette règle est un schème argumentatif que J. Broughton appelle « argument de dépendance ». Il s'agit de révéler une vérité comme condition du doute par l'application même du doute sur cette vérité, l'impossibilité de douter d'une manière cohérente cette vérité en montrant sa certitude absolue. Or, le sujet méditant de la *Seconde Méditation* applique un tel schème à son existence, si bien qu'il en prouve la certitude absolue. Cette approche du *cogito* est très différente de celle de J.-L. Marion, qui ne prend pas au sérieux la fonction du doute dans le début de la *Seconde Méditation*.

En outre, cet usage particulier du doute permet au sujet méditant de supposer qu'il possédait déjà en soi une représentation de soi, sur laquelle il peut effectuer un travail méthodique pour l'élucider. J. Broughton montre ainsi que, de la découverte de l'existence du sujet méditant jusqu'à la découverte de sa nature en tant que pensée, la méthode est en œuvre à chaque étape de la pensée de Descartes, et qu'il n'y a pas donc lieu de supposer un conflit entre un *ego*, sujet de la méthode, et un *ego*, sujet d'une expérience métaphysique.

Bien que J. Broughton n'aille pas aussi loin, son interprétation nous montre la possibilité de penser la ressemblance définie par la volonté entre l'homme et Dieu, sans faire appel à la notion de l'infini qui reste incompréhensible pour l'homme. Par conséquent, contrairement à la thèse de J.-L. Marion, il sera même possible, d'établir une continuité entre l'*ego* en tant que fondement et Dieu.

Toutefois, l'interprétation de J. Broughton a ses limites. En effet, bien que la voie qu'elle a ouverte autorise une possibilité métaphysique plus grande, elle circonscrit sa discussion dans le domaine épistémologique. Par exemple, elle estime que, dans la *Seconde Méditation*, la nature du sujet méditant se révèle être simple « conscience », sans former un

objet d'approfondissement. En revanche, l'analyse de S. Wagner, dans son *Squaring the Circle in Descartes' Meditations*, nous montre que l'analyse du morceau de cire permet à l'esprit humain d'accéder à une expérience primitive, en tant qu'il est une force causale.

Si nous faisons la synthèse des interprétations de J. Broughton et de S. Wagner, nous pouvons, nous semble-t-il, restaurer les visées et caractéristiques originelles de la méthode des *Regulae* que nous avons examinés dans la première partie de notre thèse, à savoir la déduction comme réflexion directe sur les opérations de l'esprit, et régression réglée vers des expériences primitives.⁵¹⁶ Ainsi, nous verrons comment ces deux aspects inséparables de la méthode cartésienne mettent en cause l'interprétation de J.-L. Marion, sur la nécessité des expériences extra-méthodiques dans la métaphysique.

3.2. La formulation de la question de l'esprit (J.-L. Marion, J. Broughton)

3.2.1. Interprétation de J.-L. Marion

Dans sa *Théologie blanche de Descartes*, J.-L. Marion fait reposer son analyse des *Méditations* sur l'objectivité physique. En effet, il y a, d'après J.-L. Marion, deux fondements de l'objectivité physique chez Descartes : l'esprit humain et Dieu. J.-L. Marion utilise le mot « code » pour indiquer les figures et les relations mathématiques qui se trouvent dans ces figures. Or, comme toute perception d'un corps implique la perception d'une figure, il serait possible, dit-il, d'appliquer les relations mathématiques au monde physique. L'*ego* est le fondement de l'objectivité, en ce qu'elle est le sujet de l'application des relations mathématiques. C'est pourquoi, d'après J.-L. Marion, Descartes cherche, dans la physique, des connaissances aussi certaines que les mathématiques. En effet, le statut des relations mathématiques, qu'il interprète comme « code », et non pas comme des universaux dans l'entendement divin, implique l'extériorité de ces relations par rapport à ce dernier, si bien que l'application de ces relations aux phénomènes physiques ne demande de notre part aucune considération à l'égard de l'entendement divin. Dieu n'est plus à l'égard de l'esprit humain un exemple, mais un fondement. Or, Descartes se demande comment, dans ce

⁵¹⁶ De fait, l'ensemble de la *Seconde Méditation* se confond avec la solution d'un problème technique. En effet, les Réponses aux Secondes objections disent (ALQ II, 553 ; AT IX, 104 ; AT VII, 131) : « [...] pour bien entendre les choses immatérielles ou métaphysiques, il faut éloigner son esprit des sens, néanmoins personne, que je sache, n'avait encore montré par quel moyen cela se peut faire. Or le vrai et, à mon jugement, l'unique moyen pour cela est contenu dans ma *Seconde Méditation* [...] ».

contexte, l'esprit humain peut-il accéder à Dieu ? Il faut d'abord qu'il soit un étant (existence) fini, créé par Dieu. Mais, pour accéder à un Dieu qui dépasse la rationalité humaine, il faut en outre que nous ayons une ressemblance avec Dieu. J.-L. Marion trouve cette ressemblance dans notre volonté, qu'il qualifie aussi d'infini. Or, d'après J.-L. Marion, cette voie, qui va de la volonté humaine à la volonté de Dieu, ne relèverait pas de la méthode universelle (en ce que l'*ego* doit abandonner son statut de fondement afin d'accéder à Dieu, comme fondement irrationnel). Ainsi, le *cogito* impliquerait un conflit ou une contradiction : « Dès le passage à l'étant, une contradiction devient possible de droit : l'*ego* vaut absolument comme fondement, tandis que, comme étant, il peut apparaître relatif. »⁵¹⁷

En outre, J.-L. Marion soutient que Descartes établit, dans la *Seconde Méditation*, l'*ego* comme fondement de l'objectivité physique (code). Pour soutenir cette thèse, J.-L. Marion emprunte un terme de la phénoménologie husserlienne, c'est-à-dire l'intention qui est l'acte de l'esprit visant une objectivité. Ainsi, tout au long de la *Seconde Méditation*, Descartes s'appliquerait à réduire l'existence à la pensée pour donner à la pensée (*cogitatio*) le sens de l'intention. Or, comme le mot d'intention n'est pas de Descartes, J.-L. Marion fait un long détour pour soutenir cette thèse. En effet, il commence son interprétation par la discussion du *cogito*⁵¹⁸, en tant qu'énoncé performatif, c'est-à-dire un énoncé dont l'énonciation même a la fonction d'une action, par exemple : « je promets », « je jure » ; ou pour les agents qualifiés, « au nom de la Loi, je vous arrête », « En vertu des pouvoirs qui me sont conférés, je vous déclare unis par le mariage », etc.⁵¹⁹ D'après J.-L. Marion, les deux phrases suivantes montrent clairement la présence du performatif dans la découverte de mon existence :

Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition (*statuendum sit hoc pronuntiatum*) : *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit.⁵²⁰

⁵¹⁷ J.-L. Marion, 1991, p. 393.

⁵¹⁸ AT VII, 23-29 : de la première aliéna jusqu'à la neuvième, c'est-à-dire avant le début de l'analyse du morceau de cire.

⁵¹⁹ J.-L. Marion, 1991, p. 380 : les exemples sont ceux de J.-L. Marion, pris de *Quand dire c'est faire* de J. L. Austin.

⁵²⁰ ALQ II, 415-416 ; AT IX, 19 ; AT VII, 25.

Un autre est de penser ; et je trouve ici que la pensée (*cogitatio*) est un attribut qui m'appartient : elle seule ne peut être détachée de moi. *Je suis, j'existe* : cela est certain ; mais combien de temps ? À savoir, autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister.⁵²¹

Comme le note J.-L. Marion lui-même, ces deux passages montrent, les caractéristiques d'un énoncé performatif : la pensée décrite comme une action ; l'équivalence entre l'action et l'énonciation ; l'existence comme fonction de la durée de cette action. Toutefois, le modèle performatif ne suffirait pas à expliquer le *cogito*. Pour étayer cette thèse, il nous fait remarquer que les termes du *cogito* sont des termes universels et abstraits (pensée et existence), alors que, dans un performatif ordinaire, c'est la réalisation du but qui explique l'action, si bien que l'existence, c'est-à-dire le but réalisé, reste toujours déterminée : « ce résultat (inculpation, vœux, interdiction, promesse, etc.) implique certes une existence, mais toujours déterminée »⁵²². Dans le *cogito*, la pensée viserait une « existence nue, pure et universelle », « parfaitement vide de sens ». Or, si le caractère abstrait de l'existence dans le *cogito* sert à réduire l'existence à la pensée, cette réduction exige que la pensée soit également réduite à l'*ego* :

Aussi, bien que le *cogito* redevienne ainsi un performatif, il ne peut plus se comprendre à partir de ce modèle ; le performatif ne mobilise que deux termes (énonciations, existence), tandis que le *cogito* en introduit un troisième (l'*ego*), qui fonde les deux premiers et peut seul en articuler la double abstraction.⁵²³

Le *cogito* soumet ainsi à l'*ego* la pensée et l'existence. Autrement dit, c'est l'*ego* qui détermine par la pensée l'existence des objets. J.-L. Marion essaie de confirmer sa thèse en se référant à quelques passages Descartes. Par exemple, Descartes utilise fréquemment le terme *convertere* (appliquer) pour désigner la dépendance de l'objet à l'esprit :

Et ainsi je n'appelle pas du nom d'idée les seules images qui sont dépeintes en la fantaisie ; au contraire, je ne les appelle point ici de ce nom, en tant qu'elles sont en la fantaisie corporelle, c'est-à-dire en tant qu'elles sont dépeintes en quelques parties du cerveau, mais

⁵²¹ ALQ II, 418 ; AT IX, 21 ; AT VII, 27.

⁵²² J.-L. Marion, 1991, p. 382.

⁵²³ *Ibid.*, p. 383.

3. La méthode dans la Seconde Méditation

seulement en tant qu'elles informent l'esprit même, qui s'applique (*conversam*) à cette partie du cerveau.⁵²⁴

Pour qu'une image de l'imagination devienne une idée, c'est-à-dire un objet de l'esprit, il faut que l'esprit s'applique à cette image. Seule l'application de l'esprit à l'image peut donner le statut d'objet à cette image. Ainsi, ayant noté l'insuffisance du modèle performatif et le caractère universel et abstrait de l'existence et de la pensée dans le *cogito*, J.-L. Marion s'autorise à interpréter la pensée comme « intention » :

Ce qui définit une *cogitatio* ne tient donc pas à la nature de ce qui s'y trouve cogité, mais à l'acte intentionnel qui cogite ; non au *cogitatum*, mais au *cogitans*. Et le *cogitans* à son tour doit s'entendre comme une intention, une conversion pour ainsi dire volontaire, bref comme une *operatio mentis*, la première des « opérations de l'âme ».⁵²⁵

Ainsi, J.-L. Marion établit le statut de l'*ego* en tant que fondement de l'objectivité. En effet, l'*ego* serait le sujet de l'intention, c'est-à-dire de l'acte constitutif de l'objectivité. Par conséquent, du point de vue épistémologique, l'*ego* serait un fondement auto-suffisant.

Cependant, J.-L. Marion soutient que chez Descartes l'existence a un autre sens qui ne se réduit pas à l'intention ou à la représentation. En effet, le doute marquerait, d'après J.-L. Marion, l'insuffisance ontologique de l'*ego* : « ... *dubito, ergo sum, vel quod idem est, cogito, ergo sum* ». D'après J.-L. Marion, Descartes préfère ainsi « une des pensées pensées » à la « pensée pensante » pour marquer cette insuffisance ontologique. Cette insuffisance se constate même dans l'aspect le plus positif de l'*ego*, c'est-à-dire dans sa capacité à accéder à l'infini :

[...] *quod vero facultas sit in mente ad rerum ideas ampliandas, non negavi ; sed quod in ea non esse ossint ideae istae ita ampliatae et facultas in eum modum eas ampliandi, nisi mens a Deo sit, in quo omnes perfectiones, quae per istam ampliationem attingi possunt, revera existant, saepe incalcavi ; et probavi ex eo, quod nihil esse possit in effectu, quod non praeexistiterit in causa.*⁵²⁶

⁵²⁴ ALQ II, 587; AT IX, 124 ; AT VII, 160-161.

⁵²⁵ J.-L. Marion, 1991, p. 390.

⁵²⁶ À l'Hyperaspistes, août 1641 AT III, 427, 21-428, 2.

Notre capacité même à accéder à l'infini présuppose que l'infini préexiste à cette capacité, et que notre esprit est fini. Ainsi, le fondement de l'*ego* est, d'un point de vue ontologique, insuffisant et demande à être fondé. En effet, nous avons besoin d'un autre fondement, qui est précisément Dieu. Mais, avant Descartes, la doctrine de la création des vérités éternelles avait déjà qualifié Dieu, comme infini incompréhensible. Dans ce cas, comment l'esprit humain peut-il accéder à Dieu ? J.-L. Marion soutient qu'il faut se référer à une expérience métaphysique qui se situe en dehors de l'application de la méthode. Il s'agit *grosso modo* de l'expérience de l'infini de la volonté humaine. Ainsi, J.-L. Marion trouve une contradiction dans le *cogito*, qui semble requérir un choix de la part de l'esprit : « Dès le passage à l'étant, une contradiction devient possible de droit : l'*ego* vaut absolument comme fondement, tandis que, comme étant, il peut apparaître relatif. »⁵²⁷

3.2.2. Interprétation de J. Broughton

Contrairement à la position de Marion, l'interprétation de Janet Broughton nous montre qu'il n'est pas nécessaire de supposer un tel contradiction ou conflit à l'intérieur de la problématique du *cogito*. La certitude absolue de l'*ego* ne vient pas du fait qu'il est un fondement du code, mais l'*ego* est un fondement, dans un autre sens, en ce qu'il est objet d'un « argument de dépendance ». Cette interprétation permet d'établir un lien continu entre le concept de l'*ego* et les éléments non conceptuels de l'*ego*.

Rappelons d'abord comment elle entend la phase performative du *cogito*. J. Broughton soutient, dans son livre, que la démarche des *Méditations* s'appuie en grande partie sur un schème argumentatif qu'elle appelle « argument de dépendance ». Selon elle, cette stratégie d'argumentation serait conçue pour satisfaire l'exigence inhérente au dispositif du doute installé dans la *Première Méditation*. La méthode du doute de la *Première Méditation* exigerait de préserver, en dépit de la suspension du jugement, la rationalité des opinions hautement probables, qui constitue leur certitude. En effet, les opinions anciennes auxquelles s'appliquent les raisons de douter de la *Première Méditation* ne contiennent pas seulement des opinions que nous qualifierons d'irrationnelles dans notre vie quotidienne, mais aussi celles qu'il y serait hautement raisonnable d'accepter, comme, par exemple, « que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres

⁵²⁷ J.-L. Marion, 1991, p. 391.

choses de cette nature »⁵²⁸. Le sujet méditant dit qu'il va « rejeter » ces opinions qui sont pour le moins douteuses, comme si elles étaient fausses. Pourtant, comme nous l'avons dans le chapitre précédent, le but de Descartes n'est pas d'effacer les opinions de la vie quotidienne d'une manière irrévocable. La méthode du doute nous permet plutôt de « mettre entre parenthèses (*bracketing*) » ces opinions hautement probables, et de découvrir des vérités absolument certaines.⁵²⁹ À cet effet, cette méthode emploie ce que J. Broughton appelle des « scénarios sceptiques », qui ont les deux caractéristiques suivantes : il s'agit, d'une part, d'une « histoire [qui] explique comment une certaine classe de croyances est produite en moi, explication d'après laquelle ces croyances sont fausses » ; d'autre part, le sujet méditant ne doit pas pouvoir « déterminer si cette histoire explique correctement ou non le fait que j'entretiens cette classe de croyances »⁵³⁰. Par exemple, l'hypothèse du rêve doit, d'une part, expliquer comment j'ai acquis les opinions que je crois avoir acquises pendant les états de veille, si vraiment ces opinions sont fausses⁵³¹ ; d'autre part, elle montre qu'en réalité le sujet méditant n'a pas au même moment les moyens de réfuter définitivement cette hypothèse. Ces scénarios sceptiques, nous mettant dans une situation d'indécision face à des opinions probables, nous permettent de mettre entre parenthèses ces opinions et de rechercher des vérités qui sont absolument certaines.

La méthode du doute de la *Seconde Méditation* est un développement de celle de la *Première Méditation*. Si le sujet méditant ne connaît pas encore dans la *Première Méditation* toute la valeur méthodique des raisons de douter dont il se sert pour renverser ces anciennes opinions, il découvre au début de la *Seconde Méditation* la valeur qu'elle renferme pour repérer des vérités absolument certaines. En effet, le sujet méditant applique ces scénarios sceptiques à une autre classe de propositions que celle de propositions qui se rapportent aux corps, pour les dévoiler comme conditions du doute. Par exemple, le sujet méditant, qui, dans la *Première Méditation*, s'est autorisé par l'hypothèse du Dieu trompeur à suspendre sa croyance aux vérités mathématiques, applique dans la *Seconde Méditation* cette même hypothèse à la proposition « j'existe », afin de dévoiler l'impossibilité de suspendre son

⁵²⁸ ALQ II, 405 ; AT IX, 14 ; AT VII, 18.

⁵²⁹ D'après J. Broughton (2002, p. 55), la suspension du jugement de Descartes s'approche à la « mise entre parenthèses » des membres du jury, qui, suivant l'instruction du juge, ne doivent pas prendre en compte, dans leur délibération, des témoignages auxquels ils se fient pourtant. Pourtant, la suspension du jugement de Descartes demande, d'après J. Broughton (2002, p. 55-56) encore plus que la simple mise entre parenthèses, en ce qu'elle demande en quelque sorte de ne plus croire que ces témoignages sont vrais.

⁵³⁰ J. Broughton, 2002, p. 105.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 66.

jugement à l'égard d'elle. Cette procédure pourra, d'après J. Broughton, être schématisée ainsi :

- 1) Si je doute de B en utilisant des scénarios sceptiques, alors c'est le cas de A.
- 2) Mais si A, alors c'est B.
- 3) Donc, si je doute de B en utilisant des scénarios sceptiques, alors c'est le cas de B.

Ces trois étapes prises ensemble montrent l'incohérence de la tentative de doute. Si le sujet méditant applique un scénario pour douter d'une proposition, et si nous reconnaissons que cette proposition est la condition de l'application de ce scénario, nous reconnaissons par là l'impossibilité de douter de cette proposition, c'est-à-dire sa certitude absolue.⁵³²

J. Broughton analyse, par ce schème de l'argument de dépendance, la construction de part en part de la certitude de l'*ego*. Elle divise en trois segments le parcours du sujet méditant dans la *Seconde Méditation*, avant qu'il aborde l'analyse du morceau de cire : le premier segment, c'est celui dans lequel le sujet méditant découvre son existence comme vérité absolument certaine (AT VII, 23-25) ; le deuxième segment, celui dans lequel il élimine les opinions fausses sur soi pour former une première conception certaine de soi (AT VII, 25-28) ; le troisième, celui dans lequel il développe cette conception (AT VII, 28-29). J. Broughton commence l'analyse du premier segment par le passage suivant :

Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps ; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point ? Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose.⁵³³

Nous trouvons dans ce passage l'opération de « se persuader », effectuée par l'application des scénarios sceptiques. J. Broughton reformule ainsi l'argument de ce passage :⁵³⁴

⁵³² J. Broughton note (2002, p. 105-106) qu'il existe, dans les *Méditations*, trois sortes d'affirmations (*claims*) auxquelles le sujet méditant applique les scénarios sceptiques : les affirmations qui sont reliées nécessairement au contenu même d'un scénario sceptique ; puis, les affirmations qui portent sur les opérations de l'esprit, qui constituent ou accompagnent l'acte même d'appliquer un scénario ; enfin, les affirmations qui portent sur les relations logiques ou quasi-logiques nécessaires à l'application d'un scénario.

⁵³³ ALQ II, 415 ; AT IX, 19 ; AT VII, 25.

⁵³⁴ J. Broughton, 2002, p. 117.

3. La méthode dans la Seconde Méditation

- 1) Si je me persuade des scénarios sceptiques pour douter de la proposition « j'existe », alors je dois accepter que je doute de quelque chose.
- 2) Si je doute de quelque chose, alors je dois exister.
- 3) Si je me persuade des scénarios sceptiques pour douter de la proposition « j'existe », alors je dois accepter la proposition « j'existe » comme vraie.

Dans l'étape 1), le sujet méditant observe que la signification de l'acte de douter de quelque chose est la condition de l'auto-persuasion d'un scénario sceptique par laquelle il peut douter qu'il n'existe. Dans l'étape 2), le sujet observe la dépendance de cet acte de douter par rapport à son existence. Finalement, dans l'étape 3), le sujet méditant infère à partir des deux premières étapes une proposition conditionnelle vraie, ce qui expose l'incohérence qu'implique la tentative de douter d'une manière rationnelle de son existence. J. Broughton remarque que la certitude de « j'existe » ne dérive pas, dans ce cas, de la certitude de « je pense », comme le fait penser précipitamment l'expression « je pense, donc je suis ». La certitude absolue de « j'existe » provient du constat de l'échec de la tentative d'en douter d'une manière rationnelle. Ensuite, J. Broughton analyse le passage qui suit juste après celui mentionné à l'instant :

Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc pas de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose.⁵³⁵

D'après J. Broughton, il s'agit cette fois d'un argument de dépendance qui relie l'existence du moi à une présupposition du contenu des scénarios sceptiques. En effet, tous les scénarios décrivent l'existence d'un sujet qui est amené par une cause à avoir des croyances fausses.⁵³⁶ J. Broughton schématise ainsi ce passage⁵³⁷ :

- 1) Si j'ai à ma disposition un scénario pour douter que je n'existe, alors [selon ce scénario] il se peut que je croie que j'existe, soit parce que cela est vrai, soit parce que je suis amené par un Dieu trompeur à le croire (et je ne sais pas laquelle des deux raisons est vraie)

⁵³⁵ ALQ II, 415 ; AT IX, 19 ; AT VII, 25.

⁵³⁶ J. Broughton note (2002, p. 118) que, bien qu'ici le sujet méditant discute expressément de l'hypothèse du Dieu trompeur, l'essentiel de ce passage s'applique à tous les scénarios sceptiques de la *Première Méditation*.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 118-119.

- 2) Si je crois que j'existe, soit parce que cela est vrai, soit parce que j'y suis amené par un Dieu trompeur, alors au moins il doit être vrai que j'existe.
- 3) Si j'ai à ma disposition un scénario pour douter que je n'existe, alors [selon ce scénario] je dois accepter que j'existe.

Il s'agit d'un argument qui se fonde sur la dépendance, à mon existence, des conséquences qui sont impliquées dans le contenu des scénarios : l'étape 1) désigne ces conséquences de tels scénarios ; puis, l'étape 2) désigne la dépendance de ces conséquences à mon existence ; finalement, l'étape 3) conclut l'échec inévitable de douter de mon existence par des scénarios qui impliquent de telles conséquences. Encore une fois, mon existence est certaine, non parce qu'elle est déduite d'une proposition certaine préexistante, mais parce qu'elle résiste à des raisons de douter d'autant plus puissantes qu'elles permettent de douter rationnellement des opinions qu'il serait naturellement raisonnable d'accepter. Toutefois, la vraie fonction de ces propositions absolument certaines n'est pas encore dévoilée, car elles deviendront, au cours des *Méditations*, les conditions métaphysiques des opinions qu'il est hautement raisonnable d'accepter.

Représentation méthodique de l'ego.

Après avoir obtenu la certitude absolue de son existence, le sujet méditant essaie, dans le deuxième segment, d'élaborer une conception certaine de ce qu'il est. En effet, J. Broughton affirme que la certitude absolue de son existence accorde au sujet méditant le droit d'affirmer qu'il possédait avant le doute une conception de ce qu'est lui-même, car, sans cette conception, il n'aurait pu arriver à la connaissance certaine de son existence. Toutefois, il ne s'agit que d'une conception confuse, qui doit être élaborée jusqu'à devenir une conception claire et distincte. Dans la mesure où l'opération du doute présuppose une conception confuse du moi, l'élaboration d'une conception certaine du même moi à partir des raisons de douter de la *Première Méditation* peut être considérée comme recherche des conditions du doute, si bien que cette conception aussi obtient une certitude absolue.⁵³⁸

À cet effet, le sujet méditant dénombre d'abord les opinions selon lesquelles il se définissait, à savoir un corps ou une âme. Le corps est composé de membres qui sont comme

⁵³⁸ J. Broughton écrit (*ibid.*, p. 130) : « So in a limited way, Descartes's possession of the pared-down conception is itself a condition of his doubt. »

des machines extrêmement sophistiquées, tandis que l'âme était considérée comme faculté de se nourrir, de se mouvoir, de sentir, et de penser.

Le sujet méditant examine ensuite la légitimité de ces opinions par rapport aux raisons de douter de la *Première Méditation*, si bien que, d'après J. Broughton, la méthode employée dans cette partie ne relève plus de l'argument de dépendance. Car, l'opinion selon laquelle je suis un corps est d'abord rejetée, car elle ne passe pas l'épreuve de la *Première Méditation*. De même, l'opinion selon laquelle je suis une âme ne peut être reçue sans un travail d'épuration : d'abord, je ne peux être la faculté de mouvement, de sentir, ou d'imaginer, car tout cela présuppose l'existence des corps. Toutefois, la faculté de penser ne la supposerait pas, si bien qu'elle pourrait être attribuée à moi. J. Broughton note que, dans cette étape, le mot *pensée* est utilisé dans un sens étroit. Il s'agit de la « raison » ou de « l'entendement », c'est-à-dire de la faculté de raisonner ou de comprendre.⁵³⁹

Deuxièmement, il faut voir qu'à cette étape, le sujet méditant ne pense pas encore à la réalité de son moi. Il s'intéresse aux conditions pour avoir, sous le régime du doute métaphysique, une conception certaine de sa nature. Par conséquent, le sujet méditant obtient une première conception certaine qui représente le moi comme une chose qui pense et qui n'est pas étendue. Toutefois, il sait maintenant que pour qu'il rende certaine cette conception du moi, il doit se représenter comme un être qui exclue de soi toutes les propriétés corporelles, quelle que soit sa vraie nature.⁵⁴⁰

Dans le troisième segment, le sujet méditant essaie d'élargir cette notion de la pensée qu'il vient de découvrir. Il se demande ainsi ce qu'est la pensée.

⁵³⁹ AT VII, 27; AT IX, 21; ALQ II 419 : «[...] sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae. »

⁵⁴⁰ J. Broughton remarque (*ibid.*, p. 124), dans cette première élaboration d'une conception de moi, « les rudiments (*seeds*) du dualisme cartésien ». D'après elle (2002, p. 126), la conception du moi me représente comme : « une substance qui pense (*substantiam cogitandem*) » (ALQ II, 796 ; absent dans le AT IX ; AT VII, 355) ; « une chose complète (*rem completam*) » (ALQ II, 665 ; AT IX, 174 ; AT VII, 223), « un être par soi et distinct de tout autre (*ens per se & ab omni alio diversum intelligatur*) » (ALQ II, 662 ; AT IX, 172 ; AT VII, 221). Le point que J. Broughton souligne (*ibid.*, p. 129), c'est que la conception claire et distincte du moi doit me représenter comme quelque chose qui exclut les attributs ou modes du corps, quoiqu'en réalité, je puisse être un corps (*ibid.*, p. 129). Cette conception a pourtant une implication ontologique, selon laquelle la pensée ne peut être le « mode » d'un corps, comme l'étendue ne peut être celui de l'esprit, bien que l'esprit puisse être en réalité identique à un corps. J. Broughton écrit (*ibid.*, p. 130) : « The thinking could not be a *mode* of the vapor, to use a term Descartes will introduce presently. The relation between thinking and a vapor, or any physical thing (say, a brain), could not be the relation of a mode to a substance ».

Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit (*intelligens*), qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent.⁵⁴¹

Si, dans le deuxième segment, la pensée signifiait l'opération de l'entendement, le sujet méditant tente à présent d'embrasser sous la pensée les autres opérations de l'esprit telles que les actes de douter, de concevoir, d'affirmer, de nier, etc. Pour cet élargissement, le sujet méditant effectue, d'après J. Broughton, deux opérations distinctes : il attribue, d'une part, ces opérations à son esprit par de nouveaux arguments de dépendance ; il montre, d'autre part, que ces opérations sont toutes des aspects de sa pensée.

Pour la première opération, il faut comprendre que les conditions du doute sont considérées ici d'une manière élargie. Elles recouvrent maintenant toutes les activités de l'esprit impliquées dans l'usage méthodique du doute⁵⁴², si bien qu'il suffit d'appliquer directement les raisons de douter de la *Première Méditation* pour construire des arguments de dépendances sur les actes de douter, d'affirmer, de nier, de vouloir, et de ne pas vouloir. Toutefois, les actes de sentir et d'imaginer sont différents des autres actes, en ce qu'ils étaient rejetés, dans le deuxième segment, comme actes présupposant l'existence des corps. Ainsi, pour appliquer l'argument de dépendance jusqu'aux sens et à l'imagination, le sujet méditant doit « épurer » la notion de l'acte de sentir et d'imaginer de leur aspect corporel, ce qui se fait par l'application même d'un argument de dépendance. J. Broughton schématise ainsi cette démarche :⁵⁴³

- 1) Si j'ai quelque raison de douter que je ne suis en train de voir un rayon de lumière (*a light*) dans la situation actuelle (*present circumstances*), je dois admettre qu'il se peut que, soit mon expérience actuelle est l'effet d'un rayon de lumière, soit elle est l'effet des causes qui produisent des rêves (et je ne peux pas dire laquelle des deux raisons est correcte).
- 2) Si mon expérience actuelle est l'effet, soit d'un rayon de lumière, soit des causes qui produisent des rêves, alors il est au moins vrai que je suis en train d'avoir cette expérience : l'expérience selon laquelle il me semble que je vois un rayon de lumière.
- 3) Si j'ai quelque raison de douter que je ne sois en train de voir un rayon de lumière dans la situation actuelle, il est au moins vrai que je suis en train d'avoir cette expérience selon laquelle il me semble que je vois un rayon de lumière.

⁵⁴¹ ALQ II, 420-421; AT IX, 22; AT VII, 28.

⁵⁴² Cf. J. Broughton, 2002, p. 133.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 135.

Le sujet méditant dévoile par cet argument que le fait de sentir quelque chose est la condition même de douter de ce fait. Or, pour épurer l'acte de sentir de son aspect corporel, le sujet méditant utilise la structure énonciative « il semble que je sens quelque chose ».⁵⁴⁴

Toutefois, pour comprendre ce passage du « je vois » à « il me semble que je vois », il faut comprendre la deuxième opération par laquelle le sujet méditant soumet les opérations de l'esprit à la pensée. D'après J. Broughton, il ne s'agit pas de les réduire à des opérations de l'entendement. D'ailleurs, Descartes ne précise pas davantage ce qu'il entend précisément par l'opération de l'entendement, lorsqu'il identifiait provisoirement la « chose qui pense » à « un entendement » ou à « une raison ».⁵⁴⁵ D'après J. Broughton, le sujet méditant observe que les actes de l'esprit ont l'aspect commun d'être une « manière d'être conscient de quelque chose ». Et c'est cette observation qui permet au sujet méditant de soumettre même les actes de sentir et d'imaginer à la pensée. Le sujet méditant se connaît maintenant donc comme « conscience ».⁵⁴⁶

3.3. La mise en équation dans la *Seconde Méditation*

L'interprétation de J. Broughton montre que les certitudes métaphysiques sont détectées par une règle méthodique. En effet, la réflexion sur le doute fournit au sujet méditant une règle pour détecter les connaissances absolument certaines, dont la première est la connaissance de l'existence du sujet méditant. J. Broughton estime que, lorsque le sujet méditant découvre lui-même comme « chose qui pense », la nature du sujet méditant n'est pas encore connue. D'après elle, le sujet méditant dénombre les actions principales de cette chose qui pense, « une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. », et confirme la certitude métaphysique de ces actions par des arguments de dépendance. Enfin, d'après elle, le sujet méditant découvre sa nature comme conscience. Nous sommes d'accord avec elle pour dire que la découverte de la nature du sujet méditant se fait par un travail sur un concept du sujet. Toutefois, nous ne sommes pas d'accord avec la

⁵⁴⁴ Il faut donc remarquer, d'après J. Broughton (*ibid.*, p. 136), que la certitude absolue de la proposition « il me semble que je vois » ne s'appuie pas directement sur la doctrine de la transparence de l'esprit à lui-même, comme l'ont pensé Bernard Williams et d'autres.

⁵⁴⁵ J. Broughton estime (*ibid.*, p. 141) donc que la « pensée » agit, dans ce début de la *Seconde Méditation*, comme un « caractère de remplacement (*placeholder*) ». Autrement dit, la pensée n'est qu'un mode de la substance, qui a une fonction spéciale dans le contexte du doute métaphysique. Il nous semble pourtant que l'analyse du morceau de cire nous renvoie à la connaissance implicite de la pensée comme attribut principal.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 140.

thèse selon laquelle ce travail s'achève dans la *Seconde Méditation*. À notre avis, le sujet méditant arrive à formuler la question de la nature de l'esprit, sans pourtant arriver à une solution.

Cela nous permet de critiquer l'interprétation de J.-L. Marion, d'après qui il y aurait un conflit entre l'entendement comme fondement épistémologique et la volonté infinie, qui attesterait de l'insuffisance ontologique de ce fondement. Autrement dit, il y a deux possibilités dont la réalisation de l'une annihile l'autre. L'analyse de J. Broughton constitue un alternatif à cette interprétation, en ce que l'entendement et la volonté, au lieu de se trouver dans un dilemme, pourraient cohabiter dans une représentation de ce qu'est l'esprit. Contrairement à J.-L. Marion, nous soutenons qu'en dépit de l'insuffisance épistémologique et ontologique de l'esprit par rapport à Dieu, le but de Descartes dans *les Méditations*, c'est d'établir une relation synergique entre l'entendement et la volonté (qui n'est pas infini), si bien que la *Seconde Méditation* est une étape préparatoire pour réaliser ce but, par l'élaboration d'une représentation de la nature de l'esprit.

3.4. La vérification de la question de ce qu'est l'esprit (l'analyse du morceau de cire)

J. Broughton néglige, dans son analyse de la *Seconde Méditation*, une partie importante de la *Seconde Méditation*, qui est l'analyse du morceau de cire. En effet, comme elle soutient que la certitude absolue de la nature de l'esprit est établie avant l'analyse du morceau de cire, cette analyse du morceau de cire ne peut avoir pour elle que la valeur d'un simple exemple de ce qui est dit d'une manière générale. En revanche, si nous pensons que la question de la nature du moi qui existe n'a pas été résolue dans la partie de la *Seconde Méditation*, cette analyse de la cire prend une grande importance par rapport à cette question. Nous soutenons que l'analyse du morceau de cire sert à vérifier l'objectivité métaphysique de la question de la nature de l'esprit, et sert à établir la priorité de cette question sur la question de la nature des corps (planification de la recherche). L'interprétation récente de S. Wagner sur cette analyse nous permettra de comprendre mieux ce qu'est la vérification de la question de la nature de l'esprit.

3.4.2. L'interprétation de S. Wagner sur l'analyse du morceau de cire

S. Wagner estime que l'analyse du morceau de cire est la partie la plus importante de la *Seconde Méditation*. Avant d'examiner la façon dont il interprète l'analyse du morceau de cire, il sera utile de résumer son interprétation globale des *Méditations*, qui se fonde sur deux thèses.

Premièrement, les *Méditations*, si elles sont rédigées, d'après S. Wagner, pour le projet de la « validation forte » de la connaissance⁵⁴⁷, cet objectif est atteint par l'application d'une méthode spécifique, qui met au premier plan l'expérience métaphysique.

Deuxièmement, l'expérience métaphysique se caractérise comme expérience d'une force causale.⁵⁴⁸ Dans les *Méditations*, il y aurait, d'après S. Wagner, deux forces causales primitives en œuvre avant la *Sixième Méditation*, c'est-à-dire Dieu et l'esprit humain. Par rapport à ces deux thèses, S. Wagner soutient que chaque *Méditation* suit une structure identique : dans la première étape, le sujet méditant expose son but qu'il veut atteindre dans la Méditation en question ; dans la deuxième étape, le sujet méditant par argumentation ou analyse logique prépare l'expérience, bien que, dans cette étape, le sujet méditant ne soit pas en mesure d'atteindre la certitude absolue ; dans la troisième étape, le sujet méditant atteint son but par la seule réflexion sur une expérience d'une force causale sans s'appuyer sur une inférence logique.⁵⁴⁹

La *Seconde Méditation* est aussi écrite, d'après S. Wagner, selon cette structure : dans la première étape⁵⁵⁰, le sujet méditant annonce le but qu'il veut atteindre dans cette Méditation ; dans la deuxième étape⁵⁵¹, le sujet méditant élabore, par des inférences logiques, un cadre par lequel il indique les vérités qu'il doit rechercher dans une expérience spécifique, lorsque celle-ci sera donnée ; finalement, dans la troisième étape⁵⁵², le sujet méditant repère

⁵⁴⁷ S. Wagner écrit (2014, p. 17) : « On my view, the central step in achieving the strong validation of reason is the meditator's experience of participation in God's activity of thought. »

⁵⁴⁸ Ce point est crucial dans l'interprétation de S. Wagner. Pour que la validation de la connaissance face à des scepticismes forts ne tombe pas dans un cercle, il faut que cette validation ne se fonde pas sur une démarche logique, mais sur une expérience. Toutefois, nous avons dit dans la première partie de notre thèse, que l'aspect circulaire de la méthode est assumé par Descartes, ce qui différenciera notre position à celle de S. Wagner.

⁵⁴⁹ S. Wagner, 2014, p. 6-7.

⁵⁵⁰ Selon la division de S. Wagner, la première étape commence par la phrase « in tantis dubitationes hesternâ meditatione conjectus sum [...] » (AT VII, 23) et finit par celle « [...] *Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum* » (AT VII, 25).

⁵⁵¹ La deuxième étape va de la phrase « Nondum vero satis intelligo, quisnam sim *ego ille* [...] » (AT VII, 25) à celle « [...] *facillius se regi patiat* » (AT VII, 30).

⁵⁵² La troisième étape va de la phrase « Consideremus res illas quae vulgo putantur omnium distinctissime comprehendi [...] » (AT VII, 30) à celle « [...] *altius haec nova cognition memoriae meae diuturnitate meditationis infigatur* » (AT VII, 34).

dans une expérience les vérités qu'il recherchait. Ainsi, S. Wagner estime, à la différence de J. Broughton, que le sujet méditant n'atteint pas à la certitude métaphysique, dans la partie qu'il délimite comme deuxième étape de la Méditation, c'est-à-dire l'étape où le sujet méditant va de la découverte de son existence à la caractérisation de sa nature comme « une chose, qui doute, qui conçoit (*intelligans*), qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. »⁵⁵³ Son analyse centrée sur les expériences données à la fin de chaque Méditation, nous laisse voir la fonction de la méthode comme régression réglée à une expérience radicale. Ainsi, nous proposons un résumé de l'analyse de S. Wagner sur la dernière étape de la *Seconde Méditation*, c'est-à-dire sur l'analyse du morceau de cire.

Résumé de l'analyse du morceau de cire

Avant d'examiner en détail le commentaire de S. Wagner, il serait utile de résumer d'abord l'analyse du morceau de cire pour mieux exposer son commentaire. En dépit du raisonnement rigoureux touchant à son existence et à sa nature dans l'étape précédente, le sujet méditant s'aperçoit qu'il est toujours difficile de penser que son esprit soit connu plus distinctement que les corps, si bien qu'il se propose de relâcher la « bride » de sa raison.⁵⁵⁴ Le sujet méditant se tâche d'imaginer un morceau de cire, et se demande ce qui est la chose qu'il conçoit le plus distinctement dans cette cire : « Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction ? »⁵⁵⁵ Il s'aperçoit que ce n'est pas par les sens qu'il a connu ce qu'est cette cire, car, si cette cire reste la même dans le temps, les propriétés qu'il sent changent constamment. Le sujet méditant se demande alors si ce n'est pas par l'imagination qu'il en a connu la nature. En effet, même s'il enlève les qualités sensibles, il reste « quelque chose d'étendu, de flexible et de muable »⁵⁵⁶. Toutefois, même si l'imagination arrive à saisir un nombre limité de changements de figure que subit cette cire, elle n'en peut embrasser l'infinité des changements possibles. La situation est la même avec l'étendue. L'imagination ne peut comprendre les possibilités infinies qu'une même cire puisse être étendue. Le sujet méditant affirme donc que c'est par l'esprit seul (« *sola mente* ») qu'il perçoit clairement et distinctement ce qu'est cette cire.⁵⁵⁷ Donc, à cette étape, le sujet

⁵⁵³ AT IX, 23 ; AT VII, 28.

⁵⁵⁴ AT IX, 23 ; AT VII, 30-31.

⁵⁵⁵ AT IX, 24 ; AT VII, 30.

⁵⁵⁶ AT IX, 24 ; AT VII, 31.

⁵⁵⁷ S. Wagner ne discute pas du problème du statut de l'étendue dans l'analyse de la cire, qui aurait pourtant éclairci le statut de la perception claire et distincte de la nature de la cire.

méditant s'aperçoit que c'est par l'acte d'entendre, c'est-à-dire par « l'inspection de l'esprit », qu'il a saisi ce qu'est cette cire.⁵⁵⁸ Or, il faut être d'autant plus attentif à ces remarques que les habitudes du « langage ordinaire » tendent à les dissimuler. En effet, il disait qu'il voyait cette cire, de sorte qu'il était tenté de conclure qu'il connaissait la cire par les sens, plutôt que par l'esprit seul.

Toutefois, il faut rappeler que cette conclusion est erronée, car toute perception, qu'elle soit distincte ou non, implique un jugement comme s'il jugeait qu'il y a des hommes dans la rue, alors qu'il ne voyait que « des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts »⁵⁵⁹. Le sujet méditant ayant ainsi découvert que c'est par l'entendement seul qu'il perçoit distinctement cette cire, il est prêt maintenant à poser la question de la nature de son esprit. Là encore, il observe que les raisons qui lui font connaître distinctement la cire font connaître encore plus distinctement la nature de l'esprit, si bien que son esprit est plus facilement connu que les corps.

Résumé du commentaire de S. Wagner

La stratégie de S. Wagner dans son analyse consiste à mettre en relief le côté empirique de cette illustration. En effet, toute perception claire et distincte se caractérise par l'expérience d'une force qui contraint l'esprit à assentir, thème qui va être davantage explicité dans la Quatrième Méditation.⁵⁶⁰ Ainsi, dans la mesure où l'analyse du morceau de cire questionne l'origine des perceptions claires et distinctes, elle implique également de questionner l'origine de cette force qui contraint à l'assentiment. Partant de cette supposition, S. Wagner essaie de montrer que l'origine de la force contraignante est la force productive des perceptions, force qu'il identifie à la nature de l'esprit. S. Wagner procède à cette explication en plusieurs étapes :

- dans un premier temps, il souligne la distinction entre le jugement et la perception ;
- puis, il identifie la signification de l'existence du moi comme exercice de la force contraignant à assentir ;

⁵⁵⁸ AT IX, 25 ; AT VII, 31.

⁵⁵⁹ AT IX, 25.

⁵⁶⁰ Le fait que la perception claire et distincte incite (*compel*) à l'assentiment est noté explicitement dans la Quatrième Méditation AT IX, 47 ; AT VII, 59) : « [...] je ne pouvais pas m'empêcher de juger qu'une chose que je concevais si clairement était vraie, non que je m'y trouvasse forcé (*coactus*) par aucune cause extérieure (*vi externa*), mais seulement, parce que d'une grande clarté qui était en mon entendement, a suivi une grande inclination (*magna [...] propensio*) en ma volonté [...] ». S. Wagner prétend que cette inclination qu'éprouve l'esprit caractérise la « certitude psychologique ». Sur ce point, nous ne pouvons penser qu'il se trompe.

- et finalement il conclut que la nature de mon esprit est une force productive des perceptions, force représentée par cette force contraignante.

Examinons cette première étape, que S. Wagner décrit comme étant la distinction entre la perception et le jugement. Le sujet méditant, ayant identifié dans la perception de la cire le rôle de l'esprit seul, note que nous sommes toujours susceptibles d'erreur à cause de l'habitude de la langue ordinaire, selon laquelle nous « disons en effet que nous voyons la cire elle-même, si elle est là, et non que nous jugeons, à partir de la couleur et de la figure, qu'elle est là »⁵⁶¹. Le sujet méditant observe que l'erreur dans cette manière de parler est facile à détecter. En effet, il suffit de penser à l'erreur qu'il commettait lorsqu'il disait qu'il voyait des hommes dans la rue, bien qu'en réalité il ne voyait que des « chapeaux » et des « manteaux », « sous lesquels pourraient se cacher des automates ».⁵⁶² Par conséquent, le sujet méditant affirme qu'il ne faut pas affirmer qu'il *voit* que cette cire existe, mais il faut plutôt dire qu'il *juge* : « [...] et ainsi, ce que je croyais voir par l'œil, c'est par la seule faculté de juger (*judicandi facultate*), qui est en mon esprit, que je le comprends »⁵⁶³. Ainsi, à partir de cet exemple, Descartes illustre la distinction qu'il faut établir entre la perception et le jugement.

Voyons maintenant la deuxième étape. La distinction entre la perception et le jugement permet à S. Wagner de clarifier la signification du terme « exister ». La perception claire et distincte étant accompagnée toujours d'une force contraignant à assentir, S. Wagner soutient que l'exercice de cette force serait justement la signification de l'existence de mon esprit :

Car si je juge que la cire est, ou existe, de ce que je la vois, certes il suit bien plus évidemment que je suis, ou que j'existe moi-même, de ce que je la vois (*Nam, si judico ceram existere, ex eo quod hanc videam, certe multo evidentius efficitur me ipsum etiam existere, ex eo ipso quod hanc videam*).⁵⁶⁴

Ainsi, remarquant que Descartes utilise le terme « *efficitur* », — que le duc de Luynes traduit en français par « il suit » —, S. Wagner soutient que ce verbe doit être traduit dans un sens causal.⁵⁶⁵ Parallèlement, le mot *evidentius* porterait d'après lui, sur le *me ipsum etiam existere*,

⁵⁶¹ Beyssade, 75 ; AT IX, 25 ; AT VII, 32) : pour ce paragraphe, nous citons la traduction de Michelle Beyssade (1990), qui ne rend pas flou l'implication existentielle des jugements en question.

⁵⁶² *Ibid.*

⁵⁶³ *Ibid.*

⁵⁶⁴ ALQ II, 428 ; AT IX, 26 ; AT VII, 33.

⁵⁶⁵ D'après S. Wagner, le mot *efficere* est souvent utilisé, dans les *Regulae*, avec une signification causale : surtout dans la *Troisième Méditation*, Descartes utilise ce mot pour demander si Dieu est la cause de nos erreurs

si bien que ce passage doit être pris non pour un jugement, mais pour une perception.⁵⁶⁶ D'après ce passage, le fait que *je vois* la cire causerait, toujours d'après S. Wagner, donc deux effets : 1) d'abord, le fait que *je vois* la cire cause le fait que *je juge* qu'elle existe. 2) Parallèlement, le fait que *je vois* la cire cause la perception que *j'existe*. Toutefois, d'après S. Wagner, la deuxième relation causale est structurellement différente de la première, car c'est dans la mesure où le fait que *je vois* cette cire est la cause du jugement que cette cire existe, que le fait que *je vois* cette cire est la cause de la perception que *j'existe*. Or, S. Wagner soutient que cette structure causale indique que l'existence de l'esprit signifie l'exercice de la force contraignante, en tant que force causale.⁵⁶⁷ Le passage suivant confirme ce point :

De même (*Simili ratione*), si je juge que la cire existe, de ce que je la touche, il s'ensuivra (*efficietur*) encore la même chose, à savoir que je suis (*me esse*) : et si je le juge de ce que mon imagination me le persuade, ou de quelque autre cause (*causa*) que ce soit, je conclurai toujours la même chose (*idem plane*). Et ce que j'ai remarqué ici de la cire, se peut appliquer à toutes les autres choses qui me sont extérieures, et qui se rencontrent hors de moi.⁵⁶⁸

Dans ce passage encore, S. Wagner propose de restituer à l'*efficere* sa signification causale. En effet, dans ce texte, l'activité de l'esprit, comme exercice de la force contraignante, est explicitement mentionnée comme cause, « *causa* », du jugement que la cire existe, et du « *j'existe* ». Or, considérant le « *j'existe* » comme résultat d'une perception, S. Wagner semble supposer un mouvement de l'esprit qui va de la perception que *j'existe* au jugement que *j'existe*, mouvement qu'il considère comme problématique, en ce que le sujet méditant ne connaîtrait pas encore la nature de son esprit. Autrement dit, tant que je ne connais pas la

(AT VII, 36) ; pour demander si le sujet méditant a la force de conserver son existence à l'instant (AT VII, 49) ; pour demander si l'existence de ce sujet provient de plusieurs causes partielles ou de Dieu (AT VII, 50) ; pour demander la cause de sa capacité de comprendre l'unité de Dieu (AT VII, 50) ; et pour demander si mon existence provient de mes parents ou non (AT VII, 50).

⁵⁶⁶ En effet, comme le note S. Wagner, le mot *evidenter* semble, dans l'analyse de la cire, se rapporter exclusivement à la perception. Par exemple, Descartes écrit : « *ego perfectius evidentiusque percipiebam quid esset cera* » (AT VII, 32) ou « *nihil facilius aut evidentius meâ mente posse a me percipi* » (AT VII, 34). Pourtant, comme l'avoue S. Wagner, en dehors de cette analyse, nous ne trouvons plus cette exclusivité. Par exemple, dans la *Troisième Méditation*, Descartes écrit : « *evidentissime demonstrari* » (AT VII, 51). Néanmoins, cette interprétation du mot *evidenter* semble être moins importante pour l'interprétation générale de S. Wagner que la traduction d'*efficere*.

⁵⁶⁷ S. Wagner, 2014, p. 94 (notre traduction) : « Le fait que le sujet méditant voit la cire engendre l'effet qu'il juge que la cire existe, en déplaçant (*moving*) sa volonté à une position (*posture*) d'assentir. De cette manière, l'efficacité causale de son voir (*seeing*) est rendue évidente dans son jugement que la cire existe. Donc (*Thus*), la perception de son existence consiste dans la conscience (*Awareness*) directe de la force causale qu'a son voir à mouvoir sa volonté. »

⁵⁶⁸ ALQ II, 428 ; AT IX, 26 ; AT VII, 33.

nature de mon esprit, il y aurait toujours une risque d'erreur dans le jugement que j'existe, même si je perçois que j'existe. Or, c'est encore dans la perception claire et distincte de la cire que le sujet méditant rechercherait la perception claire et distincte de sa nature.

Ainsi, nous arrivons à la dernière étape : la nature de mon esprit comme force productive des perceptions, représentée par la force contraignante à assentir.

Or si la notion ou la connaissance de la cire (*cerae perceptio*) semble être plus nette et plus distincte, après qu'elle a été découverte non seulement par la vue ou par l'attouchement, mais encore par beaucoup d'autres causes (*pluribus ex causis*), avec combien plus d'évidence, de distinction et de netteté, me dois-je connaître moi-même, puisque toutes les raisons (*rationes*) qui servent à connaître et concevoir (*perceptionem*) la nature de la cire, ou de quelque autre corps, prouvent beaucoup plus facilement et plus évidemment la nature de mon esprit ?⁵⁶⁹

D'après ce passage, le même raisonnement qui autorise le sujet méditant à élucider la nature de la cire peut mieux servir à élucider la nature de l'esprit. Cette situation provient, d'après S. Wagner, du fait que le raisonnement portant sur la cire joue deux rôles : d'une part, le morceau de cire est lui-même un modèle pour comprendre la structure de l'esprit du sujet méditant ; d'autre part, cette analyse est elle-même un exemple de l'activité de l'esprit.⁵⁷⁰ Nous avons vu dans notre résumé que le sujet méditant refuse non seulement d'attribuer aux qualités sensibles le statut de constituant de la nature de cette cire, mais également d'accorder aux façons d'être figuré ou d'être étendu saisies par l'imagination le statut de constituant, si bien que la nature de la cire soit quelque chose saisie par l'esprit seul (*sola mens*).⁵⁷¹

Or, ce raisonnement fonctionne comme un modèle, dans la mesure où l'élucidation de la nature de l'esprit doit suivre une démarche analogue à ce raisonnement. En effet, si la nature de la cire est ce qui demeure indépendamment du changement de ses apparences, la nature de mon esprit doit alors être ce qui demeure durant le changement de ses propres « activités », qui constituent l'exercice même de la force contraignante. Dans ce cas, il semblerait que la nature de l'esprit peut être identifiée à cette force qui se maintient durant le changement de ses activités.

⁵⁶⁹ ALQ II, 428 ; AT IX, 26 ; AT VII, 33.

⁵⁷⁰ S. Wagner, 2014, p. 97.

⁵⁷¹ Descartes fait en sorte que le sujet méditant esquive de justesse la théorie authentique de Descartes, selon laquelle l'étendue est l'attribut principal du corps. Pour ce sujet, voir l'analyse de J.-M. Beyssade (2001, p. 51-68) : « L'analyse du morceau de cire. Contribution à l'étude des degrés du sens dans la *Seconde Méditation* ».

Néanmoins, d'après S. Wagner, le sujet méditant ne se réfère pas aux activités de l'esprit comme causes des jugements, mais comme celles des perceptions. Autrement dit, la nature de l'esprit est, dans ce passage, caractérisée comme force causale qui produit les perceptions, qu'elles soient claires et distinctes ou non. Aussi, S. Wagner estime que le sujet méditant déplace son attention de la force contraignant à l'assentiment à la force productive des perceptions. Or, pense-t-il, si le sujet méditant considère l'analyse de la cire comme un exemple de l'activité de l'esprit, le statut de l'esprit comme cause des perceptions sera corroboré. En effet, l'analyse de la cire constitue par elle-même un cas où le sujet méditant produit par lui-même une perception claire et distincte. Toutefois, à ce stade, le sujet méditant n'a pas encore complété la perception claire et distincte de sa nature, car il faut expliquer la relation entre ces deux forces. Sinon, le rapport entre ces deux forces pourra être, d'après S. Wagner, mis en doute. C'est pourquoi le sujet méditant se dit encore :

Et il se rencontre encore tant d'autres choses en l'esprit même, qui peuvent contribuer à l'éclaircissement de sa nature (*ejus notitia distinctior*) que celles qui dépendent du corps, comme celles-ci, ne méritent quasi pas d'être nombrées.⁵⁷²

Descartes suggère, dans ce passage, au sujet méditant de s'éloigner de « celles [choses] qui dépendent du corps ». Autrement dit, il suggère au sujet méditant d'abandonner la tentative de connaître son esprit par rapport aux corps, pour percevoir directement la nature de son esprit. En effet, le sujet méditant peut percevoir l'acte même de percevoir la cire. Autrement dit, le sujet méditant peut effectuer une « perception réflexive »⁵⁷³. Plus précisément, il peut, dans la perception de la cire, écarter son attention de la représentation de la cire comme chose étendue, pour se concentrer plutôt sur l'activité, qui, à côté de cette perception, déclenche la force contraignante à l'assentiment. Or, d'après S. Wagner, le sujet méditant peut effectuer cette perception réflexive quand il veut, si bien que, à travers cette perception, il *s'expérimente* comme la cause de cette même perception. Ainsi, l'effectuation de cet acte réfléchissant constitue une preuve de la force de l'esprit à générer une sorte de perceptions claires et distinctes.

Or, cette perception réflexive, en tant qu'elle est claire et distincte, sera accompagnée par une pulsion à assentir qui caractérise la perception claire et distincte en général. Par conséquent, dans la mesure où le sujet méditant considère son esprit comme cause de l'acte

⁵⁷² ALQ II, 429 ; AT IX, 26 ; AT VII, 33.

⁵⁷³ S. Wagner, 2014, p. 99.

réfléchissant, son esprit constitue l'origine de la force de la perception réflexive à contraindre à l'assentiment. Autrement dit, il peut considérer la force contraignant comme une « réflexion » ou « représentation » de la force de son esprit à générer ces perceptions.⁵⁷⁴

En outre, d'après S. Wagner, cette situation s'élargirait aux perceptions claires et distinctes en général, car le sujet méditant n'a pas la capacité de faire la différence entre la force contraignant qui accompagne la perception réflexive et celle des perceptions non réflexives. Ainsi, le sujet méditant sera convaincu que la force contraignant à l'assentiment représente, dans toutes les perceptions claires et distinctes, la force productive de l'esprit, ce qui implique finalement qu'il ne faut pas distinguer entre le « je » de la perception réflexive et le « je » de la perception non réflexive.⁵⁷⁵ C'est ainsi que S. Wagner décrit la manière dont le sujet méditant atteint une connaissance claire et distincte complète de sa nature. Il s'agit d'une force productive des perceptions, représentée par leur force contraignant à assentir.

3.5. La vérification de la représentation de la question de la nature du moi

Nous avons soutenu dans la première partie de notre thèse que la méthode de Descartes contient le processus de donner à une question une représentation détaillée, à travers laquelle l'esprit peut contrôler sa démarche de résolution. Dans ce sens, la représentation de ce qu'est l'esprit, comme « une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent »⁵⁷⁶, peut être considérée comme représentation d'une question.

Or, dans la mesure où la représentation de la question doit assurer l'objectivité de la question, l'élaboration de cette représentation contient une régression vers des expériences primitives qui définissent l'objectivité en question. L'analyse du morceau de cire illustre une telle démarche. C'est pourquoi nous pensons que le sujet méditant se prescrit de relâcher la « bride » de son esprit.⁵⁷⁷ En effet, les raisons de douter ne suffisent pas à afficher pleinement l'objectivité métaphysique de cette représentation. Il faut donc suspendre un instant le doute,

⁵⁷⁴ S. Wagner, 2014, p. 100.

⁵⁷⁵ D'après S. Wagner (2014, p. 100), l'analyse de la cire montre aussi comment peut être expérimentée la distinction entre l'âme et le corps : l'âme est expérimentée comme force qui sollicite l'assentiment, alors que le corps est expérimenté comme étendue.

⁵⁷⁶ AT IX, 22.

⁵⁷⁷ AT IX, 23 ; AT VII, 29.

et se rapporter à une expérience radicale qui pourra confirmer l'objectivité métaphysique de cette représentation. Nous avons vu que l'interprétation de S. Wagner mettant fortement l'accent sur l'aspect empirique de l'analyse du morceau de cire, corrobore notre interprétation. Toutefois, nous trouvons dans son interprétation des erreurs importantes, que nous voulons reprendre pour mieux expliquer le caractère empirique de l'analyse du morceau de cire.

Premièrement, S. Wagner prétend percevoir, dans les *Méditations*, la distinction entre la certitude psychologique et la certitude métaphysique. Toutefois, nous ne trouvons aucune preuve textuelle explicite qui justifierait une telle distinction. Pour nous, la *Seconde Méditation* commence par la formulation de la question de ce qu'est l'esprit humain et finit par la vérification de l'objectivité de cette question, si bien qu'elle indique une continuité entre la certitude du *cogito* avant l'analyse du morceau de cire et la certitude du *cogito* après cette analyse. Aussi nous n'y voyons pas de rupture entre ces deux certitudes. Autrement dit, nous y voyons plus une confirmation progressive de cette unique certitude qu'une différence qualitative entre deux certitudes.

S. Wagner soutient que la force contraignant à assentir éprouvée devant une perception claire et distincte représente la force produisant cette perception. La force contraignante, sans la force productive, caractériserait, d'après lui, la certitude psychologique, alors que la force contraignante, avec la force productive, caractériserait la certitude métaphysique. Or, il nous semble pourtant que cette interprétation est problématique, car, en utilisant le mot « représenter », il laisse la place au doute sur cette relation. Or, cela ne peut être résolu d'après S. Wagner que par la preuve de l'existence de Dieu. Au contraire, nous pensons que pour Descartes, il n'y a jamais de certitude totalement séparée de la conscience de l'exercice de la force productive, si bien qu'il n'existe pas chez lui de certitude psychologique.

Pour étayer ce point, il nous faut faire un détour par la théorie du jugement chez Descartes. S. Wagner considère que la force productive de l'esprit sert à produire des perceptions, plutôt que des jugements, si bien que la force contraignant à assentir se situe en quelque sorte à l'extérieur de la force productive. Autrement dit, la force contraignante est une représentation extérieure à la force productive, si bien que la relation entre les deux forces pourra être mise en doute.

Force de juger selon J. Carriero

En revanche, J. Carriero soutient, dans son *Between Two Worlds*, que le jugement n'est pas seulement l'acte d'assentir ou de refuser, mais un « processus » dans lequel l'esprit saisit la nature ou l'essence d'une chose. Il compare ainsi le jugement de Descartes et l'abstraction thomiste pour arriver à la description suivante :

Pour saint Thomas, l'abstraction nous amène de notre connaissance initiale d'une chose [particulière] à la saisie de son essence, à la saisie de ce qu'elle est. D'après lui, nous comprenons ce qu'est une chose en abstrayant, de l'expérience sensible de cette chose [particulière] et des autres choses du même genre, ce que cette chose partage en commun avec les autres membres de son genre et de son espèce : nous séparons ce qui est commun à « Fido, Spot, et Rover » (chienteté (« caninehood »), en le distinguant de ce qui appartient aux chiens comme individus (« ce marron », « ce noir »).

Pour Descartes, au contraire, l'entendement (*understanding*) pénètre en dessous de l'apparence pour accéder à une structure sous-jacente. Certes, saint Thomas aurait réclamé que, de son point de vue aussi, on accède à quelque chose sous-jacente et profonde lorsqu'on accède aux communautés (*commonalities*). Mais Descartes ne serait pas d'accord, parce que pour lui la communauté de saint Thomas ne serait que classificatoire. Ce qui compte c'est la microstructure sous-jacente, et pour y accéder on n'abstrait pas, mais on juge. Un signe en est qu'on peut accéder à une telle structure sous-jacente que l'on vise, lorsqu'il fixe son attention à un seul individu sans rechercher une communauté (*some commonality*). Le processus (*process*) qui m'amène de ma considération initiale de cet individu à une perception plus distincte de ce qu'est cet individu n'est pas l'abstraction de l'universel à partir du particulier, mais plutôt le jugement.⁵⁷⁸

J. Carriero soutient que cette fonction du jugement est en question tout au long de la *Seconde Méditation*. En effet, il distingue, dans la formule « une chose qui doute, qui conçoit (*intelligans*), qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent » (AT IX, 22/AT VII, 28) les activités clés de l'esprit pur, *dubitans*, *intelligens*, *affirmans*, *negans*, *volens*, *nolens*, activités constituant le processus de juger, des activités mixtes, *imaginans quoque*, & *sentiens*, qui nécessitent l'intervention de l'union entre l'âme et le corps, si bien que la conscience de la force de juger est déjà en question dans la partie précédant l'analyse du morceau dire. L'interprétation de J. Carriero montre que la force productive est la force produisant des jugements plutôt que des perceptions, si bien que la force

⁵⁷⁸ C'est nous qui traduisons : J. Carriero, 2009, p. 114.

contraignante est impliquée dans cette force productive. La force contraignante ne fonctionne pas comme une représentation extérieure de la force productive, mais comme une représentation intérieure à cette force. Dans ce sens, nous pouvons dire qu'il s'agit d'une « expression »⁵⁷⁹ de la force productive. La place de la force contraignante à l'intérieur du processus de jugement indique que toute certitude implique une conscience de ce processus, si bien qu'une vraie certitude pour Descartes ne peut jamais être caractérisée comme psychologique.

Finalement, S. Wagner décrit la nature de l'esprit comme force causale, produisant des perceptions. Certes, le sujet méditant suppose, dans l'analyse du morceau de cire, entre les activités de l'esprit, une relation de cause à effet. Toutefois, il ne caractérise jamais directement le sujet de ces activités comme leur cause. Il nous semble que la question est plutôt d'affirmer la force de juger (*dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens*), découverte dans la partie précédant l'analyse de la cire, comme une force comparable à une force causale sans pourtant les identifier. Il ne s'agit pas de la causalité, mais de l'indépendance⁵⁸⁰, comme c'était le cas avec l'*a priori* dans la définition de l'analyse. Descartes accorde, par l'analyse du morceau de cire, à la force de juger, un statut comparable à celui d'une cause.

3.6. Conclusion du chapitre entier

L'interprétation de J.-L. Marion sur la *Seconde Méditation* dans sa *Théologie blanche* semble problématique à la lumière de nos acquis dans ce chapitre.

J.-L. Marion interprète le *cogito*, comme nous l'avons vu, à partir d'une abstraction sur la performance pour arriver au sujet de « l'intention ». Épistémologiquement parlant, c'est un sujet parfait. Mais, métaphysiquement parlant, c'est un sujet incomplet. Notre discussion sur la partie qui précède l'analyse du morceau de cire, montre qu'il n'est pas nécessaire de supposer un tel conflit dans les *Méditations*.

⁵⁷⁹ Terme que nous prenons de la thèse de R. Florka (1997, p. 181) : « [...] reality expressing itself in the intellect, the basic level, is pure reason, and as an expression rather than a mere representation of reality, pure reason has to be understood primarily metaphysically, not epistemologically. »

⁵⁸⁰ Descartes installe une relation d'indépendance mutuelle entre l'âme et le corps. D'après les *Sextae Responsiones* AT VII, 425), « Nam ex eo tantum intelligitur, quod notionis rei cogitantis & rei extensae sive mobilis sint plane diversae, atque a se mutuo independentes, repugnetque ut illae res, quae a nobis tanquam diversae & independentes clare intelliguntur, separatim, saltem a Deo, poni non possint. »

J. Broughton avait raison lorsqu'elle parlait d'élaboration d'une représentation de la nature de l'esprit à partir de la certitude absolue de l'existence de l'esprit. Toutefois, il faut voir aussi que cette représentation est celle d'une question, que l'esprit doit résoudre tout au long des *Méditations*. Autrement dit, la certitude absolue se situe dans un mouvement de perfection.

D'après J.-L. Marion, l'analyse du morceau de cire est portée exclusivement à l'établissement du statut de fondement épistémologique de l'*ego*. Autrement dit, l'analyse du morceau de cire n'a aucun rapport avec les preuves de l'existence de Dieu qui vont venir dans les *Méditations* suivantes. En effet, J.-L. Marion estime que, dans l'ensemble de la *Seconde Méditation*, Descartes ne s'intéresse pas du tout à la causalité. Au contraire, l'interprétation de S. Wagner fait revenir la causalité dans la *Seconde Méditation*. Ceci insinue encore que l'*ego* en tant que fondement de la connaissance et Dieu en tant qu'infini incompréhensible n'est pas dans une relation conflictuelle. Nous pouvons envisager un autre chemin, qui va de l'indépendance de l'esprit comparable à une cause à l'indépendance de Dieu comparable à une *causa sui*, au lieu de passer par l'infinité de la volonté.

Dans ce sens, notre position se diffère non seulement de celle de J.-L. Marion, mais aussi de celle de J. Broughton ainsi que celle de S. Wagner.

4. La méthode dans la *Troisième Méditation* (AT VII, 34-10 ~ 40-4)

4.1. Introduction générale

La *Troisième Méditation*, qui a comme titre « De Dieu, qu'il existe », expose les deux preuves *a posteriori* (expression prise de J.-M. Beyssade) de l'existence de Dieu. Toutefois, le sujet méditant, avant d'aborder ces preuves, se livre à une discussion sur la règle générale de la vérité et les erreurs liées aux perceptions sensibles. Il serait donc utile pour nous de traiter d'abord séparément cette partie, qui prépare non seulement les preuves de l'existence de Dieu, mais aussi toutes les *Méditations* qui vont suivre la troisième. Nous traiterons donc ici de la partie qui va de « *Claudam nunc oculos [...]* » (AT VII, 34, 10) à « [...] *mihi immittant* » (AT VII, 40, 5), partie dans laquelle le sujet méditant établit d'abord la règle générale de la vérité, et puis les premières considérations portant sur les perceptions sensibles et l'existence des corps.

Parallèlement, nous examinerons dans ce chapitre les analyses de J.-L. Marion et de J.-M. Beyssade concernant la règle générale de la vérité. Nous pensons, avec J.-L. Marion, que le *cogito* et la règle générale sont inséparables. La règle générale ne pourra donc être mise en doute, comme le dit J.-L. Marion. Toutefois, nous pensons que l'établissement de la règle générale n'est pas complet, si bien qu'elle demande à être fondée par la toute-puissance divine. Mais pour l'instant, nous verrons que cette question de fondation sera refoulée par le sujet méditant lui-même.

Puis, nous examinerons l'interprétation de J. Carriero, qui montre dans quel sens la règle générale est applicable au monde extérieur. Nous verrons que l'application de la règle générale n'installe pas une voile d'idées, qui cache le monde extérieur à notre entendement. En revanche, la règle générale implique une inclination naturelle à croire le rapport direct de notre entendement avec le monde extérieur, quoique cette inclination doive être fondée. Ainsi, nous verrons que la question de l'existence de Dieu se pose dans le cadre de la question de l'existence du monde extérieur.

4.2. Étape préparatoire des preuves de l'existence de Dieu

4.2.1. Règle générale de la vérité

Le sujet méditant commence la *Troisième Méditation* par la revue des acquis de la *Seconde Méditation*. Moi, « je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent ».⁵⁸¹ Or, la tâche directrice posée dans la *Première Méditation*, qui est d'« établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences » ne permet pas au sujet méditant de s'arrêter à cette connaissance certaine de soi. En effet, cette connaissance n'autorise que la constitution d'une science de l'esprit sans encore contribuer à l'établissement d'autres sciences.⁵⁸² C'est pourquoi le sujet méditant se demande s'il n'a pas négligé quelque chose dans « cette première connaissance » qu'il a découverte, dans la *Seconde Méditation*, par des procédés méthodiques. Le fait qu'il est une chose qui pense est certain. Alors, ne peut-il pas tirer de cette connaissance une méthode générale ? Le sujet méditant tire de cette première connaissance la « condition formelle » de toute connaissance certaine, qu'il pourra utiliser comme une règle méthodique. « Dans cette première connaissance, il ne se rencontre rien qu'une claire et distincte perception de ce que je connais ».⁵⁸³ Si une perception claire et distincte était au moins une fois fautive, le sujet méditant avoue qu'il ne pourrait être certain d'aucune chose. Donc, le sujet méditant s'aperçoit qu'il peut « établir pour règle générale, que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies »⁵⁸⁴. La règle générale a ici l'apparence d'une supposition générale tirée à partir de la connaissance certaine d'un objet particulier. Pourtant, elle exprime la condition formelle de la connaissance certaine du sujet méditant à propos de soi, si bien que les deux sont inséparables.⁵⁸⁵

Or, la thèse de l'indissociabilité entre la règle générale et l'existence du sujet méditant en tant que chose qui pense a été cause de désaccord entre les commentateurs. Par exemple, J.-L. Marion, qui soutient l'indépendance totale de l'évidence du *cogito* par rapport au doute métaphysique, conclut, à travers cette indissociabilité, à l'impossibilité de mettre en doute la

⁵⁸¹ AT IX, 27 ; AT VII, 34.

⁵⁸² J.-M. Beyssade souligne (2001, p. 131) l'usage du verbe « scio » dans la phrase AT VII, 35) : « *Atque his paucis monia recensui quae vere scio, vel saltem quae me scire hactenus animadverti* ».

⁵⁸³ AT IX, 27 ; AT VII, 35.

⁵⁸⁴ AT IX, 27 ; AT VII, 35.

⁵⁸⁵ L'indissociabilité entre le *cogito* et la règle générale a été marquée par J.-L. Marion ainsi que J.-M. Beyssade.

règle générale. En effet, pour J.-L. Marion, mon existence en tant que chose qui pense est un « performatif » et une « auto-affection »⁵⁸⁶, si bien que l'évidence qui relève de cette existence diffère de l'évidence qui relève d'autres objets. L'*ego* n'est pas simplement un étant comme les autres, mais, en s'affectant lui-même, il rend possible que les choses se présentent à lui. L'indissociabilité entre l'*ego* et la règle générale sécurise donc, d'après J.-L. Marion, la règle générale contre toute raison métaphysique de douter, si bien qu'il ne reste qu'à distinguer par cette règle générale une bonne application de cette règle d'une mauvaise application.⁵⁸⁷ Au contraire, en admettant cette thèse de l'indissociabilité, J.-M. Beyssade renie la supériorité phénoménologique de l'*ego* par rapport aux autres étant, de sorte que l'*ego* et la règle générale peuvent être tous les deux mis en doute.⁵⁸⁸ Nous pensons qu'ici J.-L. Marion a plutôt raison, en ce que sa thèse convient à notre analyse de la *Seconde Méditation*. C'est ce que montrent en effet les textes qui suivent la découverte de la règle générale. Poursuivons donc notre lecture du début de la *Troisième Méditation*.

Après l'établissement de la règle générale, le sujet méditant examine, comme le dit J.-L. Marion, les mauvaises ou bonnes applications de la règle générale. Il commence par l'examen d'une mauvaise application de cette règle (AT VII, 35, 16 – 36, 8). En effet, les perceptions sensibles semblaient être des connaissances claires et distinctes, si bien que le sujet méditant attribuait sans réflexion les sensibles propres aux corps et supposait une ressemblance entre les deux.⁵⁸⁹ Pourtant, la règle générale permet au sujet méditant de distinguer dans les perceptions sensibles, ce qui est correct et ce qui ne l'est pas. D'après la métaphysique cartésienne, le fait que les sensibles nous apparaissent est indubitable, alors que la croyance en la ressemblance entre les corps et les sensibles est une croyance tout à fait fausse.

Ensuite, le sujet méditant examine les objets mathématiques (AT VII, 35, 30 - 36, 8). Dans la mesure où Descartes considère, par exemple dans la *Règle III*, les objets mathématiques comme des exemples de l'évidence, il semble que ces objets doivent être naturellement un cas de la règle générale. Pourtant, le sujet méditant s'aperçoit qu'une raison de douter, c'est-à-dire Dieu trompeur, concernait ces perceptions.

⁵⁸⁶ J.-L. Marion, 1996, p. 61 : « [...] c'est en voyant clairement et distinctement la performance et l'auto-affection de l'*ego* que l'on découvre aussi la contradiction qu'il y aurait ("Repugnat enim, ut putemus...") à la non-existence de ce qui [se] pense en acte [...] ».

⁵⁸⁷ J.-L. Marion, 1996, p. 65 : « La "difficulté" de la *regula generalis* ne réside pas dans son statut face à "Dieu", mais dans son application par l'attention de l'esprit ; il ne s'agit pas de théologie, mais d'épistémologie. »

⁵⁸⁸ J.-M. Beyssade, 2001, p. 140 : « En ployant devant la raison métaphysique de douter, elles [les choses mathématiques] entraînent dans leur déclin la règle générale. »

⁵⁸⁹ AT VII, 35, 16-29.

Certes, si j'ai jugé depuis qu'on pouvait douter de ces choses, ce n'a point été pour autre raison, que parce qu'il me venait en l'esprit, que peut-être quelque Dieu avait pu me donner une telle nature, que je me trompasse même touchant les choses qui me semblent les plus manifestes.⁵⁹⁰

Dans cette phrase, le ton hypothétique (« peut-être ») indique l'aspect invraisemblable de cette raison de douter en dehors de la métaphysique. Toutefois, du point de vue métaphysique, cette raison obtient une certaine force persuasive qui pousse le sujet méditant à dire :

Mais toutes les fois que cette opinion ci-devant conçue de la souveraine puissance d'un Dieu se présente à ma pensée, je suis contraint d'avouer qu'il lui est facile, s'il le veut, de faire en sorte que je m'abuse, même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande.⁵⁹¹

Le Dieu tout-puissant peut me laisser tromper « même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande ». Or, si c'est le cas, les perceptions claires et distinctes des mathématiques peuvent me tromper, si bien que la règle générale ne serait plus valable. C'est par rapport à ce passage que nous observons un désaccord significatif entre les commentateurs. J.-L. Marion, ayant posé l'impossibilité de douter de la règle générale, estime que la mise en doute de l'évidence des mathématiques ne constitue pas une mise en doute de la règle générale. Pour cela, J.-L. Marion distingue, à propos de l'évidence mathématique, entre l'évidence intrinsèque et l'évidence extrinsèque.⁵⁹² Il estime en effet que les objets mathématiques signifient, dans la philosophie de Descartes, des codes naturels qui nous permettent de déchiffrer les perceptions sensibles qui sont en principe obscures et confuses.⁵⁹³ C'est par rapport à leur statut de code naturel qu'un Dieu tout-puissant peut effacer le caractère évident des objets mathématiques, car il peut intervenir comme instance de *surcodage*.⁵⁹⁴ J.-L. Marion écrit :

⁵⁹⁰ AT IX, 28 ; AT VII, 36.

⁵⁹¹ AT IX, 28 ; AT VII, 36 8-12.

⁵⁹² J.-L. Marion, 1996, p. 72 : « La clarté et la distinction intrinsèque de la perception mathématique restent incontestées, mais leur statut se trouve mis en situation de faillir extrinsèquement [...] »

⁵⁹³ J.-L. Marion, 1996, p. 73 : « [...] le langage mathématique code les perceptions sensibles en leur assignant pour cause (et vérité) des figures étendues, mesurables et mises en mouvement, que l'attitude naturelle ne peut absolument ni voir, ni comprendre [...] »

⁵⁹⁴ J.-L. Marion, 1996, p. 73 : « [...] un sur-codage épistémologique. »

[...] je peux rationnellement envisager l'hypothèse qu'un système d'axiomes, infiniment plus puissant que celui qui régit mes propres évidences, les réinterprète de fond en comble dans les énoncés pour moi définitivement inintelligibles, de telle sorte que, de cet autre point de vue rendu inaccessible par une nouvelle rupture épistémologique, je me trompe en tenant mes évidences pour indépassables et convertibles en vérités absolues.⁵⁹⁵

La cohérence logique qu'on observe entre les objets mathématiques assigne à ces objets une sorte d'évidence que J.-L. Marion appelle « évidence intrinsèque ». Mais d'après l'hypothèse du sur-codage, cette cohérence ne suffit pas à accorder une pleine évidence à ces objets, car il se peut que « je me trompe en tenant mes évidences pour indépassables et convertibles en vérités absolues. » En effet, Dieu peut créer un système d'axiomes plus primitif qui nous est inconnu, mais qui modifie totalement la manière dont ces objets mathématiques agissent comme des codes de la nature. Autrement dit, la signification que l'esprit humain donne aux objets mathématiques ne serait plus leur vraie signification naturelle. Ainsi, l'hypothèse du Dieu trompeur met en cause la seule évidence extrinsèque en laissant intacte l'évidence intrinsèque, si bien que cette raison de douter n'atteint pas la règle générale elle-même.⁵⁹⁶ Or, nous trouvons cette supposition de sur-codage assez problématique, comme nous le verrons à l'instant par rapport à l'interprétation de J. Carriero. Poursuivons pour l'instant l'examen du début de la *Seconde Méditation*.

Ainsi, si le sujet méditant porte attention à la toute-puissance divine, alors il constate une certaine imperfection dans la certitude des mathématiques. Toutefois, le sujet méditant avoue que s'il tourne son attention à des propositions très simples, alors il éprouve, même à l'intérieur du régime du doute, la nécessité de cette règle. Le sujet méditant déclare donc :

Me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tandis que je penserai être quelque chose ; ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis ; ou bien que deux et trois joints ensemble fassent ni plus ni moins que cinq, ou choses semblables, que je vois clairement ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois.⁵⁹⁷

⁵⁹⁵ J.-L. Marion, 1996, p. 73.

⁵⁹⁶ J.-L. Marion insinue le caractère provisoire de cette hypothèse, en écrivant (2006, p. 73) « les évidences mathématiques ne sont pas encore parfaitement évidentes » et (*ibid.*, p. 74) « l'ombre de la toute-puissance divine offusque toute lumière, toute clarté et distinction ».

⁵⁹⁷ AT IX, 28 ; AT VII, 36, 12-21.

J.-L. Marion soutient que dans ce passage le sujet méditant tente d'introduire à l'intérieur de sa métaphysique la théorie des natures simples des *Regulae*. En effet, d'après lui, la relation inséparable entre l'*ego cogitans* et la règle générale permet de réduire par l'application de la règle générale tous les objets de la connaissance à la connaissance de l'*ego*, ce qui était, d'après J.-L. Marion, la fonction des natures simples dans les *Regulae*. D'abord, le fait que si Dieu me trompe, il est évident que j'existe, indique selon J.-L. Marion le rétablissement des natures simples intellectuelles. Le sujet méditant déclare aussitôt qu'il est impossible « que quelque jour il [Dieu] fait vrai que je n'ai jamais été, étant vrai maintenant que je suis [...] »⁵⁹⁸. Il s'agit, d'après J.-L. Marion, d'une version de la loi de non-contradiction en termes de la « temporalité immanente » de l'*ego*⁵⁹⁹, ce qui indique le rétablissement des *natures simples communes*. Finalement, il m'est impossible de concevoir « que deux et trois joints ensemble fassent ni plus ni moins que cinq »⁶⁰⁰. J.-L. Marion note dans cet exemple que le sujet méditant n'utilise pas la formule familière « $2+3=5$ », mais annonce « une contradiction manifeste »⁶⁰¹. Or, l'aspect logique de cette proposition mathématique indique que l'évidence mathématique relève de l'évidence du *cogito*, car le *cogito* serait le fondement de toute logique. De plus, dans la mesure où les mathématiques sont les codes pour déchiffrer les expériences sensibles, cette proposition indique aussi le rétablissement des natures simples matérielles. Par conséquent, d'après J.-L. Marion, Descartes établit, par le parcours du sujet méditant, le « projet » de réintégrer les natures simples « dans le champ d'application de la *regula generalis* »⁶⁰².

La lecture de J.-L. Marion de ce passage portant sur l'évidence mathématique met la règle générale à l'écart de tout doute métaphysique. En outre, en mettant l'accent sur la fonction positive de cette règle, il soutient que cette règle sert à cette étape à introduire, dans les *Méditations*, la théorie des natures simples. En revanche, J.-M. Beyssade s'oppose à cette lecture, en ce que l'hypothèse du Dieu trompeur toucherait à travers le doute sur les vérités mathématiques à la règle générale, et même à la certitude du *cogito*. Ainsi, il estime qu'il y a un balancement d'attitude dans ce passage.⁶⁰³ Autrement dit, si le sujet méditant se tourne vers l'hypothèse du Dieu trompeur, alors il pense possible que la règle générale soit fausse,

⁵⁹⁸ AT IX, 28 ; AT VII, 36.

⁵⁹⁹ J.-L. Marion, 1996, p. 78.

⁶⁰⁰ AT IX, 28 ; AT VII, 36.

⁶⁰¹ J.-L. Marion, 1996, p. 80.

⁶⁰² J.-L. Marion J.-L., 1996, p. 81.

⁶⁰³ J.-M. Beyssade écrit (2001, p. 144) : « Je ne peux pas penser à la fois la tromperie radicale possible et l'évidence singulière qui lui résiste. Mais je peux les penser l'une après l'autre, et revenir de l'une à l'autre. Tel est justement le ballotement, la résurgence du doute. »

tandis que s'il se tourne vers ces vérités élémentaires, il éprouve l'impossibilité de nier cette règle générale. C'est ce « ballottement » qui constituerait, d'après J.-M. Beyssade, proprement le doute et qui devra donc être résolu dans les *Méditations* à venir.

L'interprétation de J.-L. Marion semble à propos de cette partie plus juste que celle de J.-M. Beyssade. En effet, s'il y a une mise en doute du *cogito*, il est difficile de comprendre comment l'*ego* peut sortir définitivement de ce doute. Néanmoins comme l'indique J.-M. Beyssade il y a certes dans ce texte une hésitation (ballottement) du sujet méditant vis-à-vis la règle générale de la vérité. Nous suggérons que cette hésitation provient du fait que la règle générale n'est pas encore complète, bien qu'elle soit absolument certaine. En effet, la règle générale de la vérité ne couvre pas seulement les évidences actuelles, mais aussi les évidences passées. Autrement dit, il existe des propositions certaines, qui ne peuvent être comprises que par l'aide des évidences passées. Ici, Descartes ne le dit pas explicitement. Mais l'esprit n'est pas encore prêt, dans la *Troisième Méditation*, à aborder ce problème, si bien qu'il hésite à affirmer complètement l'universalité de cette règle générale. Ce problème de l'évidence passée deviendra apparent et soluble dans la *Cinquième Méditation*. Ainsi, dans ce chapitre nous ne traiterons pas de ce problème. Plutôt, nous allons aborder la partie suivante de ce début de la *Troisième Méditation* dans laquelle le sujet méditant aborde la question de la perception sensible.

4.2.2. Question d'une autre chose que moi

La discussion du sujet méditant autour de la règle générale a la fonction de poser implicitement deux questions : la question du bon usage de la règle générale ; et la possibilité d'appliquer cette règle pour accéder au monde extérieur. Cette sous-question requiert aussi une autre question préalable, qui est la question de l'existence et de la véracité de Dieu (*Troisième Méditation*). Or, nous observons que le sujet méditant reporte à plus tard la question de l'existence de Dieu, car pour l'instant, la tâche urgente est de donner des exemples du bon usage de la règle générale, comme l'ensemble des *Méditations* ne peut s'établir que sur ce bon usage. Cette partie de la *Troisième Méditation* que nous voulons examiner comporte aussi la question de l'existence du corps posée en relation avec celle du bon usage de la règle générale. Elle sera abordée sans solution, avant de rencontrer dans la *Sixième Méditation* sa solution définitive. Toutefois, nous pouvons noter que le sujet méditant essaie de réduire la question de notre croyance du monde extérieur à la question de la

justification de notre inclination naturelle. Il faudra donc bien comprendre l'extension de cette inclination. En effet, la manière dont on comprend cette inclination influencera la manière dont on comprend la preuve de l'existence de Dieu.

Après avoir reporté à une « occasion » non précisée la question de l'existence de Dieu, le sujet méditant annonce qu'il y a d'abord autre chose à faire selon l'ordre (*Nunc autem ordo videtur exigere*). Autrement dit, en classifiant les « pensées » en des « genres », il faut examiner à quelles pensées la vérité et l'erreur appartiennent proprement (*proprie*) : « [...] il faut ici que je divise toutes mes pensées en certains genres, et que je considère dans lesquels de ces genres il y a proprement de la vérité ou de l'erreur »⁶⁰⁴. Par cette classification, le sujet méditant espère simplement de connaître un peu mieux comment il doit utiliser la règle générale, tandis que l'auteur prépare le traitement des questions à venir. D'abord, entre ses pensées, il y a celles qui sont comme les images des choses (*tanquam rerum imagines*) et qui sont appelées donc proprement idées. Ensuite, il y a des actes de l'esprit qui s'ajoutent à ces idées, comme les volitions, les affects et les jugements.

Or, si le sujet méditant, à qui s'identifie le lecteur, ne rapporte pas les idées aux choses extérieures, et s'il les considère en tant que telles, il n'y aura pas de risque d'erreurs. En effet, s'il imagine soit une chèvre soit une chimère, le fait qu'il imagine quelque chose est vrai. C'est la même situation pour la volonté, car, que le sujet méditant veuille une bonne chose ou une mauvaise chose, le fait qu'il veut quelque chose est vrai. L'erreur ne se trouve que dans les jugements. Or, la « principale erreur et la plus ordinaire » dans les jugements du sujet méditant en tant qu'esprit « consiste en ce que je [le sujet méditant] juge que les idées qui sont en moi sont semblables ou conformes à des choses qui sont hors de moi »⁶⁰⁵.

Nous observons ici la position d'une nouvelle question. Le sujet méditant, ayant décidé de suivre la question du bon usage de la règle générale, tente de classifier ses pensées pour y répondre. Toutefois, c'est dans cette classification qu'il détecte une nouvelle question qui est celle du jugement sur les corps extérieurs. Pour voir plus clairement cette question, le sujet méditant classifie cette fois les idées au sens propre (les idées comme images des choses) en idées que nous appellerons innées, adventices, et factices. Les idées de ce que sont la chose, la vérité et la pensée sont des idées innées. En effet, ces idées semblent provenir de « ma nature propre (*ipsamet mea natura*) »⁶⁰⁶. Les idées adventices sont les idées, qui sont formées lorsque le sujet méditant écoute du bruit, voit le soleil, et ressent la chaleur. Autrement dit, ce

⁶⁰⁴ AT IX, 29 ; AT VII, 37-38.

⁶⁰⁵ AT IX, 29 ; AT VII, 37.

⁶⁰⁶ AT IX, 29 ; AT VII, 38.

sont les idées qu'il a jugé provenir de l'extérieur de soi. Les idées factices proviennent de l'opération de l'imagination comme lorsqu'il dessine dans sa tête un animal imaginaire. Toutefois, le sujet méditant note aussitôt un problème, car, dans la mesure où la « véritable origine » de ces idées n'est pas encore « clairement » découverte, toute idée peut être considérée comme soit innée, soit adventice, soit factice.

Toutefois, cette tripartition des idées permet à présent au sujet méditant de se focaliser sur une classe d'idées, c'est-à-dire sur les idées adventices. Il peut poser maintenant la question de savoir pour quelles « raisons » il a cru que les idées adventices étaient « semblables » aux choses extérieures à lui (*rebus extra me*). Il y avait d'après lui en gros deux raisons : premièrement, cette croyance semblait provenir de « l'enseignement de la nature (*doctus a natura*) » ; deuxièmement, ces idées lui apparaissaient indépendamment de sa volonté, de sorte qu'il croyait que ces idées lui venaient d'une chose autre que lui, et dans ce cas, il lui semblait « raisonnable (*obvium*) » de croire que « cette chose étrangère envoie et imprime (*immittere*) en moi [sujet méditant] sa ressemblance (*suam similitudinem*) plutôt qu'aucune autre chose »⁶⁰⁷. Puis, le sujet méditant examine si ces raisons de croire sont solides. Premièrement, il note que l'enseignement de la nature indique « une certaine inclination (*spontaneo quodam impetu*) » au lieu de la « lumière naturelle » qui ne donne aucune occasion d'erreur. Le sujet méditant se rappelle que les autres « inclinations » l'ont mené, dans le contexte de la pratique, souvent plutôt « au mal qu'au bien ». Donc, il se peut qu'elle trompe le sujet méditant même dans les matières du vrai et du faux. Deuxièmement, le fait que les idées m'apparaissent indépendamment de ma volonté ne peut être la raison pour laquelle une chose se trouve en dehors de moi. En effet, comme il remarque en soi l'existence d'une autre faculté que l'entendement, c'est-à-dire l'inclination spontanée, il se peut que ces idées proviennent d'une faculté autre que le corps, et il se peut que ces corps n'existent même pas comme il l'a observé dans le cas du rêve. Également, même s'il peut conclure à partir du caractère involontaire de ces idées qu'elles proviennent des corps, il n'est pas du tout nécessaire qu'elles ressemblent aux corps dont elles proviennent. Par exemple, la science nous enseigne que l'idée du soleil que l'esprit forme à partir de ses idées innées ressemble plus au vrai soleil que l'idée du soleil qui provient de nos sens.⁶⁰⁸ Par conséquent, cette

⁶⁰⁷ AT IX, 30 ; AT VII, 38.

⁶⁰⁸ AT IX, 31 ; AT VII, 39.

inclination spontanée semble être pour l'instant « une aveugle et téméraire impulsion (*caeco aliquo impulsu*) »⁶⁰⁹ qui éloigne le sujet méditant de la vérité.

Nous voyons bien ici que le sujet méditant précise la question de l'existence des corps en la question de la justification de l'inclination à croire l'existence des corps. Il est donc crucial de bien comprendre la signification de cette inclination pour bien comprendre le projet métaphysique de Descartes. Nous avons vu dans ce chapitre que l'hypothèse de sur-codage de J.-L. Marion semblait faire revenir une sorte de « voile des idées » dans la physique cartésienne. Au contraire, J. Carriero voit dans la *Troisième Méditation* une sorte de réalisme direct, ce qui insinue une autre façon que celle de J.-L. Marion de comprendre la fonction de la méthode dans la métaphysique cartésienne.

4.2.2.1. Position de J.-P. Carriero sur la ressemblance.

J. Carriero soutient que Descartes accepte une sorte de réalisme direct qui s'approche à celui d'Aristote et de saint Thomas, bien qu'il fustige aussi la doctrine des « espèces sensibles » de ces derniers. En effet, Descartes, à travers le sujet méditant, mentionne dans ce début de la *Troisième Méditation* « la principale erreur et la plus ordinaire » qui se trouve dans nos jugements sur les choses sensibles :

Or la principale erreur et la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer, consiste en ce que je juge que les idées qui sont en moi sont semblables ou conformes à des choses qui sont hors de moi.⁶¹⁰

Le sujet méditant, par la « principale erreur et la plus ordinaire », met en cause trois choses dans sa compréhension précritique de la perception sensible. Il jugeait ; que les idées sensibles ont pour leur cause les corps ; que ces corps existent ; et que ceux-ci ressemblent aux idées sensibles. Or, c'est par rapport au troisième point, c'est-à-dire à la critique de la croyance en la ressemblance, que s'affiche le plus fortement le nouveau projet théorique de Descartes. En effet, J. Carriero soutient, dans son livre *Between Two Worlds* (2009), que Descartes, par cette critique, ne vise pas seulement à mettre en cause le point de vue précritique du sens commun, mais aussi à critiquer la théorie thomiste de la perception, fondée sur les notions de « ressemblance » et d'« espèce sensible ». Pourtant, d'après J.

⁶⁰⁹ AT IX, 31; AT VII, 40.

⁶¹⁰ AT IX, 29; AT VII, 37.

Carriero, il est très important de bien comprendre l'extension de cette critique de la théorie thomiste pour ne pas attribuer à Descartes une théorie qui n'est pas de fait la sienne.

D'après J. Carriero, dans la psychologie aristotélicienne et thomiste, l'âme connaît une chose, en s'assimilant à cette chose.⁶¹¹ Cette assimilation se faisant par l'acquisition par l'âme de « la forme de la chose connue (*cognized*) », c'est-à-dire « l'espèce sensible ». La nouvelle forme ainsi acquise constitue une image ou copie (*replica*) — une ressemblance — de la forme originelle. Grâce à l'acquisition de cette forme, l'âme devient « formellement identique » avec cette chose connue. Plus généralement parlant, quoique la forme existe d'une manière spirituelle dans l'âme du connaissant, et d'une manière matérielle dans la chose connue, la forme dans l'âme reste de la même nature que la forme dans la chose connue. Cette dernière remarque générale permet à J. Carriero de tirer une autre remarque générale d'après laquelle « lorsque l'espèce sensible vient exister en moi, je n'ai pas du tout besoin de la voir par une sorte d'œil intérieur pour que ma connaissance sensorielle du rouge se produit »⁶¹². Or, cette théorie de perception se rapproche, d'après J. Carriero, beaucoup de notre point de vue précritique sur les sens, d'après lequel par les sens quelque chose du monde extérieur se transmet à notre esprit. Ce rapprochement se justifie encore, si nous considérons le fait que la théorie aristotélicienne de notre perception sensible et notre croyance ordinaire de cette perception s'opposent ensemble, d'après J. Carriero, à une théorie purement mécanique qui expliquerait la perception sensible en termes de la seule causalité mécanique.⁶¹³ En effet, une telle théorie, dans la mesure où elle n'admette qu'une cause « aveugle (*brute*) et arbitraire »⁶¹⁴ de nos sensations, n'accepterait pas qu'à travers les sens une même réalité peut exister à la fois dans la chose et dans l'âme.

Or, ayant ainsi montré la particularité de la théorie thomiste de la perception, J. Carriero déclare que la position de Descartes n'est en fait pas si loin de cette théorie. En effet, d'après lui, « Descartes, comme les aristotéliciens, pense de la connaissance largement comme une question (*matter*) de la réalité venant exister en nous, et pour cela on a besoin

⁶¹¹ J. Carriero, 2009, p. 137 : « Recall that the Aristotelians thought of cognition as a sort of assimilation of the known by the knower, which results from the cognizer's acquiring a form of the thing cognized. »

⁶¹² C'est nous qui traduisons : J. Carriero, 2009, p. 137 : « When the sensible species comes to exist in me, I do not need to inspect it with some set of interior eyes in order for my sensory cognition of red – my seeing of the red – to occur. »

⁶¹³ J. Carriero J., 2009, p. 138.

⁶¹⁴ C'est nous qui traduisons : J. Carriero J., 2009, p. 138 : « [...] with a picture of sensation draw in terms of the brute, arbitrary effects of the world on us. »

plus que d'une simple causalité, il faut que les formes ou les idées sont données à l'esprit »⁶¹⁵. Ce rapprochement entre Descartes d'une part et, Aristote et Saint Thomas d'autre part, montre qu'en dépit du doute qui semble mettre en cause la ressemblance et même l'existence des corps extérieurs, il ne faut pas supposer que les idées forment une sorte de « voile des idées » entre les corps et l'esprit, c'est-à-dire un « intermédiaire » entre les deux. Parallèlement, ce rapprochement met en lumière que ces idées ne sont pas des effets arbitraires d'une cause aveugle, mais une « réalité » à part.⁶¹⁶

4.2.2.2. Rapport de la Troisième Méditation avec la Sixième Méditation

De fait, le sujet méditant, dans le régime du doute métaphysique, semble rejeter la valeur positive des sens, ce qui peut mener un lecteur qui ne lira pas la *Sixième*, à supposer chez Descartes une théorie qui suppose une « voile des idées (*veil of ideas*) »⁶¹⁷. Cependant, J. Carriero note que le sujet méditant reprend dans la *Sixième Méditation* les arguments qui semblaient avoir été rejetés dans la *Troisième Méditation*.

En effet, la *Sixième Méditation* reprend, d'après J. Carriero, presque tous ces éléments pour établir une compréhension correcte de la fonction des sens.⁶¹⁸ D'après la *Troisième Méditation*, la compréhension précritique de l'esprit humain sur les sens est établie sur l'enseignement de la nature : « [...] il me semble que cela m'est enseigné par la nature (*Nempe ita videor doctus a natura*) »⁶¹⁹. La nature semblait enseigner au sujet méditant qu'il sentait une chose, parce que cette chose existait ; et que la chose existait plus ou moins de la manière que le sujet méditant l'expérimentait. En outre, cet enseignement de la nature est corroboré par le fait que les perceptions sensibles lui venaient indépendamment de sa volonté ; et le fait que ce caractère involontaire de ces perceptions lui forçait à penser que la chose contenait quelque chose qui ressemblait à l'idée sensible. Or, d'après J. Carriero, le sujet méditant rétablit dans la *Sixième Méditation* presque tous ces éléments sauf la croyance

⁶¹⁵ C'est nous qui traduisons : J. Carriero J., 2009, p. 138-139 : « *Descartes, like the Aristotelians, thinks of cognition as broadly a matter of reality coming to exist in us ("the soul becomes all things"), and more than brute causation (or uniform brute causation) is required for this to happen : the mind needs to be given forms or ideas.* »

⁶¹⁶ C'est nous qui traduisons : *ibid.*, p. 140 : « *So, I [Carriero] believe that Descartes's position is incompatible with any view that makes an idea out to be a mere façon de parler [...].* »

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 2.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 142.

⁶¹⁹ AT IX, 30; AT VII, 38.

en la ressemblance. La *Troisième Méditation*, dans le neuvième paragraphe de l'édition AT⁶²⁰, explique ce qu'est l'enseignement de la nature : il s'agit d'« une certaine inclination (*quodam impetu*) qui me porte à croire cette chose »⁶²¹. De même, dans la *Sixième Méditation*, pour réfuter la possibilité que les idées sensibles soient engendrées par d'autres choses que les corps, par exemple par Dieu ou par les anges, le sujet méditant utilise notre « très grande inclination à croire (*magnam propensionem ad credendum*) qu'elles me sont envoyées ou qu'elles partent des choses corporelles »⁶²². En effet, Dieu qui n'est pas trompeur n'aurait pas accordé au sujet méditant une telle inclination, si les idées sensibles n'étaient pas produites par les corps. En outre, le caractère involontaire des perceptions sensibles est aussi présenté dans la *Sixième Méditation* comme un argument pour prouver que les sens proviennent d'une chose différente du sujet méditant en tant qu'esprit.

Donc, notre compréhension finale de la perception sensible ne change, d'après J. Carriero, pas beaucoup de notre compréhension précritique. Il y a dans ce sens une continuité entre notre croyance précritique et notre croyance fondée. C'est pourquoi J. Carriero estime qu'il faut se référer à la *Sixième Méditation* pour bien comprendre l'intention de Descartes dans la *Troisième Méditation*. La phrase suivante de la *Sixième Méditation* est cruciale pour J. Carriero :

[1] Or, Dieu n'étant point trompeur, il est très manifeste qu'il ne m'envoie point ces idées immédiatement par lui-même, ni aussi par l'entremise de quelque créature, dans laquelle leur réalité (*realitas objectiva*) ne soit pas contenue formellement, mais seulement éminemment. [2] Car ne m'ayant donné aucune faculté pour connaître que cela soit, mais au contraire une très grande inclination à croire qu'elles me sont envoyées (*emitti*) ou qu'elles partent des choses corporelles, je ne vois pas comment on pourrait l'excuser de tromperie, si en effet ces idées partaient ou étaient produites par d'autres causes que par des choses corporelles.⁶²³

J. Carriero tire de ce passage un argument important. Par rapport à la phrase [1] il note l'usage du mot « objectivement (*objective*) » et « réalité objective (*realitas objectiva*) »⁶²⁴. Ces notions techniques seront introduites dans les preuves de l'existence de Dieu de la *Troisième*

⁶²⁰ AT VII, 38, 23 – 39, 5; AT IX, 30.

⁶²¹ AT IX, 30; AT VII, 38.

⁶²² AT IX, 63; AT VII, 80.

⁶²³ AT IX, 63; AT VII, 79-80.

⁶²⁴ AT IX, 63; AT VII, 79: « [...] il faut donc nécessairement qu'elle [faculté active] soit en quelque substance différente de moi, dans laquelle toute la réalité, qui est objectivement dans les idées qui en sont produite, soit contenue formellement ou éminemment [...]. »

Méditation, c'est-à-dire juste après la partie que nous sommes en train de discuter. Ces concepts prennent, d'après J. Carriero, leur origine dans la théorie scolastique. Chez les scolastiques, une réalité peut être formellement, c'est-à-dire dans la chose connue par l'âme, ou être objectivement, c'est-à-dire dans l'âme. Ou, si une réalité est dans la chose actuelle ou formelle, cette chose a une réalité formelle, alors que, si elle se trouve dans l'âme, elle a une réalité objective. Le sujet méditant apporte cet usage de mots dans la *Sixième Méditation*, si bien que cette phrase peut être reformulée par la phrase suivante, c'est-à-dire que la cause de l'idée doit contenir formellement ce que l'idée contient « objectivement ». J. Carriero estime que, vu cet usage des termes, Descartes ne s'éloigne pas beaucoup de la pensée thomiste, en ce qu'une même réalité peut se trouver dans le corps et dans l'âme.

D'après J. Carriero, la phrase [2], selon laquelle les idées me sont « envoyées » des choses corporelles, aussi appuie cette interprétation. J. Carriero note l'usage du mot latin « *emitti* » dans la phrase « une très grande inclination à croire qu'elles me sont envoyées (*emitti*) ou qu'elles partent des choses corporelles ». En effet, d'après lui, ce mot « *emittere* » nous rappelle encore la tradition scolastique, « selon laquelle, l'objet (*item*) émis, c'est-à-dire l'espèce n'est pas la chose que nous voyons, mais plutôt la chose par laquelle nous voyons »⁶²⁵.

Ainsi, l'usage des mots « *objective* », « *realitas objectiva* » et « *emittere* » indique d'après J. Carriero une continuité de la pensée cartésienne avec la pensée thomiste. Quoique Descartes fustige la ressemblance et ainsi les espèces sensibles, il accepte toujours ce que J. Carriero appelle « l'identité de la réalité (*samness of reality assumption*) ». Autrement dit, pour Descartes, « lorsque nous sentons les corps, leur réalité vient d'exister dans l'esprit ».⁶²⁶

Toutefois, J. Carriero soutient que Descartes et les aristotéliens ou les thomistes s'éloignent, en ce que Descartes ne comprend plus l'identité (*sameness*) de la structure, en termes de « forme (*sensible*) partagée »⁶²⁷, c'est-à-dire en termes de « ressemblance ». En effet, la réalité corporelle se présente selon Descartes à l'esprit humain sous la forme d'idée sensible qui est de nature obscure et confuse, plutôt que sous la forme de la ressemblance : « Toutefois, elles ne sont peut-être pas entièrement telles que nous les apercevons par les sens, car cette perception des sens est fort obscure et confuse en plusieurs choses »⁶²⁸. Or, d'après J.

⁶²⁵ J. Carriero, 2009, p. 148 : « The language of emission recalls the scholastic tradition, in which the item emitted, the species, is not the thing we see but rather that by which we see [...]. »

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 158 : « According to Descartes, when we sense bodies, their reality comes to exist in the mind. »

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 158 : « Where Descartes and the Aristotelians part company is over whether we should understand this sameness of structure in terms of a shared (sensible) form. »

⁶²⁸ AT IX, 63; AT VII, 80.

Carriero, Descartes critique les croyances en la ressemblance surtout pour leur implication ontologique.⁶²⁹ En effet, Descartes décrit la vue précritique ainsi que thomiste de la sensation de la façon suivante :

[...] que dans un corps qui est chaud, il y ait quelque chose de semblable (*plane simile*) à l'idée de la chaleur qui est en moi ; que dans un corps blanc ou noir, il y ait la même blancheur ou noirceur que je sens (*eadem albedo aut viriditas quam sentio*) ; que dans un corps amer ou doux, il y ait le même goût ou la même saveur (*in amaro aut dulci idem sapor*), et ainsi des autres.⁶³⁰

D'après J. Carriero, cette phrase montre comment Descartes comprend la théorie thomiste de la sensation. Les thomistes assignent, d'après Descartes, lorsque l'esprit constate deux qualités opposées comme « blanc » ou « noir », « amer » ou « doux », une identité formelle à chaque qualité opposée comme « blancheur » ou « noirceur ». Autrement dit, ils requièrent pour chaque qualité que l'esprit sent, qu'il existe une « forme » objective qui correspond à cette qualité, c'est-à-dire, une perfection spécifique ou une réalité répondant à cette qualité.⁶³¹ En revanche, d'après J. Carriero, si, pour Descartes, la sensation indique l'existence d'une réalité qui se communique entre l'âme et le corps, il ne faut pas assigner à chaque qualité sensible une identité particulière. Voici la théorie que Descartes accepte comme sa position finale :

[...] Et quoiqu'en approchant du feu je sente de la chaleur, et même que m'en approchant un peu trop près je ressente de la douleur, il n'y a toutefois aucune raison qui me puisse persuader qu'il y a dans le feu quelque chose de semblable à cette chaleur, non plus qu'à cette douleur ; mais seulement j'ai raison de croire qu'il y a quelque chose en lui, quelle qu'elle puisse être, qui excite (*efficiat*) en moi ces sentiments de chaleur ou de douleur.⁶³²

Par ce passage, Descartes ne renie pas qu'une réalité se transmet du corps à l'âme humaine. Si nous avons bien compris l'argument de J. Carriero, ce que Descartes est en train de nier, c'est que la chaleur ou la douleur sont l'exemplification d'une réalité supérieure, qui est aussi le principe de ressemblance. Ainsi, J. Carriero prescrit de bien comprendre ce que nie et ce que ne nie pas Descartes lorsqu'il dit que nous n'avons pas de tendance naturelle vers la croyance

⁶²⁹ J. Carriero J., 2009, p. 161.

⁶³⁰ AT IX, 65; AT VII, 82.

⁶³¹ J. Carriero, 2009, p. 164.

⁶³² AT IX, 66; AT VII, 83.

en la ressemblance (*resemblance thesis*). Il n'est pas en train de nier que, lorsque j'ai l'idée sensorielle de la rougeur, j'ai tendance à croire que quelque chose corporelle est en train de se présenter à moi. J. Carriero écrit :

Certes (of course), lorsque j'ai l'idée sensorielle du rouge, je suis naturellement incliné à croire que quelque caractéristique du corps est en train de se présenter à moi, en tant que, par exemple, opposée à quelque caractéristique de mon âme (*psychology*). Au contraire, je n'ai pas de tendance naturelle, d'après Descartes, à penser que la structure corporelle qui m'est présentée à travers l'idée du rouge m'amène vers une compréhension bien définie de ce qui est en train de se présenter, surtout de son statut ontologique.⁶³³

Finalement, J. Carriero estime que la modification du point de vue initial sur le monde n'est pas si abrupte qu'on ne le pense. En fait, ce que fait Descartes s'approche plutôt d'une « correction des jugements précipités (*hastily made judgments*) plutôt que d'une mise en cause de mes tendances naturelles profondément enracinées »⁶³⁴.

4.2.3. Conclusion

Le commentaire de J. Carriero nous permet de s'écarter de la thèse de J.-L. Marion sur le sur-codage. En effet, l'hypothèse d'un sur-codage introduirait chez Descartes directement une sorte de « voile des idées », que réfute fortement l'interprétation de J. Carriero.

Ce n'est pas dans la *Troisième Méditation* la possibilité d'un sur-codage qui est en question. L'insuffisance de la règle générale vient à ce stade du fait que la règle générale doit être utilisée d'une part avec la mémoire et d'autre part avec la considération de l'inclination naturelle. Le bon usage de la règle générale nécessite le contrôle de ces facultés ou inclinations.

Quels sont les préceptes de la méthode appliqués à cette partie de la *Troisième Méditation* ? Division comme régression ? Il semble que non ! L'esprit dénombre d'abord les pensées, puis ayant identifié entre les classes de pensée, la classe des idées, il dénombre ou

⁶³³ J. Carriero, 2009, p. 164 : « Of course, when I have a sensory idea of red, I am naturally inclined to believe that some feature of body is being presented to me, as opposed to, for example, some feature of my psychology. What I do not have, Descartes says, is a tendency to think that the corporeal structure being presented by my idea of red is being presented in such a way that I find myself inclined to very definite views about what is being presented, especially the ontological status of what is being presented. »

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 164 : « In each case, what I do is correct hastily made But by now firmly entrenched) judgments rather than check my deep-seated natural tendencies. »

classifie ces idées. Il y a bien là une application du quatrième précepte. Pourtant, le précepte dominant dans cette partie est le premier précepte, sur « éviter soigneusement la précipitation et la prévention. » (Selon J. Carriero, écartement de la prévention pour effectuer la preuve de l'existence de Dieu.)

5. La méthode dans la *Troisième Méditation* (AT VII, 40-5~52-20)

(Les deux preuves de l'existence de Dieu)

5.1. Introduction générale de 5

Le sujet méditant effectue dans la partie (AT VII, 40-5~52-20) de la *Troisième Méditation* les deux preuves dites *a posteriori* de l'existence de Dieu. Dans la première preuve, le sujet méditant découvre l'existence de Dieu comme cause de l'idée de Dieu, alors que, dans la seconde preuve, il la découvre comme cause de son existence en tant qu'il est un esprit qui possède l'idée de Dieu. Dans ce chapitre, nous examinerons l'application de la méthode scientifique dans ces deux preuves et la signification métaphysique de cette application. Pour mieux élucider la manière dont la méthode est appliquée et la signification de cette application, nous opposerons notre interprétation à celle de J.-L. Marion.

J.-L. Marion estime, dans son *Prisme métaphysique de Descartes*, que la métaphysique cartésienne expose trois attributs principaux de Dieu, incompatibles entre eux. Il s'agit des attributs divins d'« infini », d'« étant le plus parfait » et de « *causa sui* ». Or, J.-L. Marion estime que l'attribut d'infini, qualifié comme « incompréhensible », provenant du contexte médiéval de la théologie négative, marque la transcendance de Dieu à l'égard de toute démarche rationnelle qui nous permet d'acquérir la connaissance de Dieu. Au contraire, la *causa sui*, comme attribut divin provenant d'un dessein proprement cartésien d'établir le principe de raison suffisante, marque bien la transcendance de Dieu à l'égard de la méthode scientifique universelle enseignée, d'après J.-L. Marion, dans les *Regulae* ou le *Discours*, mais reste inhérente à une certaine démarche rationnelle qui met en œuvre le principe de raison suffisante. Or, cet attribut divin ne pouvait être présenté, d'après J.-L. Marion, dans les *Méditations*, car le contexte de la théologie négative interdisait de demander la cause de Dieu. Il se présenterait, d'après lui, donc seulement dans les *Premières* et *Quatrièmes Réponses*. Enfin, l'attribut d'« étant le plus parfait » répond au projet cartésien d'établir une méthode scientifique universelle, et donc serait inhérent à la méthode scientifique universelle. C'est ainsi qu'il y aurait, d'après J.-L. Marion, trois attributs divins qui se contredisent entre eux.

C'est en réfutant cette interprétation de l'incompatibilité entre les trois attributs divins que nous nous efforcerons de montrer la valeur constitutive de la méthode scientifique universelle, proposée dans les *Regulae* et le *Discours*, dans la connaissance de Dieu en général, et la signification métaphysique de l'application de la méthode scientifique dans la

métaphysique. Il faudra donc montrer, d'une part, que la certitude d'idée d'infini est soumise aussi à la même démarche rationnelle que l'idée de *causa sui* et, d'autre part, que cette démarche rationnelle est le développement de la méthode scientifique universelle proposée dans les *Regulae* et le *Discours*.

D'après notre analyse, la méthode cartésienne universelle avait la fonction de vérifier tous les aspects d'une connaissance, si bien qu'elle devenait constitutive de la certitude d'une connaissance. Nous nous efforcerons de montrer dans ce chapitre que la méthode est aussi constitutive de la certitude de l'existence de Dieu et de la certitude des trois attributs divins mentionnés par J.-L. Marion. En effet, J. Broughton nous a montré, par son analyse de la méthode du doute dans les *Méditations*, comment une démarche rationnelle de vérification pouvait constituer la certitude métaphysique. Dans la seconde section de ce chapitre, nous verrons comment J. Broughton soutient la présence implicite du principe de raison suffisante dans la *Troisième Méditation*, si bien qu'il devient possible de voir dans ce texte une continuité entre infini et *causa sui*, contrairement à la thèse de J.-L. Marion, selon laquelle l'attribut d'infini interdit la caractérisation de Dieu comme *causa sui*. Cependant, J. Broughton, s'intéressant à la démarche méthodique des *Méditations*, ne porte aucun jugement sur le rapport entre la méthode du doute et la méthode universelle des *Regulae* ou du *Discours*. Toutefois, nous montrerons, comme nous l'avons déjà montré à propos des *Méditations* précédentes, que la méthode du doute de la *Troisième Méditation* est aussi un développement spécifique de la méthode analytique universelle. Nous examinerons aussi les erreurs de l'interprétation de J. Broughton surtout concernant la place de l'attribut d'infini dans la méthode du doute. Pour éviter cette erreur de J. Broughton, nous proposerons d'élargir notre compréhension de la méthode du doute, et d'y voir le mouvement régressif envers la nature ou l'essence d'une chose. Plus précisément, par un mouvement régressif, il faut accéder à une suite d'expériences par laquelle l'esprit expérimente la nature de Dieu comme une puissance métaphysique. C'est cette expérience de la nature d'une chose qui permet au sujet méditant d'écartier définitivement cette fois-ci non les doutes hyperboliques, mais les doutes qui proviennent de la force contraignante des images sensibles. Nous nous référerons donc à l'analyse de S. Wagner, selon laquelle la seconde preuve achève ce qui a été entamé dans la première preuve. La seconde preuve nous permet d'expérimenter l'infinité de Dieu comme une puissance auto-créative. Nous verrons aussi les problèmes de l'analyse de S. Wagner. Pour S. Wagner, la réflexion portant sur une démarche rationnelle constitue bien la certitude métaphysique. Pourtant, la négation du caractère logique de cette démarche interdit

de voir une continuité entre la méthode des *Regulae* ou du *Discours* et la méthode métaphysique des *Méditations*. Mais nous avons dit qu'en fait même cette méthode métaphysique peut être considérée comme une application conjointe des second et quatrième préceptes de la méthode du *Discours*. Nous commencerons par un résumé analytique du chapitre du *Prisme métaphysique*, portant sur les trois attributs divins. C'est en mettant en cause l'une après l'autre les thèses de J.-L. Marion que nous tâcherons d'établir nos thèses.

5.1.1. La thèse de J.-L. Marion sur le statut non méthodique de l'idée d'infini

J.-L. Marion propose, dans son *Prisme métaphysique de Descartes*, une analyse détaillée des noms de Dieu. Il y aura, d'après J.-L. Marion, trois noms propres fondamentaux de Dieu dans la métaphysique de Descartes : « l'infini »⁶³⁵ qui apparaît dans la *Troisième Méditation*, « l'étant le plus parfait »⁶³⁶ qui apparaît dans la *Cinquième Méditation* et la « cause de soi »⁶³⁷ qui apparaît dans les *Premières et Quatrièmes Réponses*. Or, J.-L. Marion prétend que ces trois attributs servent à Descartes pour établir une métaphysique en tant qu'onto-théologie, c'est-à-dire, d'après la philosophie heideggerienne, une structure théorique qui détermine le sens de l'être par rapport à un étant par excellence. Or, l'onto-théologie cartésienne serait, d'après J.-L. Marion, une « onto-théologie redoublée »⁶³⁸ caractérisée par l'incompatibilité entre ces trois noms fondamentaux de Dieu. Autrement dit, la métaphysique cartésienne est constituée, d'après J.-L. Marion, de deux onto-théologies : d'une part, une onto-théologie de la pensée méthodique, dans laquelle l'étant par excellence est l'*ego cogitans* et, d'autre part, une onto-théologie de Dieu, dans laquelle l'étant par excellence est Dieu en tant que *causa sui*. Or, d'après J.-L. Marion, ces deux onto-théologies sont contenues dans une seule métaphysique, en ce qu'elles se réfèrent tous à Dieu comme Être qui transcende les étant par excellence. C'est l'attribut d'« infini » qui marque cette transcendance absolue de Dieu par

⁶³⁵ J.-L. Marion, 1986, p. 256 : « Relèvent du nom divin d'*infinitum*, les attributs [...] de *substantia*, infinité, indépendance, immensité et incompréhensibilité, tous sous le régime de la *via negativa*. »

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 256 : « Relèvent enfin du nom divin d'*ens summe perfectum* l'attribut [...] d'intelligence suprême, mais encore toutes les perfections pensables [...], sous le régime de la *via affirmativa*. »

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 256 : « Relèvent du nom divin *potentia*, les attributs [...] de création et de puissance suprême, sous le régime de l'éminence, puisque la puissance reste à la fois incompréhensible (négation) et productrice (Affirmation). » Cette *potentia* deviendra, d'après J.-L. Marion, dans les *Premières et Quatrièmes Réponses* la *causa sui*.

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 126.

rapport à la structure onto-théologique en général. Examinons les arguments que J.-L. Marion utilise pour soutenir sa thèse.⁶³⁹

5.1.1.1 Dieu comme être infini

L'attribut divin d'infini est utilisé dans les preuves *a posteriori* de la *Troisième Méditation*. En effet, Descartes donne deux listes des attributs divins dans cette *Méditation* : liste [1] « un Dieu souverain, éternel, *infini*, immuable, tout connaissant (*omniscium*), tout puissant (*omnipotentem*) [...] »⁶⁴⁰ ; [2] « une substance *infinie*, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante (*summe intelligentem*), toute puissante (*summe potentem*) [...] »⁶⁴¹. Dans ces deux listes, l'infini est l'attribut qui se trouve presque en première place, ce qui indique l'importance de cet attribut dans les preuves *a posteriori*. La mention de l'attribut d'infini dans ces deux listes permet à J.-L. Marion de renvoyer les lecteurs à son interprétation de la création divine des vérités éternelles. En effet, les trois lettres de 1630 qualifiaient Dieu comme « un être infini »⁶⁴². Or, nous avons vu que J.-L. Marion interprétait la création divine des vérités éternelles comme refus de Descartes de la théologie de l'analogie en général, en ce qu'elle lui semblait cacher une tendance à l'univocité entre la connaissance de Dieu et celle de l'homme.⁶⁴³ Ce rejet de l'analogie serait étayé par la tradition médiévale de la théologie négative, qui établit une équivocité radicale entre Dieu et l'esprit humain. Or, par ce renvoi, J.-L. Marion s'autorise à tirer deux conclusions sur l'idée de Dieu en tant qu'infini dans la *Troisième Méditation*.

Premièrement, J.-L. Marion soutient que la méthode scientifique universelle n'est aucunement constitutive de la connaissance certaine de Dieu en tant qu'infini. Certes, il y a bien une démarche méthodique qui nous mène à Dieu dans la *Troisième Méditation*, mais ce

⁶³⁹ J.-L. Marion étaye sa thèse, en identifiant les origines scolastiques respectives de ces noms. Pour l'infini, l'origine serait, d'après lui (*Ibid.*, p. 262), Duns Scot : « Descartes ne prend pas, avec le choix de l'infini comme premier nom divin, un départ solitaire, mais s'inscrit dans une tradition constante, qui lui parvient, depuis Duns Scot, par Suarez en philosophie, et Lessius en théologie ». L'attribut d'étant le plus parfait viendrait de Guillaume Ockham (*Ibid.*, p. 268) : « Sans argument décisif, [...] nous risquons l'hypothèse d'une affinité avec Guillaume d'Ockham. Celui-ci définit, en effet, explicitement Dieu par la perfection prise au superlatif et considérée comme unique [...] ». Enfin, l'attribut de *causa sui* proviendrait de Suarez, bien qu'il ne fasse que de l'anticiper (*Ibid.*, p. 274) : « Suarez assimile déjà tangentiellement l'essence divine à une *ratio* de son infinité, voire à une cause ; il restera à Descartes de franchir le pas décisif [...] ».

⁶⁴⁰ AT IX, 32 ; AT VII, 40.

⁶⁴¹ C'est nous qui soulignons : AT IX, 36 ; AT VII, 45.

⁶⁴² BK VIII-1, 75 ; AT I, 150 : « [...] un être infini et incompréhensible [...] ».

⁶⁴³ Bien sûr, d'après J.-L. Marion, Descartes rejette injustement toute la théologie de l'analogie, en manquant la particularité de l'analogie thomiste.

qui nous autoriserait à dire que nous sommes certains de l'existence de Dieu, ce n'est pas la réflexion vérificatrice sur cette démarche, mais notre connaissance que la méthode scientifique universelle ne peut être opérationnelle, si elle n'est fondée sur une instance métaphysique qui transcende radicalement cette méthode. C'est pourquoi J.-L. Marion souligne le fait que l'infini est caractérisé comme « incompréhensible » dans les lettres de 1630 à Mersenne ainsi que dans la *Troisième Méditation*. Or, les vérités mathématiques sont dites être « compréhensibles », si bien que l'incompréhensibilité de Dieu marque sa transcendance sans univocité par rapport aux vérités mathématiques. En outre, dans la mesure où la méthode scientifique est établie sur le modèle mathématique, la transcendance radicale de Dieu par rapport aux vérités mathématiques marque la transcendance radicale de Dieu par rapport à la méthode scientifique en général. L'infini divin marque donc, d'après J.-L. Marion, « l'extra-territorialité méthodique » de l'idée de Dieu.⁶⁴⁴

Deuxièmement, en renvoyant l'attribut d'infini à la création divine des vérités éternelles, J.-L. Marion oppose l'attribut d'infini et l'attribut de *causa sui*. Pour comprendre cette thèse de J.-L. Marion, il faut regarder de quelle façon il situe la doctrine cartésienne de la création divine des vérités éternelles par rapport à la doctrine scolastique de l'analogie. J.-L. Marion a montré en détail dans sa *Théologie blanche* que Descartes voulait rejeter la doctrine de l'analogie divine, car cette doctrine lui semblait impliquer la tendance vers l'univocité entre Dieu et l'esprit humain. À cet effet, Descartes accepterait de la théologie scolastique les seuls aspects qui marquent l'équivocité en rejetant les aspects qui marquent une univocité. La doctrine de la causalité divine serait un élément qui marque l'équivocité radicale entre Dieu et l'esprit humain, en ce qu'elle interdit d'appliquer la causalité à Dieu lui-même pour marquer la transcendance radicale du Dieu créateur sur ses créatures.

5.1.1.2. *Causa sui*

Toutefois, Descartes utilise néanmoins l'expression *causa sui* dans les *Premières* et *Quatrièmes Réponses*. Descartes parle, dans ces *Réponses*, du principe qui sera appelé par la postérité « principe de la raison suffisante » : « [...] il n'y a aucune chose de laquelle il ne soit loisible de demander pourquoi elle existe, ou dont on ne puisse rechercher la cause efficiente,

⁶⁴⁴ J.-L. Marion, 1986, p. 242 : « Rien de Dieu ne peut se constituer comme objet d'une science méthodique. Rien de l'objectivité méthodique ne peut s'attribuer à Dieu. »

ou bien, si elle n'en a point, demander pourquoi elle n'en a pas besoin [...] »⁶⁴⁵, principe qui s'applique, d'après Descartes des *Réponses*, aussi à Dieu. Ainsi, Descartes dit que Dieu peut être considéré comme *causa sui*, en ce que son essence formelle agit comme une cause efficiente. J.-L. Marion assigne encore une fois à cet attribut divin, le caractère d'être en dehors de la méthode scientifique universelle, sans pourtant être en dehors de tout critère de rationalité. D'abord, pour le premier caractère, il juge que Descartes joint également à cette *causa sui* l'attribut de l'incompréhensibilité⁶⁴⁶, ce qui indiquerait également selon J.-L. Marion l'extériorité de la métaphysique à la méthode universelle. Toutefois, si l'attribut « infini » interdisait d'interroger la cause de l'existence de Dieu, la *causa sui* était le résultat même d'une telle interrogation.⁶⁴⁷

Pour comprendre l'interprétation de J.-L. Marion, il faut noter qu'il fait la distinction entre la méthode scientifique universelle et les démarches de la pensée qui mettent en œuvre le principe de la raison suffisante. La méthode universelle définit, d'après lui, les objets comme représentations construites par l'esprit humain. En ce sens, la méthode universelle tendrait à effacer la réalité non représentable et à réduire le problème de la vérité au problème de cohérence entre les représentations. En revanche, lorsque J.-L. Marion parle du principe de raison suffisante, il nous semble qu'il pense à un retour à une position réaliste. En effet, la mise en œuvre de principe de raison suffisante rend possible de questionner la cause efficiente, c'est-à-dire la cause extérieure pour laquelle une représentation est vraie. Ainsi, la mise en œuvre du principe de raison suffisante permet de réintroduire une théorie de correspondance de la vérité, c'est-à-dire une théorie réaliste de la vérité. Mais le prix à payer pour réintroduire dans le monde une sorte de réalisme, c'est qu'il faut caractériser maintenant Dieu comme *causa sui*, ce qui contredirait, d'après J.-L. Marion, l'attribut d'infini qui interdisait d'interroger la cause de Dieu.

⁶⁴⁵ ALQ II, 527 ; AT IX, 86 ; AT VII, 108.

⁶⁴⁶ De fait, il n'y a pas de texte où Descartes joint explicitement la cause de soi et l'incompréhensibilité. C'est une déduction de J.-L. Marion (1986, p. 281) : « [...] si Dieu peut s'assimiler à une *causa sui*, c'est parce que son essence incompréhensible engendre, comme sa dérivée, une puissance, encore incompréhensible – *incomprehensibilis potentia* AT, VII, 110, 26-27), répondant à la "puissance incompréhensible" de 1630 (AT, I, 146, 4-5, et 150, 22). »

⁶⁴⁷ Dans la *Théologie blanche* (1991, p. 444), J.-L. Marion dit que le rôle de la *causa sui* est de « souligner l'équivocité ontique de Dieu par l'univocité formelle de la *causa sive ratio*. »

5.1.1.3. Étant le plus parfait

Enfin, l'attribut divin d'étant le plus parfait sera, d'après J.-L. Marion, principalement en usage dans la *Cinquième Méditation*. Or, cette preuve subordonnerait Dieu à la méthode. J.-L. Marion soutient cette thèse, en analysant la preuve *a priori* de la *Cinquième Méditation*, preuve pour laquelle le sujet méditant qualifie l'idée de Dieu comme idée innée à côté des idées mathématiques. J.-L. Marion soutient ainsi qu'il y a un nivèlement entre l'idée de Dieu et les idées mathématiques en ce qu'elles sont tous des idées innées. Par conséquent, dans la mesure où les idées mathématiques sont les objets par excellence de la méthode scientifique, l'idée de Dieu ne peut que rentrer sous cette méthode. Pour comprendre la fonction que J.-L. Marion assigne à l'idée d'étant le plus parfait, nous rappelons que chaque fois que l'esprit construit un objet, il doit utiliser un critère de perfection. Ainsi, l'esprit peut construire une hiérarchie de perfections, au sommet de laquelle se situe Dieu en tant qu'étant le plus parfait.⁶⁴⁸ Dans ce cas, l'attribut d'étant le plus parfait définirait Dieu comme un être tout à fait compréhensible.

C'est de cette manière que les trois attributs de Dieu constituent, d'après J.-L. Marion, la métaphysique en tant qu'onto-théologie redoublée. L'infini est incompréhensible, extérieur à la méthode universelle ainsi qu'au principe de raison suffisante. La *causa sui* est également incompréhensible, donc extérieure à la méthode universelle, bien qu'elle se trouve à l'intérieur du principe de raison suffisante. Enfin, l'attribut d'étant le plus parfait est tout à fait compréhensible, donc intérieur à la méthode ainsi qu'au principe de raison suffisante.

De notre point de vue, cette interprétation de J.-L. Marion souffre de quelques problèmes. En effet, il nous semble qu'il restreint injustement la valeur de la méthode mise en œuvre dans les *Méditations*. Premièrement, J.-L. Marion situe l'attribut divin d'infini en dehors de toute démarche rationnelle de la pensée. Or, comme il n'est pas possible de nier que dans la *Troisième Méditation*, Descartes prouve l'existence de Dieu par une démarche rationnelle qui va de l'idée de Dieu à son existence, cette extériorité de l'attribut d'infini signifierait que cette démarche rationnelle n'est pas un élément constitutif de la connaissance de cet attribut divin. Toutefois, l'argument de dépendance de J. Broughton nous a déjà montré

⁶⁴⁸ Dans les *Questions cartésiennes* (1996), J.-L. Marion propose une interprétation légèrement différente de celle qu'il a proposée dans la *Théologie blanche*. Il propose que les *Regulae* annoncent de fait une méthode de la métaphysique. Toutefois, sa position selon laquelle l'infini se trouve toujours à l'extérieur de la méthode ne change pas.

le rôle constitutif d'une démarche rationnelle, c'est-à-dire de la méthode du doute, dans l'acquisition d'une connaissance certaine. Deuxièmement, J.-L. Marion oppose la méthode scientifique de Descartes à sa démarche qui met en œuvre le principe de raison suffisante. Nous montrerons dans ce chapitre que cette démarche peut être considérée comme un développement de la méthode scientifique, qui était proposée dans les *Regulae* et dans le *Discours*. Ainsi, nous retrouverons dans la *Troisième Méditation*, le mouvement régressif vers une puissance que nous observons déjà dans les *Regulae*. En outre, nous verrons que dans ce mouvement régressif les trois attributs divins, au lieu de se contredire, s'unifient dans l'attribut de *causa sui*.

5.2. La méthode dans la première preuve (AT VII, 40 [5] ~ 47 [23])

Nous examinerons dans cette section la méthode utilisée dans la première preuve de l'existence de Dieu. En nous appuyant sur l'analyse de J. Broughton, nous soutiendrons que cette méthode est constitutive de la certitude de l'idée de Dieu. Toutefois, l'analyse de J. Broughton n'arrive pas à montrer dans son intégralité cette méthode. L'argument de dépendance analysé par J. Broughton est certes un élément important qui caractérise la certitude métaphysique. Toutefois, la certitude obtenue par l'argument de dépendance nous semble être une étape dans l'élaboration de la certitude métaphysique. Ainsi, nous soutiendrons qu'avant l'application de l'argument de dépendance, il y a déjà des opérations métaphysiques qui établissent la certitude métaphysique d'une chose immatérielle. De même, après l'application de l'argument de dépendance, il y a une autre opération métaphysique qui consolidera définitivement la certitude métaphysique. Ainsi, à notre avis, l'argument de dépendance marque une étape intermédiaire dans ce mouvement de consolidation de la certitude métaphysique. L'argument de dépendance sert à marquer d'une manière définitive la priorité épistémologique ainsi qu'ontologique des choses immatérielles sur des choses matérielles, si bien qu'il marque l'ordre à suivre dans la recherche métaphysique. Pour examiner les autres opérations métaphysiques, constitutives de la certitude métaphysique, nous nous référerons à l'analyse d'A. Davenport et de S. Wagner. En particulier, l'analyse de S. Wagner va nous montrer les opérations métaphysiques, qui fondent nos connaissances sur la considération de la puissance de notre esprit et de Dieu. Ainsi, à la fin nous serons en mesure de conclure que la méthode du doute est un développement de la méthode scientifique universelle de Descartes. Avant d'examiner ces diverses interprétations, nous allons présenter

notre ligne d'interprétation dans un résumé critique de la première preuve de l'existence de Dieu.

5.2.1. Résumé critique de la première preuve

La première preuve commence par rappeler l'impasse dans la recherche de l'extériorité par l'analyse des idées qui proviendraient des sens. Heureusement, d'après le sujet méditant, il y a une autre voie pour conclure à l'existence d'une chose extérieure à son esprit. Certes, si le sujet méditant considère les idées comme provenant de sa pensée, alors elles ont, d'après lui, tous la même réalité qu'il appelle formelle. Au contraire, s'il considère les idées comme représentant différentes choses, elles auront chacune une réalité objective différente. Par exemple, l'idée qui exhibe une substance finie a, d'après lui, plus de « réalité objective » qu'une idée qui représente un accident, et l'idée qui exhibe une substance infinie a plus de réalité objective qu'une idée qui exhibe une substance finie. Or, le sujet méditant constate qu'il possède la notion de causalité, d'après laquelle « il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet »⁶⁴⁹. Le sujet méditant, en appliquant le principe de causalité à la notion de réalité objective, tire ainsi le principe particulier suivant lequel « elle [c.-à-d. idée] doit avoir cela [c.-à-d. réalité objective] de quelque cause, dans laquelle il se rencontre pour le moins autant de réalité formelle que cette idée contient de réalité objective »⁶⁵⁰. Or, la réalité formelle étant, d'après le sujet méditant, une qualité qui est propre à une chose qui n'est pas l'idée, il peut maintenant formuler la question de l'existence de l'extériorité de son esprit. S'il trouve une idée dont lui-même ne peut être la cause de la réalité objective, il peut affirmer que la cause de cette idée est une chose qui existe en dehors de son esprit.⁶⁵¹

Notons qu'ici le sujet méditant ne pose pas explicitement la question de l'existence de Dieu. Ayant déjà posé une question plus générale, celle de l'existence d'une chose extérieure à son esprit, il est en train de formuler cette question générale en termes de réalité objective de l'idée. Toutefois, il nous semble juste de dire que le sujet méditant pose en même temps implicitement la question de l'existence de Dieu. En effet, le sujet méditant, en introduisant la

⁶⁴⁹ ALQ II, 438 ; AT IX, 32 ; AT VII, 40.

⁶⁵⁰ ALQ II, 440 ; AT IX, 33 ; AT VII, 41.

⁶⁵¹ ALQ II, 441 ; AT IX, 33 ; AT VII, 42 : « [...] si la réalité objective de quelqu'une de mes idées est telle, que je connaisse clairement (*certus sim*) qu'elle n'est point en moi, ni formellement, ni éminemment, et que par conséquent je ne puis pas moi-même en être la cause, il suit de là nécessairement que je ne suis pas seul dans le monde, mais qu'il y a encore quelque autre chose qui existe, et qui est la cause de cette idée [...]. »

notion de réalité objective, parle déjà de la substance infinie et donne une liste des principaux attributs divins comme définition de Dieu⁶⁵². En ce sens, la formulation de la question générale en termes de la cause de la réalité objective d'une idée implique une formulation implicite de la question de l'existence de Dieu. Toutefois, à notre avis, la première preuve est focalisée sur l'examen de la consistance de l'idée de Dieu par une modification du doute métaphysique, et conclut d'une manière logique l'existence de Dieu à partir de cette idée, au lieu de nous faire expérimenter l'essence et l'existence de Dieu. Ainsi, cette preuve se révèle à la fin être insuffisante pour contrôler la force persuasive des images sensibles et donc pour chasser la tendance aux erreurs, impliquée dans ces images. Toutefois, la première preuve ayant établi d'une manière irrévocable la consistance de l'idée de Dieu, le sujet méditant peut reformuler à partir de cette idée la question de l'existence de Dieu, et effectuer une seconde preuve, comme nous verrons dans la section suivante.

Restons pour l'instant à la première preuve. Le sujet méditant, grâce à la formulation, en termes de cause de la réalité objective, de la question générale peut maintenant dénombrer les idées à examiner : l'idée du sujet méditant en tant qu'il est substance pensante ; l'idée des animaux ; l'idée des hommes autres que le sujet méditant ; celle des anges ; l'idée des corps et enfin l'idée de Dieu. Le sujet méditant observe que l'idée de soi en tant qu'esprit peut être produite facilement par lui, comme il l'a montré dans la *Seconde Méditation*. De même, le sujet méditant observe qu'il peut lui-même produire facilement les idées des animaux, des hommes, des anges, car il peut les composer à partir de l'idée de soi, du corps, ou de Dieu. L'idée des corps est plus compliquée à produire, mais le sujet méditant y arrive, en utilisant la notion de la « fausseté matérielle »⁶⁵³ pour les qualités sensibles des corps, comme « le froid » et « la chaleur », et la notion de cause éminente⁶⁵⁴ pour les qualités objectives des corps, comme « l'étendue, la figure, la situation, et le mouvement de lieu ». Enfin, le sujet méditant, en examinant l'idée de Dieu, découvre qu'il ne peut pas produire la réalité objective de cet esprit par ses ressources. C'est alors que la question de l'existence de Dieu devient explicite,

⁶⁵² ALQ II, 438 ; AT IX, 32 ; AT VII, 40 : « [...] celle [c.-à-d. idée] par laquelle je conçois (*intelligo*) un Dieu souverain, éternel, infini, immuable, tout connaissant, tout puissant, et Créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui [...] »

⁶⁵³ ALQ II, 442-443 ; AT IX, 34 ; AT VII, 43 : « Car, encore que j'aie remarqué ci-devant, qu'il n'y a que dans les jugements que se puisse rencontrer la vraie et formelle fausseté, il se peut néanmoins trouver dans les idées une certaine fausseté matérielle, à savoir, lorsqu'elles représentent ce qui n'est rien comme si c'était quelque chose. »

⁶⁵⁴ ALQ II, 444-445 ; AT IX, 35 : « Pour ce qui est des autres qualités dont les idées des choses corporelles sont composées, à savoir l'étendue, la figure, la situation, et le mouvement de lieu, il est vrai qu'elles ne sont point formellement en moi, puisque je ne suis qu'une chose qui pense ; mais parce que ce sont seulement de certains modes de la substance [...], et que je suis aussi moi-même une substance, il semble qu'elles puissent être contenues en moi éminemment. »

car le sujet méditant demande s'il peut être la cause de la réalité objective de l'idée de Dieu. Cependant la solution à cette question était déjà en train d'être élaborée, pendant que le sujet méditant examinait les autres classes d'idée, si bien que le sujet méditant peut résoudre immédiatement cette question en même temps qu'elle est explicitement formalisée. En effet, en examinant l'idée des animaux, des anges, des autres hommes, le sujet méditant a extrait la règle provisoire qu'il peut prendre une idée pour sa production s'il peut composer l'idée à partir des idées plus simples. Deuxièmement, en examinant les idées des qualités sensibles, il a extrait la règle qu'il peut considérer une idée pour sa production si l'idée représente quelque chose irréel comme réel. Troisièmement, en examinant les idées des qualités objectives des corps, il a extrait la règle qu'il peut considérer une idée comme sa production si le sujet méditant peut produire par sa temporalité substantielle ces qualités, ou sinon s'il peut être la cause éminente de ces qualités. Or, ces règles qui montrent les conditions d'après lesquelles le sujet méditant peut considérer une chose comme sa production peuvent être inversement utilisées pour montrer la simplicité inconstructible d'une chose. Ainsi, le sujet méditant, en appliquant ces règles, confirme la simplicité absolue et donc la consistance absolue de l'idée de Dieu. L'idée de Dieu en tant qu'idée d'infini ne peut être produite par la négation de l'idée de fini, ce qui revient à dire que l'idée de Dieu ne peut être composée à partir des idées plus simples.⁶⁵⁵ Elle ne peut être, d'après le sujet méditant, une idée matériellement fausse, car il s'agit de l'idée qui est la plus claire et distincte de toute.⁶⁵⁶ Enfin, il ne s'agit pas d'un infini en puissance, c'est-à-dire de l'infini qui peut se réduire à notre temporalité substantielle⁶⁵⁷ ni d'une idée que je peux être la cause éminente.⁶⁵⁸ Nous pensons que le sujet méditant, posant ainsi implicitement la question de l'existence de Dieu à l'intérieur d'une question plus générale, obtient les moyens pour vérifier la consistance de l'idée de Dieu. Toutefois, la distinction posée entre la réalité objective et la réalité formelle fait en sorte que le sujet méditant conclut d'une manière logique à l'existence de Dieu. Autrement dit, le sujet

⁶⁵⁵ ALQ II, 445 ; AT IX, 36 ; AT VII, 45 : « Et je ne me dois pas imaginer que je ne conçois (*percipere*) pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends (*percipio*) le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière [...]. »

⁶⁵⁶ ALQ II, 446 ; AT IX, 36 ; AT VII, 46 : « Et l'on ne peut pas dire que peut-être cette idée de Dieu est matériellement fausse [...]. »

⁶⁵⁷ ALQ II, 447-448 ; AT IX, 37 ; AT VII, 47 : « [...] encore qu'il fût vrai que ma connaissance acquit tous les jours de nouveaux degrés de perfection, et qu'il y eût en ma nature beaucoup de choses en puissance, qui n'y sont pas encore actuellement, toutefois tous ces avantages n'appartiennent et n'approchent en aucune sorte de l'idée que j'ai de la Divinité, dans laquelle rien ne se rencontre seulement en puissance, mais tout y est actuellement et en effet. »

⁶⁵⁸ ALQ II, 445 ; AT IX, 36 ; AT VII, 45 : « [...] Dieu existe ; car, encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie. »

méditant semble déduire à l'aide d'une règle logique l'existence de Dieu à partir de l'idée de Dieu, existence dont il ne semble pas avoir une expérience directe. En revanche, c'est en mettant en avant sa capacité logique que le sujet méditant a pu vérifier la simplicité absolue de l'idée de Dieu. Examinons donc l'extension que Descartes assigne à cette capacité logique dans la première preuve. Nous verrons que cette démarche rationnelle, qui met en avant l'aspect logique n'oublie pas l'aspect empirique de la pensée.

Ainsi, la formulation implicite de la question de l'existence de Dieu dans une question plus générale qui est celle de l'existence d'une autre chose que moi permet au sujet méditant de détecter des règles de vérification au sujet de la simplicité absolue de l'idée de Dieu. Ces règles sont certes constitutives de la certitude de l'idée de Dieu et donc de l'existence de Dieu. Cependant, il reste à voir, d'une part, la relation de ces règles avec le doute hyperbolique en général et, d'autre part, la particularité de ces règles par rapport à ce doute hyperbolique. L'analyse de J. Broughton nous montrera que le dispositif du doute hyperbolique sous-tend ces règles. Puis, l'analyse de S. Wagner nous montrera que ces règles ne sont pas réductibles au doute hyperbolique, en ce qu'elle implique la réflexion sur la puissance de l'esprit.

5.2.2. Critique de la thèse de J.-L. Marion (Analyse de J. Broughton)

L'analyse de J. Broughton de l'usage du doute dans les *Méditations* nous a montré comment la démarche de découverte peut constituer en même temps une démarche de vérification qui constitue la certitude de la connaissance acquise. D'après J. Broughton, la méthode du doute est une méthode de découverte, car elle nous permet, par des doutes hyperboliques, de rejeter les opinions très probables portant sur le monde corporel, pour que nous puissions orienter notre regard sur des choses immatérielles qui n'avaient pas retenu jusque là notre attention. Il s'agit aussi d'une méthode de vérification, car l'esprit peut établir la certitude absolue d'une chose immatérielle, en montrant que cette chose est la condition nécessaire même du doute hyperbolique. Ainsi, la méthode du doute nous permet de découvrir les vérités portant sur des choses immatérielles, tout en vérifiant en même temps la supériorité de ces choses immatérielles sur les choses matérielles. Or, cette méthode du doute s'applique, d'après J. Broughton, à la preuve de l'existence de Dieu dans la *Troisième Méditation*. Ainsi elle soutient qu'avant de conclure l'existence de Dieu, le sujet méditant doit assurer par l'usage du doute la certitude absolue de deux choses, c'est-à-dire la certitude de l'innéité de l'idée de Dieu et celle du principe de causalité, pour conclure à partir de ces deux connaissances la

connaissance certaine de l'existence de Dieu. Nous examinons dans cette section la discussion de J. Broughton portant sur la certitude absolue de l'innéité de l'idée de Dieu, en laissant l'examen de l'autre certitude pour la section 7.3.

L'analyse de J. Broughton sur la certitude absolue de l'idée de Dieu s'oppose sur un point important à celle de J.-L. Marion, d'après laquelle les preuves *a posteriori* se fonderaient sur l'infini divin dont la certitude est constituée indépendamment de toute démarche méthodique et rationnelle. En outre, dans la mesure où la méthode du doute, telle qu'elle est analysée par J. Broughton, peut être considérée, selon nous, comme une application de la méthode universelle exposée dans les *Regulae* et le *Discours*, l'analyse de J. Broughton nous fait aussi entrevoir la possibilité de situer l'infini divin à l'intérieur de la méthode universelle.

Toutefois, bien qu'elle ouvre la possibilité de situer la certitude de l'idée de Dieu à l'intérieur de la méthode, J. Broughton estime que la preuve *a posteriori* de Descartes est globalement un échec. Car, d'après elle, Descartes échoue à constituer un argument de dépendance qui montrerait la certitude absolue de l'innéité, en l'esprit du sujet méditant, de l'idée de Dieu. Nous tenterons de répondre à cette critique de J. Broughton, en montrant que la méthode du doute doit être comprise d'une manière plus large que l'usage des arguments de dépendance. En effet, il faudra déceler dans la première preuve une formulation de la question de l'existence de Dieu, qui permet au sujet méditant de détecter les règles pour vérifier l'innéité de l'idée de Dieu comme nous l'avons dit dans le résumé critique. En outre, pour déceler dans la première preuve *a posteriori* une certaine formulation de la question de l'existence de Dieu, il faudra aussi discuter de la distinction, qui a été négligée par J. Broughton ainsi que J.-L. Marion, c'est-à-dire la distinction cartésienne entre l'entendre et le concevoir, c'est-à-dire celle qui existe entre l'idée et le concept. Pour l'instant, examinons comment la méthode du doute s'appliquerait, d'après J. Broughton, pour assurer la certitude absolue de l'innéité de l'idée de Dieu.

D'après elle, pour que l'innéité en l'esprit humain de l'idée de Dieu soit absolument certaine, celle-ci ne doit être confirmée que par un argument de dépendance, c'est-à-dire un argument qui dévoile cette idée comme condition du doute hyperbolique portant sur cette idée. Certes, on peut assigner par d'autres moyens de vérification une certitude à l'idée de Dieu, mais ce ne sera pas une certitude absolue dont parle J. Broughton. Par exemple, si l'idée de Dieu peut être composée à partir d'autres idées certaines, alors l'idée de Dieu sera certes certaine, mais pas d'une manière absolue. Toutefois, J. Broughton estime que Descartes

n'arrive pas à établir la certitude absolue de cette idée. Examinons comment elle analyse l'argument de Descartes. Elle détecte, dans le passage suivant du début de la *Quatrième Méditation*, le résumé de l'argument de dépendance mis en œuvre dans la *Troisième Méditation* :

Et lorsque je considère que je doute, c'est-à-dire que je suis une chose incomplète et dépendante, l'idée d'un être complet et indépendant, c'est-à-dire de Dieu, se présente à mon esprit avec tant de distinction et de clarté.⁶⁵⁹

Elle reformule ce passage selon le schème suivant :

- 1) Si j'entreprends de douter si j'ai une idée [innée] de Dieu, je dois admettre que je doute.
- 2) Or, si j'admets que je doute, alors c'est que j'ai une idée [innée] de Dieu.
- 3) Donc, si j'entreprends de douter si j'ai une idée [innée] de Dieu, alors je dois admettre que j'ai une idée [innée] de Dieu.⁶⁶⁰

Cette structure argumentative est censée montrer l'impossibilité de douter de l'innéité de l'idée de Dieu, car cette idée serait la condition même du doute le plus général et le plus hyperbolique possible. Pourtant, J. Broughton avoue que ce schème en trois étapes ne montre pas assez clairement le statut de l'idée de Dieu comme condition indépendante du doute hyperbolique, car l'étape 2) ne semble pas être évidente. Elle analyse donc à nouveau cette étape par un schème à trois étapes.

- 2a. Si je peux admettre que je doute, alors je peux reconnaître que je suis un être imparfait (incomplète, manquant [*lacking*], déficient).
- 2b. Si je peux reconnaître que je suis un être imparfait, alors je peux nier que l'idée d'une perfection absolue s'applique [un jour] à moi-même.
- 2c. Si je peux nier que l'idée de la perfection absolue s'applique [un jour] à moi-même, alors j'ai l'idée [innée] de la perfection absolue.⁶⁶¹

Aux yeux de J. Broughton, 2a et 2c ne posent pas de problème : 2a est évident, puisque le doute signifie une limitation dans la connaissance, alors que 2c s'appuie sur la « thèse

⁶⁵⁹ ALQ II, 455 ; AT IX, 42 ; AT VII, 53.

⁶⁶⁰ J. Broughton, 2002, p. 148.

⁶⁶¹ J. Broughton, 2002, p. 148.

vraisemblable (*plausible claim*) » selon laquelle, si le sujet méditant sait que quelque chose n'est pas P dont il a une idée innée, alors il doit avoir au moins l'idée innée de P. C'est, d'après J. Broughton, l'étape 2b qui est problématique, car la reconnaissance que je suis à présent un être imparfait ne semble pas impliquer nécessairement la reconnaissance de l'idée [innée] d'une perfection absolue qui ne s'appliquerait jamais à moi-même. En effet, si le sujet méditant peut reconnaître son imperfection, ce n'est peut-être pas la comparaison avec une perfection absolue. En effet, il peut reconnaître son imperfection par la notion d'une perfection relativement plus grande que la sienne. Dans ce cas, la notion d'une perfection absolue serait une simple construction de notre esprit. Car, d'après J. Broughton, il serait possible que le sujet méditant construise l'idée de la plus grande perfection en amplifiant l'idée d'une perfection plus ou moins grande. D'ailleurs, c'est Descartes lui-même qui dit dans un passage des *Réponses à Gassendi* que le sujet méditant peut construire l'idée de perfection absolue à partir d'une perfection limitée que le sujet méditant observe en lui.⁶⁶² Mais cela contredirait, d'après J. Broughton, la condition de l'application de l'argument de dépendance à l'idée de Dieu, condition selon laquelle l'idée de Dieu doit être la condition de mon imperfection. Cependant, les passages où Descartes dit qu'il est possible de construire une sorte d'idée de Dieu semblent contredire cette condition de l'application de l'argument de dépendance à l'idée de Dieu. Descartes tend généralement à répondre à ce problème en introduisant des thèses métaphysiques sur la priorité de l'infini sur le fini (*Entretien avec Burman*). Toutefois, J. Broughton affirme que dans ce cas Descartes enfreint la règle d'argument de dépendance puisque la certitude de l'idée de Dieu serait déduite de la certitude d'une thèse métaphysique préexistante au lieu d'être établie comme condition indépendante du doute hyperbolique. Pour répondre en faveur de Descartes à la critique de J. Broughton, il faudra donc montrer la raison qui permettrait à Descartes d'insister tant sur la simplicité absolue de l'idée de Dieu, tout en maintenant la thèse que l'esprit humain a la capacité d'amplifier ou de composer les perfections relatives pour accéder à l'idée de Dieu.

Premièrement, l'interprétation de J. Broughton restreint injustement la méthode du doute, et corrélativement la certitude métaphysique. Avant l'application de l'argument de dépendance, l'idée de Dieu doit posséder une sorte de certitude. Mais J. Broughton ne précise pas de quelle certitude il s'agit. Nous pensons qu'il s'agit déjà d'une certitude métaphysique,

⁶⁶² AT VII, 286-287 : « Deinde, cum maximae quaeque perfectiones soleant Deo attribui, videntur eae omnes desumptae ex rebus, quas vulgo miramur in nobis, cujusmodi sunt diuturnitas, potentia, scientia, bonitas, beatitudo etc., quae quantum possumus ampliantes, pronunciamus Deum aeternum, omnipotentem, omniscium, optimum, beatissimum, etc. »

caractérisée par des opérations métaphysiques de vérification. Si c'est le cas, alors l'introduction de la distinction entre fini et infini peut être considérée comme un dispositif qui met en place la certitude métaphysique, l'argument de dépendance consolidant d'une certaine manière cette certitude métaphysique. Mais, si c'est le cas, alors quelle est cette opération métaphysique qui mettrait en place la certitude métaphysique ?

Une simple solution se trouve dans la distinction entre l'idée de Dieu, qui est innée au sens primordial, et l'idée de la plus grande perfection qui serait produite par une opération d'amplification. Autrement dit, l'idée de la plus grande perfection nous ferait passer à l'idée absolument simple de Dieu, sans se confondre avec celle-ci. Ainsi se résout la contradiction entre les passages où Descartes dit qu'il y a une composition de l'idée de Dieu par une amplification et celles où il dit que l'idée de Dieu est absolument simple. L'argument de dépendance s'applique bien à l'idée absolument simple de Dieu.

De fait, cette solution est étayée par la distinction cartésienne entre l'intellection (*intelligere*), la conception (*concipere*) et la compréhension (*comprehendere*).⁶⁶³ D'abord, regardons comment Descartes parle de la distinction entre l'intellection et la conception :

Ici, l'on doit distinguer soigneusement intellection (*intellectionem*), conception (*conceptionem*) et imagination (*imaginationem*) : cette distinction est d'un grand usage. Soit par exemple les perfections de Dieu, nous ne les imaginons ni ne les concevons, mais nous les entendons (*intelligimus*). Comment Dieu entend tout par un seul acte unique, comment ses décrets ne font qu'un avec lui, nous l'entendons (*intelligimus*), mais nous ne le concevons (*concipimus*) pas, parce que nous ne pouvons pas nous les représenter (*repraesentare*), pour ainsi parler.⁶⁶⁴

La conception est identique d'après ce texte à la représentation. Lorsqu'on arrive à distinguer dans cette représentation tous les éléments et à voir leurs relations, cette représentation s'identifie alors à la « compréhension ».⁶⁶⁵ L'intellection indique en revanche une expérience qui précède la connaissance représentative en général. Ainsi, nous pourrions faire correspondre l'idée de Dieu absolument simple à l'intellection de Dieu et l'idée de la plus

⁶⁶³ Beyssade, *Descartes au fil de l'ordre*, 2001, p. 114.

⁶⁶⁴ *L'Entretien avec Burman* (tr. Beyssade, 1981, 46-48 ; AT V, 154).

⁶⁶⁵ J.-M. Beyssade souligne (*Descartes au fil de l'ordre*, 2001, p. 116) ce point, en se référant sur le passage de la *Sixième Méditation*, où le sujet méditant parle de la connaissance d'un chiliogone (AT VII, 72). D'après J.-M. Beyssade, dans le cas d'une figure simple, il doit y avoir « une véritable compréhension imaginative ». « Pour une figure complexe au contraire, chiliogone ou myriogone, la représentation imaginative qui est bien là reste inévitablement confuse : mais l'entendement qui dépasse l'imagination est capable d'avoir, pour remplir son intellection, une compréhension intellectuelle. »

grande perfection à la conception de Dieu. Or, dans la *Troisième Méditation*, cette distinction a une fonction heuristique, car c'est en construisant l'idée de la plus grande perfection comme concept de Dieu que le sujet méditant peut découvrir l'idée absolument simple de Dieu.⁶⁶⁶ L'usage heuristique de la distinction entre les modalités de la connaissance se constate surtout dans la formulation de la question de l'existence de Dieu. Cette question est, comme nous l'avons dit, posée sous une forme rudimentaire, dans la formulation de l'existence d'une autre chose que moi. Néanmoins, nous observons que dans cette procédure s'installe une tâche qui va caractériser la question de l'existence de Dieu, tâche qui consiste à contrôler le passage entre les modalités de connaissance. D'abord, le sujet méditant introduit la représentation, mode de connaissance correspondant à la conception :

[...] les considérant comme des images, dont les unes représentent (*repraesentat*) une chose et les autres une autre, il est évident qu'elles sont fort différentes les unes des autres.⁶⁶⁷

Notons que cette phrase explique ce qu'est la « réalité objective » de l'idée par rapport à l'acte de représenter. Toutefois, la situation se complique aussitôt :

Car, en effet, celles qui me représentent des substances sont sans doute quelque chose de plus, et contiennent en soi (pour ainsi parler) plus de réalité objective, c'est-à-dire participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection, que celles qui me représentent (*repraesentant*) seulement des modes ou accidents. De plus, celle par laquelle je conçois (*intelligo*) un Dieu souverain, éternel, infini, immuable, tout connaissant, tout puissant, et créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui ; celle-là, dis-je, a certainement en soi plus de réalité objective, que celles par qui les substances finies me sont représentées (*exhibentur*).⁶⁶⁸

Le sujet méditant utilise dans ce passage les trois mots latins « *exhibere* » pour les substances finies, « *intelligere* » pour Dieu, et « *repraesentare* » pour les modes ou accidents. Les

⁶⁶⁶ L'*Entretien avec Burman* continue (tr. Beyssade, 1981, 48 ; AT V, 154) : « Or maintenant, si je m'étais donné à moi-même ma nature et l'être que je possède, je me serais donné aussi toutes les perfections de Dieu : je veux dire que je me serais donné aussi toutes les perfections de Dieu telles que je les conçois, comme indéfinies, que je me serais donné par exemple un degré de connaissance supérieur à mon degré actuel, et un autre plus élevé encore, et ainsi de suite. Les indéfinis ainsi multipliés deviennent des infinis, ou plutôt ils deviennent l'Infini, car un tel indéfini ne fait qu'un avec l'Infini. » L'expression « telles que je les conçois » indique la possibilité de construire un concept de l'infini, différent de l'idée d'infini. Toutefois, en construisant le concept logique de l'infini, Descartes effectue en même temps une régression envers l'idée inconstructible de l'infini.

⁶⁶⁷ ALQ II, 437 ; AT IX, 31 ; AT VII, 40.

⁶⁶⁸ ALQ II, 437-438 ; AT IX, 31-32 ; AT VII, 40.

« modes » sont produits par l'opération d'abstraction de l'esprit, si bien qu'ils sont dans un sens construits par l'esprit humain. En revanche, d'après le sujet méditant, l'idée des substances finies exhibe à nous ces substances. Autrement dit, ces substances sont connues par un mode de connaissance qui précède la représentation. Enfin, le sujet méditant, en parlant de l'idée de Dieu, explicite ce mode de connaissance comme étant une intellection. Ainsi, le sujet méditant ayant dit que toute idée diffère en ce qu'elle représente autre chose, il dit aussitôt qu'il y a des idées qui font entendre (*intelligere*) plutôt que représenter. Il nous semble donc qu'il y ait une régression à un mode de connaissance primitif à partir d'une représentation. S'il en est ainsi, cette démarche régressive doit s'appliquer aussi à l'idée de Dieu. Or, si nous accédons à l'idée de Dieu à l'aide d'une représentation, cela introduit une possibilité d'erreur en ce que nous sommes susceptibles de représenter ce qui est non représentable. Ainsi, dans cette démarche régressive, nous avons besoin d'une tâche de contrôle, qui est la tâche qui caractérise, comme nous l'avons dit, la question de l'existence de Dieu.

Après être ainsi passé d'une manière contrôlée du concept de la plus grande perfection à l'idée de l'infini divin, le sujet méditant peut affirmer avoir une certitude métaphysique concernant l'innéité de l'idée de Dieu. L'argument de dépendance analysé par J. Broughton intervient donc pour consolider cette certitude métaphysique précédemment acquise, et non pour l'établir. Examinons maintenant plus en détail le passage du concept de Dieu à l'idée de Dieu, et de quelle manière il est contrôlé.

5.2.3. Réalité objective du point de vue logique (A. Davenport)

J. Broughton, ayant distingué la perfection absolue et l'infini, estime que l'idée de Dieu est d'abord l'idée d'une perfection absolue, et que l'idée d'infini intervient après coup pour expliquer l'innéité ou la simplicité de l'idée de la perfection absolue. L'idée d'infini a donc pour elle une importance secondaire. Pour résoudre le problème inhérent à cette interprétation de J. Broughton, nous avons donc proposé que l'idée (concept) de la perfection absolue est une étape vers l'idée d'infini, si bien que l'idée d'infini a une importance primaire dans la première preuve de l'existence de Dieu. Toutefois, il ne semble pas que Descartes distingue dans ces textes aussi radicalement que le prétend J. Broughton entre l'idée de perfection et l'idée d'infini. Donc, nous voulons proposer une autre interprétation selon laquelle le sujet

méditant passe de la perfection à la perfection infinie, pour ensuite passer de cette dernière à l'infini divin.

L'interprétation d'A. Davenport nous montre comment le sujet méditant passe de l'idée de la perfection à l'idée de la perfection infinie par la force logique de l'esprit.⁶⁶⁹ En ce sens, cette interprétation nous permettra partiellement de répondre à la critique de J. Broughton, selon laquelle la notion d'infini n'a pas de relation interne avec la notion de perfection. En outre, l'analyse d'A. Davenport, en ce qu'elle insinue une pensée de la force de l'esprit, nous indiquera un élément crucial du contrôle du passage de l'idée (concept) de la perfection infinie à l'idée de l'infini divin.

Le sujet méditant tout au long des *Méditations* précédentes à classer et ordonner les choses. Les classifications ordonnées sont en effet des opérations qui conditionnent l'usage de la règle générale de la vérité. Dans ce sens, l'interprétation d'A. Davenport montre la réalité objective comme une application de la règle générale. Toutefois, ce qui attire notre attention dans son interprétation, c'est qu'elle explique la notion de réalité objective par la notion de classe.⁶⁷⁰ En effet, elle note d'abord que les *Méditations* précédentes exposaient la considération implicite sur « la possibilité logique (*logically possible*) »⁶⁷¹ d'une idée. Par exemple, dans l'analyse du morceau de cire de la *Seconde Méditation*, l'idée de la « cire » représentait quelque chose de rationnellement, d'après son expression, « plus possible » que l'idée de la figure. Car l'idée de la cire représentait quelque chose « qui de soi est capable d'exister (*quae per se apta est existere*) »⁶⁷², tandis que l'idée de figure représentait quelque chose qui, pour exister, dépend de quelque chose d'autre, c'est-à-dire d'une substance qui la précède (*prior*).⁶⁷³

⁶⁶⁹ D. Kambouchner remarque (*Artificium objectivum*, 2015) qu'il est difficile de dire en quoi consiste la réalité objective d'une idée, mais il dit aussi qu'elle est « fonction [...] du degré de réalité ou de perfection de la chose qui constitue l'objet de cette idée ».

⁶⁷⁰ Dans ce sens, son analyse se rapproche de l'analyse de Kurt Smith. Kurt Smith estimait que l'énumération de Descartes était similaire à la « partition » comme opération dans la théorie des classes.

⁶⁷¹ A. Davenport écrit (2006, p. 154) : « Rational knowledge of the logically possible, and of the logical order of the logically possible, is even more fundamental to the ego, more intimate to reason, than introspective knowledge of the existing self. »

⁶⁷² AT IX, 35; AT VII, 44.

⁶⁷³ D'après A. Davenport, Descartes se rapproche ici des scolastiques. Toutefois, d'après elle (notre traduction : 2006, p. 154), « Ce qui est nouveau [par rapport aux scolastiques] est la thèse (*claim*) implicite que la notion de la quantité est innée à la raison humaine, inspirant et figurant l'activité rationnelle de l'*ego* avant que l'*ego* soit explicitement conscient de cela ». Cette remarque d'A. Davenport nous est importante, car elle fait la distinction entre Descartes et les scolastiques, en se référant à une capacité logique de l'esprit. Le progrès de l'interprétation d'A. Davenport sur celle de J. Broughton, c'est qu'elle met en lumière la contribution positive qu'apporte l'esprit dans la constitution de l'échelle des réalités.

L'esprit perçoit qu'il y a des choses plus ou moins réelles, c'est-à-dire plus ou moins possibles. Par exemple, la cire est plus possible que ses accidents. Pourtant, ces différences de degré ne sont pas encore organisées dans une échelle unifiée. Or, c'est la notion de réalité objective qui permet au sujet méditant d'établir une telle échelle. A. Davenport analyse le passage de la *Troisième Méditation* en termes de modalité de connaissance :

Car, en effet, celles qui me représentent des substances sont sans doute quelque chose de plus, et contiennent en soi (pour ainsi parler) plus de réalité objective, c'est-à-dire participant par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection, que celles qui me représentent seulement des modes ou accidents. De plus, celle par laquelle je conçois un Dieu souverain, éternel, infini, immuable, tout connaissant, tout puissant, et Créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui ; celle-là, dis-je, a certainement en soi plus de réalité objective, que celles par qui les substances finies me sont représentées.⁶⁷⁴

A. Davenport formalise la logique de ce passage de la manière suivante. Le sujet méditant constitue d'abord les éléments d'une classe : l'élément « *a* » symbolisant la classe des accidents ; « *s* » la classe des substances finies ; « *s-infini* » la substance infinie. Nous obtenons ainsi la classe suivante :

(1) {*a*, *s*, *s-infini*}

Le problème consiste à mesurer le degré de perfection des éléments de cette classe sans évoquer le nombre⁶⁷⁵. D'après A. Davenport, Descartes (ou le sujet méditant) trouve le moyen de le faire par la notion de « renfermement » (*containment*).⁶⁷⁶ Elle retranscrit donc à partir de cette notion la classe (1) de la manière suivante :

(2) {[*a*], [*a*, *s*], [*a*, *s*, *s-infini*]}

⁶⁷⁴ ALQ II, 437-438 ; AT IX, 31-32 ; AT VII, 40.

⁶⁷⁵ A. Davenport écrit (2006, p. 155) : « [...] without invoking number, the ego has the means to order three distinct concepts as first, middle and last by iterated containment. »

⁶⁷⁶ AT VII, 46; AT IX, 36 : « [...] *quidquid clare et distincte percipio, quod est reale & verum, & quod perfectionem aliquam importat, totum in ea [sc. idea entis summe perfecti et infiniti] continetur* (contenu et renfermé tout entier). »

Descartes produit donc, d'après A. Davenport, à partir de la classe (1) une classe qui renferme des sous-classes, lesquelles renferment à leur tour les éléments de la classe (1).⁶⁷⁷ Or, chaque sous-classe de la seconde classe (2) marque le degré de réalité objective des éléments de la première classe (1) : $[a]$ marque le degré de la classe « a », $[a, s]$ celui de « s », $[a, s, s\text{-infini}]$ celui de « $s\text{-infini}$ ». Autrement dit, « s » a plus de réalité objective que « a », car il contient toutes les perfections de « a » et aussi toutes les perfections propres à « s ». Par la production des sous-classes, le sujet méditant établit ainsi l'échelle de réalité entre les membres de la classe $\{a, s, s\text{-infini}\}$. À notre avis, A. Davenport note ici quelque chose d'important. En effet, d'après elle, ce qui intéresse Descartes, ce n'est pas le degré métaphysique de la substance ou de l'accident,⁶⁷⁸ mais la puissance logique de notre esprit à produire la mesure des choses.

Ainsi, l'analyse d'A. Davenport montre plus concrètement comment Descartes construit ce que J.-M. Beyssade appelle le « concept de Dieu »⁶⁷⁹. L'esprit du sujet méditant agit comme une capacité logique, c'est-à-dire comme une force par laquelle le sujet méditant produit un concept. L'analyse d'A. Davenport répond ainsi d'une certaine manière à la critique faite par J. Broughton. Elle nous fait entrevoir comment la notion de perfection et celle de l'infini sont adjointes chez Descartes, contrairement à J. Broughton qui séparait et opposait ces deux notions. Mais l'infini dont parle A. Davenport est en réalité un infini logique (indéfini), qui est, parce qu'il s'agit d'une construction de l'esprit, l'objet de la conception plutôt que de l'intellection. Pour comprendre donc le mouvement du concept de Dieu à l'idée de Dieu, il faut comprendre d'une autre manière la notion de la « réalité objective ».

L'interprétation de S. Wagner nous montre que la réalité objective d'une idée implique la réflexion sur la force contraignant de l'idée ainsi que la force productive de l'esprit. Dans ce cas, le déplacement du concept de Dieu à l'idée de Dieu sera un mouvement régressif vers une expérience des forces productives de l'esprit et Dieu.

⁶⁷⁷ A. Davenport, 2006, p. 155 : « A special feature of the new collection is that its elements are not only sets but "nested" sets, namely the sets $[a]$, $[a, s]$, and $[a, s, s\text{-infinite}]$. »

⁶⁷⁸ Cette remarque peut être appliquée directement à la théorie de série de la Règle VI. En général, la distinction réelle entre la substance matérielle et la substance pensante a le pouvoir de suspendre la question du statut ontologique de la substance et de l'accident. Autrement dit, si on admet la distinction réelle entre la substance matérielle et la substance pensante, on peut laisser suspendue la question du statut ontologique de la substance comme substrat des accidents.

⁶⁷⁹ J.-M. Beyssade écrit (2001, p. 119) : « [...] il y a un concept de Dieu (*conceptus Dei*, AT VIII-B, 361, sur le placard de Regius, par exemple), qui accommode à la petite capacité de notre entendement l'idée de Dieu. [...] Mais il évite que cette représentation, en basculant dans l'univocité, occulte la dissemblance essentielle à l'idée. L'idée du vrai Dieu est alors correctement conçue (*idea recte concipienda*, 138, 1. 12 = *Verum Deum non recte concipiunt*, 371, 1. 14, *concepta idea veri Dei*, 371, 1. 15). »

5.2.4. Régression envers l'idée de Dieu (S. Wagner)

L'analyse d'A. Davenport nous a montré qu'il était possible de parler d'un concept de Dieu, que l'esprit construisait dans un sens et qui tendait à se confondre avec l'idée d'infini. Or, c'était grâce à ce concept que le sujet méditant pouvait bien que d'une manière rudimentaire poser implicitement la question de l'existence de Dieu, au moment même où il formulait la question plus générale de l'existence d'une autre chose que son esprit.⁶⁸⁰ Toutefois, pour pouvoir prouver l'existence de Dieu, il fallait parfaire la formule de la question de l'existence de Dieu, en remplaçant le concept de l'infini logique par l'idée de l'infini divin, inconstructible par l'esprit humain. Le sujet méditant effectue ce remplacement dans la procédure de résolution de la question générale de l'existence d'une autre chose que son esprit. Autrement dit, le sujet méditant formule méthodiquement une question particulière, dans la procédure de solution d'une question plus générale.

Ainsi, la première preuve doit d'abord vérifier la simplicité et l'indépendance de l'idée de Dieu elle-même afin de formuler méthodiquement de la question de l'existence de Dieu. Or, dans la mesure où la perfection infinie (infini logique) est une sorte d'infini, Descartes suppose qu'il y a un glissement naturel du concept de cette perfection à l'idée d'infini. Mais, bien que ce glissement soit naturel, il faut le contrôler pour ne pas manquer de voir la différence décisive entre le concept de la perfection infinie et l'idée de l'infini divin. L'analyse d'A. Davenport nous a montré comment l'esprit humain peut par sa force classificatoire créer une échelle de réalité objective. Néanmoins, cette façon de produire une échelle de perfection est simplement un exemple logique de la force productive de l'esprit. Autrement dit, pour détecter la différence entre le concept logique d'une perfection infinie et l'idée de l'infini divin, il faut libérer la force productive de l'esprit du modèle logique. L'analyse de S. Wagner montre une acceptation plus élargie de la force de l'esprit dans la *Troisième Méditation*.

D'après S. Wagner, la réalité objective d'une idée est la force par laquelle l'idée contraint la volonté de l'esprit à assentir au contenu de l'idée, en tant que cette force représente

⁶⁸⁰ D. Moreau note que le *sum, existo* devait avoir un impact particulier aux lecteurs contemporains de Descartes, qui connaissaient la *Vulgate*, la traduction latine de la Bible par saint Jérôme. Dans le livre de l'*Exode* (III, 14), Dieu dit à Moïse : *Ego sum qui sum*. Également, dans l'*Évangile de Jean* (VIII, 24, 28, 58), Jésus dit qu'« une des façons de le désigner, lui, fils de Dieu, était : “Je suis” (*ego sum*) ». Ainsi, D. Moreau écrit (2016, p. 85) « Le *ego sum, ego existo* de la Méditation II fait donc écho à ces formules bibliques et soulève à sa façon une interrogation [...] : en quoi cette chose, ou cette idée, qu'on appelle “Dieu” est-elle fondamentalement différente de moi ? »

la force requise pour produire le contenu de cette idée.⁶⁸¹ En effet, d'après S. Wagner, l'analyse de la cire de la *Seconde Méditation* établissait un rapport de représentation entre d'une part la « force » par laquelle une perception claire et distincte contraint la volonté du sujet méditant à assentir et d'autre part la force par laquelle l'esprit produit cette perception. Autrement dit, la force contraignant de la perception claire et distincte représentait la force productive de l'esprit. En se basant sur cette analyse de l'analyse de la cire, S. Wagner réintroduit dans la preuve de l'existence de Dieu la discussion sur ces deux forces. La réalité objective d'une idée serait donc, d'après lui, la force par laquelle cette idée contraint l'assentiment de l'esprit, en tant que cette force représente la force requise pour produire le contenu de cette idée. Or, dans la mesure où S. Wagner admet que la notion de force implique la notion de cause, la force productive représentée peut être considérée comme la cause de la force contraignant qui la représente. C'est pourquoi Descartes peut introduire dans la *Troisième Méditation* le principe de causalité :

Et cette vérité n'est pas seulement claire et évidente dans les effets qui ont cette réalité que les Philosophes appellent actuelle ou formelle ; mais aussi dans les idées, où l'on considère seulement la réalité qu'ils nomment objective [...] Or afin qu'une idée contienne une telle réalité objective plutôt qu'une autre, elle doit sans doute avoir cela de quelque cause, dans laquelle il se rencontre pour le moins autant de réalité formelle, que cette idée contient de réalité objective. Car si nous supposons qu'il se trouve quelque chose dans l'idée, qui ne se rencontre pas dans sa cause, il faut donc qu'elle tienne cela du néant [...].⁶⁸²

Or, l'introduction de la causalité permet au sujet méditant d'introduire encore une autre notion qu'est la réalité formelle. Ainsi, le sujet méditant appelle la « réalité objective » de l'idée la force productive représentée et la « réalité formelle » la force productive dans la chose qui a causé cette idée.⁶⁸³

⁶⁸¹ S. Wagner, 2014, p. 137 : « The objective reality of this idea is a power affection his will, which represents his mind's power to generate all of its ideas. »

⁶⁸² ALQ II, 438-440 ; AT IX, 32-33 ; AT VII, 41.

⁶⁸³ De fait, S. Wagner va jusqu'à refuser (2014, p. 143) d'admettre que les idées ont leur propre réalité formelle : « Finally, my [c.-à-d. S. Wagner] view that formal reality is a power which can cause ideas or other formal realities, suggests that ideas themselves do not possess formal reality ». Toutefois, Descartes admet explicitement la réalité formelle aux idées (AT IX, 32 ; AT VII, 41) : « [...] elle ne demande de soi aucune autre réalité formelle, que celle qu'elle reçoit et emprunte de la pensée ou de l'esprit [...] ». En outre, il dit explicitement qu'une idée peut être la cause d'une autre idée (AT IX, 33 ; AT VII, 42) : « [...] il puisse arriver qu'une idée donne la naissance à une autre idée [...] ». Dans ce cas, il semble que nous pouvons admettre aux idées une réalité formelle, en ce qu'elle est une chose qui possède une force productive. Toutefois, l'égalité de la réalité formelle des idées, en tant qu'elles proviennent « de la pensée ou de l'esprit » semble marquer seulement

Ainsi, je peux comparer cette force productive représentée à titre de réalité objective de l'idée à la réalité formelle de mon esprit, c'est-à-dire à la force productive que j'expérimente en moi. Si la force de mon esprit est plus grande que la force représentée, alors c'est que je peux produire la réalité objective de cette idée, si bien que je peux douter de l'existence extérieure de cet objet représenté par l'idée. Au contraire, si la force productive représentée par l'idée est plus grande que celle de mon esprit, je dois alors admettre que l'idée de cet objet doit avoir une autre cause que mon esprit. Cette notion de force ne contredit pas l'interprétation proposée par A. Davenport de la réalité objective comme production logique de notre esprit. Simplement, l'analyse d'A. Davenport nous montrait une des manières possibles de comprendre la notion de réalité objective. Toutefois, nous pensons ce qui est crucial dans la réalité objective, c'est la force productive qui y est représentée.

Si nous approuvons l'analyse de S. Wagner, nous pouvons voir dans la première preuve de l'existence de Dieu, une application du quatrième précepte du *Discours*, qui décrit une revue si générale des règles d'opération. En effet, le sujet méditant énumère les règles par lesquelles il peut considérer une idée comme sa production.

- Premièrement, le sujet méditant dit qu'il peut composer les idées des anges, des animaux, des hommes à partir des idées de Dieu, de l'âme et des corps, si bien qu'il peut considérer les idées précédentes comme production de son esprit.
- Deuxièmement, le sujet méditant dit qu'il peut considérer les qualités sensibles du corps comme matériellement fausses, si bien qu'il peut encore les considérer comme production de son esprit.
- Troisièmement, le sujet méditant aperçoit qu'il peut réduire quelques qualités objectives du corps à la temporalité de l'esprit, si bien qu'il peut les considérer comme sa production.
- Enfin, le sujet méditant aperçoit qu'il peut être la « cause éminente » des qualités objectives qui ne se réduisent pas à la temporalité de l'esprit.

Le sujet méditant ayant découvert ces quatre règles, les applique à l'idée de Dieu, si bien qu'il expérimente qu'il ne peut produire en aucune manière l'idée de Dieu tant qu'il est une substance infinie.

En effet, premièrement, le sujet méditant ne peut être la cause éminente de l'idée de la substance infinie. Deuxièmement, il ne peut produire l'idée d'infini, par la négation du fini.

que cette force productive de l'idée est toujours inférieure à la force productive d'une chose extérieure qui est la première cause de cette idée.

Autrement dit, il ne peut composer l'idée d'infini. Troisièmement, l'idée de Dieu ne peut être une idée matériellement fausse, car, même si on suppose que Dieu n'existe pas, on ne peut nier que cette idée représente une possibilité réelle. Enfin, l'idée de Dieu ne peut être réduite à la temporalité de l'esprit, car il s'agit d'un infini en acte.

Toutefois, par cette procédure, l'esprit arrive à avoir l'expérience de l'idée de l'infini divin comme la limite objective de notre force et donc à distinguer le concept de la perfection infinie et l'idée d'infini. L'esprit doit donc tenter une régression plus radicale qui permettrait d'avoir une expérience de la puissance infinie elle-même. Le sujet méditant est maintenant prêt à effectuer cette régression, car il a découvert et confirmé la simplicité absolue de l'idée de Dieu.

5.2.5. Conclusion de 5.2.

Dans cette conclusion, nous discutons d'abord quelle est la méthode utilisée dans la première preuve de l'existence de Dieu. Puis, nous réfuterons les thèses de J.-L. Marion sur l'opposition entre l'idée d'infini et l'idée d'étant le plus parfait. Finalement, nous discuterons de la continuité entre cette méthode métaphysique et la méthode universelle des *Regulae* et du *Discours*.

J. Broughton estime que la première preuve est globalement un échec, car Descartes, en dépit de son intention, n'arrive pas à établir l'innéité, c'est-à-dire la simplicité absolue, de l'idée de Dieu dans le cadre d'un argument de dépendance. En revanche, nous avons soutenu que J. Broughton restreint injustement la méthode métaphysique à l'usage des arguments de dépendance. Certes, l'argument de dépendance est un élément crucial de la méthode métaphysique, mais elle n'embrasse pas l'ensemble de cette méthode. Si J. Broughton estime que l'argument de dépendance est le seul moyen pour établir une certitude métaphysique, il représente plutôt pour nous un parmi divers moyens. Il s'agit avant tout d'un dispositif pour promouvoir la priorité méthodique des choses immatérielles sur les choses matérielles en une priorité épistémologique. En ce sens, l'argument de dépendance consolide une certitude métaphysique déjà établie au lieu de l'établir. En effet, avant de marquer la priorité épistémologique de la chose immatérielle, il faut déjà savoir par exemple distinguer les choses immatérielles des choses matérielles. En outre, même si l'argument de dépendance consolide la certitude métaphysique déjà établie, il ne supprime pas encore tous les risques d'erreur concernant la chose métaphysiquement certaine. Il faut donc régresser à une

expérience directe de la nature de cette chose, pour pouvoir écarter définitivement tous les risques d'erreur. Nous examinerons cette régression, qui aura lieu dans la seconde preuve, dans la section suivante. La première preuve se contente d'assigner à l'idée de Dieu une certitude métaphysique initiale, qu'elle consolide enfin par un argument de dépendance tel qu'il a été analysé par J. Broughton.

Nous avons vu que la distinction entre l'intellection et la conception indiquait l'existence des opérations productives de la certitude métaphysique, autres que l'argument de dépendance. Si la conception s'apparente à une représentation que l'esprit en quelque sorte construit, l'intellection s'apparente à une expérience directe qui précède toute représentation. Ainsi, si l'esprit construit le concept de la perfection infinie, il constate aussitôt par une sorte de ressemblance une idée d'infini, qui est tout à fait inconstructible, donc absolument simple. Ce déplacement du concept de la perfection infinie à l'idée de l'infini divin est justement une opération métaphysique qui, si elle est bien effectuée, assigne à l'idée d'infini une certitude métaphysique initiale.

Or, pour vérifier ce passage du concept de la perfection infinie à l'idée d'infini, l'esprit a besoin des règles de vérification. Ce sont ces règles qui donneront initialement à l'idée de Dieu une certitude métaphysique, qui va être consolidée par l'argument de dépendance. Or, pour détecter ces règles et pour les appliquer, il fallait réfléchir sur la force productive de l'esprit. C'est, d'après S. Wagner, en réfléchissant sur la force contraignante de l'idée de Dieu que le sujet méditant arrive à expérimenter, donc entendre (*intelligere*) la force requise pour produire cette idée. La méthode du doute, selon nous, implique aussi un mouvement de régression vers une puissance métaphysique pour vérifier le passage du concept à l'idée d'infini divin, et assigner à cette idée une certitude métaphysique initiale. La première preuve nous fait avoir l'expérience intellectuelle d'une force productive plus grande que la nôtre, et nous permet de conclure logiquement l'existence d'une force productive qui serait la cause de cette force productive représentée dans l'idée de Dieu.

Les commentaires que nous avons ainsi examinés nous permettent aussi de réfuter la thèse de J.-L. Marion sur l'opposition entre l'idée d'infini et celle d'étant le plus parfait. J.-L. Marion estime que les preuves de l'existence de Dieu dans la *Troisième Méditation* s'appuient au fond sur une expérience de l'infini divin, expérience dont la certitude n'est garantie par aucune démarche rationnelle de l'esprit, mais du seul fait qu'elle fonde toute rationalité humaine. D'autre part, d'après J.-L. Marion, la preuve de la *Cinquième Méditation* s'appuie sur l'idée d'étant le plus parfait, entièrement constructible par la méthode

scientifique. Il renie ainsi à l'idée d'infini divin son caractère méthodique et à l'idée d'étant le plus parfait son caractère transcendantal. Or, notre analyse, qui promeut la valeur de la méthode au-delà de la représentation et de la construction, montre au contraire le lien méthodique entre l'idée d'étant le plus parfait, qui correspond à notre concept de la perfection infinie, et l'idée de l'infini divin. Autrement dit, la certitude respective du concept de la perfection infinie et de l'idée de l'infini divin implique une réflexion sur ce lien, ce qui fait que le concept de la perfection infinie a une valeur transcendantale et l'idée d'infini une valeur méthodique.

Enfin nous terminons cette section par l'examen du lien entre cette méthode métaphysique et la méthode scientifique universelle.

D'abord, l'argument de dépendance est bien une application particulière de la méthode du *Discours*. Par cet argument, le sujet méditant confirme la priorité méthodique de l'idée de Dieu comme priorité épistémologique. C'est une application de la revue générale du quatrième précepte qui promeut à l'aide des règles de vérification l'ordre méthodique à un ordre épistémologique.

Néanmoins, pour prouver l'existence de Dieu, l'application de l'argument de dépendance ne suffit pas. Car nous observons une autre application du quatrième précepte conjointe cette fois-ci avec l'application du second précepte. L'adjonction du quatrième précepte qui enseigne le dénombrement et la revue générale avec le deuxième précepte qui enseigne la division d'une question difficile peut être comprise comme une méthode qui permet de formuler une question. L'enjeu de la méthode de Descartes, c'était d'apprendre à formuler une question par une réflexion immédiate pour pouvoir résoudre la question par le même genre de réflexion. En posant la question de l'existence de Dieu à l'intérieur d'une question plus générale qui est celle de l'existence d'une autre chose que l'esprit, le sujet méditant parfait la formule de la question de l'existence de Dieu dans la procédure de solution de la question plus générale. Il détecte dans cette procédure les règles qui permettent de contrôler le passage du concept de la perfection infinie à l'idée de l'infini divin, de sorte qu'il peut formuler la question de l'existence de Dieu en termes de cause de la réalité objective de l'idée de Dieu. Ainsi, l'esprit, en réfléchissant directement sur ses opérations, élabore une représentation objective de la question de l'existence de Dieu. Il est donc juste de dire que la méthode métaphysique appliquée dans la première preuve est bien en continuité avec la méthode scientifique universelle des *Regulae* et du *Discours*.

5.3. La méthode dans la seconde preuve (AT VII, 47 [24] ~ 52 [20])

5.3.1. Introduction de 6.3.

La preuve par la réalité objective s'appuyait sur les formulations techniques des questions qui permettaient une démarche réfléchie et réfléchissante, d'une part, envers une réalité primitive et, d'autre part, envers la vérité recherchée. Ainsi, la démarche méthodique devient constitutive de l'idée claire et distincte de Dieu. Toutefois, la première preuve s'arrête à l'expérience de l'idée de Dieu et conclut d'une manière logique à l'existence de Dieu. Elle n'explicite pas suffisamment la force créative de Dieu qui se traduit par une force persuasive qui déjoue définitivement la force persuasive des images sensibles. C'est pourquoi le sujet méditant doit effectuer encore une fois la preuve de l'existence de Dieu à partir d'une autre formulation de la question de l'existence de Dieu. L'idée claire et distincte de Dieu découverte dans la première preuve permet de formuler autrement la question d'une façon qui permet de régresser jusqu'à la puissance auto-créative de Dieu. Nous supposons donc suivant S. Wagner que la seconde preuve vise à expérimenter Dieu comme *causa sui*.

Dans cette section, nous critiquerons à nouveau l'interprétation de J.-L. Marion. Dans les deux descriptions des attributs divins de la *Troisième Méditation*, le sujet méditant mentionnait déjà la « toute-puissance », attribut auquel J.-L. Marion rapporte la *causa sui*. La « toute-puissance » étant caractérisée par Descartes comme incompréhensible, J.-L. Marion estime par conséquent que la *causa sui* est aussi incompréhensible, et donc qu'elle se situe aussi en dehors de la méthode. Elle est, en ce sens, différente de l'attribut « la plus grande perfection », qui est assujéti à la méthode. Mais elle est aussi différente de l'attribut « infini », en ce qu'elle est le résultat de l'application du principe de raison suffisante à Dieu. Par conséquent, quoique J.-L. Marion identifie dans les preuves de la *Troisième Méditation* les rudiments de la définition de Dieu comme *causa sui*, il pense que les deux preuves de la *Troisième Méditation* s'appuient sur la seule notion de l'infini, et c'est seulement dans les *Premières* et *Quatrièmes Réponses* que Dieu peut être effectivement défini par la *causa sui*. J.-L. Marion ne voit donc pas de continuité entre les preuves de la *Troisième Méditation* et la qualification, dans les *Réponses*, de Dieu comme *causa sui*. La qualification de Dieu comme *causa sui* serait le résultat de l'application du principe de raison suffisante à Dieu. Or, J.-L. Marion estime que le principe de causalité dans les preuves de la *Troisième Méditation* serait subordonné à une théologie négative qui situe Dieu au-delà de toute rationalité humaine.

Autrement dit, le Dieu de la *Troisième Méditation* ne peut être la *causa sui* ni l'être le plus parfait.

Cette interprétation de J.-L. Marion sur la causalité est critiquée par J. Broughton. En effet, celle-ci estime que le principe de raison suffisante est implicitement en œuvre dans les preuves de la *Troisième Méditation*, ce qui est, d'après elle, un résultat naturel du projet métaphysique cartésien, qui est d'établir des vérités absolument certaines. Ainsi, l'analyse de J. Broughton sur le principe de causalité nous permettra d'établir une continuité entre l'idée d'infini et l'idée de *causa sui*. Toutefois, elle ne développe pas elle-même cette possibilité qu'elle a ouverte. C'est pourquoi nous nous référerons encore à l'interprétation de S. Wagner pour voir comment Descartes réalise effectivement cette possibilité.

Contrairement à J.-L. Marion, S. Wagner soutient que les deux preuves de l'existence de Dieu dans la *Troisième Méditation* présupposent l'idée de Dieu comme *causa sui* ; et que la seconde preuve, en atteignant Dieu comme *causa sui*, achève le processus initié par la première preuve. S. Wagner conclut à partir de ces thèses que la seconde preuve de l'existence de Dieu se termine par l'expérience du fait que mon esprit participe à l'acte de Dieu de se connaître.

Il faudra toutefois aussi noter les problèmes de l'interprétation de S. Wagner. Son interprétation semble, d'une part, établir une rupture entre la méthode scientifique des *Regulae* ou du *Discours*, et plus gravement, semble effacer l'autonomie de l'esprit face à l'idée de Dieu. En effet, S. Wagner considère que l'opération par laquelle l'esprit humain produit l'idée de Dieu est identique à l'opération par laquelle Dieu produit l'idée de soi, et donc que l'idée par laquelle l'esprit humain connaît Dieu est identique à l'idée par laquelle Dieu se connaît. Toutefois, il nous semble que cette interprétation met en cause notre interprétation selon laquelle la méthode exprime l'autonomie de l'esprit humain à l'égard de Dieu. Nous essayerons par conséquent d'adoucir l'interprétation de S. Wagner, en montrant que l'idée par laquelle Dieu se connaît lui-même et celle par laquelle l'esprit humain connaît Dieu ne sont pas identiques. En effet, pour écarter les doutes sur l'idée de Dieu, il suffit de remarquer la relation de participation entre l'idée par laquelle nous connaissons Dieu et celle par laquelle Dieu se connaît. De fait, nous expérimentons cette participation comme opération de Dieu, dans l'expérience de la puissance auto-créative de Dieu.

Ainsi, l'étendue du doute doit être restreinte par rapport à celle que S. Wagner suppose pour le doute. Nous pensons pourtant que S. Wagner est allé trop loin en avançant que la puissance infinie de Dieu peut effacer la force active de l'esprit humain. Nous

soutenons au contraire que l'esprit humain maintient une attitude passive par rapport à cette idée, quoiqu'il y ait une vérification active de l'esprit.

5.3.2. Principe de raison suffisante dans la *Troisième Méditation* (Analyse de J. Broughton)

J.-L. Marion refuse de voir dans la *Troisième Méditation* la présence du principe de raison suffisante, car la démarche par régression causale qui mène l'esprit à Dieu comme substance infinie s'effacerait pour marquer la transcendance de Dieu. En revanche, J. Broughton estime que le principe de raison suffisante est bien présent dans cette *Méditation*, et constitue même un élément de la méthode du doute. Par conséquent, dans la mesure où la méthode du doute est constitutive de la connaissance certaine de Dieu, le principe de raison suffisante l'est aussi.

J. Broughton remarque d'abord le principe de causalité dans la *Troisième Méditation*, selon lequel une idée doit avoir pour cause une chose qui a pour le moins autant de réalité formelle que cette idée a de réalité objective. Nous savons que la première preuve de l'existence de Dieu utilise ce principe spécifique. Or, d'après J. Broughton, Descartes considère ce principe comme dérivé d'un principe plus général, selon lequel une cause doit avoir pour le moins autant de réalité que l'effet :

Maintenant c'est une chose manifeste par la lumière naturelle qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet : car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause ? Et comment cette cause la lui pourrait-elle communiquer, si elle ne l'avait en elle-même ?

Et de là il suit, non seulement que le néant ne saurait produire aucune chose, mais aussi que ce qui est plus parfait, c'est-à-dire qui contient en soi plus de réalité, ne peut être une suite et une dépendance du moins parfait.⁶⁸⁴

Il est facile de penser par ce passage que le principe général concerne principalement le degré de réalité et que le principe *ex nihilo*, « le néant ne saurait produire aucune chose », est un principe dérivé du principe général. Mais J. Broughton estime que, de fait, Descartes élucide le principe causal général par le principe *ex nihilo* pour montrer que le principe causal agit comme ce qu'elle appelle « principe d'adéquation » en ce qu'il montre « ce qui rend quelque

⁶⁸⁴ ALQ II, 438 ; AT IX, 32 ; AT VII, 40-41.

chose adéquat à être la cause d'un effet spécifique ». ⁶⁸⁵ J. Broughton étaye son interprétation par le passage suivant des *Secondes Réponses* :

Car, qu'il n'y ait rien dans un effet qui n'ait été d'une semblable ou plus excellente façon dans sa cause, c'est une première notion, et si évidente qu'il n'y en a point de plus claire ; et cette autre commune notion, que de *rien rien ne se fait*, la comprend en soi, parce que, si on accorde qu'il y ait quelque chose dans l'effet qui n'ait point été dans sa cause, il faut aussi demeurer d'accord que cela procède du néant ; et s'il est évident que le rien ne peut être la cause de quelque chose, c'est seulement parce que dans cette cause il n'y aurait pas la même chose que dans l'effet. ⁶⁸⁶

Or, d'après J. Broughton, une des raisons pour lesquelles Descartes tente d'élucider le principe causal comme principe d'adéquation, c'est que Descartes pense qu'il y a, au fond du principe de causalité, le principe de raison suffisante selon lequel tout ce qui existe doit avoir une cause. ⁶⁸⁷ À ce propos, J. Broughton écrit :

Je pense que Descartes est aussi en train de dire que si nous admettons que quelque chose peut être « produit par le néant », nous devons admettre que quelque chose peut avoir eu lieu (*come about*) sans avoir été produit, ou causé par aucune chose. ⁶⁸⁸

C'est là que l'interprétation de J. Broughton se différencie de celle de J.-L. Marion, laquelle suppose que Descartes n'arrive pas à établir le principe de raison suffisante dans la *Troisième Méditation*. En revanche, J. Broughton estime que le principe de raison suffisante est un élément de la méthode du doute, si bien qu'il est constitutif de toute connaissance absolument certaine. C'est pourquoi, d'après J. Broughton, le principe de raison suffisante et les principes de causalité fondés sur ce principe sont indubitables. En ce sens, ces principes s'approchent

⁶⁸⁵ J. Broughton écrit (2002, p. 154) : « It [c.-à-d. principe causal] is sometimes called an adequacy principle, because it says what would make something adequate to cause a specified effect. »

⁶⁸⁶ ALQ II, 557-558; AT IX, 106-107 ; AT VII, 135.

⁶⁸⁷ L'autre raison pour laquelle Descartes élucide le principe d'adéquation par le principe *ex nihilo*, c'est pour introduire un modèle intuitif pour expliquer la causalité. La cause doit contenir les composants matériels de l'effet. Dans ce cas, la cause doit perdre ses parties en les donnant aux effets. Ce modèle intuitif peut certes être étendu, d'après J. Broughton, à des cas abstraits, comme le cas de la quantité du mouvement. Mais ce n'est pas toujours le cas. Par exemple, Dieu en créant les choses ne perdent aucune de ses parties. De même, la cause de l'idée ne perde aucune de ses parties, en produisant l'idée. Toutefois, J. Broughton remarque qu'en dépit de son caractère limité, ce modèle est important pour comprendre le principe de causalité cartésien. En effet, elle s'approche de notre idée de possibilité réelle. En effet, la cause doit contenir la possibilité réelle d'un effet.

⁶⁸⁸ J. Broughton, 2002, p. 156 : « I think Descartes is also saying that if we admitted that something could be "produced by nothing", we would be allowing that something could come about without having been produced, or caused, by anything. »

des principes logiques, qui sont exempts du doute métaphysique en ce qu'ils sont, par exemple le *modus ponens*, des présuppositions nécessaires à toutes sortes de recherche.

Toutefois, quelqu'un qui admettrait volontiers la validité des principes logiques, comme le *modus ponens*, aurait du mal à admettre le principe causal, selon lequel la cause doit avoir pour le moins autant de réalité que son effet. J. Broughton estime donc que la validité du principe causal est étroitement liée à la méthode du doute. Pour élucider ce lien étroit entre les deux, J. Broughton nous rappelle d'abord que la méthode du doute sert à établir d'une manière définitive la vérité d'une proposition.⁶⁸⁹ Nous avons vu, dans notre chapitre portant sur la *Seconde Méditation*, que J. Broughton estimait que la méthode du doute était caractérisée par l'usage des scénarios sceptiques. Ces scénarios visaient à mettre en cause des croyances que nous avons raison de maintenir. Ainsi, J. Broughton formule la « situation » du sujet méditant avant l'application de la méthode du doute :

a. Il entretient pour de bonnes raisons ces croyances *parce que* (*because*) celles-ci sont vraies.⁶⁹⁰

D'après J. Broughton, le sujet méditant pensait être dans une telle situation cognitive avant le doute. Car, il entretient des croyances générales sur la fiabilité de ses sens dans des circonstances favorables et, dans le cas de ses croyances mathématiques simples, sur la transparence de ces propositions qu'il croit être vraies.⁶⁹¹ Cependant, en observant que ces croyances ne peuvent être doutées que par des raisons hyperboliques, le sujet méditant invente des scénarios sceptiques, selon lesquels il entretiendrait ces croyances dans un monde où elles sont fausses (par exemple, son cerveau est embrouillé, il est créé par un Dieu trompeur, etc.). Ainsi, le sujet méditant se déplace à la situation suivante :

b. Il entretient ces croyances, *parce que* (*because*) des causes improbables se trouvent être vraies.⁶⁹²

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 165 : « Recall that the meditator's aim in using the method of doubt is to establish truths. » Nous ajoutons l'expression « de manière définitive » pour

⁶⁹⁰ Le texte original de J. Broughton (2002, p. 166) est le suivant : « a. He holds these beliefs because he can clearly see they are true ». Nous avons ajouté l'expression « pour de bonnes raisons » pour souligner le fait que nous n'entretenez pas des croyances sans raisons.

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 166 : « Backing up this understanding of his position are the general beliefs that he holds about the trustworthiness of his senses in the favorable circumstances he is considering And, in the case of his simple mathematical beliefs, the transparency of the propositions he believes to be true). »

⁶⁹² *Ibid.*, p. 167 : « b. He holds these beliefs because [far-fetched cause]. »

Si (b) est correct, alors ces croyances seront fausses. J. Broughton suppose ensuite que pour certaines croyances, le sujet méditant arrive de quelque manière à les nier (b). Dans ce cas, il sera autorisé à faire retour de la situation (b) à la situation (a) :

- a. Il entretient pour de bonnes raisons ces croyances, parce que celles-ci sont vraies.

Autrement dit, la réfutation du scénario sceptique permet au sujet méditant de revenir à la situation initiale selon laquelle il croit pour de bonnes raisons à une proposition, *parce qu'elle* est vraie. Pourtant, si le sujet méditant n'admet pas le principe de raison suffisante, il serait difficile de revenir à cette situation initiale. Par exemple, même s'il réfute tous les scénarios sceptiques par lesquels il peut douter d'une proposition qu'il croit pour de bonnes raisons, il ne peut être absolument certain que c'est parce que cette proposition soit vraie. Car il doit admettre le cas suivant :

Je crois « $2 + 3 = 5$ » pour quelques raisons qui ne sont pas liées causalement à la réalité (*inexplicably*), dans un univers où cette proposition soit fausse.⁶⁹³

Mais le sujet méditant, après avoir réfuté toutes les raisons de douter, n'éprouve aucune difficulté à dire qu'il croit pour de bonnes raisons que $2 + 3 = 5$. C'est donc qu'il croit au principe de la raison suffisante. Ainsi, J. Broughton montre que les preuves de la *Troisième Méditation* présupposent le principe de raison suffisante, ce qui implique, contrairement à l'interprétation de J.-L. Marion, que les preuves de la *Troisième Méditation* anticipent la *causa sui* des *Premières* et *Quatrièmes Réponses*. Il faut maintenant voir la possibilité de penser ensemble l'infini et la *causa sui* dans la *Troisième Méditation*.

5.3.3. Interprétation de S. Wagner

S. Wagner a proposé une interprétation des *Méditations* comme « validation forte de la raison ». D'après lui, cette validation nécessite un doute radical qui touche même le fond de la rationalité humaine, si bien que ce doute ne peut être écarté que par l'expérience de la puissance métaphysique respective de l'esprit humain et de Dieu. La seconde preuve vise, d'après lui, à expérimenter d'abord Dieu comme *causa sui* et par la suite la participation de

⁶⁹³ *Ibid.* : « c. He inexplicably believes five is the sum of two and three And the like) in a world in which such propositions are false. »

l'esprit humain à l'auto-crédation de Dieu. Nous verrons que cette interprétation comporte des excès d'interprétation, dont nous nous efforcerons à nous éloigner. Toutefois, l'idée générale de S. Wagner d'une régression à une expérience de la *causa sui* et de la participation convient à notre interprétation selon laquelle la méthode métaphysique a un caractère empirique et régressif. Le commentaire de S. Wagner suit presque ligne par ligne le texte de la *Troisième Méditation*, si bien que nous examinerons son interprétation tout en résumant l'argument de la seconde preuve (AT VII, 47 [24] ~ 52 [20]).

5.3.3.1. La seconde preuve et Dieu comme *causa sui*

Ayant énoncé l'insuffisance de la première preuve, le sujet méditant se propose de prouver d'une autre manière l'existence de Dieu. Il se demande donc, si ce n'est Dieu, ce qui peut être la cause de son existence en tant qu'il possède l'idée de Dieu, et pour ce faire il énumère d'abord les causes possibles de son existence. Dans un premier temps, il se demande s'il peut être lui-même cause de son existence, et répond que ce n'est pas possible, car le sujet méditant s'identifierait dans ce cas avec Dieu. En effet, le sujet méditant s'aperçoit que l'existence est la perfection la plus difficile à s'attribuer. Donc, si le sujet méditant pouvait s'attribuer l'existence, il se serait attribué toute perfection autre que celle qu'il perçoit dans l'idée de Dieu. Toutefois, il sait que ce n'est pas le cas.

S. Wagner estime qu'il y a ici une réflexion sur la différence entre l'esprit humain et Dieu, en termes de facultés cognitives. En effet, l'esprit humain peut concevoir par son entendement les perfections qu'a Dieu. Toutefois, le fait qu'il les conçoit et qu'il veut ces perfections pour lui-même ne suffit pas pour qu'il les attribue à lui. Autrement dit, l'entendement et la volonté sont distincts dans l'esprit humain.⁶⁹⁴ En revanche, pour Dieu, il y a une unité absolue entre son entendement, sa volonté et sa puissance créative, à savoir le fait qu'il connaît une perfection lui attribue automatiquement cette perfection.⁶⁹⁵

Le sujet méditant se demande néanmoins s'il n'a pas toujours été comme il est à présent de sorte qu'il n'y a pas à chercher d'auteur pour son existence. Toutefois, cette supposition ne peut récuser ce qui est dit à l'instant. Car, d'après le sujet méditant, le temps peut être divisé en «une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon

⁶⁹⁴ S. Wagner écrit (2014, p. 161) : « This imperfection denotes a disunity in the operations of his understanding and his will – he can generate ideas without creating the reality corresponding to them. »

⁶⁹⁵ S. Wagner écrit (*ibid.*) : « Thus, the unity of God's understanding and will, along with the creative power of His will, are distinguishing marks of His self-creative power. »

des autres »⁶⁹⁶. Autrement dit, le fait que le sujet méditant existe à ce moment précis (*momentum*) ne peut impliquer le fait qu'il existera au moment suivant. Ainsi, si le méditant existe à travers le temps, c'est parce que quelque chose le conserve à travers « tous les moments qu'elle dure ». En effet, pour celui qui considère attentivement la nature du temps, il est évident que la création et la conservation ne se distinguent qu'« au regard de notre façon de penser, et non point en effet »⁶⁹⁷. Le sujet méditant dit donc :

Il faut donc seulement ici que je m'interroge moi-même, pour savoir si je possède quelque pouvoir et quelque vertu, qui soit capable de faire en sorte que moi, qui suis maintenant, sois encore à l'avenir : car, puisque je ne suis rien qu'une chose qui pense (ou du moins puisqu'il ne s'agit encore jusques ici précisément que de cette partie-là de moi-même), si une telle puissance résidait en moi, certes je devrais à tout le moins le penser, et en avoir connaissance ; mais je n'en ressens aucune dans moi, et par là je connais évidemment que je dépends de quelque être différent de moi.⁶⁹⁸

Or, d'après S. Wagner, pour savoir s'il possède « quelque pouvoir et quelque vertu » qui lui permette de se conserver à travers le temps, le sujet méditant doit produire l'idée de son esprit, qui exerce une force contraignant sur sa volonté.⁶⁹⁹ C'est en réfléchissant sur cette force contraignante que le sujet méditant peut expérimenter (*experior*) sa force productive, à propos de laquelle il observe qu'elle ne peut se conserver par elle-même. C'est ainsi que, d'après S. Wagner, le sujet méditant introduit l'expérience dans la recherche.

Le sujet méditant se demande alors si la cause de son existence ne peut être moins parfaite que Dieu. Il rejette pourtant cette possibilité puisque, dans la mesure où il est question du sujet méditant en tant qu'esprit possédant l'idée de Dieu, la cause de son existence doit aussi être au moins quelque chose pensant qui possède l'idée de Dieu. Si cette cause existe « par soi (*a se*) », autrement dit, si cette cause peut se donner la plus grande perfection qui est la substance, elle peut se donner toutes les perfections qui sont conçues dans l'idée de Dieu, si bien qu'elle deviendra elle-même Dieu. En revanche, si cette cause existe aussi « par autrui (*ab alia*) », le sujet méditant peut interroger à nouveau la cause de

⁶⁹⁶ ALQ II, 450; AT IX, 39; AT VII, 48-49.

⁶⁹⁷ ALQ II, 450; AT IX, 39; AT VII, 49.

⁶⁹⁸ ALQ II, 450-451; AT IX, 39; AT VII, 49.

⁶⁹⁹ S. Wagner, 2014, p. 163 : « By directing the meditator to this examination of his own power, Descartes moves him to adopt the experiential posture that is needed for the cognitive exercise. The meditator must perceive his own power to see if it is self-conserving. To do so, he must generate the idea of his mind. »

cette cause pour arriver enfin à la « dernière cause (*causam ultimam*) », c'est-à-dire « Dieu ». ⁷⁰⁰

D'après S. Wagner, le sujet méditant caractérise implicitement, dans cet « argument régressif », Dieu comme *causa sui*. ⁷⁰¹ Il estime que cet argument ordonne aux lecteurs de produire une expérience directe de la force productive de Dieu et montre comment ils peuvent produire cette expérience. S. Wagner étaye cette thèse, en se référant aux passages des *Quatrièmes* et des *Premières Réponses*, dans lesquelles Descartes parle explicitement de Dieu comme *causa sui*.

D'abord, S. Wagner examine les *Quatrièmes Réponses* faites aux objections d'Arnauld. Celui-ci objecte à Descartes que l'argument de la seconde preuve semble indiquer un usage positif de l'« être par soi (*esse a se*) ». ⁷⁰² Toutefois, d'après Arnauld, cela supposerait que Dieu soit la cause efficiente de son être, c'est-à-dire cause de soi. Si c'est le cas, d'après lui, la seconde preuve contredit ce qui a été enseigné par les scolastiques. En effet, l'expression « cause de soi », qui présuppose la cause efficiente, serait contradictoire :

- D'une part, la cause de soi suppose la simultanéité entre la cause et l'effet, contrairement à la doctrine scolastique selon laquelle la cause efficiente ne peut être simultanée à son effet, mais doit la précéder dans le temps. ⁷⁰³
- D'autre part, si la causalité efficiente implique, comme l'enseigne la doctrine scolastique, l'extériorité de la cause par rapport à l'effet, la *causa sui* impliquerait qu'une chose soit différente d'elle-même, ce qui est évidemment faux. ⁷⁰⁴

À cette objection, Descartes admet que sa preuve suppose la signification positive de l'« être par soi ». Pourtant, lorsqu'il parle de l'« être par soi » positive, ce n'est pas parce que Dieu est véritablement cause effective de son existence, mais parce que la toute-puissance de Dieu

⁷⁰⁰ AT IX, 40; AT VII, 49-50 : « Potestque de illa [c.-à-d. causa] rursus quaeri, an sit a se, vel ab alia. »

⁷⁰¹ S. Wagner, 2014, p. 165 : « The discovery of God's self-creative power is essential to the success of Descartes' proof. »

⁷⁰² Arnauld, se mettant en accord avec Caterus, l'auteur des *Premières Objections*, dit (AT VII, 208) : « Esse a se non positive sumi debet, sed negative, ut sit idem quod non esse ab alio. »

⁷⁰³ Descartes n'admet pas que la causalité efficiente implique nécessairement que la cause précède l'effet dans le temps. Arnauld cite (ALQ II, 647; AT IX, 163; AT VII, 209) Descartes : « Je n'ai pas dit, dit-il [c.-à-d. Descartes], qu'il est impossible qu'une chose soit la cause efficiente de soi-même ; car, encore que cela soit manifestement véritable, quand on restreint la signification d'efficient à ces sortes de causes [...] qui les [c.-à-d. effets] précèdent en temps, il ne semble pas néanmoins que, dans cette question, on la doive ainsi restreindre [...] »

⁷⁰⁴ Arnauld critique (ALQ II, 647; AT IX, 163; AT VII, 209) Descartes : « [...] pourquoi a-t-il omis le second, et que n'a-t-il ajouté que la même lumière naturelle ne nous dicte point que ce soit le propre de la cause efficiente d'être différente de son effet, sinon parce que la lumière naturelle ne lui permettait pas de le dire ? »

indique qu'il n'a pas besoin d'une telle cause.⁷⁰⁵ En outre, Descartes dit qu'entre « cause efficiente » au sens strict et « nulle cause », il y a quelque chose qui tient comme un milieu, qui est « l'essence positive d'une chose », à laquelle le concept de cause efficiente peut être étendu.⁷⁰⁶ Or, Descartes parle de la « cause formelle » en rapport avec cette « essence positive » :

[...] à celui qui demande pourquoi Dieu existe, il ne faut pas à la vérité répondre par la cause efficiente proprement dite, mais seulement par l'essence même de la chose, ou bien par la cause formelle, laquelle, pour cela même qu'en Dieu l'existence n'est point distinguée de l'essence, a un très grand rapport avec la cause efficiente, et partant, peut être appelée quasi-cause efficiente. [...]⁷⁰⁷

Dans la mesure où la transition de la cause effective à une cause formelle ne peut être entendue comme une déduction logique, ce passage indique selon S. Wagner, que cette transition doit être effectuée par une expérience. En effet, la façon dont Descartes produit cette expérience serait plus clairement exposée dans le passage suivant des *Premières Réponses* à Caterus :

De même, lorsque nous disons que Dieu est par soi, nous pouvons aussi à la vérité entendre cela négativement, et n'avoir point d'autre pensée, sinon qu'il n'y a aucune cause de son existence, mais si nous avons auparavant recherché la cause pourquoi il est, ou pourquoi il ne cesse point d'être, et que, considérant l'immense et incompréhensible puissance qui est contenue dans son idée (*attendentesque ad immensam & incomprehensibilem potentiam quae in ejus ideâ continetur*), nous l'ayons reconnue si pleine et si abondante qu'en effet elle soit la cause pourquoi il est et ne cesse point d'être, et qu'il n'y en puisse avoir d'autres que celle-là, nous disons que Dieu est *par soi*, non plus négativement, mais au contraire très positivement.⁷⁰⁸

S. Wagner note ici que Descartes exige aux lecteurs de faire attention (*attendentesque ad*) à « l'immense et incompréhensible puissance » exhibée dans l'idée de Dieu. Autrement dit,

⁷⁰⁵ « Là où ces paroles, *la cause de soi-même*, ne peuvent en façon quelconque être entendues de la cause efficiente, mais seulement que la puissance inépuisable de Dieu est la cause ou la raison pour laquelle il n'a pas besoin de cause. Et d'autant que cette puissance inépuisable, ou cette immensité d'essence, est *très positive*, pour cela j'ai dit que la raison ou la cause pour laquelle Dieu n'a pas besoin de cause, est *positive*. Ce qui ne se pourrait dire en même façon d'aucune chose finie, encore qu'elle fût très parfaite en son genre. » ALQ II, 678 ; AT IX, 182-183 ; AT VII, 236.

⁷⁰⁶ ALQ II, 683 ; AT IX, 185 ; AT VII, 239.

⁷⁰⁷ *Quatrièmes Réponses* à Arnauld : ALQ II, 688 ; AT IX, 188 ; AT VII, 243.

⁷⁰⁸ ALQ II, 529 ; AT IX, 87-88 ; AT VII, 110.

d'après lui, c'est en réfléchissant sur la force par laquelle l'idée de Dieu contraint l'esprit à assentir que celui-ci expérimente, c'est-à-dire obtient une « conscience directe de la toute-puissance divine (*direct awareness of God's power*) ». Le passage suivant confirme, d'après S. Wagner, le caractère direct de l'expérience de la puissance divine :

Voire même j'ajouterais ici de plus (ce que néanmoins je n'ai point écrit ailleurs), qu'on ne peut pas seulement aller jusqu'à une seconde cause, parce que celle qui a tant de puissance que de conserver une chose qui est hors de soi, se conserve à plus forte raison soi-même par sa propre puissance, et ainsi elle est *par soi*.⁷⁰⁹

S. Wagner réintroduit la discussion sur la « réalité objective », comme une force par laquelle l'idée contraint la volonté à assentir en tant que cette force représente une force productive. Or, quant aux idées autres que celle de Dieu, la force contraignante peut avoir pour cause une force productive, c'est-à-dire, d'après S. Wagner, une « réalité formelle », qui existe dans une chose extérieure dont l'esprit n'a pas une expérience directe. Au contraire, d'après S. Wagner, l'idée de Dieu en tant que cause de soi annihile la nécessité de supposer l'existence d'une chose dont l'esprit n'a pas une expérience directe. Car, la force productive que l'esprit découvre en réfléchissant sur la force contraignante de l'idée étant une force auto-productive, l'esprit n'a pas besoin de supposer une autre force qui se trouverait dans une chose dont il n'a pas de conscience directe. Par conséquent, S. Wagner dit :

Ainsi, l'expérience du sujet méditant de cette force auto-créative lui rend capable à sortir du champ représentationnel (*representational realm*) des idées. Et, de cette façon, le sujet méditant acquit la conscience « face à face » de Dieu, que Gassendi avait demandé à Descartes.⁷¹⁰

D'après S. Wagner, cette expérience directe de la toute-puissance divine est une étape nécessaire pour arriver à la connaissance claire et distincte de l'essence de Dieu et de son existence. En effet, comme le dit S. Wagner, l'expérience directe de la puissance divine permet à l'esprit d'avoir une connaissance immune de l'erreur, en supprimant l'appel à des représentations qui peuvent l'induire à des erreurs.

⁷⁰⁹ ALQ II, 530; AT IX, 88 ; AT VII, 111.

⁷¹⁰ S. Wagner, 2014, p. 170.

5.3.3.2. Participation de l'esprit humain à l'auto-crédation de Dieu

Toutefois, S. Wagner estime que jusqu'ici le sujet méditant n'a pas encore une idée claire et distincte de Dieu. Il n'aurait, d'après S. Wagner, qu'une idée incompréhensible, c'est-à-dire obscure et confuse de Dieu. Cette interprétation permet à S. Wagner de prétendre voir une mise en doute de notre existence et de notre nature. Car, d'après S. Wagner, le sujet méditant ayant défini, par l'analyse du morceau de cire, sa nature comme force productive et son existence comme exercice de cette force, la réception passive qui caractérise l'idée d'infini semble nier la force active de l'entendement du sujet méditant.

C'est pourquoi, d'après S. Wagner, le sujet méditant introduit, juste après l'argument régressif, la définition de l'idée de Dieu comme idée innée : « [...] il ne reste plus autre chose à dire, sinon que, comme l'idée de moi-même, elle est née et produite avec moi dès lors que j'ai été créé »⁷¹¹. Or, S. Wagner soutient que l'idée innée est une production à partir de la nature de l'esprit du sujet méditant, en se référant à la phrase du début de la *Troisième Méditation* :

Car, que j'aie la faculté de concevoir (*intelligam*) ce que c'est qu'on nomme en général une chose, ou une vérité, ou une pensée, il me semble que je ne tiens point cela d'ailleurs que de ma nature propre (*ab ipsamet mea natura*) [...].⁷¹²

S. Wagner interprète « je tiens [...] de ma nature propre (*ab ipsamet mea natura*) » comme l'intervention d'une activité productive (*generate*) de l'esprit du sujet méditant.⁷¹³ Ainsi, le sujet méditant introduit ici un point de vue différent de celui qui a été adopté tout précédemment. Il se voit maintenant comme un esprit qui a la force de produire l'idée innée, donc claire et distincte de Dieu. Il est donc maintenant, d'après S. Wagner, en mesure de supposer la ressemblance entre Dieu et lui :

Mais de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'ait en quelque façon produit à son image et semblance, et que je conçois cette ressemblance (dans

⁷¹¹ ALQ II, 453 ; AT IX, 41 ; AT VII, 51)

⁷¹² ALQ II, 434 ; AT IX, 29 ; AT VII, 38)

⁷¹³ L'expression « *nec etiam a me efficta est* » ou sa traduction « Elle [idée de Dieu] n'est pas aussi une pure production ou fiction de mon esprit » met en cause l'utilisation du mot « production » pour commenter ce qu'est l'idée innée. S. Wagner utilise d'habitude le mot anglais « *generate* », que nous avons traduit par « produire », pour indiquer le mode de production propre à l'entendement, différent de celui de l'imagination.

laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue) par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même [...].⁷¹⁴

C'est à partir de ce passage que S. Wagner induit une thèse cruciale pour son interprétation. En effet, le sujet méditant suppose que l'idée de Dieu est le produit de sa force. S'il en est ainsi, la ressemblance entre Dieu et l'esprit du sujet méditant signifierait que, comme l'esprit produit l'idée de Dieu, Dieu lui aussi produit cette idée. En outre, le sujet méditant dit qu'il peut percevoir cette ressemblance par la faculté par laquelle il se perçoit. Or, la faculté par laquelle il se perçoit, c'est, d'après S. Wagner, la faculté des perceptions claires et distinctes. Ainsi, pour percevoir clairement et distinctement cette ressemblance, il doit « produire (*generate*) » l'idée claire et distincte de Dieu et doit percevoir que la force causale impliquée dans cet acte est en soi et aussi en Dieu.⁷¹⁵ Cependant, cette ressemblance est introduite par le sujet méditant au titre de « *valde credibile* », si bien que S. Wagner estime que le sujet méditant indique par là la nécessité d'une procédure qui n'est pas logique, mais empirique. Il reste maintenant au sujet méditant à produire cette idée claire et distincte de Dieu, puis à valider cette idée par une expérience de Dieu. S. Wagner estime que le passage suivant indique la façon dont le sujet méditant produit l'idée claire et distincte de Dieu :

[...] c'est-à-dire que, lorsque je fais réflexion sur moi, non seulement je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète, et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis, mais je connais aussi, en même temps, que celui duquel je dépends, possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire, et dont je trouve en moi les idées, non pas indéfiniment et seulement en puissance, mais qu'il en jouit en effet, actuellement et infiniment, et ainsi qu'il est Dieu.⁷¹⁶

S. Wagner dit que le sujet méditant essaye de produire l'idée claire et distincte de Dieu en amplifiant « quelque chose de meilleur et de plus grand ». Il ressent dans cette procédure que son essence est une puissance productive potentiellement infinie.⁷¹⁷ À ce moment, le sujet méditant peut supposer qu'il y a, à l'opposé de son essence comme puissance potentiellement infinie, une essence comme puissance actuellement infinie.⁷¹⁸ Or, le sujet méditant, en

⁷¹⁴ ALQ II, 453 ; AT IX, 41 ; AT VII, 51)

⁷¹⁵ (S. Wagner, 2014, p. 176)

⁷¹⁶ ALQ II, 453-454; AT IX, 41; AT VII, 51)

⁷¹⁷ (S. Wagner, 2014, p. 178) : « *These powers will, initially, represent his mind as a potentially infinite being, since they will show no indication that they are self-creative.* »

⁷¹⁸ (S. Wagner, 2014, p. 178)

identifiant cette puissance actuellement infinie à la puissance auto-créative peut, d'après S. Wagner, valider l'idée claire et distincte de Dieu :

[...] ce même Dieu, dis-je, duquel l'idée est en moi, c'est-à-dire qui possède toutes ces hautes perfections, dont notre esprit peut bien avoir quelque idée sans pourtant les comprendre toutes, qui n'est sujet à aucun défaut, et qui n'a rien de toutes les choses qui marquent quelque imperfection.⁷¹⁹

Le sujet méditant, en réfléchissant sur la force par laquelle l'idée de cause de soi affecte la volonté, produit une expérience directe de la puissance infinie de Dieu. Maintenant, il est en mesure d'identifier cette idée incompréhensible d'infini, indiquée par « sans pourtant les [perfections divines] comprendre toutes », avec l'idée claire et distincte de l'essence de Dieu. Ainsi, le sujet méditant expérimente la force par laquelle Dieu produit l'idée de Dieu comme sa force auto-créative, et la ressemblance entre son esprit et Dieu.⁷²⁰

Toutefois, pour écarter toute possibilité de doute, il faut, selon S. Wagner, approfondir encore plus l'expérience de cette ressemblance, car l'existence de l'esprit du sujet méditant ne serait pas encore définitivement établie. En effet, selon lui, il serait possible que Dieu fasse en sorte que le sujet méditant puisse avoir la force pour produire l'idée de Dieu, alors qu'en réalité il ne ferait que de recevoir de Dieu cette idée même. Mais, dans la mesure où le sujet méditant a défini, dans la *Seconde Méditation*, sa nature comme force productive des idées claires et distinctes, sa nature ainsi que son existence ne seraient que des illusions. Pour écarter un tel doute, S. Wagner soutient que la force par laquelle l'esprit humain produit l'idée de Dieu est, de fait, la force productive de Dieu elle-même dans l'esprit humain. D'après S. Wagner, c'est le passage suivant qui indique un tel développement :

D'où il est assez évident qu'il ne peut être trompeur, puisque la lumière naturelle nous enseigne que la tromperie dépend nécessairement de quelque défaut.⁷²¹

La lumière naturelle ne nous donnerait qu'une certitude psychologique, si bien qu'il faudrait la valider en reproduisant l'expérience de l'infini. Or, S. Wagner estime que l'impossibilité d'erreur pour Dieu est la conséquence de l'unité absolue entre sa volonté et son entendement.

⁷¹⁹ ALQ II, 454; AT IX, 41; AT VII, 52)

⁷²⁰ (S. Wagner, 2014, 179) : « *So the meditator will recognize his likeness to God, that is, the power both he and God possess to generate the clear and distinct idea of Him.* »

⁷²¹ ALQ II, 454; AT IX, 41; AT VII, 52)

Ainsi, pour que l'esprit du sujet méditant ne commette aucune erreur au sujet de Dieu et de la ressemblance entre ce dernier et lui-même, il faut que la force par laquelle le sujet méditant produit l'idée de Dieu soit la même que la force par laquelle Dieu produit cette idée. S. Wagner écrit donc :

Ainsi, le sujet méditant reconnaît maintenant dans quel sens sa perception claire et distincte de Dieu est une participation à l'activité de Dieu. Il participe à Dieu, par la production de l'idée [de Dieu] avec Lui, mais il ne le fait pas par l'utilisation de la force qui peut être distinguée du pouvoir de Dieu. Sa force est la force de Dieu « à son intérieur », comme il va dire dans le dernier passage de la *Troisième Méditation*.⁷²²

D'après S. Wagner, c'est cette présence de la force de Dieu que le sujet méditant contemple dans son esprit lorsqu'il dit « il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, [...] au moins autant que la force de mon esprit (*ingenii mei acies*), qui en demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra permettre ». ⁷²³ Ainsi, le sujet méditant écarte toute possibilité de doute au sujet de la connaissance de Dieu et de soi. ⁷²⁴

5.3.4. Problème de l'interprétation de S. Wagner

Le commentaire de S. Wagner sur la seconde preuve comporte cependant deux problèmes importants. Premièrement, nous pouvons mettre en cause la façon dont il départage le texte de la fin de la *Troisième Méditation*. En effet, il estime que la seconde preuve s'étend de (AT VII, 47 [24]) jusqu'à (AT VII, 52 [20]), ce qui nous semble une erreur, comme nous le montrerons plus loin. Deuxièmement, la dévaluation générale des démarches logiques chez Descartes, comme il semble le proposer, risque de mettre une rupture entre la méthode métaphysique et la méthode scientifique universelle. Enfin, en continuité avec le deuxième

⁷²² (S. Wagner, 2014, p. 182-183) : « Thus, the meditator now recognizes the proper sense in which his clear and distinct perception of God is a participation in God's activity. He is participating with God by generating the idea along with Him, but he is not doing so by using a power that can be distinguished from God's. His power is God's power "within him", as Descartes will describe in the final passage of Meditation III. »

⁷²³ ALQ II, 454; AT IX, 41; AT VII, 52)

⁷²⁴ S. Wagner va jusqu'à dire (2014, p. 183) : « La manière dont il reçoit ces validations prépare le sujet méditant pour la Méditation IV, dans laquelle il va montrer que toutes les perceptions claires et distinctes sont en quelque sorte participations à l'activité de Dieu (The way in which he achieved these validations prepares the meditator for Meditation IV, which will show him that all of his clear and distinct perceptions are participations in God's activity). »

problème, en interprétant que la force par laquelle l'esprit produit l'idée de Dieu est la même que la force par laquelle Dieu produit l'idée de soi, S. Wagner, efface en un sens l'autonomie de l'esprit humain exprimée par la méthode. Or, si l'opération par laquelle Dieu produit l'idée de Dieu est elle-même l'opération par laquelle l'esprit humain produit l'idée de Dieu, il nous semble difficile d'éviter une contradiction dans le commentaire de S. Wagner. Examinons plus en détail chacun de ces trois problèmes.

D'abord, pour le problème de la partition de la seconde preuve, S. Wagner estime que la partie qui va de (AT VII, 51 [6]) à (AT VII, 52 [20]) constitue la dernière étape de la seconde preuve. Autrement dit, la partie précédente de la seconde preuve (AT VII, 48 [3] ~ 51 [5]), bien qu'introduisant l'expérience de Dieu comme *causa sui* par la considération de l'être par soi, ne présenterait pas une idée claire et distincte de Dieu. Ainsi, la partie (AT VII, 51 [6] ~ 52 [20]) viserait à introduire cette idée claire et distincte de Dieu comme perfection infinie. Or, ce découpage n'est pas aussi évident puisque, pour nous, Descartes dit plusieurs fois, à partir de la première preuve, que l'idée de Dieu dont il parle est une idée claire et distincte⁷²⁵, de sorte que la partition de S. Wagner est très problématique. De fait, la raison pour laquelle S. Wagner effectue une telle partition est qu'il veut étayer son argumentation selon laquelle la force par laquelle l'esprit produit l'idée de Dieu est identique à la force par laquelle Dieu se connaît. Ainsi, l'erreur de S. Wagner dans la partition du texte est étroitement liée à la manière dont il comprend la méthode des *Méditations*.

En effet, toujours selon Wagner, le sujet méditant expérimente, à travers une série d'expériences, la présence en soi de l'opération de Dieu par laquelle Dieu se connaît par l'idée de soi. Or, si le sujet méditant a une idée claire et distincte, voire même compréhensive, de cette opération, et si l'opération par laquelle le sujet méditant produit l'idée de Dieu est la même que cette opération divine, il devient impossible de comprendre le rôle constitutif de la méthode dans la connaissance de Dieu (pour S. Wagner, il s'agit de la série d'expériences). Autrement dit, si la présence de l'opération de Dieu est identique à l'opération de mon esprit, la méthode pourra être rejetée finalement avec l'obtention de la connaissance, car sa certitude ne viendrait pas de la méthode, mais de l'opération de Dieu elle-même.⁷²⁶

La raison pour laquelle S. Wagner suppose l'identité entre l'opération de Dieu et l'opération de l'esprit du sujet méditant est qu'il voit dans le texte concerné une mise en doute de *mon* existence, ainsi que de *ma* nature. Dans l'opération de Dieu, il ne peut y avoir

⁷²⁵ AT IX, 36 ; AT VII, 46 : « Cette même idée [de Dieu] est aussi fort (*maxime*) claire et distincte [...] »

⁷²⁶ Toutefois, S. Wagner semble admettre la valeur constitutive de la méthode à l'égard de la certitude métaphysique.

aucun risque d'erreur, si bien que si *je* dis qu'il y a dans certains cas une identité absolue entre mon opération et l'opération de Dieu, il n'y aura alors aucun risque d'erreur au sujet de mon existence. Or, nous pensons que l'interprétation de S. Wagner va trop loin. En effet, il nous semble plus correct de dire, en suivant J. Broughton et J.-L. Marion, que la certitude de *mon* existence et de *ma* nature est établie d'une manière irrévocable dans la *Seconde Méditation*.

Si c'est le cas, alors il faut réviser l'interprétation de S. Wagner. Il serait prudent de dire que l'idée par laquelle le sujet méditant connaît Dieu et celle par laquelle Dieu se connaît ne sont pas identiques. Certes, il doit y avoir une ressemblance et donc une participation de l'idée de Dieu innée en moi à l'idée de Dieu par laquelle Dieu se connaît. De plus, cette ressemblance ou cette participation est sûrement l'opération par laquelle Dieu nous donne l'idée de Dieu, de sorte que c'est cette opération qui est présente en nous en tant qu'opération de Dieu sans être identique à nos opérations. Cependant, le sujet méditant a une expérience de cette opération dans l'expérience de la puissance créative et auto-créative de Dieu. Ainsi, l'expérience de la ressemblance entre l'idée de Dieu innée au sujet méditant et l'idée par laquelle Dieu se pense suffit à écarter tout doute possible sur notre connaissance de Dieu.

5.3.5. Conclusion pour 5.3.

Nous sommes à présent en mesure de nous écarter la thèse de J.-L. Marion qui présupposait une incompatibilité entre les trois attributs divins et trois différentes façons d'aborder les attributs de Dieu. Selon J.-L. Marion l'infini et la *causa sui* sont tous les deux caractérisés par l'extra-territorialité méthodique, alors que l'étant le plus parfait est la production de la méthode scientifique, c'est-à-dire la méthode universelle qui a été élaborée dans les *Regulae* et le *Discours*. Toutefois, si la certitude de l'infini n'est d'aucune manière le résultat d'une démarche rationnelle, la *causa sui* est bien, d'après J.-L. Marion, le résultat d'une démarche rationnelle qui met en œuvre le principe de raison suffisante. Ainsi, il fait la distinction entre une méthode métaphysique et la méthode scientifique, tout en situant la certitude d'infini au-delà de ces méthodes.

En revanche, l'interprétation de J. Broughton et celle de S. Wagner tentent de montrer que la certitude d'infini est aussi le résultat d'une méthode, mais ces derniers ne discutent pas du rapport qui existe entre cette méthode qu'on peut appeler métaphysique et la méthode universelle scientifique. Il convient ici de résumer comment l'analyse de J.

Broughton et celle de S. Wagner nous permettent de s'écarter de l'interprétation de J.-L. Marion. J. Broughton et S. Wagner estiment tous les deux que la démarche rationnelle pour écarter le doute est constitutive de la certitude de l'idée de Dieu. Certes, les interprétations de ces deux commentateurs divergent dans certains points, mais nous pensons qu'il est possible de compléter les lacunes de ces deux interprétations. En effet, l'interprétation de J. Broughton surévalue l'argument de dépendance, puisqu'il considère qu'il s'agit de l'unique moyen pour établir une certitude métaphysique. Or, nous avons montré dans la première section de ce chapitre que l'argument de dépendance est un élément nécessaire à la certitude métaphysique, mais il n'est pas le seul.

L'interprétation de S. Wagner, qui met l'accent sur l'expérience directe d'une puissance métaphysique, nous fait voir que, pour consolider d'une manière définitive la certitude métaphysique, le sujet méditant doit faire retour vers une expérience directe d'une force métaphysique. Ainsi, il pourra écarter définitivement la force persuasive des images ou des opinions portant sur les choses matérielles. En outre, S. Wagner nous montre que la présence de la *causa sui* est bien attestée dans la *Troisième Méditation*, contrairement à l'affirmation de J.-L. Marion. En effet, la *causa sui* est nécessaire si l'on veut que l'esprit intègre l'expérience directe de la puissance infinie dans une démarche méthodique de l'esprit humain.

Cependant, l'interprétation de S. Wagner, en se focalisant sur les expériences de la puissance métaphysique de l'esprit humain ou de Dieu, néglige l'importance méthodique des démarches logiques dans les *Méditations*. Or, l'analyse de J. Broughton montre que toutes les opérations qui interviennent dans l'usage des scénarios sceptiques, y compris donc les opérations logiques, sont constitutives de la certitude absolue de la vérité obtenue, si bien que la démarche logique, dans les *Méditations*, a une importance non moindre par rapport à la démarche empirique. Dans la mesure où la méthode métaphysique est en continuité avec la méthode scientifique universelle, nous pensons que sur ce point J. Broughton a raison sur S. Wagner.

5.4. Conclusion générale pour 5.

Nous terminons ce chapitre par une discussion générale sur la continuité de la méthode métaphysique et la méthode scientifique universelle.

Nous constatons que la formulation méthodique d'une question s'effectue à travers l'application des premier et quatrième préceptes de la méthode du *Discours*. C'est ainsi que l'on formule implicitement la question de l'existence de Dieu, en cherchant à savoir s'il y a une idée dont la réalité objective est plus grande qu'une réalité formelle. Là encore, il y a application du deuxième précepte conjugué au quatrième précepte. En effet, le sujet méditant divise une question en des questions plus particulières, de façon à régresser vers l'expérience d'une puissance métaphysique. Mais le sujet méditant sait également que la puissance productive exhibée dans l'idée d'infini divin est plus grande que la puissance productive de son esprit, si bien que cette idée d'infini divin doit avoir une cause différente que *moi*. De là, le sujet méditant conclut à l'existence de Dieu. Mais cela pose le problème suivant : notre esprit, parce qu'il tend à suivre les images sensibles, tend aussi à voir à travers cette conclusion une relation entre une représentation et la chose représentée, augmentant ainsi le risque de considérer l'idée de Dieu comme une construction de *mon* esprit. Ainsi, il y a nécessité à effectuer encore une fois une autre démonstration, de manière à montrer l'existence de Dieu d'une façon plus empirique. Ainsi, par l'application du premier et du quatrième précepte, on reformule la question d'une manière qui permet à expérimenter directement la puissance de Dieu. Nous avons vu que dans la première preuve, il y avait une révision générale des conditions de la consistance de l'idée de Dieu, si bien que, dans la seconde preuve, la reformulation de la question paraissait s'en constituer immédiatement. C'est ainsi sur l'acquis de la première preuve que le sujet méditant bâtit la seconde preuve, si bien que nous pouvons constater à nouveau l'application du second précepte qui enseigne la division d'une question.

D'autre part, il y a encore une application du second précepte conjuguée au quatrième précepte, qui permet cette fois de régresser même vers une expérience directe de la toute-puissance de Dieu elle-même. Enfin, le sujet méditant expérimente que l'idée par laquelle il connaît Dieu est une participation à l'idée, idée par laquelle Dieu se connaît lui-même. En tant que l'idée par laquelle il connaît, Dieu n'a pas à être différent de la nature du sujet méditant, puisque la participation de l'esprit du sujet méditant à l'auto-crédation d'un Dieu véracé lui permet d'affirmer que sa nature tend naturellement vers la vérité.

Ainsi, du point de vue de la méthode, les deux preuves forment ensemble une seule preuve qui contient implicitement et explicitement toutes les opérations réfléchies et

réfléchissantes de l'esprit, qui sont les éléments constitutifs de la certitude métaphysique de l'existence de Dieu et de sa véracité.⁷²⁷

⁷²⁷ Dans la lettre à Silhon du mars ou avril 1648 (BK VIII-2, 912, AT V, 136), Descartes fait la distinction entre la « connaissance de Dieu en la béatitude », connaissance intuitive de Dieu, et la connaissance naturelle de Dieu qui nous serait permise en cette vie. En se basant sur cette lettre, J.-M. Beyssade estime (2001, p. 159) que, la seule la connaissance permise étant de nature « inductive », la connaissance intuitive de Dieu serait interdite à l'esprit humain dans cette vie. Nous étions d'accord avec J.-M. Beyssade concernant le caractère méthodique (dans ce cas, inductive) de l'idée de Dieu. Cependant, l'analyse de S. Wagner nous indique la possibilité de penser une connaissance intuitive de Dieu en cette vie, qui ressemblerait à la connaissance de Dieu *post-mortem*. S. Wagner estime que la connaissance naturelle, « inductive », dont parle Descartes dans cette lettre, est la connaissance de Dieu que nous avons en tant que nous sommes des êtres unis au corps. Autrement dit, d'après S. Wagner, Descartes ne parle pas, par la connaissance naturelle de Dieu en cette vie, de la connaissance de Dieu que nous obtenons par un exercice métaphysique de type des *Méditations*. D'après lui, à condition que l'esprit soit « détaché du corps » (BK III-2, 912 ; AT V, 137), autrement dit, à condition que l'esprit apprenne à « détacher sa pensée des choses sensibles » (BK III-2, 832 ; AT I, 353), il peut avoir une expérience directe, donc une connaissance intuitive de Dieu même dans cette vie. Ainsi, nous pouvons rapprocher la « contemplation de la Majesté divine » (AT IX, 42 ; AT VII, 52) avec la « connaissance de Dieu en la béatitude ». Cf. D. Kambouchner, « L'éblouissement de l'esprit, sur la fin de la *Troisième Méditation* », 2013.

6. La trace de la *mathesis universalis* dans les *Méditations*

Descartes fonde, dans les *Méditations*, la méthode sur la métaphysique. Mais il le fait par la méthode qui est celle de la première partie des *Regulae*, où l'on trouve la *mathesis universalis*. Si la *mathesis universalis* montrait la plus haute perfection dans la solution des questions mathématiques, la méthode faisait la même chose dans les autres sciences. L'esprit pouvait arriver à cette plus haute perfection en régressant vers des expériences réfléchies et en contrôlant par la réflexion immédiate ses opérations. Il fallait donc réduire les questions à des questions de plus en plus simples et observer les rapports entre les questions. Or, ce sont des opérations qu'effectue l'esprit tout au long des *Méditations*. Ainsi, si la *mathesis universalis* est l'Idée de la science⁷²⁸, c'est dans la métaphysique que cette Idée se réalise le plus possible. Cela se confirme du fait que le sujet méditant progresse en établissant des proportions entre les questions.

Les proportions entre les questions métaphysiques

La *Première Méditation* pose tout au début la tâche directrice qui est d'établir un système d'opinions ajustées à la raison. Le sujet méditant perçoit aussitôt que pour répondre à cette question il faut d'abord mettre en doute ses anciennes opinions. Cette nouvelle tâche se transforme en une question technique qui est de chercher la manière la plus économique de mettre en doute la quasi-totalité de ses connaissances. Les raisons de douter ainsi méthodiquement installées pour répondre à cette question technique deviennent à leur tour des obstacles pour accomplir la tâche directrice initiale. Ainsi, juste après la *Première Méditation*, le sujet méditant se donne la tâche de chercher une connaissance certaine qui pourrait lui permettre d'écarter petit à petit ces raisons de douter et qui pourrait le conduire efficacement à d'autres connaissances absolument certaines. Or, chaque tâche que rencontre le sujet méditant au cours des *Méditations* doit être concrétisée en des questions : par exemple, la tâche de renverser les opinions anciennes est concrétisée par la question d'empêcher la force persuasive qu'exercent les opinions anciennes sur la volonté ; la tâche de chercher la première connaissance certaine sous le régime du doute est concrétisée par les questions de l'existence du sujet méditant et de sa nature. Cependant, ce sont les questions techniques qui

⁷²⁸ En comparant la « morale parfaite » à la *mathesis universalis*, D. Kambouchner écrit (1995, p. 312) : « [...] on aura lieu de dire de cette morale comme de la *Mathesis*, qu'avant d'être une science bien déterminée, elle est et peut rester l'Idée d'une science, et donc aussi nécessairement, une Idée pour la science en général. »

emportent sur les questions de vérité, comme celles de mon existence ou de ma nature, car la tâche directrice qui est d'établir un système d'opinions ajustées à la raison désigne une action de l'*ego* sur soi.⁷²⁹ Toutes les questions que le sujet méditant rencontre dans les *Méditations* doivent servir à cette action, si bien qu'elles deviennent toutes à un moment des questions techniques.⁷³⁰

Or, une fois qu'une question générale est particularisée par de différentes questions, la nature technique de ces questions exige que le sujet méditant évalue leur difficulté respective. Par exemple, sous le régime du doute, la question de l'existence du sujet est plus facile à résoudre que la question de sa nature. De fait, l'évaluation de la difficulté indique deux pratiques dans le traitement des questions : d'une part, la réduction d'une question difficile à une autre question plus facile qui fonctionne comme un modèle, ou la mise en ordre des questions de la plus simple à la plus complexe.

J. Vuillemin tente de montrer comment l'ordre des questions est à l'œuvre dans les *Méditations*.

Ainsi peut-on classer les idées principales des *Méditations* suivant leur degré dans l'ordre des raisons, comme on classe les équations en genres dans la *Géométrie*. La certitude absolue de mon existence comme pensée est comme l'unité mathématique. Deux vérités en dépendent directement, qui ne sont nécessaires que subjectivement : je connais ma nature comme intelligence pure, et l'âme est plus aisée à connaître que le corps : tel est l'objet de la Seconde Méditation, dont on pourrait dire que les vérités qu'elles découvrent appartiennent au premier genre métaphysique. Les autres vérités, en tant qu'elles vont être fondées par Dieu et que, par-là, elles deviendront objectivement et subjectivement nécessaires, composeraient le second genre des vérités métaphysiques [...].⁷³¹

Dans la *Géométrie*, la tâche générale, c'était de trouver une façon objective de classifier des lignes géométriques en exprimant ces lignes par des équations ($x = \dots$). Ainsi, chaque ligne comme objet à classifier constituait une question, alors que chaque équation constituait les outils pour classifier ces questions comme on le voit dans la solution du problème de Pappus. Cependant, il fallait d'abord réfléchir à la nature géométrique de la question pour évaluer le

⁷²⁹ Cette action sera selon l'expression de D. Kambouchner « la plus parfaite installation de l'*ego* dans son monde ».

⁷³⁰ La situation rappelle la relation entre les problèmes moraux et les problèmes techniques. D. Kambouchner écrit justement (2015, p. 182) : « Une fois garanties la bonté de l'intention et la constance de la résolution, tout problème moral devient d'une certaine manière un problème technique [...]. »

⁷³¹ C'est nous qui soulignons : J. Vuillemin, 1987, p. 120.

degré de difficulté d'une question. L'usage des équations obtenait ainsi une perfection logique inhérente aux mathématiques.

Parallèlement, J. Vuillemin pense que cette pratique se trouve aussi dans la métaphysique des *Méditations*. D'après lui, il y aurait dans les *Méditations* deux genres de questions. Les questions de premier genre concernent le *cogito* et peuvent être résolues sans diviser la question en des sous-questions. Les questions de deuxième genre impliquent des questions techniques plus difficiles.

Les autres vérités, en tant qu'elles vont être fondées par Dieu [...] composeraient le second genre des vérités métaphysiques, et elles se distingueraient en autant de degrés qu'on en peut analytiquement discerner par l'éloignement où elles se trouvent dans l'ordre des raisons par rapport à la première certitude.⁷³²

Donc, d'après J. Vuillemin, c'est le fait d'« être fondées par Dieu » qui différencie les questions de second genre des questions de premier genre. Autrement dit, pour les questions de second genre, la réfutation des raisons de douter nécessite la fondation divine ou la causalité efficiente de Dieu. Toutefois, J. Vuillemin ne discute pas beaucoup de l'autre aspect du traitement méthodique des questions : la classification générale des questions métaphysiques doit être accompagnée par l'établissement des représentations des questions. C'est seulement à travers ces représentations que l'esprit peut comparer les rapports et les questions.

La découverte du *cogito* correspondait à la découverte du domaine des opérations de l'esprit, comme les objets propres de la réflexion. L'analyse de la cire a montré le rapport singulier entre les opérations de l'esprit et la force de l'esprit. Pourtant, ce rapport quasi causal ne suffit pas pour que l'esprit sorte de soi pour avoir une connaissance certaine des choses extérieures. Il faut introduire la causalité divine pour que l'esprit devienne capable de formuler les questions métaphysiques concernant les choses extérieures à soi en une forme résoluble. Ainsi apparaît une structure technique qui consiste à comparer entre la causalité de Dieu et la quasi-causalité de l'esprit humain : si Dieu produit les conditions sur lesquelles notre esprit saisit les vérités, la force de notre esprit produit les perceptions ou opérations contribuant à la connaissance de cette vérité.

En effet, notre esprit se rapporte à de différents niveaux de réalité. Par exemple, l'entendement pur se rapporte à une réalité non matérielle, alors que l'imagination ou les sens

⁷³² J. Vuillemin, 1987, p. 120.

se rapportent essentiellement à une réalité matérielle. Dans ce cadre, la causalité de Dieu produit dans chaque réalité l'élément constituant de cette réalité : par exemple, l'inclination spontanée à affirmer les vérités mathématiques ou l'impulsion naturelle à croire que les sens proviennent des choses extérieures. Chaque fois une comparaison entre les rapports est nécessaire. Par exemple, le sujet méditant compare le rapport entre le corps et ses accidents et le rapport entre mon esprit et mes opérations. Or, le sujet méditant doit transformer cette comparaison en une comparaison entre le rapport entre Dieu et son esprit et le rapport entre son esprit et ses opérations pour établir une représentation méthodique d'une question métaphysique.

C'est en comparant ainsi les questions métaphysiques que le sujet méditant résout le plus parfaitement possible la question de la fondation métaphysique de la méthode.

Conclusion générale

Nous avons essayé dans cette thèse de répondre à plusieurs questions que nous avons posées dans notre introduction générale. Nous les récapitulons ici avec les réponses correspondantes.

(1) Quelle est la théorie de la réflexion présupposée dans la méthode des *Regulae* ?

Nous avons vu, en suivant l'analyse de M. Miles (I : 1.)⁷³³, que la réflexion méthodique relevait chez Descartes principalement de « l'attention réflexive ». Celle-ci indiquait un mode de réflexion inhérent aux opérations de l'esprit. Autrement dit, elle n'indique pas une réflexion de second degré, c'est-à-dire d'une pensée portant sur une autre pensée. Elle est une action de l'esprit qui se trouve dans la durée d'une seule et même pensée. Elle peut retenir les autres réflexions précédentes et anticiper les réflexions à faire, si bien que nous pouvons parler d'un ordre des réflexions différent de l'ordre des matières.⁷³⁴ Nous avons vu (I : 1.) qu'à travers le projet de la méthode universelle, Descartes a tenté de fonder l'unité de toutes les sciences sur cette unité de la réflexion immédiate.

(2) De quelle manière Descartes essaie-t-il d'élargir ce mode de réflexion dans toutes les sciences ?

Notre analyse sur la *mathesis universalis* a montré (I, 2.) que celle-ci était une science mathématique qui fondait l'unité de toutes les sciences mathématiques par l'unité d'une réflexion immédiate. Autrement dit, en distinguant les grandeurs commensurables et les incommensurables et réduisant les dernières aux premières, l'esprit observe à travers les opérations portant sur les grandeurs des opérations primitives portant sur les rapports. La *mathesis universalis* était la science de l'ordre de ces opérations primitives. Ainsi, cette unité de réflexion ne relève pas de l'unité d'un sujet transcendantal qui construirait des modèles pour les substituer à la chose même. Cela a été montré dans (I : 2, 3.) par rapport au classement des questions sur les rapports en tant qu'acquisition de vertus intellectuelles. Dans ce sens, la *mathesis universalis* reste une science *mathématique* de l'unité des mathématiques. Ainsi, elle s'apparente plutôt à une logique interne aux mathématiques, quoiqu'elle s'oppose à toute tentative d'établir une logique formelle.

⁷³³ Le chiffre romain indique le numéro de la partie et le chiffre arabe celui du chapitre.

⁷³⁴ D. Kambouchner, 2005, p. 133 : « [...] l'enchaînement analytique se constituera d'un certain *ordre des réflexions* qui possède sa contexture spécifique. »

(3) Ce mode de réflexion n'a-t-il pas une signification métaphysique ?

La réflexion analytique de Descartes vise à assurer la perfection de la solution (action) des questions. À cet effet, l'esprit doit d'un côté classer les questions et d'un autre côté doit régresser à une expérience épurée et réfléchie (I : 3). De fait, ces deux travaux ne sont pas séparés, car c'est en traversant les différents niveaux de l'expérience que l'esprit apprend à classer les questions et à les ordonner. Dans ce contexte, nous avons vu que l'*ingenium* ne peut être réduit à l'entendement qui utilise l'imagination, mais doit être avant tout la capacité de s'orienter dans l'expérience réfléchie. Certes, les *Regulae* s'intéressent avant tout aux questions physiques et mathématiques, qui mettent en jeu les expériences sensibles extérieures. Mais l'esprit doit toujours épurer ces expériences jusqu'à ce qu'il atteigne une expérience pure dans laquelle se donnent les principes de ces sciences. Ainsi, nous avons vu que l'*ingenium* a un statut métaphysique en tant qu'il implique la conscience de la temporalité propre à l'esprit (I : 6.).

(4) Enfin, en nous fondant sur cette signification métaphysique de la réflexion, ne pouvons-nous pas repérer dans les *Regulae* les rudiments de la métaphysique cartésienne à propos de l'âme ou de Dieu ?

Nous avons vu que la *Règle XIV* anticipe, à travers l'énoncé « l'étendue n'est pas le corps », l'ontologie physique de la maturité. Ainsi sont élaborés les rudiments de la distinction réelle entre les substances et la distinction de raison entre la substance et son attribut, distinction conçue en raison de la nécessité d'une physique causale qui dépasse la physico-mathématique. En effet, Descartes considère les corps mouvants comme des causes comme l'a montré F. de Buzon (I : 6.). Il était donc nécessaire d'introduire cette distinction de raison, qui donnait à l'étendue une objectivité réelle. D'autre part, nous avons vu que le rudiment de la distinction de la raison raisonnée impliquait le rudiment de la distinction réelle entre l'âme et le corps, et que celle-ci indique à son tour la présence implicite de la pensée de l'union entre l'âme et le corps. Enfin, la pensée de Dieu était requise non pour les *Regulae*, mais pour le projet physique qui était lié aux *Regulae*. Car, c'est Dieu qui donne aux étendues une objectivité réelle, c'est-à-dire une puissance causale.

Ensuite, pour la seconde partie, voici les questions et les réponses correspondantes que nous pensons avoir traitées :

1) Quelle est la méthode métaphysique ? Et quelle est sa relation avec la méthode universelle ?

Nous avons soutenu que le doute métaphysique caractérisait la méthode métaphysique. En effet, le doute nous permet d'après J. Broughton (II : 3.) de suspendre nos croyances raisonnables de tous les jours et de découvrir des vérités métaphysiques absolument certaines. Nous avons vu les deux fonctions du doute dans chaque Méditation : le doute nous mène d'un côté à une expérience logique par laquelle l'esprit établissait le point de départ de sa démarche réflexive. L'interprétation de J. Broughton nous a montré ainsi (II : 4, 6) que la méthode du doute assurait par des « arguments de dépendance » la certitude absolue des vérités concernant des choses immatérielles. Mais nous avons aussi montré que l'analyse de J. Broughton ne montrait qu'une partie de la méthode métaphysique de Descartes, puisque la méthode métaphysique impliquait aussi une régression réfléchie vers l'expérience des puissances intellectuelles, comme celle de l'*ego* ou de Dieu. Autrement dit, l'esprit doit perfectionner dans un mouvement de pensée les certitudes obtenues par les « arguments de dépendance » en se rapportant aux expériences des puissances de l'esprit ou de Dieu. Dans ce sens, la méthode métaphysique s'inscrit dans la continuité de la méthode universelle des sciences, en ce qu'elle s'appuie sur l'expérience et sur l'orientation de l'esprit dans cette expérience.

(2) Quel est le caractère de l'unité de la métaphysique cartésienne ?

L'interprétation onto-théologique de la métaphysique de Descartes suppose l'opposition entre, d'une part, l'*ego* méthodique et l'*ego* métaphysique (volonté infinie) et, d'autre part, entre les trois noms de Dieu, qui sont l'être parfait, l'infini et la *causa sui*. Nous avons vu que, d'après cette interprétation, l'unité de la métaphysique cartésienne devait donc être brisée pour rendre possible un accès empirique à l'infini.

Or, nous avons montré qu'il était possible de penser autrement l'unité de la métaphysique cartésienne. En effet, la métaphysique demande la possibilité même de l'*ego* comme capacité d'expérience intérieure, si bien qu'elle fonde l'unité de la méthode. Toutefois, cela n'indique pas que la métaphysique transcende la rationalité de la méthode, car c'est seulement par la méthode que l'esprit humain peut accéder à l'essence de la métaphysique. Ainsi, l'*ego* ne fait pas de va-et-vient entre sa volonté infinie et son entendement constructif. Au contraire, il doit chercher dans sa finitude un parfait ajustement entre sa volonté et son

entendement. Quant à l'idée de Dieu, nous avons vu, en nous appuyant sur l'interprétation de S. Wagner (II : 6), que l'unité des noms de Dieu était exprimée dans la qualification de Dieu comme *causa sui*. Pourtant, nous avons aussi montré que S. Wagner va trop loin dans son interprétation, car il met l'*ego* à l'intérieur de la *causa sui* divine. En dépit du fait que l'esprit humain participe à l'autocréation divine, l'esprit humain garde toujours une distance à l'infini divin, distance marquée par l'incompréhensibilité de Dieu.

Il faut finalement considérer les possibilités qu'ouvre notre thèse pour les travaux ultérieurs. D'après le *Discours*, la méthode cartésienne provient de la réflexion que Descartes a effectuée sur sa résolution de mener un examen général sur toutes ses croyances. Or, dans la *Troisième Partie* du *Discours*, Descartes parle de la morale par provision. Autrement dit, la résolution, comme action de l'esprit sur soi, est l'origine de la méthode ainsi que de la morale par provision. En outre, Descartes parle dans la *Lettre-Préface* des *Principes* de « la morale parfaite ». Or, D. Kambouchner a bien montré le rapport parallèle entre la morale parfaite et la *mathesis universalis*.⁷³⁵ Comme la *mathesis universalis* était l'Idée de science qui devait se réaliser chaque fois dans nos actions scientifiques, la morale parfaite était l'Idée d'une morale, qui doit être réalisée dans toutes nos actions morales. Nous ne devons pas considérer la morale par provision comme une morale imparfaite ultérieurement remplaçable par une morale parfaite. Comme la vie scientifique, la vie morale serait un processus constant de résolution des problèmes. Toutefois, les problèmes moraux ne relèvent plus du domaine d'objets pour lesquels nous pouvons espérer observer une rigueur mathématique et logique. Bien qu'il ne faille pas perdre de vue l'idéal de la perfection épistémique, ce qui est maintenant plus important, c'est le contrôle des passions. Dans cette étude, nous n'avons pu discuter en profondeur de l'union entre l'âme et le corps, bien que cette réflexion soit cruciale dans la compréhension du contrôle des passions dans les raisonnements moraux et mêmes physiques. En effet, c'est grâce à cette réflexion portant sur l'union entre l'âme et le corps que l'esprit pourra réfléchir sur l'objectivité d'autrui et de la société humaine en général. Ce sera un travail que nous pourrons mener ultérieurement sur les acquis de cette thèse. Au fond les *Regulae* présupposent l'unité de l'homme qui comprend l'unité de la réflexion comme une de ses parties.

⁷³⁵ D. Kambouchner, « La perfection de la morale », 2008, p. 311-338.

Annexe (considération historique de la création des vérités éternelles)

J.-L. Marion s'intéresse de fait à l'histoire de l'analogie dans son *Sur la théologie blanche de Descartes*. La question principale dans ce livre semble être la possibilité de la théologie comme science véritable de Dieu. C'est une question difficile à cause de la particularité de Dieu, qui est le seul être infini. Ainsi, peut-on établir une science de Dieu sans effacer la différence radicale entre l'infini et le fini ? Il y aurait, d'après J.-L. Marion, trois solutions : l'analogie, l'univocité et l'équivocité.

Dans la perspective thomiste, les vérités éternelles étaient comprises comme les relations entre les essences « séparées » des substances ou accidents singuliers. Saint Thomas, en suivant la philosophie d'Aristote, estime qu'une substance singulière était considérée comme un composé de forme et de matière. Or, la composition de la forme et de la matière fait en sorte que cette substance possède aussi des accidents. Dans ce cadre, les essences indiquent la forme d'une substance singulière, ainsi que celles de ses accidents. Elles peuvent être aussi inhérentes ou être séparées de cette substance. Les termes d'une vérité éternelle sont justement ces essences séparées.

Or, ces essences existent, d'après saint Thomas, imparfaitement dans l'entendement humain, tandis qu'elles existent parfaitement dans l'entendement de Dieu. C'est pourquoi la nécessité de ces vérités éternelles provient du fait que l'entendement humain participe en quelque sorte à l'entendement divin dans lequel les universaux jouent le rôle d'*archétypes* dans la « création continue du monde » par Dieu.

Dans ce modèle de participation, les vérités éternelles ont été des « expressions » de l'entendement Dieu, si bien qu'entre l'éternité de ces vérités et l'éternité de Dieu, il ne pouvait y avoir aucun risque de concurrence. L'analogie de l'être selon saint Thomas (Dieu comme *ipsum esse*, et les créatures comme participation à cet *ipsum esse*) est calquée sur cette théorie des universaux et des vérités éternelles (analogie d'attribution et de référence).

Pourtant, après saint Thomas, les scolastiques s'interrogeaient plus en détail sur notre capacité à connaître les attributs de Dieu, si bien qu'ils commençaient à poser une « univocité » de l'être entre Dieu et les créatures. Or, cette univocité rendait difficile à voir un rapport d'expression entre les universaux et l'entendement de Dieu, rapport qui donnait à chaque universel une perfection infinie, et qui rendait impossible d'installer une équivocité entre l'entendement de Dieu et l'entendement humain.

Suarez (Francisco, 1548-1617), bien qu'il se dise héritier de la théologie thomiste, adopte en réalité les présuppositions de l'univocité. Suarez conserve la position scolastique thomiste, selon laquelle les essences peuvent être « séparées » de ou « inhérentes » aux substances ou accidents singuliers. Toutefois, il assimile aussi ces essences séparées aux non-être suivant cette fois-ci les nominalistes (Ockham), et affirme que les vérités éternelles ont la même cause effective que les choses créées. Quoique cette cause des vérités éternelles semble proche de la création des vérités éternelles selon Descartes, J.-L. Marion insiste qu'il y a une différence radicale entre les deux. En effet, pour qu'une vérité éternelle soit créée, il faut, d'après Suarez, que Dieu conçoive d'abord la possibilité de cette vérité éternelle, possibilité univoque à Dieu et à l'entendement humain.

Nous pouvons constater cette priorité de la possibilité dans la distinction de Suarez entre les modes de non-être. Les vérités éternelles n'étant plus fondées sur des archétypes dans l'entendement divin (thèse défendue par saint Thomas), il devenait difficile de les distinguer d'autres non-être tels que les chimères. Autrement dit, il serait difficile de rendre compte de la nécessité d'une vérité éternelle. Suarez a tenté de résoudre cette difficulté à partir d'une considération logique des propositions assertives : en effet, il propose d'interpréter la copule *est* comme exprimant une condition. Par exemple, la nécessité de la proposition « l'homme est un animal » ne sera pas inhérente à l'essence séparée de l'homme (l'essence séparée n'étant presque rien). Il faudra dire plutôt : « si Dieu crée l'homme, alors *nécessairement* l'homme *est* un animal » (autrement dit, Dieu conçoit d'abord l'identité entre l'homme et animal comme une possibilité, avant de changer cette possibilité en une vérité). Si Suarez prétend de soutenir l'analogie de l'être plutôt que l'univocité, cette ontologie de possibilité et l'épistémologie du « concept objectif de l'être » réintroduit en fait, si nous suivons J.-L. Marion, une univocité entre l'entendement de Dieu et celui de l'homme.

En revanche, J.-L. Marion estime que Descartes introduit par sa doctrine de la création divine des vérités éternelles une équivocité radicale entre Dieu et l'esprit humain. Autrement dit, par cette doctrine, Descartes réfuterait la thèse de Suarez. Il y a certes une réfutation très forte chez Descartes de l'ontologie de possible en général. Mais n'y a-t-il pas tout de même la considération d'une ressemblance entre Dieu et l'esprit humain, si bien que Descartes s'approche en quelque sorte de saint Thomas ? La notion de force impliquée dans la notion de cause nous a suggéré une telle interprétation, que nous voulons confirmer dans la deuxième partie de cette thèse.

Bibliographie

1. SOURCES PRIMAIRES

1.1. DESCARTES, René

Œuvres de Descartes, ADAM (Charles) & TANNERY (Paul) (éd.), nouvelle présentation, 13 vol., Paris, Vrin/C.N.R.S., 1964-1974. (rééd. en petit format, 11 vol., 1996). [Nous citons le texte de cette édition par l'abréviation AT qui est suivie du numéro de tome indiqué par les chiffres romains et du numéro de page indiqué par des chiffres arabes, par exemple : AT I, 12.]

Œuvres philosophiques, ALQUIÉ (Ferdinand) (éd.), 3 vol., Paris, Garnier, 1963-1973. [Nous citons le texte de cette édition par l'abréviation ALQ suivie du numéro de tome indiqué en chiffres romains et du numéro de page désigné par les chiffres arabes, par exemple : ALQ I, 12.]

Œuvres complètes, sous la direction de BEYSSADE (Jean-Marie) & KAMBOUCHNER (Denis). [Nous citons le texte de cette édition par l'abréviation BK qui est suivie du numéro de tome indiqué par les chiffres romains et du numéro de la page indiqué par des chiffres arabes, par exemple : BK I, 37.]

_____ : *I. Premiers écrits Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Gallimard, 2016.

_____ : *III. Discours de la Méthode et Essais*, Paris, Gallimard, 2009.

_____ : VIII. Correspondance, 2 vol., éditée et annotée par ARMOGATHE (Jean-Robert), Paris, Gallimard, 2013

Regulae ad Directionem Ingenii [texte critique établi par CRAPULLI (Giovanni), avec sa version hollandaise du XVII^e siècle], La Haye, M. Nijhoff, 1966.

_____, [texte de l'édition ADAM (Charles) & TANNERY (Paul), notice par GOUHIER (Henri)], Paris, J. Vrin, 1959

Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité, traduction par MARION (Jean-Luc), notes par MARION (Jean-Luc) et COSTABEL (Pierre), La Haye, M. Nijhoff, 1977.

Règles pour la direction de l'esprit, traduction et notes par BRUNSCHWIG (Jacques), ONG-VAN-CUNG (Kim Sang) (éd.), Paris, Le livre de poche, 2002.

Bibliographie

_____, traduction et notes par J. Sirven, Paris, J. Vrin, 2003.

Discours de la méthode, texte établi et commenté par GILSON (Étienne), Paris, Vrin, 1925.

_____, texte établi et présenté par BUZON (Frédéric de), Paris, Gallimard, 1991.

Méditations métaphysiques, BEYSSADE (Jean-Marie) & BEYSSADE (Michelle) (éds.), Paris, GF, 1979.

Méditations métaphysiques, texte latin et trad. nouvelle par BEYSSADE (Michelle), Paris, Le Livre de poche, 1990.

Entretien avec Burman, traduction et notes par BEYSSADE (Jean-Marie), Paris, PUF, 1981.

La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle, introduction et commentaire par LOJACONO (Ettore), Paris, PUF, 2009.

Principes de la philosophie, traduction nouvelle par MOREAU (Denis), introduction et notes par KIEFT (Xavier), Paris, J. Vrin, 2009.

1.2. AUTEURS CLASSIQUES

1.2.1. ARISTOTE

Catégories, de l'interprétation, traduction et notes par TRICOT (Jules), Paris, J. Vrin, 2004.

Les premiers analytiques, traduction et notes par TRICOT (J.), Paris, J. Vrin, 2001.

Les Seconds analytiques, traduction et notes par TRICOT (J.), Paris, J. Vrin, 2000.

_____, traduction et notes par PELLEGRIN (Pierre), Paris, GF Flammarion, 2005.

Topiques, traduction et notes par TRICOT (J.), Paris, J. Vrin, 2004.

_____, tome 1, traduction par BRUNSCHWIG (Jacques), Paris, Les belles lettres, 2002.

_____, tome 2, traduction par BRUNSCHWIG (Jacques), Paris, Les belles lettres, 2007.

De l'âme, traduction et notes par TRICOT (J.), Paris, J. Vrin, 2003.

_____, traduction et notes par Richard Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 1993.

Les Métaphysiques, vol. 1, 2, traduction et notes par TRICOT (J.), Paris, J. Vrin, 2000.

Physique, traduction et notes par PELLEGRIN (Pierre), Paris, GF Flammarion, 2002.

1.2.2. ÉPICTÈTE

Manuel d'ÉPICTÈTE, traduction et notes par HADOT (Pierre), Paris, Le livre de Poche, 2000.

Entretiens, traduction par SOUIHÈ (Joseph) et JAGU (Amand), Paris, Gallimard, 1999.

1.2.2. THOMAS D'AQUIN

Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII, Rome, ex typographia polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1882-.

Somme de théologie, traduction française par RAULIN (A.) et ROGUET (A.-M.), Paris, Éditions du Cerf, 1984.

1.2.3. SUAREZ, Francisco

Opera Omnia, 28 vols., Paris, Ludovicus Vivès, 1856-1878.

Disputes métaphysiques, I, II, III, texte intégral présenté, traduit et annoté par COUJOU (J.-P.), Paris, Vrin, 1998.

Les êtres de raison, Disputes métaphysiques, LIV, texte latin présenté, traduit et annoté, par COUJOU (J.-P.), Paris, Vrin, 2001.

1.2.4. ARNAULD, Antoine

La logique ou l'art de penser, édition critique par CLAIR (Pierre) et GIRBAL (François), Paris, Vrin, 1993.

_____, édition critique par DESCOTES (Dominique), Paris, Honoré champion, 2014.

1.2.5. SPINOZA, Baruch

Traité de la réforme de l'entendement, traduction et commentaires par ROUSSET (Bernard), Paris, J. Vrin, 1992.

1.2.6. KANT, Emmanuel

Critique de la raison pure, traduction et notes par TREMESAYGUES (A.) et PACAUD (B.), Paris, PUF, 2004.

Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée, traduction et notes par Philonenko (Alexis), Paris, Vrin, 2001.

Logique, traduction par GUILLERMIT (Louis), Paris, Vrin, 2007.

2. USUELS

2.1. INDEX ET DICTIONNAIRES DE DESCARTES

- ARIEW (Roger), DES CHENE (Dennis), JESSEPH (Douglas), SCHMALTZ (Tad), & VERBEEK (Theo) (éds.), *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian philosophy*, Lanham, Scarecrow Press/Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements (46), 2003.
- ARMOGATHE (Jean-Robert) & MARION (Jean-Luc), *Index des Regulae ad directionem ingenii de René Descartes*, Rome, Ateneo, 1976.
- BUZON (Frédéric de) & KAMBOUCHNER (Denis), *Le vocabulaire de Descartes*, Ellipses, 2002.
- CAHNE (P.-A.), *Index du Discours de la Méthode*, Rome, Ateneo, 1977
- GILSON (Étienne), *Index scolastico-cartésien*, Paris, Alcan, 1913, (Vrin 1979)
- MARION (Jean-Luc), MASSONNIE (J.-Ph.), MONAT (P.) & UCCIANI (L.), *Index des Meditationes de prima Philosophia de R. Descartes*, Besançon, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, 1996.

2.2. RECUEILS

- AHO (Tuomo) & YRJÖ NSUURI (Mikko) (éds.), *Norms and modes of thinking in Descartes* [Actes d'un colloque international tenu à l'université d'Helsinki les 6-9 septembre 1996.], Helsinki, Philosophical Society of Finland, *Acta philosophica Fennica*, vol. 64, 1999.
- ALEXANDRESCU (Vlad) (éd.), *Branching off. The Early Moderns in quest for the unity of knowledge*, Bucarest, Zeta Books, 2009
- AYERS (Michael) & GARBER (Daniel) (éd.), *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge UP, 1998, 2 vol.
- BEYSSADE (Jean-Marie) & MARION (Jean-Luc) (éds.), *Descartes, Objecter et répondre*, Paris, P.U.F., 1994.
- BIARD (Joël) & RASHED (Roshdi) (éds.), *Descartes et le moyen âge* [Actes du colloque organisé à la Sorbonne du 4 au 7 juin 1996 par le Centre d'histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales (URA 1085, CNRS/EPHE) à l'occasion du quatrième centenaire de la naissance de Descartes], , Paris, Vrin, 1997.

- BOULNOIS (Olivier) (ed.), *Généalogies du sujet. De Saint Anselme à Malebranche*, Paris, J. Vrin/Bibliothèque d'histoire de la philosophie/Nouvelle Série, 2007.
- BROUGHTON (Janet) & CARRIERO (John P.) (éds.), *A companion to Descartes*, Malden, Blackwell Publishing, Blackwell companions to philosophy, 38, 2007
- CUNNING (David), *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- DEPRE (Olivier) et LORIES (Danielle) (éd.), *Lire Descartes aujourd'hui*, Louvain-Paris, Éditions de l'institut supérieur de philosophie Louvain-La-Neuve/Éditions Peeters (Bibliothèque philosophique de Louvain, 47), 1997.
- DEVAUX (Michaël) (éd.), *Les logiques de Descartes*, dossier dans *Les Etudes philosophiques*, Paris, Presses universitaires de France, 2005, 4, p. 433-536.
- DONEY (Willis) (éd.), *Eternal truths and the Cartesian circle (The philosophy of Descartes : twenty-two of the most important publications on Descartes' philosophy reprinted in twenty-five volumes, vol. 2)*, New York, Garland, 1987.
- FAYE (Emmanuel) (éd.), *Descartes et la Renaissance [Actes du Colloque international de Tours des 22-24 mars 1996]*, Paris, Honoré Champion éditeur, Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, Le savoir de Mantice, 1999.
- FOISNEAU (Luc) (éd.), *La découverte du principe de raison. Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz*, Paris, P.U.F./Débats, 2001.
- GARBER (Daniel) & NADLER (Steven) (éds.), *Oxford Studies in early Modern Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2, 2005.
- GAUKROGER (Stephen) (éd.), *The Blackwell guide to Descartes' Meditations*, Malden (MA), Blackwell, 2006.
- GOSSUTTA (Frédéric) (éd.), *Descartes et l'argumentation philosophique*, Paris, PUF, 1996.
- GRIMALDI (Nicolas) & MARION (Jean-Luc) (éds.), *Le Discours et sa méthode*, Paris, PUF, 1995.
- GUENANCIA (Pierre) & MOREAU (Pierre-François) (éds.), *Etudes de philosophie cartésienne*, Dijon, Université de Bourgogne/Cahiers d'histoire de la philosophie 4, 2006.
- HOQUET (Thierry) (éd.), *Logiques et philosophies à l'âge classique [Corpus. Revue de philosophie, n° 49]*, Paris X-Nanterre, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 2005, 354-xx p.
- LÄHTEENMÄKI (Vili), HEINÄMAA (Sara) & REMES (Pauliina) (éds.), *Consciousness : from perception to reflection in the history of philosophy*, Dordrecht, Springer/Studies in the history of philosophy of mind (4), 2007.
- MARION (Jean-Luc) (éd.), *Descartes*, Paris, Bayard/Calmann-Lévy, 2007
- MEHL (Édouard) (éd.), *La science et sa logique : le statut épistémique de la logique de Descartes à Husserl*, *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* (32), Université de Strasbourg, 2012.

- MERCER (Christia) & O'NEILL (Eileen) (éds.), *Early Modern Philosophy. Mind, Matter and Metaphysics*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2005, xvii-298 p.
- NELSON (Alan) (éd.), *A Companion to Rationalism*, Malden-Oxford-Carlton, Blackwell, Blackwell Companions to Philosophy, 2005.
- ONG-VAN-CUNG (Kim Sang) (éd.), *Descartes et la question du sujet*, Paris, P.U.F./Débats philosophiques, 1999.
- ONG-VAN-CUNG (Kim Sang) (éd.), *La voie des idées ? Le statut de la représentation XVIIe – XXe siècles*, Paris, CNRS éditions, 2006.
- RASHED (Roshdi) & PELLEGRIN (Pierre) (éd.), *Philosophie des mathématique et théorie de la connaissance*, Paris, A. Blanchard, Sciences dans l'histoire, 2005
- RODIS-LEWIS (Geneviève) (éd.), *Méthode et métaphysique chez Descartes (The philosophy of Descartes : twenty-two of the most important publications on Descartes' philosophy reprinted in twenty-five volumes, vol. 3)*, New York, Garland, 1987.
- RUTHERFORD (Donald) (éd.), *The Cambridge Companion to early modern philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, xv-421.
- SCHMITT (Ch. B) & SKINNER (Q.) (éd.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge UP, 1988.
- SMITH (Nathan D.) & TAYLOR (Jason P.), *Descartes and Cartesianism*, Newcastle, Cambridge Scholars Press, 2005.
- SORELL (Tom), ROGERS (G. A. J.) & KRAYE (Jill) (éds.), *Scientia in early modern philosophy. Seventeenth Century Thinkers on Demonstrative Knowledge from First Principles*, Dordrecht (Netherlands), Springer, 2010,
- VOSS (Stephen), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, New York, Oxford University Press, 1993.
- WEBER (Dominique) (éd.), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*. Paris, Vrin/Bibliothèque d'histoire de la philosophie/Nouvelle série/Temps modernes, 2005.

3. ÉTUDES PARTICULIÈRES (commentaires et articles)

3.1. DESCARTES, René

- ABLONDI (Fred), « Why it matters that I'm not insane : the role of the madness argument in Descartes's first *Meditation* », *International philosophical quarterly*, 47, n° 185, 2007, p. 79-89.
- ALANEN (Lilli K.), « Cartesian doubt and skepticism », *Acta philosophica Fennica*, 2000, 66, p. 255-270.

- _____, et YRJÖNSUURI (Mikko), « Intuition, jugement et évidence chez Ockham et Descartes », in, BIARD (Joël) & RASHED (Roshdi) (éds.), *Descartes et le moyen âge*, Paris, Vrin, 1997, p. 155-174.
- _____, « Intuition, assent, and necessity: the questions of Descartes's psychologism », in, AHO (Tuomo) & YRJÖNSUURI (Mikko) (éds.), *Norms and modes of thinking in Descartes*, Helsinki, *the Philosophical society of Finland*, 1999, vol.64.
- ALQUIÉ (Ferdinand), *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950.
- APEL (Karl-Otto), « The Cartesian paradigm of first philosophy. A critical appreciation from the perspective of another paradigm », *International journal of philosophical studies*, 6, 1998, 1, p. 1-16.
- _____, « Speculative-hermeneutic remarks on Hintikka's performatory interpretation of Descartes's *Cogito, ergo sum* », in, AUXIER (Randall E.) & HAHN (Lewis Edwin) (éds.), *The philosophy of J. Hintikka*, Chicago (Ill.), Open Court, 2006, p. 357-367.
- ARAUJO (Marcelo de), *Scepticism, freedom and autonomy. A study of the moral foundations of Descartes' theory of knowledge*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, *Quellen und Studien zur Philosophie* 58, 2003, 238 p.
- _____, « Descartes on Mathematical Truths : Coherence and Correspondence in the Refutation of Skepticism », *History of Philosophy Quarterly*, 24, 4, 2006., p. 319-338.
- ARIEW (Roger), *Descartes and the last scholastics*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1999, XI, 230 p.
- _____, « Descartes, les premiers cartésiens et la logique », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1 : *Philosophie des XVI^e et XVII^e siècles*, 2006, p. 55-71.
- _____, « Descartes, the First Cartesians, and Logic », in, GARBER (Daniel) & NADLER (Steven) (éds.), *Oxford studies in early modern philosophy, III*, New York, Oxford University Press, 2006, p. 241-259.
- _____, « Descartes and Humanism : Historical Method, Anti-syllogism, and (Neo) Stoic Ethics in the Discours on Method », *Revue Roumaine de Philosophie*, 54, 2010, p. 163-174.
- AUCANTE (Vincent), « Descartes's experimental method and the generation of animals », in, SMITH (Justin Erik Halldor) (éd.), *The problem of animal generation in early modern philosophy*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2006, p. 65-79.
- BAILEY (D. T. J.), « Descartes on the Logical Properties of Ideas », *British Journal for the History of Philosophy*, 14, 3, 2006, p. 401-411.
- BARBONE (Steven), « Inneity in Descartes' *Regulae* », *Tijdschr. Filos.*, 57, 1995, 2, p. 297-307
- BARDOUT (Jean-Christophe), « Représentation et existence, élément d'un débat entre Descartes et les scolastiques », in, MARION (Jean-Luc) (éd.), *Descartes*, Paris, Bayard/Calmann-Levy, 2007, p. 293-324.

- _____, « Remarques sur l'impossibilité cartésienne des mondes possibles », in, BARDOUT (Jean-Christophe) & JULLIEN (Vincent) (éds.), *Les mondes possibles. Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, 42, Caen, 2006, p. 47-70.
- BECK (L. -J.), *The method of Descartes*, Oxford, Oxford University Press, 1952.
- _____, *The Metaphysics of Descartes. A study of the Meditations*, Oxford, Clarendon Press, 1965.
- BEYSSADE (Jean-Marie), *La Philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1970
- _____, *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF, 2001
- _____, *Etudes sur Descartes*, Paris, Seuil, 2001
- _____, « En quel sens peut-on parler de transcendantal chez Descartes ? », in, FREDERICI VESCOVINI (Graziella) (éd.), *Le problème des transcendants du XIVe au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 2002, p. 175-185.
- BEYSSADE (Michelle), « La règle de la vérité : une règle d'abord provisionnelle », in AHO (Tuomo) & YRJÖNSUURI (Mikko) (éds.), *Norms and modes of thinking in Descartes*, Helsinki, Philosophical Society of Finland, *Acta philosophica Fennica*, vol. 64, 1999, pp. 71-86.
- BIARD (Joël), « La conception cartésienne de l'étendue et les débats médiévaux sur la quantité », in, BIARD (Joël) & RASHED (Roshdi) (éds.), *Descartes et le moyen âge*, Paris, Vrin, 1997, p. 349-361.
- BICKNELL (Jeanette), « Descartes's rhetoric : roads, foundations and difficulties in the method », *Philosophy and Rhetoric*, 36, 2003, 1, p. 22-38.
- BOS (Henk J. M.), *Redefining Geometrical Exactness : Descartes Transformation of the early modern concept of construction*, New York, Springer, 2001.
- BOUCHILLOUX (Hélène), « Descartes et saint Augustin : la création des vérités éternelles », *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 196, 2, 2006, p. 147-161.
- BOULNOIS (Olivier), « Ego ou cogito ? Doute, tromperie divine et certitude de soi, du XIV^e au XVI^e siècles », in, BOULNOIS (Olivier) (éd.), *Généalogies du sujet. De Saint Anselme à Malebranche*, Paris, J. Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Nouvelle Série, 2007, p. 171-213.
- BOYLE (Deborah A.), *Descartes on innate ideas*, New York, Continuum, 2009.
- BROUGHTON (Janet), *Descartes's Method of Doubt*, Oxford, Princeton University Press, 2001.
- _____, « Skepticism and the Cartesian Circle », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 14, n° 4, 1984, p. 593-615.
- BROWN (Deborah), « The Duck's Leg : Descartes's Intermediate Distinction », in FRENCH (Peter A.), WETTSTEIN (Howard K.), & CARRIERO (John Peter) (éds.), *Early modern philosophy reconsidered : Essays in honor of Paul Hoffman. Midwest Studies in Philosophy*, 2011, 35, Boston, Blackwell Publishing, 2011, 334 p. ; p. 26-45.
- _____, « Cartesian Functional Analysis », *Australian Journal of Philosophy* 90 (1), 2011, p. 75-92.

- _____, « Augustine and Descartes on the function of attention in perceptual awareness », in, HEINÄ MAA (Sara), LÄ HTEENMÄ KI (Vili) & REMES (Pauliina) (éds.), *Consciousness : from perception to reflection in the history of philosophy*, Dordrecht, Springer, Studies in the history of philosophy of mind, 4, 2007, chap. 7, p. 157-175.
- _____, « Objective being in Descartes : that which we know or that by which we know ? », in, LAGERLUND (Henrik) (éd.), *Representation and objects of thought in medieval philosophy*, Aldershot, Ashgate, Ashgate studies in medieval philosophy, 2007, 156 p.
- BUZON (Frédéric de), *La Science cartésienne et son objet : mathesis et phénomène*, Paris, Honoré Champion, 2013.
- _____ & CARRAUD (Vincent), *Descartes et les « Principia » II : Corps et mouvement*, Paris, PUF, 1994
- CALL (Josep), « Descartes' two errors : reasoning and reflection from a comparative perspective », in, HURLEY (Susan L.) & NUDDS (Matthews) (éds.), *Rational Animals*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2006, p. 219-234.
- CARRAUD (Vincent), *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suarez à Leibniz*, Paris, P.U.F./Épiméthée, 2002.
- _____, « Descartes appartient-il à l'histoire de la métaphysique ? », in, DEPRÉ (Olivier) & LORIES (Danielle) (éds.), *Lire Descartes aujourd'hui*, Louvain-Paris, Peeters, 1997, p. 153-171.
- _____, « Descartes et le principe de raison suffisante », *Laval théologique et philosophique*, 53, 1997, 3, p. 725-742.
- CARRIERO (John Peter), *Between two worlds : a reading of Descartes's Meditations*, Princeton, Princeton University Press, 2009.
- CASSAN (Elodie), « Aborder la philosophie cartésienne en termes génétiques. Pourquoi ? Comment ? » in, KIEFT (Xavier) & PERRIN (Christophe) (éds.), *De l'histoire de la philosophie. Pourquoi donc ? Et comment ?*, Klesis, 11, 1-2, 2009 (vol. 11-2).
- _____, « Théorie de la science et physique chez Descartes », in ALEXANDRESCU (Vlad) (éd.), *Branching off. The Early Moderns in quest for the unity of knowledge*, Bucarest, Zeta Books, 2009, p. 47-68.
- _____, « Intuition et science chez Descartes. Le cas des Règles pour la direction de l'esprit », *Transparaître*, n° 1, décembre 2007, p. 37-54.
- CHAPPELL (Vere), « Descartes's ontology », *Topoi*, 16, 1997, 2, p. 111-127.
- CHARBONNEAU (Louis), « From Euclid to Descartes : algebra and its relations to geometry », in, BEDNARZ (Nadine), KIERAN (Carolyn) & LEE (Lesley) (éds.), *Approaches to algebra. Perspectives for research and teaching*, Boston – London – Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, Mathematics Education Library 18, 1996, (chap. II) p. 15-37.

- CHARRAK (André), « Descartes lecteur de Galilée : une autocritique », *XVIIe siècle* (CHAREIX [Fabien] [éd.], *Galilée-Descartes. Entre science et philosophie*), 242, 2009, p. 9-17.
- _____, « La critique du syllogisme dans Bacon et Descartes », *Les Etudes philosophiques* (DEVAUX [Michaël] [éd.], *Les logiques de Descartes*), Paris, Presses universitaires de France, 2005, 4, p. 469-484.
- _____, « Expérience et logique dans la *Recherche de la vérité* », in, BUCCOLINI (Claudio) & DEVAUX (Michaël) (éds.), *Recherche de la vérité*», *Nouvelles de la République des Lettres*, 1999, 1, pp. 27-39.
- CHRISTOFIDOU (Andrea), « Self and self-consciousness : Aristotelian ontology and Cartesian duality », *Philosophical investigations*, 32, 2, 2009, p. 134-162.
- CIFOLETTI (Giovanna), « Descartes et la tradition algébrique (XVe-XVIe siècles) », in, BIARD (J.) & RASHED (R.) (éds.), *Descartes et le Moyen Age*, Paris, Vrin, 1997, p. 47-56.
- _____, « La question de l'algèbre. Mathématiques, rhétorique et hommes de droit dans la France du XVI siècle », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 6, 1995, p. 1385-1416.
- _____, « *Quaestio sive aequatio*, la nozione di problema proposta nelle *Regulae* », in *Da Democrito a Collingwood*, Firenze, Olschki, 1991, p. 43-79.
- CLARKE (Bridget), « Form and Persuasion in Descartes' *Meditations* », in, RUOKONEN (Floora) & WERNER (Laura) (éds.), *Visions of value and truth : Understanding philosophy and literature. Acta Philosophica Fennica*, 79, Helsinki, Philosophical Society of Finland, 2006, p. 155-174.
- CLARKE (Desmond M.), *Descartes' philosophy of science*, Pennsylvania, Pennsylvania university press, 1982.
- CLAUSER (Richard), « Conscience et connaissance de la pensée chez Descartes », in, CHARLES (Sébastien) & MALINOWSKI-CHARLES (Syliane) (éds.), *Descartes et ses critiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, viii-282 p. ; p. 13-32.
- CLEMENSON (David), *Descartes's theory of ideas*, London, Continuum, Continuum studies in philosophy, 2007.
- COBB-STEVENSON (Richard), « la géométrie des *Regulae* : *mathesis* et ontologie », in, DEPRÉ (Olivier) & LORIES (Danielle) (éds.), *Lire Descartes aujourd'hui*, Louvain-Paris, Peeters, 1997, p. 85-107.
- COSTABEL (Pierre), *Démarches originales de Descartes savant*, Paris, Vrin/Reprise, 1982.
- _____, « Les essais de la méthode et la réforme mathématique », in, MARION (Jean-Luc) (éd.), *Descartes*, Paris, Bayard/Calmann-Levy, 2007, p. 177-188.
- COTTINGHAM (John), *Cartesian Reflexions. Essays on Descartes's Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, xiii-332p.
- CRAPULLI (Giovanni), *Mathesis Universalis, Genesi di una idea nel XVI secolo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1969.

- CRESS (Donald A.), "Truth, Error, and the Order of Reasons : Descartes's Puzzling Synopsis of the Fourth Meditation", in, COTTINGHAM (John) (éd.), *Reason, Will, and Sensation. Studies in Descartes's metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 141-157
- CRIFASI (Anthony), « Descartes' Dismissal of Scholastic Intentional Forms : What Would Thomas Aquinas Say ? », *History of Philosophy Quarterly*, 2011, 28, 2, p. 141-157.
- CUNNING (David), *Argument and persuasion in Descartes' Meditations*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2010, ix-235 p.
- _____, « True and immutable natures and epistemic progress in Descartes's *Meditations* », *British Journal for the History of Philosophy*, 11, 2003, 2, p. 235-248.
- CURLEY (Edwin M.), *Descartes against the Sceptics*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.
- _____, « Analysis in the Meditations: The Quest of Clear and Distinct Ideas », in RORTY (A. O.) (éd.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley, University of California Press, 1986, or in TWEYMAN (Stanley) (éd.), *René Descartes Meditations on First Philosophy in Focus*, New York, Routledge, 1993, p. 159-184.
- DAVIES (Richard), *Descartes. Belief, Scepticism and Virtue*, London – New York, Routledge, Routledge Studies in Seventeenth-Century Philosophy 3, 2001, 384 p.
- DE OLIVEIRA (Erico Andrade Marques), «La genèse de la méthode cartésienne : la *mathesis universalis* et la rédaction de la quatrième des Règles pour la direction de l'esprit », *Dialogue. Canadian Philosophical Review*, 49, 2010, p. 173-198.
- DE PIERRIS (Graciela), « A fundamental ambiguity in the cartesian theory of ideas : Descartes and Leibniz on intellectual apprehension », *Manuscrito*, 30, 2, juillet-décembre 2007, p. 383-422.
- DE ROSA (Raffaella), « Rethinking the Ontology of Cartesian Essences », *British Journal for the History of Philosophy*, 19, n° 4, 2011, p. 605-622.
- DEL PRETE (Antonella), « Syllogisme, hypothèse et démonstration dans la polémique Schoock-Descartes. Réponse à Massimiliano Savini », in, DEL PRETE (Antonella) (éd.), *Il Seicento et Descartes. Dibattiti Cartesiani*, Firenze, Le Monnier, 2004, p. 198-202.
- DELLA ROCCA (Michael), « Descartes, the cartesian circle and epistemology without God », *Philosophy and Phenomenological Research*, 70, 2005, 1, p. 1-33.
- DEVILLAIRS (Laurence), *Descartes et la connaissance de Dieu*, Paris, J. Vrin, 2004.
- DOBRE (Mihnea L. G.), « Discourse on Descartes' Method », in, ALEXANDRESCU (Vlad) & JALOBEANU (Dana) (éds.), *Esprits modernes. Études sur les modèles alternatifs aux XVIIe – XVIIIe siècles*, Bucarest, Vasile Goldi University Press, Fondements de la pensée moderne 1, 2003, p. 117-130.
- DOMSKI (Mary), « The intelligibility of motion and construction : Descartes's Early Mathematics and Metaphysics, 1619-1637 », *Studies in History and Philosophy of Science*, 40, 2, 2009, p. 119-130.

- DONEY (Willis), « True and Immutable Natures », *Laval théologique et philosophique*, 53, 1997, 3, p. 743-754.
- DONNA (Diego), « Induzione ed enumerazione in Descartes : Metodo dimostrativo e scoperta scientifica », *Dianoia. Annali di Storia della Filosofia*, 15, 2010, p. 121-145.
- DOUGHERTY (M. V.), « Descartes's demonstration of the impossibility of error in the apprehension of simples », *History of Philosophy Quarterly*, 22, 2005, 2, p. 129-142.
- DROZDEK (A.), « Descartes : mathematics and sacredness of infinity », *Laval théologique et philosophique*, 52, 1996, 1, p.167-178.
- DUTTON (Blaha D.), « Physics and metaphysics in Descartes and Galileo », *Journal of the History of Philosophy*, 37, 1999, 1, pp. 49-71.
- EASTON (Patricia), « What is at Stake in the Cartesian Debates on the Eternal Truths ? », *Philosophy Compass*, 4/5, 2009, p. 880-884
- FATTORI (M.), « Des natures simples chez F. Bacon », in *Recherches sur le XVII^e siècle*, Paris, 1980.
- FAYE (Emmanuel), « Descartes et la Renaissance : philosophie de l'homme, méthode, métaphysique », in, FAYE (Emmanuel) (éd.), *Descartes et la Renaissance*, Paris, Honoré Champion, 1999. pp. 11-54.
- _____, « La définition de la pensée et la conscience dans les *Principia* I, 9 et *La recherche de la vérité dans la lumière naturelle* », in CLERO (Jean-Pierre) & FAYE (Emmanuel) (éd.), *Descartes, des principes aux phénomènes*, Paris, Armand Colin, 2012.
- FICHANT (Michel), *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, PUF, 1998
- _____, « Du *Discours de la méthode* à la *Methodenlehre* », in, FICHANT (Michel) & MARION (Jean-Luc) (éds.), *Descartes en Kant*, Paris, PUF, 2006.
- FINE (Gail), « Descartes and ancient skepticism : reheated cabbage ? », *Philosophical Review*, 109, 2000, 2, p. 195-234.
- FISSETTE (Denis), « Les *Méditations* cartésiennes et la philosophie première », *Laval théologique et philosophique*, 53, 1997, 3, p. 653-669.
- FITZGERALD (Michael J.), « Time as part of physical objects : The modern 'Descartes-minus argument' and an analogous argument from fourteenth-century logic (William Heytesbury and Albert of Saxony), *Vivarium : An International Journal for the Philosophy and Intellectual Life of the Middle Ages and Renaissance*, 47, 1, 2009, p. 54-73.
- FLAGE (Daniel E.) & BONNEN (Clarence A.), *Descartes and method. A Search for a Method in Meditations*, London – New York, Routledge, 1999, XII-306 p.
- _____, « Innate ideas and cartesian dispositions », *International Studies in Philosophy*, 24, 1992, 1, p. 65-80.
- FLORKA (Roger Arthur), *Descartes's metaphysical Reasoning*, New York, Routledge, Studies in Philosophy : Outstanding dissertations, 2001, XII-124 p.

- _____, « Problems with the Garber-Dear theory of the disappearance of Descartes's method », *Philosophical Studies*, 117, 2004, 1-2, p. 131-141.
- FÓ TI (Véronique M.), « Descartes' intellectual and corporeal memories », in GAUKROGER (Stephen), SCHUSTER (John) & SUTTON (John) (éds.), *Descartes' Natural Philosophy*, London – New York, Routledge, vol. 3, 2000, p. 591-603.
- FOX (Ivan), « Will and representation in the resolution of metaphysical doubt », *Philosophy and Phenomenological Research*, 78, 2, 2009, p. 406-438, 33 p.
- FRANKFURT (Harry), *Démons, Rêveurs et Fous*, Paris, PUF, 1989.
- GAIANO (A.), « Enseigner et apprendre chez Descartes : la connaissance des principes dans les *Regulae ad directionem ingenii* et la Recherche de la vérité », *Revue Philosophique*, 120, 1995, 2, p.165-190.
- GARBER (Daniel), *Corps cartésiens*, Olivier DUBOUCLEZ (Olivier) (tr.), Paris, PUF, 2004.
- _____, *La physique métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1999.
- _____, « Descartes et la physique mathématique », in MARION (Jean-Luc) (éd.), *Descartes*, Paris, Bayard/Calmann-Levy, 2007, p. 189-207.
- GAUDEMARD (Lynda), « Descartes' use of 'idea' in his early work : a revisited interpretation », *Methodus. Revista Internacional de Filosofia Moderna*, v. 1 (6), 2011, p. 7-27.
- GAUKROGER (Stephen), *Descartes. An Intellectual Biography*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- _____, *Cartesian logic*, New York, Oxford University Press, 1989.
- _____, « Knowledge, Evidence, and Method », in RUTHERFORD (Donald) (éd.), *The Cambridge Companion to early modern philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- _____, “The Sources of Descartes's Procedure of Deductive Demonstration in Metaphysics and Natural Philosophy”, in COTTINGHAM (John) (éd.), *Reason, Will, and Sensation. Studies in Descartes's metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 47-61.
- _____, “Descartes' Conception of Inference”, in WOOLHOUSE (Roger) (ed.), *Metaphysics and the Philosophy of Science in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Dordrecht-Boston, Kluwer, 1988, p. 101-32.
- _____, “Descartes' Project for a Mathematical Physics”, in GAUKROGER (Stephen) (ed.), *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, Sussex, Harvester press, 1980, 97-140
- GHISALBERTI (Alessandro), « Etapes de la logique. De la voie moderne à la *Logique de Port-Royal* », *Les Etudes philosophiques* (DEVAUX [Michaël] [éd.], *Les logiques de Descartes*), Paris, Presses universitaires de France, 2005, 4, p. 521-536.
- GILSON (Étienne), *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930 ; 3^e éd., 1973.
- _____, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913 (réimpr., Vrin, 1982)

- GLAUSER (Richard), « Descartes, Suárez, and the theory of distinction », in, AUXIER (Randall E.) & Edwin HAHN (Lewis Edwin) (éds.), *The philosophy of Marjorie Grene*, New York, Open court, The Library of Living Philosophers 29, 2002, p. 417-445 ; avec la réponse de GRENE (Marjorie), p. 446-450.
- GONTIER (Thierry), *Descartes et la « causa sui » : autoproduction divine, autodétermination humaine*, Paris, Vrin, 2005.
- _____, « Mathématiques et science universelle chez Bacon et chez Descartes », *Mathématiques et savoir à la Renaissance, Revue d'histoire des sciences*, 59, 2, 2006, p. 285-312.
- _____, « La déficience de l'efficience. Cause, principe et raison chez Descartes », in, FOISNEAU (Luc) (éd.), *La découverte du principe de raison. Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz*, Paris, PUF/Débats, 2001, p. 41-90.
- _____, « De la *Regula veritatis* à l'existence des corps. Figures de la véracité divine », in *Rivista di Storia della Filosofia*, 55, 2000, 3, dossier sur *L'esistenza dei corpi in Descartes*, p. 351-372.
- GONZALES (Solange), *Descartes, D'un Lieu à un Autre*, Paris, éditions ARGUMENTS, 2006
- GORHAM (Geoffrey), « Descartes on time and duration », *Early science and medicine*, 12, 1, 2007, p. 28-54
- _____, « The metaphysical roots of Cartesian physics : The law of rectilinear motion », *Perspectives on Science*, 13, 4, 2006, p. 431-451.
- _____, « Cartesian causation. Continuous, instantaneous, overdetermined », *Journal of the History of Philosophy*, 42, 2004, 4, p. 389-423.
- _____, « Causation and Similarity in Descartes », in, GENNARO (Rocco J.) & HUENEMANN (Charles) (éds.), *New Essays on the Rationalists*, Oxford – New York, Oxford University Press, 1999, pp. 296-309.
- GOUHIER (Henri), *La Pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1972.
- _____, *La Pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962.
- _____, *Les Premières Pensées de Descartes*, Paris, Vrin, 1958.
- _____, *Essais sur Descartes*, Paris, Vrin, 1937
- _____, « Pour une histoire des *Méditations* métaphysiques », *Études d'histoire de la philosophie française*, New York, Georg Olms, 1976, p. 7-31. Reprise dans RODIS-LEWIS G. (éd.), *Méthode et Métaphysique chez Descartes*.
- GRANEL (G.), « La mathesis universalis » in, GRANEL (Gérard) & BOUTTES (Bernard), *Cartesiana*, Toulouse, T.E.R., 1984.
- GROSHOLZ (Emilly R.), *Cartesian Method and the problem of Reduction*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- GUENANCIA (Pierre), *Descartes, chemin faisant*, Paris, Les Belles Lettres/coll. « Encre marine », 2010, 301 p.

- _____, *L'intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*, Paris, Gallimard, 1998.
- _____, « Les premiers principes. Descartes et Pascal », in MABILLE (Bernard) (éd.), *Le principe*, Paris, J. Vrin, 2006, p. 111-136.
- _____, « L'idée comme représentation », in, ONG-VAN-CUNG (Kim Sang) (éd.), *La voie des idées ? Le statut de la représentation XVIIe – XXe siècles*, Paris, CNRS éditions, 2006, p. 59-70.
- GUERIN (M.), « La méthode du discours : la philosophie », *Philosophiques*, 22, 1995, 2, p.247-263
- GUEROULT (Martial), *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vol., Paris, Aubier, 1953.
- HALLYN (Fernand), *Descartes. Dissimulation et ironie*, Genève, Droz, 2006, 214 p.
- HAMELIN (O.), *Le Système de Descartes*, Paris, Alcan, 1911
- HATTAB (Helen), *Descartes on forms and mechanisms*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 246 p.
- _____, « Concurrence or divergence ? Reconciling Descartes's physics with his metaphysics », *Journal of the history of philosophy*, 45, 1, 2007, p. 49-78.
- HENNIG (Boris), « Cartesian conscientia », *British journal for the history of philosophy*, 15, 3, 2007, p. 455-484.
- HINTIKKA (J.), « A discourse on Descartes' method », in, HOOKER (M.) (éd.), *Descartes. Critical and Interpretative Essays*, Baltimore, The Johns Hopkins UP, 1978, p. 74-88
- HOFFMAN (Paul), « Direct realism and the Objective Being of Ideas » in *Pacific Philosophical Quarterly* 83, 2002, p. 163-179.
- HOFFMAN (Paul), « Descartes's theory of distinction », *Philosophy and phenomenological research*, 64, 2002, 1, p. 57-78.
- HWANG (Joseph W.), « Descartes and the Aristotelian framework of sensory perception », in FRENCH (Peter A.), WETTSTEIN (Howard K.) & CARRIERO (John Peter), *Early modern philosophy reconsidered. Essays in honor of Paul Hoffman. Midwest Studies in Philosophy*, 2011, 35, Boston, Blackwell Publishing, 2011, 334 p., p. 111-148.
- JALOBEANU (Dana), « Bodies, Laws and the problem of secondary causation in Descartes' natural philosophy », *Philosophia*, 1, 2006, p. 129-155.
- JEANGENE VILMER (Jean-Baptiste), « La prudence de Descartes face à la question de l'infini en mathématiques », *Philosophiques*, 34, 2, automne 2007, p. 295-316.
- JOLLEY (Nicholas), « Scientia and self-knowledge in Descartes », in, SORELL (Tom), ROGERS (G. A. J.) & KRAYE (Jill) (éds.), *Scientia in early modern philosophy. Seventeenth Century Thinkers on Demonstrative Knowledge from First Principles*, Dordrecht (Netherlands), Springer, 2010, p. 83-98.
- JONES (Matthew L.), « Descartes's geometry as spiritual exercise », *Critical Inquiry*, 28, 2001, 1, p. 40-71.
- JOYCE (R.), « Cartesian memory », *Journal of the history of philosophy*, 35, 1997, 3, p. 375-393.

- JULLIEN (Vincent), *Descartes. La « Géométrie » de 1637*, Paris, PUF, 1996.
- ____ & CHARRAK (André), « Chute des corps : l'impossible équation », in « René Descartes, 1596-1650. Les découvertes scientifiques d'un génie français », *Les Cahiers de Science & Vie*, n° 66, décembre 2001, p. 57-61.
- KAMBOUCHNER (Denis), *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, Paris, PUF, 2005.
- ____, *L'Homme des Passions, vol. 1, 2*, Paris, Albin Michel, 1995.
- ____, *Descartes n'a pas dit*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.
- ____, *Descartes et la philosophie morale*, Paris, Hermman, 2008.
- ____, « Descartes et le problème de l'imagination empirique », in, LORIES (Danielle) & RIZZERIO (Laura) (éds.), *De la phantasia à l'imagination*, Leuven – Namur, Peeters, Les études classiques 17, 2003, p. 137-150.
- ____, « Science et Art dans les *Regulae* », article non publié présenté pendant le Colloque sur *L'institution de la moderne* (resp. : D. Deleule et F. Markovits), Univ. Paris X, avril 1998.
- ____, « Descartes : la méthode en pratique », article à paraître, dans, P. Wotling (éd.), *La Méthode*, Paris, Vrin (coll. Thema), 2015.
- ____, « [Retour sur] la métaphysique des *Regulae* », article non publié présenté pendant le Colloque international : *Physique et métaphysique. Quels enjeux dans la constitution des cartésianismes et des anti-cartésianismes ?* (resp. : D. Kolesnik et S. Roux), ENS de Lyon, 20 mars 2013.
- ____, « La *Mathesis* cartésienne aujourd'hui », article non publié présenté pendant la Table-ronde en visioconférence avec l'Université Toyo de Tokyo (resp. : K. Murakami), 15 octobre 2011.
- ____, « *Artificium objectivum* : note sur une idée de Descartes », article à paraître dans, PÉCHARMAN (M.) et ROUILHAN (Ph.) (éd.), *Le Philosophe et le langage. Études offertes à Jean-Claude Pariente*, Paris, J. Vrin, 2015.
- ____, « L'éblouissement de l'esprit, sur la fin de la *Troisième Méditation* », article non publié présenté pendant le Colloque international : *Premières Rencontres cartésiennes avec l'Amérique Latine*, Université Paris 1, 21 septembre 2013.
- KEELING (S. V.), « Le réalisme de Descartes et le rôle des natures simples », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, janvier 1937.
- KENNINGTON (Richard H.), « Descartes's Discourse on Method », in, KRAUS (Pamela) & HUNT (Frank) (éds.), *On Modern Origins. Essays in Early Modern Philosophy*, Lanham, Lexington Books, 2004, (chap. VI) p. 105-122.
- KENNY (Anthony), *Descartes, A Study of his Philosophy*, Bristol, Thoemmes Press, 1968.
- KIEFT (Xavier), « Mémoire corporelle, mémoire intellectuelle et unité de l'individu selon Descartes », *Revue Philosophique de Louvain*, 104, 4, 2006, p. 762-786.
- KISNER (Matthew J.), « Scepticism and the early Descartes », *British Journal for the History of Philosophy*, 13, 2005, 2, p. 207-232.

- _____, « Rationalism and Method », in, NELSON (Alan) (éd.), *A companion to rationalism*, Malden – Oxford – Carlton, Blackwell, Blackwell Companions to Philosophy, 2005, p. 137-155.
- KLEIN (Julie R.), « Memory and the extension of thinking in Descartes's *Regulæ* », *International philosophical quarterly*, 42, 2002, 1, p. 23-40.
- KONINCK (Thomas de), « L'intellection des indivisibles et l'appréhension des natures simples : Aristote et Descartes », *Laval théologique et philosophique*, 53, 1997, 3, p. 767-783.
- KOPANIA (Jerzy), « Descartes on explanation and deduction », *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric*, 6, 1987, p. 17-29.
- _____, « la signification du mot selon Descartes », *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric* 5, 1986, p. 31-42.
- LÄHTEENMÄKI (Vili), « Orders of consciousness and forms of reflexivity in Descartes », in LÄHTEENMÄKI (Vili), HEINÄMAA (Sara) & REMES (Pauliina) (éds.), *Consciousness : from perception to reflection in the history of philosophy*, Dordrecht, Springer, Studies in the history of philosophy of mind, 4, 2007, p. 177-201.
- LALUMIA DOYLE (Bret J.), « How (not) to study Descartes' 'Regulæ' », *British Journal for the History of Philosophy*, 17, 1, 2009, p. 3-30.
- LANDY (David), « Descartes' Compositional Theory of Mental Representation », *Pacific Philosophical Quarterly*, 2011, 92, 2, p. 214-231.
- LAPORTE (Jean), *Le Rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1950.
- _____, « l'idée de liaison nécessaire chez Descartes », Congrès Descartes, t. II, Herman, 1937.
- LARIVIERE (D. Anthony), « Cartesian method and the Aristotelian-Scholastic method », *British Journal for the History of Philosophy*, 17, 3, 2009, p. 463-486.
- LARMORE (Charles), « La structure dialogique de la première *Méditation* », *Philosophie*, 65, 2000, p. 55-72.
- LE BLOND (J. M.), « les natures simples chez Descartes », *Archives de philosophie*, Volume XIII, cahier II, 1937.
- LOEB (Louis E.), *Reflection and the Stability of Belief: Essays on Descartes, Hume, and Reid*, Oxford, Oxford University Press, 2010, xvii-369 p.
- LOJACONO (Ettore), « Le point extrême de la transgression cartésienne : la logique "introuvable" », *Les Etudes philosophiques* (DEVAUX [Michaël] [éd.], *Les logiques de Descartes*), Paris, Presses universitaires de France, 2005, 4, p. 503-519.
- _____, " Su un hapax delle *Regulæ* : 'Analysis' alcune osservazioni sul suo significato e sulle sue interpretazioni », *Il vocabolario della République des Lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia*, a cura di Marta FATTORI, Roma, Olschki, 1997, p. 171-190
- _____, « Epistémologie, méthode et procédé méthodiques dans la pensée de R. Descartes », *Nouvelles de la République des Lettres*, 1996, 1, 39-105.

- _____, « Le lecture delle *Meditationes* di Jean-Luc Marion », in, ARMOGATHE (Jean-Robert) & BELGIOIOSO (Giulia) (éds.), *Descartes metafisico. Interpretazioni del Novecento*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1994, XI DM, p. 129-151.
- LOLORDO (Antonia), « 'Descartes's one rule of logic' : Gassendi's critique of the doctrine of clear and distinct perception », *British Journal for the History of Philosophy*, 13, 2005, 1, p. 51-72.
- LONFAT (Joël), « Métaphysique et ontothéologie : éléments pour l'histoire de l'analogie de l'être », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie un Theologie*, 54, 1-2, 2007, p. 264-274.
- LÜTHY (Christoph), « Where logical necessity becomes visual persuasion, Descartes's clear and distinct illustrations », in, KUSUKAWA (Sachiko) & MACLEAN (Ian) (éds.), *Transmitting knowledge. Words, images and instruments in early modern Europe*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2006, p. 97-133.
- MACARTHUR (David), « The seriousness of doubt and our natural trust in the senses in the first *Meditation* », *Canadian Journal of Philosophy*, 33, 2003, 2, p. 159-182.
- MACBETH (Danielle), « Viète, Descartes and the emergence of modern mathematics », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 25, 2004, 2, p. 87-117.
- MARION (Jean-Luc), *Questions cartésiennes*, vol.1, 2, Paris, PUF, 1996.
- _____, *Sur le Prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986.
- _____, *Sur la Théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1991 (1° éd. 1981)
- _____, *Sur l'Ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1993 (1° éd. 1975).
- _____, « Le paradigme cartésien de la métaphysique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, n° 3, 1997, p. 785-791.
- MARTINEAU (Emmanuel), « L'ontologie de l'ordre », in, MARION (Jean-Luc) (éd.), *Descartes*, Paris, Bayard/Calmann-Levy, 2007. (Texte paru dans *Les Etudes philosophiques*, 1974, n° 4).
- MATHERON (Alexandre), « Descartes, le principe de causalité et la réalité objective des idées », in, BESNIER (B.) (éd.), *Scepticisme et exégèse. Hommage à C. Pernot*, Publication de l'E.N.S. de Fontenay-Saint-Cloud, 1993, p. 217-228
- MCEVOY (Mark), « Descartes on the creation of the eternal truths », *Southwest Philosophy Review*, 17, 2001, 2, p. 1-12.
- MEHL (Edouard), *Descartes en Allemane (1619-1620)*, Strasbourg, Presses Univesitaires de Strasbourg, 2001.
- _____, « La première philosophie de Descartes », in, FERRARI (Jean), GUENANCIA (Pierre), RUFFING (Margit), THEIS (Robert) & VOLLET (Matthias) (éds.), *Descartes et l'Allemagne, Descartes und Deutschland*, Hildesheim, G. Olms, Europaeva memoria 71, 2009, p. 45-62.
- _____, « La simplicité de l'idée », in, ONG-VAN-CUNG (Kim Sang) (éd.), *La voie des idées ? Le statut de la représentation XVII^e-XX^e siècles*, p. 31-43, Paris, CNRS éditions, 2006, p. 31-43.

- _____, « Descartes critique de la logique pure », *Les Etudes philosophiques* (DEVAUX [Michaël] [éd.], *Les logiques de Descartes*), Paris, PUF, 2005, 4, p. 485-501.
- METHOT (Jean-françois), « Embrayages narratifs en philosophie cartésienne », *Dialogue : Canadian Philosophical Review*, 49, 2010, p. 547-559.
- MILES (Murray), *Insight and Inference : Descartes's Founding Principle and Modern Philosophy*, Toronto, University of Toronto Press, 2012. (Première édition 1999)
- _____, « Analytic Method, the *Cogito*, and Descartes's Argument for the Innateness of the Idea of God », *Epoche : A Journal for the History of Philosophy*, 14, 2010, p. 289-320.
- _____, « Connaissance de Dieu et conscience de soi chez Descartes », *Dialogue : Canadian Philosophical Review*, 49, 2010.
- MILHAUD (G.), *Descartes savant*, Paris, Alcan, 1921.
- MOREAU (Denis), *La philosophie de Descartes*, Paris, Vrin, 2016.
- _____, *Dans le milieu d'une forêt : Essai sur Descartes et le sens de la vie*, Montrouge, 2012.
- MURDOCH (Dugald), « Descartes : The Real distinction », in, LE POIDEVIN (Robin) (éd.), *The Routledge companion to metaphysics*, London, Routledge, 2009.
- _____, « Exclusion and Abstraction in Descartes' Metaphysics », *The Philosophical Quarterly*, Vol. 43, n° 170, 1993.
- NADLER (Steven), « The doctrine of ideas », in, GAUKROGER (Stephen) (éd.), *The Blackwell guide to Descartes' Meditations*, Malden (MA), Blackwell, 2006.
- NELSON (Alan), « Cartesian innateness », in, Broughton (Janet) & Carriero (John P.) (éds.), *A companion to Descartes*, Malden, Blackwell Publishing, Blackwell companions to philosophy, 38, 2007.
- _____, « Descartes's ontology of thought », *Topoi*, 16, 2, 1997.
- _____, « Introduction : Descartes's ontology », *Topoi*, 16, 2, 1997.
- NICOLLE (Jean-Marie), « The mathematical analogy in the proof of God's existence by Descartes », in KOETSIER (Teun) & BERGMANS (Luc) (éds.), *Mathematics and the divine : a historical study*, Amsterdam, Elsevier, 2005, p. 385-403.
- NOLAN (Lawrence), « Descartes' theory of universals », *Philosophical studies*, 89, 1998, 2-3, p. 161-180.
- _____, « Reductionism and nominalism in Descartes's theory of attributes », *Topoi*, 16, 1997, 2, p. 129-140.
- _____, « The ontological status of cartesian natures », *Pacific philosophical quarterly*, 78, 1997, 2, p. 169-194.
- NORMORE (Calvin G.), « Necessity, immutability, and Descartes », in, TUOMINEN (Miira), HOLOPAINEN (Toivo J.) & HIRVONEN (Vesa) (éds.), *Mind and modality. Studies in the*

- history of philosophy in honour of Simo Knuutila*, Leyde, Brill, Brill's Studies in Intellectual History 141, 2006, p. 257-283.
- _____, « The necessity in deduction : cartesian inference and its medieval background », *Synthese* (Dordrecht), 96, 1993, 3, p. 437-454
- OLIVEIRA (Érico Andrade Marques), « Le Rôle de la méthode dans la constitution de la physique cartésienne », *Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência*, v. 5, *Resumo expandido*. 2007, pp. 112-113.
- OLIVO (Gilles), *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, PUF, 2005
- _____, « La sagesse des principes : la *mathesis universalis* dans les *Principia philosophiae* de Descartes », in, DEPRÉ (Olivier) & LORIES (Danielle) (éds.), *Lire Descartes aujourd'hui*, Louvain-Paris, Peeters, 1997, p. 69-84.
- _____, « L'évidence en règle : Descartes, Husserl et la question de la *mathesis universalis* », *Les Etudes philosophiques*, 1996, 1-2, p. 189-221.
- ONG-VAN-CUNG (Kim Sang), *L'Objet de nos Pensées : Descartes et l'intentionnalité*, Paris, Vrin/Problèmes & Controverses, 2012.
- _____, *Descartes et l'ambivalence de la création*, Paris, Vrin, 2000.
- _____, « Faut-il encore critiquer la représentation : le statut des espèces intentionnelles chez Descartes, Ockham et Merleau-Ponty », *Archives de philosophie*,
- _____, « Substance et distinctions chez Descartes, Suárez et leurs prédécesseurs médiévaux », in, BIARD (Joël) & RASHED (Roshdi) (éds.), *Descartes et le moyen âge*, Paris, Vrin, 1997, p. 215-229.
- _____, « Notions et choses chez Descartes. A propos de *Principes* I, 48 », in, CLERO (Jean-Pierre) & FAYE (Emmanuel) (éds.), *Descartes, des principes aux phénomènes*, Paris, Armand Colin, 188 p. ; p. 29-46/
- ONISHI (Yoshimoto), « Du *deliberatur* à la *cognitio* (Med. 4a, AT VII, 59, 15-27). Remarque sur la genèse du doute cartésien », *Dix-septième siècle*, 248, 2010, p. 457-466.
- PERINI (Roberto), « Reflets des transcendants scolastiques dans la *scientia* cartésienne », in, FREDERICI VESCOVINI (Graziella) (éd.), *Le problème des transcendants du XIVe au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 2002, p. 157-173.
- PERLER (Dominik), « La théorie cartésienne du jugement. Remarques sur la quatrième *Méditation* », *Les Études philosophiques*, 2004, 4 p. 461-484.
- PESSIN (Adrew), « Divine Simplicity and the Eternal Truths : Descartes and the Scholastics », *Philosophia : Philosophical Quarterly of Israel*, 38, 2010, p. 69-105.
- PETRESCU (Lucian), « Descartes and the Internal Senses. On memory and remembrance », in, ALEXANDRESCU (Vlad) (éd.), *Branching off. The Early Moderns in quest for the unity of knowledge*, Bucarest, Zeta Books, 2009, (p. 116-139).

- PIRONET (Fabienne), « Le sujet de la science dans les *Regulæ* de Descartes », *Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale*, 1998, 24, p.267-281
- POSER (Hans), « *Mathesis universalis* and *scientia singularis* connections and disconnections between scientific disciplines », *Philosophia* (n° intitulé Models, theories and disunity in physics), 35, 1998, 1, p. 3-21.
- PUST (Joel), « Cartesian knowledge and confirmation », *Journal of philosophy*, 104, 6, juin 2007, p. 269-289.
- RABOUIN (David), *Mathesis universalis, l'idée de « mathématique universelle » d'Aristote à Descartes*, Paris, PUF, 2009.
- _____, *Mathesis universalis, l'idée de mathématique universelle à l'âge classique*, thèse soutenue en 2002 à Paris IV sous Michel Fichant.
- _____, « *Mathesis universalis* et Algèbre générale dans les *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes », *Revue d'histoire des sciences*, n. 69 (2/2016), pp. 259-309.
- _____, « *Ingenium, phantasia* and mathematics in Descartes's *Rules for the Direction of the mind* », article non publié.
- _____, « What Descartes knew of mathematics in 1628 ? », in, MARONNE (Sébastien) (éd.) « Contexts, emergence and issues of Cartesian geometry », *Historia Mathematica*, 37, 2010, p. 428-459.
- RAFTOPOULOS (Athanasios), « Cartesian analysis and synthesis », *Studies in History and Philosophy of Science*, 34A, 2003, 2, p. 265-308.
- RECKER (Doren A.), « Image and imagination in Descartes' science », *Southwest Philosophy Review*, 19, 2003, 1, p. 41-50.
- _____, « Mathematical demonstration and deduction in Descartes's early methodological and scientific writings », *Journal of the History of Philosophy*, 31, 1993, 2, p. 223-244.
- REMAUD (Olivier), « Connaissance et mémoire. Descartes, Vico et la Renaissance », in, FAYE (Emmanuel) (éd.), *Descartes et la Renaissance*, Paris, Honoré Champion éditeur, 1999, pp. 351 — 373.
- RENAULT (Laurence), « Natures simples, catégories et admiration », in, FICHANT (Michel) & MARION (Jean-Luc) (éds.), *Descartes en Kant*, Paris, PUF, 2006.
- ROBINET (André), *Descartes. La lumière naturelle. Intuition, disposition, complexion*, Paris, Vrin, 1999.
- _____, « L'axe La Ramée-Descartes : position dans la Règle IV de la "*mathesis universalis*" », in, FAYE (Emmanuel) (éd.), *Descartes et la Renaissance*, Paris, Honoré Champion éditeur, 1999, pp. 67-76.
- _____, « Dialectiques et *Regulæ* : lieux et concepts », in, BIARD (Joël) & RASHED (Roshdi) (éds.), *Descartes et le moyen âge*, Paris, Vrin, 1997 p. 231-240.

- ROBINET-BRUYERE (Nelly), « Les Règles III et IV des *Regulae* face à la *Dialectique* de La Ramée », in, FAYE (Emmanuel) (éd.), *Descartes et la Renaissance*, Paris, Honoré Champion éditeur, 1999, p. 57-66.
- RÖD (Wolfgang), *Descartes' erste Philosophie*, Bonn, Bouvier Verlag, 1971.
- _____, « Die Methode der cartesianischen Metaphysik », in, NIEBEL (Wilhelm-Friedrich), HORN (Angelica) & SCHNÄ DELBACH (Herbert) (éds.), *Descartes im Diskurs der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000, 3, p. 61-76.
- _____, « L'argument du rêve dans la théorie cartésienne de l'expérience », in, MARION (Jean-Luc) (éd.), *Descartes*, Paris, Bayard/Calmann-Levy, 2007, p. 25-38. (Texte paru dans *les Etudes philosophiques*, 1974, n° 4).
- RODIS-LEWIS (Geneviève), *Le Développement de la pensée de Descartes*, Paris, Vrin, 1997.
- _____, *l'Anthropologie cartésienne*, Paris, PUF, 1990.
- _____, *L'Individualité selon Descartes*, Paris, Vrin, 1950.
- _____, « Un élève du Collège jésuite de La Flèche : René Descartes », in *La formation de Descartes*, La Flèche, Prytanée national Militaire, 1997, p. 25-36.
- ROMANO (Antonella), *La Contre-réforme mathématique : constitution et diffusion d'une culture mathématique jésuite à la Renaissance (1540-1640)*, Rome, Ecole française de Roma, 1999.
- _____, « L'enseignement des mathématiques à La Flèche dans les années de la formation de Descartes », in *La formation de Descartes*, La Flèche, Prytanée national Militaire, 1997, p. 75-103.
- RORTY (A. O.), « The structure of Descartes' *Meditations* », (p. 1-21), in RORTY (A. O.) (éd.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- ROZEMOND (Marleen), « Real distinction, separability, and corporeal substance in Descartes », in, FRENCH (Peter A.), WETTSTEIN (Howard K.) & CARRIERO (John Peter), *Early modern philosophy reconsidered. Essays in honor of Paul Hoffman, Midwest Studies in Philosophy*, 2011, 35, Boston, Blackwell Publishing, 2011, 334 p. ; p. 240-258.
- SASAKI (Chikara), *Descartes's Mathematical Thought*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2003.
- _____, « Descartes as a Reformer of the Mathematical Disciplines », in, BIARD (Joël) & RASHED (Roshdi) (éds.), *Descartes et le moyen âge*, Paris, Vrin, 1997, p. 37-45.
- SCHMALTZ (Tad M.), *Descartes on causation*, New York, Oxford University Press, 2007.
- _____, « 'Causa sui' and Created Truth in Descartes », in, WIPPEL (John F.) (éd.), *The Ultimate Why Question : Why is There Anything at All rather than Nothing Whatsoever ?*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2011, p. 109-124.
- _____, « Primary and Secondary Causes in Descartes' Physics », in, ALLEN (Keith) & STONEHAM (Tom) (éds.), *Causation and modern philosophy*, New York, Routledge, 2011, (chap.2) p. 31-47.

- _____, « Deflating Descartes's causal axiom » in, GARBER (Daniel) & NADLER (Steven) (éds.), *Oxford studies in early modern philosophy*, III, New York, Oxford University Press, 2006, p. 1-31.
- _____, « The science of mind », in, RUTHERFORD (Donald) (éd.), *The Cambridge Companion to early modern philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 136-169.
- SCHMITTER (Amy M.), « Mind and sign : Method and the interpretation of mathematics in Descartes's early work », *Canadian Journal of Philosophy*, 30, 2000, 3, p. 371-411.
- SCHOOLS (Peter A.), *The Imposition of Method : A Study of Descartes and Locke*, New York, Oxford University Press, 1980.
- _____, *Descartes and the Possibility of Science*, New York, Cornell University Press, 2000.
- SCHUSTER (John), *Descartes-Agonistes : Physico-mathematics, Method & Corpuscular-Mechanism. 1618-33*, Dordrecht, Springer, 2013.
- _____, « Cartesian Method as Mythic Speech : A Diachronic and Structural Analysis », in, SCHUSTER (J. A.) & YEO (R.) (éds.), *The Politic and Rhetoric of Scientific Method*, Dordrecht, D. Reidel, 1986, p. 33-95
- _____, « Descartes' *Mathesis Universalis*, 1619-1628 » in, GAUKROGER (Stephen) (éd.), *Descartes : Philosophy, Mathematics and Physics*, Sussex, Harvester Press, 1980
- SCOTT (David), « Descartes, madness and method: A reply to Ablondi », *International Philosophical Quarterly*, 49, 2 (194), 2009, p. 153-171.
- SCRIBANO (Emanuela), *L'existence de Dieu : histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant* (BARONE [Charles] [tr.]), Paris, Seuil, 2002.
- SECADA (Jorge), *Cartesian Metaphysics. The Scholastic Origins of Modern Philosophy*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2000, XII-333 p.
- _____, « The doctrine of substance », in, GAUKROGER (Stephen) (éd.), *The Blackwell guide to Descartes' Meditations*, Malden (MA), Blackwell, 2006, p. 67-85.
- SEPPER (Dennis L.), « Cartesian Imaginations : The Method and Passions of Imagining », in, NELSON (Alan) (éd.), *A companion to rationalism*, Malden – Oxford – Carlton, Blackwell, Blackwell Companions to Philosophy, 2005, p. 156-176.
- SERFATI (Michel), « Mathématiques et Règles pour la direction de l'esprit », in, BOURGEOIS (Bernard) & HAVET (Jacques) (éds.), *L'esprit cartésien*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, nouvelle série, 2000, p. 271-277.
- _____, « *Regulae* et mathématiques », *Theoria*, volume 9, 1994, n° 21, p 61-108
- SERRUS (Charles), *La Méthode de Descartes et son application à la métaphysique*, Paris, F, Alcan, 1933.
- SIRVEN (J.), *Les années d'apprentissage de Descartes, 1598-1628*, Albi, Imprimerie coopérative du Sud-Ouest, 1928.

- SKIRRY (Justin), *Descartes and the metaphysics of human nature*, New York, Continuum, 2005.
- _____, « Descartes's conceptual distinction and its ontological import », *Journal of the History of Philosophy*, 42, 2004, 2, p. 121-144.
- _____, « Does Descartes's real distinction argument prove too much ? », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 78, 2004, 3, p. 399-423.
- SMITH (Kurt), *Matter Matters : Metaphysics and Methodology in the Early Modern Period*, Oxford, Oxford University Press, 2010, x-299 p.
- _____, « A general theory of Cartesian clarity and distinctness based on the theory of the enumeration in the *Rules* », *Dialogue*, 40, 2001, 2, p. 279-309.
- _____, « Was Descartes's physics mathematical? », *History of Philosophy Quarterly*, 20, 2003, 3, p. 245-256.
- SMITH (Nathan D.), *The Origins of Descartes's concept of Mind in the Regulae ad directionem ingenii*, thèse soutenue à Boston College, 2010.
- _____, « Mathesis, Mathematics and Method in Descartes's *Regulae* : A reprise », in, ALEXANDRESCU (Vlad) (éd.), *Branching off. The Early Moderns in quest for the unity of knowledge*, Bucarest, Zeta Books, 2009, (p. 15-46).
- SORELL (Tom), « *Scientia* and the Sciences in Descartes » in SORELL (Tom), ROGERS (G. A. J.) & KRAYE (Jill) (éds.), *Scientia in early modern philosophy. Seventeenth Century Thinkers on Demonstrative Knowledge from First Principles*, Dordrecht (Netherlands), Springer, 2010, p. 71-82.
- _____, « Cartesian method and the self », *Philosophical investigations*, 24, 2001, 1, p. 55-74.
- SOWAAL (Alice), « Descartes's Reply to Gassendi : How we can know all of God, all at once, but still have more to learn about Him », *British Journal for the History of Philosophy*, XIX, 3, 2011, p. 419-449.
- _____, « Cartesian bodies », *Canadian Journal of Philosophy*, 34, 2004, 2, p. 217-240.
- STATILE (Glenn N.), *René Descartes' Regulae. The power and poverty of method*, Astoria NY, Seaburn Publishing Group, Seaburn wisdom series, 2007, 164 p.
- _____, « The necessity of analogy in Cartesian science », *The Philosophical Forum*, 30, 1999, 3, p. 217-232.
- STOLARSKI (Daniel), *Die Mathematisierung des Geistes: Algebra, Analysis und die Schriftlichkeit mentaler Prozesse bei René Descartes*, Wien, Münster Lit, 2009, 151 p.
- SUTTON (John), *Philosophy and memory traces: Descartes to connectionism*, Cambridge, Cambridge University Press, xvii-372 p.
- TALANDER (Sergei), « The doctrine of intellectual intuitions in Descartes's *Regulae ad Directionem Ingenii* », *Methodus*, 5, 2010, p. 68-83.

- THOMAS (Bruce C.), « Cartesian epistemics and Descartes' *Regulae* », *History of Philosophy Quarterly*, 13, 1996, 4, p. 433-449.
- THOMAS (James), « The Scepticism of Descartes's Meditations », *Laval Theologique et Philosophique*, 2011, 67, 2, p. 271-279.
- TIMMERMANS (B.), « l'analyse cartésienne et la construction de l'ordre des raisons », *Revue philosophique de Louvain*, 94, 1996, 2, p. 205-215.
- VAN DE PITTE (Frederick P.), « Descartes's strategy for the grounding of physics in the Meditations », *Laval théologique et philosophique*, 53, 1997, 3, p. 561-574.
- _____, « Intuition and Judgment in Descartes' Theory of Truth », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 26, n° 3, 1988, p. 453-470.
- _____, « Descartes's *mathesis universalis* », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 61 (2), 1979, p. 154-174.
- VERBEEK (Theo), « Méthode : discussion ou itinéraire ? », in, SPALLANZANI (Mariafranca) (éd.), *Lecture Cartésienne*, Bologna, CLUEB, 2003, p. 109-134.
- VUILLEMIN (J.), *Mathématique et métaphysique chez Descartes*, Paris, PUF, 1987.
- WAGNER (Stephen I.), *Squaring the Circle in Descartes' Meditations : the strong validation of reason*, Cambridge, Cambridge university press, 2014.
- WEBER (Jean-Paul), *La Constitution du texte des Regulae*, Paris, SEDES, 1964
- _____, « la méthode de Descartes d'après les *Regulae* » *Archives de la philosophie*, janvier-mars 1972, t. 35, p.52.
- WELLS (Norman J.), « Objective reality of ideas in Descartes, caterus, and suárez », *Journal of the History of Philosophy*, 28 (1), 1990. p. 33-61.
- WERTZ (S. K.), « Descartes and the argument by complete enumeration », *Southwest Philosophy Review*, 15, 1999, 1, p. 137-147.
- WILLIAMS (Bernard Arthur Owen), *Descartes. The Project of Pure Enquiry*, Atlantic Highlands, New Jersey, Humanities Press, 1978.
- WILSON (Margaret Dauler), *Descartes*, Londres, Routledge, 1978.
- WOLFF (Francis), « Le principe de la métaphysique d'Aristote et le principe de la métaphysique de Descartes », *Revue internationale de philosophie*, 51, 1997, 201, p.417-443.
- ZALDIVAR (Eugenio), « Descartes's Theory of Substance : Why He Was Not a Trialist », *British Journal for the History of Philosophy*, 2011, 19, 3, p. 395-418.

3.2. AUTRES ÉTUDES

- BLANCHÉ (Robert), *L'axiomatique*, Paris, PUF, 1999.
- BLANCHÉ (Robert), *La logique et son histoire d'Aristote à Russell*, Paris, Armand Collin, 1970.

- CHENIQUE (François), *Éléments de la logique classique : l'art de penser, de juger et de raisonner*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- COURTINE (Jean-François), *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990.
- CRUBELLIER (Michel) & PELLEGRIN (Pierre), *Aristote, Le philosophe et les savoirs*, Paris, Seuil, 2002.
- DEAR (Peter), *Discipline and Experience : The mathematical Way in the scientific Revolution*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995.
- GARDIES (J.-L.), *Qu'est-ce que et pourquoi l'analyse*, Paris, Vrin, 2001.
- GRANGER (Gilles-Gaston), *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris, Aubier, 1976.
- KLEIN (J.), *Greek mathematical thought and the origine of algebra*, Cambridge-Massachusetts, M.I.T. Press, 1968.
- KNEALE (William) & KNEALE (Martha), *The Development of Logic*, New York, Oxford University Press, 2008 (première édition 1962).
- LE BLOND (J. M.), *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, J. Vrin, 1996.
- MANCOSU (Paolo), *Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the Seventeenth Century*, New York, Oxford University Press, 1996.
- MATTHEW (L. Jones), *The Good Life in the Scientific Revolution : Descartes, Pascal, Leibniz, and the Cultivation of Virtue*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006.
- PAGANINI (Gianni), *Skepsis : le débat des modernes sur le scepticisme*, Paris, J. Vrin, 2008.
- POPKIN (Richard H.), *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, revised and expanded edition, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- SGARBI (Marco) (éd.), *Francisco Suárez and his Legacy. The Impact of Suarezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy*, Milano, Vita e pensiero, 2010, 294 p.

Table des matières

INTRODUCTION GENERALE.....	9
PREMIERE PARTIE : LA METAPHYSIQUE DANS LA METHODE.....	19
INTRODUCTION.....	19
1. PERFECTION DE LA SCIENCE PAR LA REFLEXION IMMEDIATE.....	19
1.1. LA SAGESSE HUMAINE ET LA NOUVELLE ORGANISATION DES SCIENCES (REGLE I).....	20
1.2. REFLEXION SUR LES OPERATIONS MATHÉMATIQUES (REGLE II, <i>REGLE III</i>).....	22
1.3. METHODE ET LA REFLEXION SUR LA CAPACITE INTELLECTUELLE (REGLE IV-A).....	31
1.4. METHODE ANALYTIQUE ET REFLEXION ANALYTIQUE (M. MILES).....	34
1.4.1. <i>La conscience cartésienne d'après M. Miles</i>	35
1.4.2. <i>Attention réflexive</i>	37
1.4.3. <i>Contribution et limite de l'interprétation de M. Miles concernant la méthode</i>	41
2. LA MATHESIS UNIVERSALIS : UNITE REFLEXIVE DES MATHÉMATIQUES.....	43
2.1. INTRODUCTION.....	43
2.2. REGLE IV-B.....	44
2.3. INTERPRETATION ONTOLOGIQUE DE LA MATHESIS UNIVERSALIS (J.-L. MARION).....	47
2.4. INTERPRETATION NON ONTOLOGIQUE DE LA MATHESIS UNIVERSALIS (D. RABOUIN).....	54
2.4.1. <i>Histoire du concept de la mathesis universalis</i>	54
2.4.1.1. Aristote et Euclide.....	54
2.4.1.2. Proclus.....	58
2.4.2. <i>Mathesis universalis et classement des rapports mathématiques</i>	60
2.5. CONCLUSION DE 2.....	65
3. METHODE ET PERFECTION DANS LA SOLUTION DES QUESTIONS.....	69
3.1. INTRODUCTION.....	69
3.2. METHODE DE MISE EN SERIE (<i>REGLE VI</i>).....	71
3.2.1. <i>L'interprétation de J.-L. Marion sur le réseau des relations</i>	71
3.2.2. <i>J.-L. Marion sur les questions</i>	74
3.3. LA PERFECTION EPISTEMIQUE DANS LA SOLUTION DES QUESTIONS.....	76
3.3.1. <i>La valeur régulatrice du classement des questions</i>	77
3.3.2. <i>La valeur régulatrice du mouvement de la pensée</i>	79
3.4. L'EXPERIENCE DANS LA SOLUTION DES QUESTIONS.....	81
3.4.1. <i>L'expérience dans les Regulae</i>	81
3.4.2. <i>« Expérience intérieure » d'après M. Miles</i>	84

3.5. PERSPICACITE ET SAGACITE DANS LA SOLUTION DES QUESTIONS	90
3.5.1. <i>Perspicacité</i> :	91
3.5.2. <i>Sagacité</i> :	92
3.6. CONCLUSION.....	92
4. THEORIE DE L’OBJECTIVITE POUR LA PHYSIQUE.....	95
4.1. INTRODUCTION.....	95
4.2. PROJET POUR UNE THEORIE DE L’OBJECTIVITE (<i>REGLE VIII</i>).....	95
4.3. THEORIE DE L’OBJECTIVITE ET PROJET DU DOUTE UNIVERSEL.....	101
4.4. SUPPOSITION DES FACULTES COGNITIVES (<i>REGLE XII</i>).....	104
4.4.1. <i>Interprétation de J.-L. Marion</i>	104
4.4.2. <i>Interprétation de J. Schuster</i>	107
4.4.3. <i>Interprétation de D. Rabouin</i>	111
4.5. CONCLUSION.....	114
5. SUBSTANCE ET DISTINCTION ONTOLOGIQUE : ETUDE COMPARATIVE.....	115
5.1. LIMITATION D’UNE ONTOLOGIE EPISTEMIQUE (<i>REGLE XIV</i>).....	115
5.1.1. <i>Le rôle de l’imagination dans la combinaison des natures simples</i>	118
5.2. RESTITUTION DE LA NOTION DE SUBSTANCE	119
5.2.1. <i>L’interprétation de Jean-Luc Marion</i>	119
5.2.2. <i>Critique de l’interprétation de J.-L. Marion</i>	125
5.2.3. <i>L’interprétation de Jean-Marie Beyssade</i>	134
5.2.4. <i>Retour aux Regulae</i>	138
5.2.4.1. Analyse de J.-M. Beyssade sur l’étendue n’est pas le corps (<i>Règle XIV</i>)	138
5.2.4.2. Abstraction et exclusion dans « l’étendue n’est pas le corps »	139
5.3. CONCLUSION.....	140
6. PENSEE METAPHYSIQUE PARALLELE AUX <i>REGULAE</i>.....	141
6.1. REFLEXION SUR L’OBJECTIVITE METAPHYSIQUE (<i>REGLE III</i>).....	141
6.2. REFLEXION SUR L’OBJECTIVITE METAPHYSIQUE (<i>REGLE XII</i>)	144
6.3. LA PENSEE DU SUJET PENSANT ET DE DIEU INDIQUEE DANS LES <i>REGULAE</i>	147
6.3.1. <i>Introduction</i>	147
6.3.2. <i>l’ingenium et l’unité de l’expérience intellectuelle</i>	147
6.3.2.1. Absence de volonté dans les <i>Regulae</i>	147
6.3.2.2. <i>L’ingenium</i> comme conscience de l’identité de soi dans la durée	149
6.3.2.3. Dieu dans les <i>Regulae</i>	150
6.4. LA VOIE METAPHYSIQUE : LA CREATION DES VERITES ETERNELLES.....	152
6.4.1. <i>Introduction</i>	153
6.4.2. <i>Création divine des vérités éternelles dans les trois lettres de 1630</i>	157

6.4.2.1. Interprétation de J.-L. Marion	157
6.4.2.2. Problème de l'interprétation de J.-L. Marion	160
6.4.2.3. L'interprétation de J.-M. Beyssade	161
6.4.3. La toute-puissance divine dans la physique de Descartes	165
6.4.3.1. Interprétation de J.-M. Beyssade	165
6.4.3.2. Évaluation de l'interprétation de J.-M. Beyssade.....	172
6.4.4. Conclusion générale.	172
SECONDE PARTIE : LA METHODE DANS LA METAPHYSIQUE	175
INTRODUCTION	175
1. LA METHODE DANS LES MEDITATIONS METAPHYSIQUES	177
1.1. PROBLEME DE LA CONTINUITÉ DE LA METHODE	177
1.1.1. La discontinuité de la méthode selon D. Garber	179
1.1.2. La continuité de la méthode selon J. Hintikka	182
1.1.3. Problème de l'interprétation de J. Hintikka.....	183
1.2. LA METHODE ANALYTIQUE SELON LES SECONDES REPONSES.....	184
1.2.1. L'analyse et la synthèse.....	185
1.2.2. L'interprétation de R. Florka.....	188
1.2.3. Analyse métaphysique et analyse géométrique.....	191
1.2.4. L'application de la méthode à la métaphysique.....	195
1.3. CONCLUSION.....	198
2. LA METHODE DANS LA PREMIERE MEDITATION	199
2.1. INTRODUCTION.....	199
2.2. INTERPRETATION DE JANET BROUGHTON SUR LE DOUTE METAPHYSIQUE	200
2.3. RESUME CRITIQUE DE LA PREMIERE MEDITATION (DOUTE COMME REGRESSION)	204
2.4. CONCLUSION.....	211
3. LA METHODE DANS LA SECONDE MEDITATION	213
3.1. INTRODUCTION.....	213
3.1.1. Résumé de la Théologie blanche	213
3.2. LA FORMULATION DE LA QUESTION DE L'ESPRIT (J.-L. MARION, J. BROUGHTON).....	217
3.2.1. Interprétation de J.-L. Marion	217
3.2.2. Interprétation de J. Broughton.....	221
3.3. LA MISE EN EQUATION DANS LA SECONDE MEDITATION	228
3.4. LA VERIFICATION DE LA QUESTION DE CE QU'EST L'ESPRIT (L'ANALYSE DU MORCEAU DE CIRE)	229
3.5. LA VERIFICATION DE LA REPRESENTATION DE LA QUESTION DE LA NATURE DU MOI	237
3.6. CONCLUSION DU CHAPITRE ENTIER.....	240

4. LA METHODE DANS LA TROISIEME MEDITATION (AT VII, 34-10 ~ 40-4)	243
4.1. INTRODUCTION GENERALE.....	243
4.2. ÉTAPE PREPARATOIRE DES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU.....	244
4.2.1. Règle générale de la vérité.....	244
4.2.2. Question d'une autre chose que moi.....	249
4.2.2.1. Position de J.-P. Carriero sur la ressemblance.....	252
4.2.2.2. Rapport de la <i>Troisième Méditation</i> avec la <i>Sixième Méditation</i>	254
4.2.3. Conclusion	258
5. LA METHODE DANS LA TROISIEME MEDITATION (AT VII, 40-5~52-20)	261
5.1. INTRODUCTION GENERALE DE 5.....	261
5.1.1. La thèse de J.-L. Marion sur le statut non méthodique de l'idée d'infini.....	263
5.1.1.1 Dieu comme être infini.....	264
5.1.1.2. <i>Causa sui</i>	265
5.1.1.3. Étant le plus parfait	267
5.2. LA METHODE DANS LA PREMIERE PREUVE (AT VII, 40 [5] ~ 47 [23])	268
5.2.1. Résumé critique de la première preuve.....	269
5.2.2. Critique de la thèse de J.-L. Marion (<i>Analyse de J. Broughton</i>)	272
5.2.3. Réalité objective du point de vue logique (<i>A. Davenport</i>)	278
5.2.4. Régression envers l'idée de Dieu (<i>S. Wagner</i>)	282
5.2.5. Conclusion de 5.2.	285
5.3. LA METHODE DANS LA SECONDE PREUVE (AT VII, 47 [24] ~ 52 [20])	288
5.3.1. Introduction de 6.3.	288
5.3.2. Principe de raison suffisante dans la <i>Troisième Méditation</i> (<i>Analyse de J. Broughton</i>).....	290
5.3.3. Interprétation de <i>S. Wagner</i>	293
5.3.3.1. La seconde preuve et Dieu comme <i>causa sui</i>	294
5.3.3.2. Participation de l'esprit humain à l'auto-crédation de Dieu	299
5.3.4. Problème de l'interprétation de <i>S. Wagner</i>	302
5.3.5. Conclusion pour 5.3.	304
5.4. CONCLUSION GENERALE POUR 5.	305
6. LA TRACE DE LA MATHESIS UNIVERSALIS DANS LES MEDITATIONS.....	309
CONCLUSION GENERALE	313
ANNEXE (CONSIDERATION HISTORIQUE DE LA CREATION DES VERITES ETERNELLES).....	317
BIBLIOGRAPHIE	319
TABLE DES MATIERES.....	345

Méthode et Métaphysique chez Descartes

Descartes inaugure, dans le *Regulae*, l'idéal d'une science universelle par la méthode. La méthode cartésienne consiste avant tout à résoudre de la manière la plus parfaite possible les questions. Pour cela, il faut que l'esprit fonde sa solution sur l'expérience du réel tout en assurant qu'elle soit la solution la plus efficace possible. Dans ce sens, la méthode de Descartes comporte déjà un caractère métaphysique, car la recherche de la solution la plus efficace ne se sépare pas de la recherche d'une réalité absolue. La métaphysique cartésienne, étant le lieu où cet idéal de la méthode se réalise le mieux, fonde cette méthode sur l'expérience de la réalité absolue. Le *cogito, ergo sum* illustre le pouvoir de l'esprit de s'orienter par une expérience intérieure de l'esprit sur soi. Mais pour que ce pouvoir de l'esprit devienne une force productive du vrai, il faut que l'esprit participe à la puissance de Dieu tout en gardant son indépendance. Ainsi, la méthode s'étend jusqu'au fond de la métaphysique, si bien qu'elle devienne constitutive de l'unité de la métaphysique elle-même.

Mots clés : Descartes, réflexion, expérience, question, métaphysique, *cogito*, Dieu.

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

U.F.R. 10 – Philosophie

17 rue de la Sorbonne, 75005 PARIS