

I De l'homme de la science à la science de l'homme

A- L'homme de la science (autour de Descartes).

[1- Le primat de l'intelligence.

a- *Position du problème*

b- *La reprise cartésienne du problème : pour une régulation de l'intelligence.*

c- *Un examen exhaustif des pouvoirs de l'esprit.*

2- Le refus de l'histoire.]

Au XVII^e siècle, nombreux sont les témoignages d'après lesquels l'histoire n'a pas valeur de science : elle orne la mémoire, elle distrait l'imagination mais, dans la mesure où elle n'est soumise ni à l'expérience ni au raisonnement elle ne saurait véritablement **instruire**. Malebranche dit à propos des historiens qu'ils « se fatiguent sottement dans des recherches inutiles », Bossuet parle méchamment à leur sujet de « la concupiscence des yeux ». De fait, les plus grands esprits du XVII^e, fondateurs de la science moderne, semblent dépourvus de sens historique (c'est certainement l'une raison qui fait que, en guise d' « épistémologie », il n'est encore généralement fait référence qu'aux sciences de la nature et aux mathématiques... Nous nous proposons de dire pourquoi il en est ainsi en montrant que la théorie moderne de la connaissance s'est d'abord exercée (et cela, avant même Descartes) dans un souci d'intelligibilité et de pleine prise conceptuelle qui semblait tout à fait désavantageux à la réalité de l'histoire. Quelle que soit la **méthode** mise en œuvre, il semblait alors que **l'objet même de l'histoire** fut rebelle à l'analyse et, plus généralement, à la science. Au fond, l'histoire se présente comme une limite à l'empire de la méthode (« La méthode est nécessaire pour l'établissement de la vérité » Règle IV).

Une illustration : l'arbre cartésien de la connaissance. "Toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines font la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale, j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse", in *Principes de la philosophie*, éd. Vrin, p.42.]

Solidité *et* longévité de l'arbre : dès le *Discours* de 1637, Descartes se proposait :

- d'ouvrir à l'homme le chemin de la **science** en donnant à voir (comme dans un tableau) ce que peut être un homme de science, cad un homme qui pense conformément aux réquisits d'un savoir véritable. Une telle modalité de certitude se confond avec le projet moral de « marcher avec assurance en cette vie » (c'est pourquoi, à l'automne 1627, chez le nonce du pape, le cardinal de Bérulle lui avait fait obligation de conscience d'étudier la philosophie). Au XVII^e siècle (Cf.

Suarez), la science désigne encore un *habitus* ou une disposition de l'esprit cherchant à établir un rapport universel et objectif à l'étant.

- « L'histoire de [son] esprit » n'est pas, comme le précédant de Montaigne, une suite d'essais par lesquels l'esprit s'exerce à découvrir sa liberté de juger, c'est un discours en forme de cheminement rigoureux, sous-tendu par un désir de vérité **maintenu** aussi longtemps que possible.

1- *Le primat de l'intelligence sur la présence.*

a- *Position du problème*

Nous disions : « La science est visée d'une réalité » (G. G. Granger). Mais que veut dire la « réalité » lorsque l'on affirme qu'elle est **la visée de la connaissance** ? Qu'est-ce que le réel en tant que nous pouvons le connaître ? Nous discernons là à la fois une précision et une réduction :

-d'une part, il ne s'agit pas de désigner le réel sans plus, dans la vastitude de son extension, mais seulement comme objet de connaissance,

-d'autre part, la détermination d'un « objet de connaissance » reflue sur ce qui a valeur d'étant : c'est tout un pan de l'existence qui risque de sombrer dans l'indignité ontologique.

Nous savons depuis Aristote que la métaphysique doit prendre en vue la réalité de l'étant (la réal-ité). Il s'agit de l'*ens* comme *ens* (cad, de l'étant), et non de l'étant en tant que ceci ou cela (*tale ens*) pas (l'étant qui se présente comme...). *Métaphysique, Livre gamma, Chap. 1* :

« Il y a une science qui étudie l'être *en tant qu'être* »



Epistēmi, epistamai, (se tenir auprès de et en face de quelque chose, la racine *sta* indiquant la stabilité).

Prendre en vue l'étant par où il est (ousiologie) et non pas tel aspect prélevé sur lui, comme :

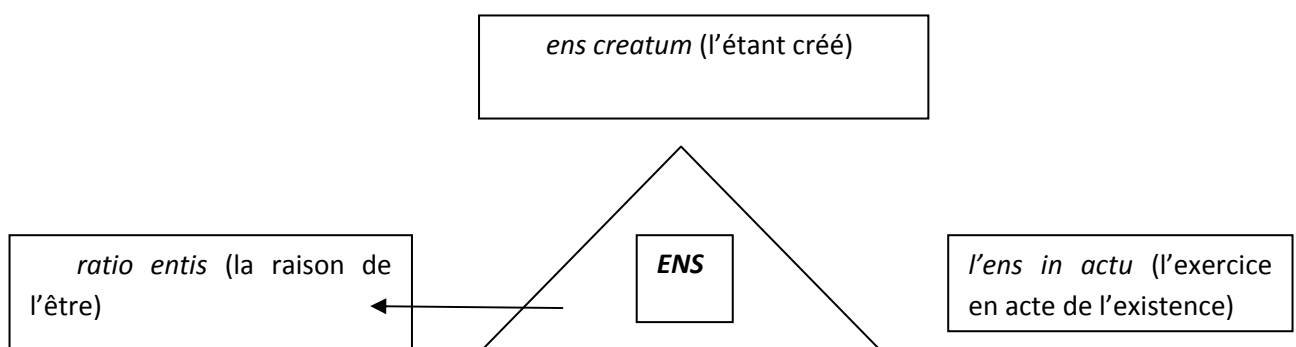
- en math., l'étant est sectionné de toute matière ;
- en physique, l'étant est pris en charge en tant qu'il est en mouvement (et non pas immobile).

Après Thomas d'Aquin, (XIII^e siècle), « science de l'être en tant qu'être » désignera la métaphysique qui ne doit pas prendre en vue la réalité en tant que (*tale ens*) **créé**, comme la réalité « créaturelle », mais comme **ens**, étant.

Seulement, au lieu de lester la métaphysique de son poids existentiel, de ce qui, à travers la contemplation de l'exercice en acte de l'existence, la rattache à l'étant effectif, au présent de l'intuition, au maintenant ; il s'agira désormais, sous l'impulsion fondamentale de la scolastique tardive, de **délester la métaphysique de son poids existentiel**. Dans *Suarez et le système de la métaphysique*, J.F. Courtine a patiemment établi que, dès la fin du XVI^e siècle la **ratio entis exerce une priorité conceptuelle** sur l'être en tant que crée (cf. p. 338) : par métaphysique, il s'agira de déterminer la *ratio entis*, de la raison de l'être.

La nouvelle équation de la métaphysique se présentera donc ainsi : non pas *ens* (forme participiale) = être effectif, mais *ens* = *esse* (forme nominale) = *cogitabile* (le « cogitable », le concevable), i.e. l'étant est le pensable. Sans considération de l'étant en tant que crée c'est désormais au titre du seul **possible** que l'étant est réel (l'essence possible est celle qui est sans contradiction interne). Ainsi, lorsque Suarez (1548 – 1617) se demande comment cerner l'essence de la *realitas*, il y répond :

- d'un point de vue systématique CAD sans partir des interprétations accumulées d'Aristote et de Thomas.
- en rejetant loin du pensable l'étant tel qu'il se donne au présent de l'intuition : la critique de Kant saura s'en souvenir (les cent thalers possibles ne sont pas dans ma poche), cette équation *ens* = *cogitabile* implique une *non prise en charge de l'étant effectif* : par la préséance **conceptuelle** de la *ratio entis* sur l'être (en tant que crée), le présent de l'intuition est aussi détrôné de sa dignité ontologique.

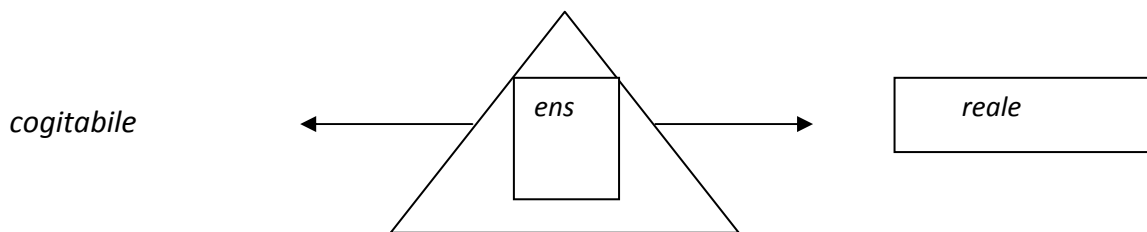


La double opération de Suarez :

- délester la métaphysique de son poids **existantiel**, de ce qui, à travers **l'exercice en acte de l'existence**, la rattache l'étant au présent, au maintenant de l'intuition, à l'effectivité, i.e., assigner à la métaphysique pour objet adéquat et suffisant l'être entendu comme **ens reale** tout en déterminant sa **ratio entis**.

- aussitôt après, Suarez est conduit à délimiter, le champ de la métaphysique par rapport à l'espace indéterminé et in-défini du *fictum*, pur produit de la *cogitatio*, qui n'a d'autre « réalité », d'autre mode d'être que *l'esse objective in intellectu*, qui s'épuise entièrement dans cet être-objecté à la pensée ou à la raison (CF. Courtine, p. 296). Il en ressort que, ce qui s'offrira à l'esprit comme une *realitas*, sera **un contenu de pensée dont la teneur propre et la rigueur interne devront suffirent à le distinguer** de la *res ficta* ou de la chimère (cf. p. 377).

Quel est donc ce contenu de pensée qui, à la fois, signale un *ens cogitabile* et le démarque de la fiction au titre d'un *ens reale* ? Telle est précisément la question dont Descartes se fait l'héritier.



Viser la réalité ne signifie donc pas nécessairement investir l'expérience existentielle du présent, cela peut concerner **la détermination d'une contrainte interne au pensable**. Cependant, si l'on admet après J.F. Courtine que l'équation *ens = cogitabile*, – équation qui érige la question du contenu de pensée en question métaphysiquement prioritaire –, est déjà établie à la fin du XVII^e siècle, alors, en quoi consiste l'apport cartésien ? En d'autres termes, si Descartes **n'est pas** l'auteur du grand basculement qui détourne la métaphysique de « **l'exercice en acte de l'existence** » en direction de la raison de l'être, rebaptisant dès lors celle-ci en « ontologie », alors, de quoi « Descartes » peut-il bien être le nom ? Car l'auteur des *Méditations métaphysiques* n'est pas un homme venu de nulle part. En 1644 la scolastique tardive avait déjà renouvelée la métaphysique en posant à nouveaux frais la question de savoir en quoi consiste la réalité du réel.

Bien qu'encore innommée à l'époque de Descartes (J.F. Courtine *Suarez et le système de la métaphysique*), l'ontologie décrit le champ d'où la pensée cartésienne émerge. Nous appelons **onto-logique** le tournant de la modernité d'après lequel tout étant est envisagé eu égard à son idée. A la vieille question de la métaphysique portant sur l'unité ultime de la diversité des étants, il est répondu en termes de *realitas* : l'ontologie se propose de viser la *res* en vue de sa *realitas*, autrement dit, elle entreprend de connaître le réel du point de vue de sa réal-ité. Dès le point de départ de sa carrière philosophique, à savoir dans les *Regulae*, Descartes traite les *res omnes* (toutes choses) en tant que *scibile* (qui peut être su, connu) : il est à ses yeux impossible d'envisager la généralité de l'étant autrement qu'en tant qu'elle peut être connue, – sa thèse constante

sera que nous ne connaissons les choses qu'à travers les idées : « Car étant assuré que **je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi que par l'entremise des idées** que j'ai eu en moi, je me garde bien de rapporter immédiatement aux choses et de leur rien attribuer de positif que je ne l'aperçoive auparavant en leurs idées. Mais je crois aussi que tout ce qui se trouve en ces idées est nécessairement dans les choses. » *Lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642. Lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642.* « C'est de l'intelligence que peuvent être connues les choses et non inversement » *Regulae, Règle IX*

b- *Pour une régulation de l'intelligence.*

Notre hypothèse est la suivante : l'auteur précoce des *Regulae* est responsable d'un basculement anthropologique de très grande ampleur dont l'originalité consiste en une **régulation de l'intelligence**, ce qui présuppose que l'on établissent un retour en direction des pouvoirs de l'esprit : avec Descartes, une théorie des pouvoirs de l'esprit précède et peut-être même détermine la métaphysique, au sens où toute prétention à l'établissement de la vérité devra commencer par l'examen attentif de ses pouvoirs.

L'objet des *Regulae* sera donc le réaménagement de la science à partir des conditions de son exercice et non plus à partir des genres de l'étant. Les *Regulae*, que l'on peut concevoir comme « la matrice¹ » du *Discours de la méthode*, énoncent le principal « secret » de la méthode à savoir la « **mise en ordre et la disposition des objets vers lesquels il faut tourner le regard de l'esprit pour découvrir la vérité** » (*Règle V*). L'ordre dont il s'agit n'est pas celui que la contemplation de l'ordonnement-même du *cosmos* pourrait nous livrer, il concerne l'établissement d'un ordre **entre** les idées, il se confond avec une mise en ordre **par** l'esprit. Comme l'affirme décisivement la règle VI, « Toutes les choses, peuvent se disposer en forme de séries, non point en tant qu'on les rapporte à quelque genre d'être comme ont fait les philosophes qui les ont réparties en leurs catégories², mais en tant qu'elles peuvent **se connaître les unes à partir des autres** ».

L'expérience propre de la pensée n'est pas l'étonnement, cette stupéfaction d'être dont la parole prolongerait le souci, c'est un acte qui lui est propre et par lequel, à chaque fois qu'elle se représente une idée, celle-ci peut en produire une autre par intuition (immédiatement) ou par déduction (médiatement). L'admiration de Descartes se porte donc sur **l'acte d'inférer**, acte par lequel une représentation peut être l'effet d'une autre : avant même l'existence d'une causalité dans les choses ou entre les choses, il y a donc cet ordre des idées qui témoigne, si l'on peut dire, d'une causalité des idées les unes sur les autres.

Eu égard à un tel ordre des idées, il n'y a pas de chose qui, selon une succession temporelle ou selon une hiérarchie dans l'être, aurait de soi une préséance et un statut de cause : « cause » est ici une détermination qui est fonction d'une autre, selon l'ordre

¹ Kim Sang Ong-Van-Cung, Préface à l'édition du Livre de Poche, p.8.

² Le mot reçoit encore son sens premier d'accusation publique concernant une forme d'étant.

des raisons³. La possibilité d'inférer est la seule contrainte constitutive de la série, mais l'inférence peut s'établir à partir d'une idée ou d'une autre. Par exemple, pensant au triangle, je peux en inférer que la somme des angles intérieurs est de 180° mais, inversement, je peux inférer de cette propriété à l'existence d'un triangle : cause et effet sont donc des rôles relatifs que l'esprit répartit selon sa propre causalité.

Là s'inscrit la possibilité d'un « **codage** » (J.L. Marion) que nous interprétons comme ce réseau des pensées que nous ne cessons de construire afin de produire l'intelligibilité du monde. Cette notion de code, malgré toutes ses difficultés, exprime à nos yeux le tournant de la modernité d'après lequel nous ne connaissons les choses qu'à travers des idées. Précisons que l'ordre dont il s'agit ne peut être que secondairement mathématique, il est d'abord celui de l'onto-*logie*. Le (trop) fameux « géométrisme » du *Discours* tient, selon nous, au fait que la méthode ne se préoccupe pas tant de savoir si les étants correspondent aux propriétés démontrées que de la dépendance des raisons entre elles, – dépendance qui permet de passer de la connaissance certaine d'une notion à une autre. Plus à fond, dès lors que nous ne pouvons connaître les choses que par des idées, une telle distinction entre les étants et leurs propriétés n'est pas opérante, elle est même sans objet. A la limite, puisque nous ne pouvons envisager la *realitas* qu'*inquantum scibile*, que signifie pour nous l'être en tant qu'être sinon la vérité de son idée ?

Si l'étant accède à l'intelligibilité grâce au « codage » que lui fait subir les idées, cela n'implique nullement l'absence de contrainte que l'on prête à l'imagination. Il faut **bien distinguer l'image de l'idée** : sans avoir le caractère matériel et massif que l'on accorde parfois à l'étant sensible, l'idée n'a pas non plus la ténuité de l'image, elle porte pour ainsi dire son poids de nécessité et de contrainte. Ceci dit, la contrainte que l'idée fait subir à l'esprit est différente de celle de la sensibilité (à laquelle l'imagination reste attachée) : les représentations sensibles, qui semblent se fonder dans une objectivité qui les précèderait et d'où elles tiendraient leur vérité, ne sont pas évocables à merci. Les idées intellectuelles, en revanche, ne sont pas reçues comme des passions que le réel ferait subir à la sensibilité et l'on peut les évoquer de volonté. Toute la contrainte qu'elles font subir tient, non à leur caractère de « passion » (de *patior*, subir), mais à **leur structure propre ou interne**. Ainsi **la relation s'inverse-t-elle** : les idées sensibles sont reçues comme contraignantes sans avoir en elles un caractère véritablement contraignant (consistant) ; les idées intellectuelles en revanche sont évocables à notre guise tout en étant porteuses d'une contrainte propre.

Si rien ne peut être plus distinctement connu que ce que l'esprit aperçoit comme vérité primitive, celle-ci ne sera donc première que par sa capacité à engendrer des conséquences utiles et vraies. Le renouvellement de la métaphysique consiste en ce que la détermination du premier perde sa valeur cosmologique pour n'être plus qu'en rapport avec l'esprit connaissant – *pour lequel* il désigne les vérités les plus simples et les plus certaines de toutes. D'une intuition simple se déduisant une proposition complexe, mettre en ordre consistera le plus souvent à **discerner ce rapport allant du simple au**

³ Descartes, *Lettre à Mersenne* du 24 décembre 1640.

complexe afin de disposer une série ; ayant ensuite parcouru toute la série des idées, il s'agira de s'en former une idée simple. « La science, résume M. Guérout, ne peut connaître distinctement plusieurs choses à la fois qu'après les avoir connues séparément de façon claire et distincte et avoir découvert leur lien rationnel, pour enfin les réduire par ce lien à une unité indivisible, de telle sorte que la connaissance de cette pluralité ordonnée soit, tout autant que chacune des connaissances successives de natures relatives prises une à une, intuition instantanée et indivisible d'une chose singulière »⁴.

Cette **définition du premier par la fécondité de l'idée** restera inchangée tout au long de la carrière philosophique de Descartes. Dans les *Réponses aux secondes objections* de 1647, il répétera que « l'ordre consiste 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 précèdent⁵ ». Si un ordre requiert bien l'existence de principes, il ne s'agira de rien de plus que de notions premières et communes à une série d'idées bien disposées.

En réalité, **une idée a un double effet sur l'esprit** :

- Lorsqu'elle permet d'en inférer une autre idée, l'on peut parler de causalité d'une idée sur une autre : une idée simple contraindra l'esprit à découvrir l'idée complexe dont elle est déjà porteuse. Ainsi par exemple, de l'inférence simple « je pense donc je suis », je peux en déduire l'inférence générale que « tout ce qui pense est ou existe ».
- Cependant, comme Descartes y insistera dans les *Méditations* de 1641, une idée n'est pas entièrement caractérisée par sa clarté et sa distinction, ni même par l'inférence dont elle est porteuse (tout ce qui nous permet, à la suite de J.L. Marion, de parler de codage) ; elle se singularise aussi par son effet d'efficience *sur* l'esprit – et non plus par l'efficience *de* l'esprit. « Ma pensée, dit Descartes, n'impose pas sa nécessité aux choses, mais est déterminée par la nécessité qui est en la chose même⁶ ». D'où vient une telle nécessité inscrite dans l'idée ? Aux idées ne convient-il pas que des contraintes intrinsèques ? Ou bien y a-t-il, au cœur de cette contrainte intellectuelle qu'est l'idée, une forme de passion par laquelle l'idée subit comme une efficience objective ?

Avec l'hypothèse du codage, il semble que l'esprit peut s'attribuer les idées au titre de ses modes, cependant leur contenu ne peut se trouver en l'esprit au titre de son origine exclusive. L'affirmation généralement partagée par les commentateurs (de Régis à Gouhier) selon laquelle « toute évidence est également évidence » ne saurait satisfaire le philosophe pour qui **le tout de l'esprit ne tombe pas entièrement à l'intérieur de lui**. En réalité, nous pouvons faire l'expérience, par une différence entre les idées même, d'un

⁴ Martial Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I L'âme et Dieu., p.98.

⁵ In édition Ferdinand Alquié, II, p.581.

⁶ *Méditation V.*

degré respectif d'efficience : l'évidence atteste alors la présence d'êtres ou d'existences qui ne sont pas toutes d'égale efficience. Dès lors que, comme Descartes l'écrit à Catérus, « **l'idée est la chose même conçue, ou pensée, en tant qu'elle est objectivement [et non pas formellement] dans l'entendement** », une hiérarchie des idées est possible, fondée sur la réalité objective des idées et non pas seulement formelle.

Tout en maintenant le principe mathématique de **l'ordre** des idées (allant du simple au complexe et vice versa) la méthode va devoir se confronter à la règle de **la proportion** concernant les degrés de réalité **objective** des idées. Quelle nouvelle disposition la réalité objective des idées impliquera-t-elle ? Celles-ci n'accéderont-elles pas, par leur valeur représentative, à des degrés d'efficience distincts ? Résumant sa pensée, Descartes affirme qu'« **il y a plus de réalité objective dans l'idée de substance que dans celle d'accident, et dans l'idée de la substance infinie que dans l'idée de la substance finie**⁷ ». I.e, l'idée de substance fait sur l'esprit un effet supérieur à celui que fait la représentation d'un accident, et **l'infini fait sur l'esprit un effet infiniment supérieur au fini** (et c'est ainsi que l'une est nécessairement cause de l'autre, sans que l'inverse ne soit possible).

« Celles [les idées] qui me représentent des substances sont sans doute quelque chose de plus et contiennent en soi 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 seulement des modes ou des accidents⁸ ». C'est donc en fonction de son effet sur l'esprit qu'une représentation aura finalement valeur de principe. La métaphysique de Descartes s'en tiendra désormais à la confrontation d'une méthodologie avec **la nouvelle évidence qu'il y a des degrés dans l'être même des évidences**. Descartes a-t-il jamais admis que l'esprit humain pût connaître la réalité du réel en vertu de sa seule logique ? La certitude métaphysique pourrait-elle reposer entièrement sur l'esprit humain dont il mesure si bien les imperfections ? Sa solution consistera plutôt à découvrir, **au sein même de la logique de l'esprit**, une faille qui débouche sur la cause première : à un endroit de la chaîne des raisons, l'une des idées investira, par l'immensité de son degré d'efficience, l'ordre formel de la méthode⁹ d'une orientation de métaphysique portant sur *l'ens summum*.

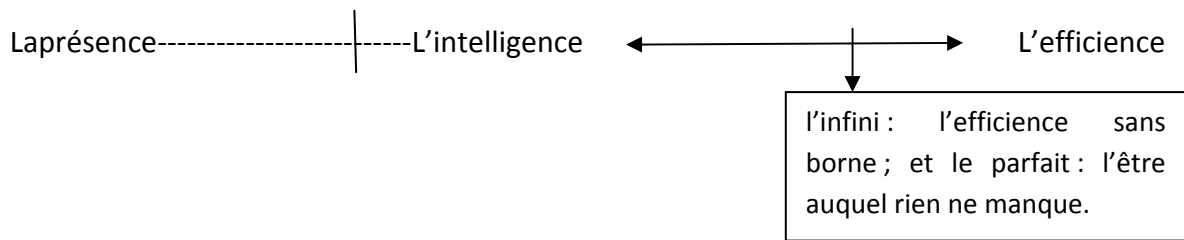
Se réinscrivant dans la tradition métaphysique, Descartes est donc allé d'idées claires en idées en idées claires jusqu'à en trouver une qui « ancre » la série dans l'efficience et qui ainsi les **justifie** ou les garantit toutes. Reconsidérer la méthode selon le sens de l'efficience ne procure-t-il pas à l'ontologie une signification transcendante à la méthode même¹⁰ ?

⁷ *Seconde Réponses*, Axiome VI ; FA, II, 593.

⁸ *Méditations métaphysiques* III, §15.

⁹ « C'est là la supériorité de cette science [la métaphysique] sur la géométrie : elle est capable de tirer d'elle-même la démonstration de sa propre valeur objective, valeur que la géométrie postule pour elle-même, non seulement sans l'avoir établie, mais sans l'avoir jamais mise en question ». Martial Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I L'âme et Dieu. , p. 94.

¹⁰ Tout l'éclat des *Méditationes* tient à notre avis à ce qu'elles font paraître cette problématique ego-théologique.



En 1644 la méditation métaphysique devient la forme élective de la philosophie dans la mesure où elle **réfléchit la méthode** qui s'est aidées des nouvelles règles pour la direction de l'esprit. Les *Méditations* sont liées intrinsèquement au projet d'une *mathesis universalis* qui **disqualifie les savoirs marqués par la rhétorique et la dialectique ainsi que les savoirs humains recueillis par l'histoire**. L'arbre de la connaissance dont la métaphysique du je pense et du dieu véracé composent les racines, est constitué d'un tronc qui est la nouvelle science physique en voie d'élargissement et de trois branches qui représente à la fois le projet de se rendre comme maître et possesseur de la nature (par la conjugaison de la médecine et d'une sorte de technologie sociale) et une science à constituer de la substance qui définit l'homme (la morale de l'union de l'âme et corps). Remarque anticipatrice : Vico se proposera de ne rien céder face aux intentions théoriques fortes et exemplaires de rigueur d'un Descartes. Face au dessein grandiose de la *mathesis universalis*, il voudra substituer à l'idée cartésienne du savoir une autre idée, toute aussi radicale de la science. Sa riposte va précisément consister à déplacer vers l'histoire ce que la métaphysique recherche du côté des principes de la métaphysique. L'esprit lui-même aura d'autres pouvoirs et principes.

c– Un examen exhaustif des pouvoirs de l'esprit.

Projet : « Examiner toutes les vérités à la connaissance desquelles l'esprit humain peut suffire ». Toute détermination rigoureuse de ce qui a valeur d'étant commence par un examen exhaustif des pouvoirs de l'esprit. « Cette connaissance n'est pas une moindre science que celle qui nous éclaire sur la nature même des choses [ou **qui rend manifeste la nature de la chose** même] ; et certes ce ne serait pas faire preuve d'un bon esprit que de pousser **au-delà** sa curiosité [et qui pousserait plus loin sa curiosité n'aurait pas semble-t-il toute sa raison].» Extrait du commentaire de la règle 8 (p. 116, T. I, F.A.). Ce que nous comprenons essentiellement ainsi : du connaître à l'être la conséquence est bonne, il faut donc insister, après la seconde scolastique, sur la raison de l'étant plutôt que sur l'étant lui-même et souligner ainsi : onto-**logie** plutôt qu'onto-logie.

Lecture et étude de la Règle 8 (c'est moi qui la présente ainsi).

- « Qu'un homme se propose pour question d'examiner toutes les vérités à la connaissance desquelles l'esprit humain peut suffire, question que, selon moi,

doivent se faire, une fois au moins en leur vie, ceux qui veulent sérieusement arriver à la sagesse ; il trouvera, à l'aide des règles que j'ai données, que **la première chose à connaître, c'est l'intelligence, puisque c'est d'elle que dépend la connaissance de toutes les autres choses, et non réciproquement.**

- Puis, examinant ce qui suit immédiatement la connaissance de l'intelligence pure, il passera en revue tous les autres moyens de connaître que nous possédons, non compris l'intelligence ; il trouvera qu'il n'y en a que deux, **l'imagination et les sens**. Il donnera donc tous ses soins à examiner et à distinguer ces trois moyens de connaître, et voyant qu'à proprement parler, **la vérité et l'erreur ne peuvent être que dans l'intelligence toute seule**, et que les deux autres modes de connaître n'en sont que les occasions, il évitera avec soin tout ce qui peut l'égarer, et comptera toutes les voies qui sont ouvertes à l'homme pour arriver à la vérité, afin de suivre la bonne. Or, elles ne sont pas tellement nombreuses qu'il ne les trouve facilement toutes après une énumération suffisante.
- Et ce qui paraîtra étonnant et incroyable à ceux qui n'en ont pas fait l'expérience, **sitôt qu'il aura distingué les connaissances qui remplissent ou ornent la mémoire d'avec celles qui font le vrai savant**, distinction qu'il fera aisément [...] ; il verra que s'il ignore quelque chose, ce n'est ni faute d'esprit ni de capacité, et qu'il n'est pas une chose dont un autre possède la connaissance qu'il ne soit capable de connaître comme lui, pourvu qu'il y applique convenablement son **attention**. » *Regulae*, Règle 8.

Afin de mieux comprendre le texte, reconstituons son raisonnement :

- 1- condition initiale : c'est de **l'intelligence** que dépend la connaissance de toutes les autres choses et non réciproquement.
- 2- condition d'exhaustivité : il existe deux autres moyens de penser, à savoir **l'imagination et les sens**, mais ils ne sont pas **responsables de la vérité et de l'erreur**.
- 3- conséquence : l'esprit est capable de connaître pourvu qu'il applique convenablement son **attention**, ce qui suppose qu'il distingue les connaissances qui remplissent ou ornent la mémoire d'avec celles qui font **le vrai savant**. Ce ne sont pas l'imagination et les sens mais bien l'attention qui fait l'homme de science.

Il en résulte :

- que l'on ne peut confondre **l'homme de la science** avec un être en proie à une quelconque intuition de l'étant présent (à ne pas confondre avec l'intuition présente). Une telle intuition de ce qui serait directement à l'œuvre dans les choses relèverait davantage de l'imagination et des sens que de la raison.
- L'homme de la science n'est pas davantage l'érudit qui confond faire acte de mémoire et conduire un jugement. I.e., la recherche de la vérité ne consiste **ni à dire notre intuition de l'être ni à interpréter à nouveau frais les Anciens**. L'histoire, fusse-t-elle celle de la métaphysique, est faite par des continuateurs,

incapables de faire de l'acte de penser un véritable commencement. Le rejet cartésien de l'histoire tient au poids de nécessité ou de vérité accordée à l'intuition présente : « Il y a des philosophes, affirme Henri Gouhier, qui **confondent la science avec l'érudition**, pour qui la recherche de la vérité consiste à interpréter les Anciens : que l'opération soit faite au profit d'Aristote, de Platon ou d'Epicure, elle n'en est pas moins antimoderne et **détourne toujours la raison du droit chemin** ». Faisant réflexion sur les actes élémentaires du savoir, la philosophie sait qu'elle n'est pas une connaissance historique mais rationnelle, connaissance *ex principii* et non pas *ex datis*, dira Kant. « Les connaissances historiques *sont ex datis*, et les connaissances rationnelles sont *ex principii* [...]. Les premières, celles qui sont historiques, ne sont des connaissances possibles que parce qu'elles sont données. Les secondes proviennent du fait qu'on en connaît les principes et qu'on les produit *a priori*. Ce point mérite d'être éclairci. Une connaissance peut provenir de la raison et n'être cependant qu'historique et, pour tout dire, subjective; mais une connaissance philosophique est une connaissance objective. On peut donc apprendre la philosophie sans savoir philosopher. C'est pourquoi celui qui veut devenir un vrai philosophe doit faire de sa raison un libre usage, et non pas un usage simplement imitatif, pour ainsi dire mécanique » *Leçons de métaphysique* (1775-1780).

Pourquoi Descartes affirme-t-il que tout ce qui est historique ne peut être que **vraisemblable** ? S'il motive très exactement un certain refus de l'histoire, c'est l'occasion d'en saisir la justesse et les implications. Afin de mieux appréhender la pensée cartésienne de l'homme de la science nous allons aborder sa « pédagogie » : quelle sorte de choses peut-on enseigner ? quelle relation doit-on avoir avec les livres des anciens ? quel rôle pourrait y jouer la détermination de ce qui est passé ?

2- Le refus cartésien de l'histoire.

Partons du fameux texte : " **Un honnête homme n'est pas obligé d'avoir lu tous les livres, ni d'avoir appris soigneusement tout ce qui s'enseigne dans les écoles : et même ce serait une espèce de défaut en son éducation, s'il avait trop employé de temps en l'exercice des lettres.** Il y a beaucoup d'autres choses à faire pendant sa vie, le cours de laquelle doit être si bien mesuré, qu'il lui en reste la meilleure partie pour pratiquer les bonnes actions, qui lui devraient être **enseignées par sa propre raison**, s'il n'apprenait rien que d'elle seule."

Pourquoi, « un honnête homme n'est[-il] pas obligé d'avoir lu tous les livres » ? Comme nous allons le voir, cela tient à deux raisons :

-

la pensée cartésienne du temps,

- le refus d'ériger l'intersubjectivité en critère de vérité.

D'une part, la connaissance vraie n'implique pas que la temporalité soit élargie au passé. Descartes envisage le passé comme un passif, constitué par une sédimentation, par une accumulation et finalement, par le mélange et la confusion. L'acte de penser est ponctuel, il s'effectue soit dans les intuitions soit dans les inférences que peut conduire un esprit attentif. C'est ainsi que la philosophie cartésienne ne retient du temps que **le présent, modalité temporelle de la certitude**. Si Descartes s'inscrit dans la tradition philosophique qui veut que c'est dans le présent que nous rejoignons l'éternité, cela ne concerne pas la mémoire dont il ne cesse de se méfier. Or, ce qui reste hors du temps de la mémoire, ce n'est pas seulement l'éternité, c'est aussi **l'instant**. Dans la physique, la lumière se transmet instantanément ; dans la métaphysique, l'affirmation du *cogito* est vraie « toutes les **fois** que je la conçois en mon esprit ». I.e., la connaissance n'est pas une mémoire, c'est une perception intellectuelle qui ne peut être que réitérable. Avant même d'être raisonnement **la pensée est perception intellectuelle** et, avant d'être discursive, son activité est ponctuelle. Car l'attention est toujours présente,— présence et unité de l'esprit à lui-même. Comme le résume P. Guénancia, « **la force est dans l'acte non dans la durée** ». Ce que nous appelons le temps est seulement le mode sous lequel nous nous représentons une durée qui est **faite d'instant**, qui est une succession d'instant. Dieu conserve le monde en le créant à tout instant, son **immutabilité** est la vraie cause de ce que nous prenons pour une **continuité** temporelle. A l'égard de celui qui crée tout à tout moment, **il n'y a pas d'autonomie de la durée**, pas d'ordre distinct de la création, qui serait séparé de lui par une quelconque « évolution ».

D'autre part, le refus cartésien de l'histoire s'explique par le fait que **l'intersubjectivité** n'est pas à ses yeux un critère de vérité. L'histoire nous enseigne la **diversité** des opinions, à quoi il faut opposer l'unité et la certitude de la science : à la vraisemblance fondée sur **la pluralité démocratique des voix** s'oppose la vérité **exclusive** de l'évidence ; au principe d'autorité s'oppose les actes présents de l'intuition et de la déduction.

Nous allons étudier trois textes qui montrent que la vérité n'a pas sa source dans les hommes mais dans la raison, pourvu que chacun puisse la consulter en lui-même,— ce qui suppose qu'il ne se soit pas **détourné de la voie de la science en la confondant avec l'érudition**. L'essentiel est de pouvoir juger du vrai de soi-même, selon les occurrences de la vie. En marge de l'École, les lieux de la philosophie sont soit la méditation solitaire soit l'exercice de la controverse savante par les moyens de la correspondance.

- T. 1, Extraits des règles 2 et 3 : « Chaque fois que sur le même sujet deux savants sont d'avis contraires, il est certain que l'un des deux au moins se trompe, et même, semble-t-il, qu'**aucun d'eux ne possède la science** : car si les raisons de l'un

étaient certaines et évidentes, il pourrait les exposer à l'autre, de telle manière qu'il finirait par le convaincre à son tour ». (Règle II) [...] « Il y a plus, quand même les auteurs seraient tous francs et clairs, et ne nous donneraient jamais le doute pour la vérité, mais exposeraient ce qu'ils savent avec bonne foi ; comme il est à peine une chose avancée par l'un dont on ne puisse trouver le contraire soutenu par l'autre, nous serions toujours dans l'incertitude auquel des deux ajouter foi, et il ne nous servirait de rien de compter les suffrages, pour suivre l'opinion qui a pour elle le plus grand nombre. **En effet, s'agit-il d'une question difficile, il est croyable que la vérité est plutôt du côté du petit nombre que du grand.** Même quand tous seraient d'accord, il ne nous suffirait pas encore de connaître leur doctrine ; en effet, pour me servir d'une comparaison, **jamais nous ne serons mathématiciens, encore bien que nous sachions par cœur toutes les démonstrations des autres, si nous ne sommes pas capables de résoudre par nous-mêmes toute espèce de problème.** De même, eussions-nous lu tous les **raisonnements** de Platon et d'Aristote, nous n'en serons pas plus philosophes, si nous ne pouvons porter sur une question quelconque un **jugement solide**. Nous paraîtrions en effet avoir appris **non une science, mais de l'histoire.** » (Règle III).

N.B. Le mot « histoire » conserve son sens baconien de « description », et de « recueil de faits » (passés, présents ou même intemporels). Cf. *Discours*, « les actions **mémorables** des histoires » relèvent l'esprit et lues « avec discrétion », « *aident* à former le jugement ».

- T. 2, *Lettre à Hogelande du 8 février 1640* : définit la distinction de la raison et de l'histoire à propos des mathématiques : « (...) j'ai l'habitude de distinguer deux choses en mathématiques : l'histoire et la science. **J'entends par histoire tout ce qui a déjà été découvert et se trouve dans les livres. Mais par science, j'entends l'habileté à résoudre toutes les questions, et à découvrir par sa propre industrie tout ce que l'esprit humain peut trouver dans cette science ; et celui qui possède la science n'attend pas grand chose d'autrui, et de ce fait, peut être proprement appelé *autarchès*** » (Alquié II, 159).

- T. 3, *L'Entretien avec Burman* confirme ce refus de l'histoire. « On ne saurait tirer cet avantage de la mathématique courante (*ex mathesi vulgari*) car elle se réduit presque à une histoire ou explication de termes, etc., toutes choses qui peuvent facilement **s'apprendre du dehors grâce à la mémoire**, qu'elles contribuent en retour à cultiver. Pour **l'esprit**, c'est une autre affaire : seule la science mathématique peut le cultiver et on ne saurait la tirer des livres, mais seulement de la pratique même et de l'exercice. [...] il y faut un don naturel, l'esprit mathématique, et qu'on le polisse par la pratique. [...] Ainsi quelque application à la mathématique est requise pour découvrir du nouveau, tant en mathématique qu'en philosophie », *Entretien avec Burman, texte 63* (PUF p. 140-144). En somme, « des maximes et des opinions de Philosophie ne font pas d'emblée un enseignement, du seul fait qu'on les débite ».

Ceci dit, il serait erroné de croire que Descartes instaure d'emblée une barrière entre d'un côté des sciences de l'esprit et de l'autre des matières d'érudition. Loin d'être une frontière disciplinaire, qui opposerait les disciplines de la science aux matières littéraires et historiques celles qui font les doctes, la séparation de la science et de l'histoire **traverse chacune des disciplines de l'esprit** (« discipline » est alors à prendre au sens éthique, de conduite de la vie). Ainsi, des mathématiques, de la physique ou de la philosophie l'on pourra dire aussi bien :

- qu'elles ont perçues et pratiquées comme un ensemble de résultats positifs que l'on peut disposer en autant de « thèses » ou d'opinions ;
- qu'elles font l'objet d'une pratique effective qui, en tant qu'exercice de l'esprit, favorisent l'**inventio**. En quoi chacune d'elles participera d'une vraie culture de l'esprit, comme exercice maintenue de la lucidité.

Ainsi par exemple, il existe une *historia mathematica* qui consiste en l'exposé de résultats, mais l'essentiel de la *Géométrie* de Descartes résidera dans sa pratique, c'est-à-dire **dans une science qui se confond avec l'exercice de la méthode ou de la raison** (ce qui reste la caractéristique majeure de l'*autarchès*, quelque que soit l'occurrence en laquelle s'exerce son jugement).

Ainsi à Voetius, qui l'accusait d'avoir révoqué tous les livres, Descartes répondit-il en renvoyant au passage du *Discours de la méthode* qui prône la lecture « des bons ouvrages ». La lettre à Voetius est l'occasion de procéder à une **typologie des mauvais livres**, des livres à ne pas lire ou plutôt à ne pas trop lire, – ceux que Voetius est accusé d'avoir lu excessivement et exclusivement. Typologie en trois classes de ces livres nocifs :

- premier type : les livres « **pervers et futiles** » ; il s'agit des ouvrages des « imposteurs en tous genres », kabbalistes, sorciers ou autres incroyables...

- deuxième type de livres : les livres de pure « **controverse** » qui, prétendant servir la bonne cause, nous défendent du mal, nous **excitent** en fait à l'aimer [secrètement] et qui, quand ils servent la mauvaise cause, « apportent toujours avec eux quelque funeste contagion ».

- troisième type : « La troisième classe de vos livres favoris se compose de lieux communs, de commentaires, d'abrégés, d'index, et d'autres **recueils** de ce genre [→ histoires], qui ne contiennent que des **pensées détachées** de différents auteurs. Je ne les mets pas au rang des mauvais livres, je ne crois pas qu'il faille les dédaigner tout à fait ; cependant ils ne sont bons, suivant moi, **qu'à rappeler à notre mémoire** ce que nous avons précédemment appris dans les ouvrages classiques dont ils sont extraits. Négliger les véritables sources (« *libri primarii* »), et s'adresser, si je puis parler ainsi, à ces misérables ruisseaux, c'est vouloir **ne puiser qu'une eau trouble**, en d'autres termes, renoncer à toute **instruction** solide ». Si la pensée est dans les textes c'est pour autant que le lecteur **en reprend le chemin** jusqu'à une formulation des questions et un examen des réponses. Étrangement, le chemin valide le résultat.

Il reste donc ces « véritables sources » qui feront l'érudit plutôt que le docte : «*Eruditum dico non doctum* », *Epître à Voetius*. Tout se joue donc entre l'érudition vraie, *vera eruditio*, et la « doctrine », *doctrina*,– qui représente le pseudo savoir des docteurs et des doctes. « Car si par le mot de doctrine vous entendez tout ce qu'on peut apprendre dans les livres, le mauvais comme le bon, je conviendrai facilement que vous êtes un grand docteur. [...] Mais, moi, je ne donne le nom d'**érudit** qu'à **l'homme qui, par de longues études, par des efforts continuels, a su perfectionner son esprit et son cœur**. Et la vraie érudition, ce n'est point, je pense, en lisant indistinctement toute espèce de livres que l'on peut l'acquérir : c'est en ne lisant que les livres **excellents** en chaque genre, et encore y **revenir** à plusieurs fois. [...] Ce qu'il y a d'important et d'utile dans les livres des génies supérieurs ne consiste pas en telle ou telle pensée qu'on peut en extraire, **le fruit précieux qu'il renferment doit sortir du corps entier de l'ouvrage** ; et ce n'est pas de prime abord et par une seule lecture, mais peu à peu, par une lecture attentive et souvent répétée, que **nous nous pénétrons sans nous en apercevoir des idées de ces grands hommes**, que nous les **digérons**, que nous les **convertissons** en quelque sorte en notre **propre substance** » (idée d'autonomie).

Conclusion.

Si l'« histoire » se présente comme une accumulation de faits éparpillés, la « lecture des Anciens » ne peut être de soi-même une source de connaissance.

Fin du cours du 30/01/13

Conseil de lecture pour le cours du 6/2/13 : Les Principes de la Philosophie de Giambattista **Vico**, *in* chroniquesitaliennes.univ-paris3.fr/PDF/27/paoli.pdf