Guillaume Delean

Éthique et *mathesis* : la question du salut sous le règne de la *mathesis universalis*. De Descartes à Spinoza, les coordonnées cachées de la modernité

DELEAN, Guillaume. *Éthique et mathesis* **[en ligne]** *: la question du salut sous le règne de la mathesis universalis. De Descartes à Spinoza, les coordonnées cachées de la modernité*. Sous la direction de Bruno PINCHARD. Thèse de doctorat : Philosophie mention histoire de la philosophie. Lyon : Université Jean Moulin Lyon 3, 2023.

Disponible sur : https://www.theses.fr/2023LYO30021

Document diffusé sous le contrat *Creative Commons* « **Attribution – Pas d'utilisation commerciale - Pas de modification** »
Vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.

N° d'ordre NNT : 2023LYO30021

THÈSE DE DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ JEAN MOULIN LYON 3

Membre de l'université de Lyon

École doctorale n° 487 – Philosophie : histoire, représentation, création

Discipline : **Philosophie**
Mention : **Histoire de la philosophie**

Soutenue publiquement le 21/06/2023, par

Guillaume DELEAN

Éthique et *mathesis* :

la question du salut sous le règne de la *mathesis universalis*. De Descartes à Spinoza, les coordonnées cachées de la modernité

Laboratoire de recherche : **IRPHIL, Institut de recherches philosophiques de Lyon**

Directeur de thèse : **M. Bruno PINCHARD**

Devant le jury composé de :

M. Bruno PINCHARD
Professeur des universités émérite, université Jean Moulin Lyon 3. Directeur de thèse

M. Pierre-François MOREAU
Professeur des universités, école normale supérieure de Lyon. Président du jury

M. David RABOUIN
Directeur de recherche, CNRS, Paris. Rapporteur

Mme Sophie ROUX
Professeure des universités, école normale supérieure-PSL, Paris. Rapporteure

M. Didier OTTAVIANI
Maître de conférences HDR, école normale supérieure de Lyon. Examinateur

Mme Alexandra ROUX
Maîtresse de conférences HDR, université de Poitiers. Examinatrice

A la mémoire d’Olivier Delobel.

Résumé

La *mathesis universalis* occupe une place singulière dans le développement du cartésianisme et, à travers lui, dans le mouvement des idées modernes, notamment grâce à sa réception heideggérienne, qui a contribué à lui conférer un rôle central dans la constitution du projet métaphysique et à y discerner la racine conjointe de la science et de la technique. Il est néanmoins nécessaire, au-delà de cette approche générique « monumentale », selon le mot de D. Rabouin, d'en circonscrire l'identité conceptuelle et, en évitant les écueils qui entourent sa réception, d'identifier les choix fondateurs présidant à la radicalité de cette entreprise. En retraçant le parcours qui conduit Descartes de la sortie de La Flèche aux années 1628-1629 et à la rédaction des *Regulae ad directionem ingenii*, nous montrons que la *mathesis* est d'abord une pratique engageant l'imagination ouvrant à une ontologie inédite que nous identifions à une forme d'*anarchisme mathésique*. Le recouvrement, voire le refoulement, de cette disposition dès 1630, avec la théorie des vérités éternelles, puis dans le *Discours de la méthode*, avec l'introduction de la figure du doute fondationnel, conduit Descartes à échouer dans son projet de penser une véritable éthique mathésique et engage la modernité dans la voie de la volonté de puissance, voire de la volonté de volonté avec les apories du nihilisme qui s'y associent. L'effort de Spinoza se présente alors comme une tentative conséquente de résoudre les tensions nées d'une telle disposition du savoir et un engagement total dans ses conséquences ontologiques, anthropologiques, logiques et épistémologiques, en vue de penser une éthique pour les temps mathésiques. Ce parcours des *Regulae ad directionem ingenii* à l'*Ethique* nous permet ainsi de situer le cartésianisme de Spinoza comme l'exploration d'un impensé de Descartes et d'ouvrir à une compréhension de l'*Ethique* comme vérité de la *Mathesis Universalis*.

Abstract

The *mathesis universalis* occupies a unique place in the development of Cartesianism and, through it, in the movement of modern ideas, notably thanks to its Heideggerian reception, which contributed to conferring a central role on it in the constitution of the metaphysical project and to discern the joint root of science and technology. However, beyond this generic "monumental" approach, as D. Rabouin put it, it is necessary to circumscribe its conceptual identity and, while avoiding the pitfalls that surround its reception, to identify the founding choices that preside over the radicality of this enterprise. By retracing the path that leads Descartes from the departure from La Flèche to the years 1628-1629 and the writing of the *Regulae ad directionem ingenii*, we show that *mathesis* is first and foremost a practice that engages the imagination, opening up to a novel ontology that we identify with a form of *mathesis anarchism*. The recovery, even the repression, of this disposition from 1630 onwards, with the theory of eternal truths, and then in the *Discourse on Method*, with the introduction of the foundational doubt figure, leads Descartes to fail in his project to think a genuine mathetic ethics and engages modernity in the path of the will to power, even the will to will, with the aporias of nihilism associated with it. Spinoza's effort then appears as a consistent attempt to resolve the tensions arising from such a disposition of knowledge and a total commitment to its ontological, anthropological, logical, and epistemological consequences, with a view to thinking an ethics for mathetic times. This journey from the *Regulae ad directionem ingenii* to the *Ethics* allows us to situate Spinoza's Cartesianism as the exploration of an unthought of Descartes and to open up to an understanding of the *Ethics* as the truth of the *Mathesis Universalis*.

Remerciements

Ce travail est le résultat d'un peu plus de sept années de recherche, qui m'ont conduit à renouveler en profondeur mon rapport à l'éthique, et ont constitué pour moi une occasion d'éprouver presque dans ma chair les enseignements de Spinoza quant à la géométrie des affects. Pour toutes les joies, qui pour finir l'emportent, je souhaite ainsi remercier :

Mon directeur de thèse Bruno Pinchard, qui a accepté de me suivre et de me soutenir dans cette entreprise, et dont les remarques et questions toujours profondes et éclairantes m'ont permis de nourrir ma réflexion. Je le remercie ici aussi pour m'avoir enseigné par l'exemple cette manière qui lui appartient de « faire de la philosophie ».

Je remercie également les directeurs successifs de l'Ecole Doctorale, Jean-Philippe Pierron, Jean-François Pradeau et Mickaël Cozic, qui ont su faire preuve de patience, particulièrement après la cinquième année de travail.

Je remercie également chaleureusement Mai Lequan directrice de l'IRPHIL, pour sa bienveillance et ses alertes utiles lorsqu'il le fallait : je lui dois une (bonne) part du fait d'être allé au bout.

J'exprime aussi ici ma gratitude aux membres de mon comité de suivi, Cecile Le Lay et Jean-Joël Duhot, pour les échanges chaleureux et encourageants que nous avons eus durant ces années.

J'adresse tous mes remerciements aux nombreux participants du séminaire Spinoza de l'ENS de Lyon, animé par l'inestimable Pierre-François Moreau : toutes et tous m'ont permis de ne pas perdre de vue Spinoza lorsque j'étais profondément enfoncé dans la pensée de Descartes. C'est aussi une belle école de rigueur dans la lecture du plus rigoureux des penseurs.

Que soient ici aussi remerciés les personnes qui ont bien voulu me faire confiance en faisant appel à mes « services » philosophiques, et m'ont ainsi permis de mener à bien ce projet en devenant mes clients, et en me permettant de faire des ponts entre mes recherches et la pratique, tout comme mes consœurs et confrères de Faire Philo pour les échanges que nous avons eus durant ces trois dernières années.

Je remercie aussi mes amis et mes proches, particulièrement les joyeuses troupes de Middle Class et Tête en l'air pour les salvateurs moments de rock'n'roll que nous avons partagés, et dont les répétitions furent parfois comme la lumière au bout du tunnel de longues semaines. A tous ceux qui de près ou de loin ont su se montrer encourageants et faire preuve d'un discret soutien, et qui sont trop nombreux pour être tous nommés ici, j'adresse un grand merci.

Enfin, je remercie mes enfants Arthur, Coline et Garance, qui ont su endurer ce que cela implique d'avoir un père la plupart du temps enfermé dans son bureau. Et je dois une mention spéciale à Carole, qui partage ma vie depuis 25 ans, et sans le soutien de laquelle je n'aurais jamais commencé à envisager de me lancer dans ce travail. Je lui adresse mon infinie gratitude pour m'avoir supporté avant, pendant, et je l'espère, encore de longues années après ce travail.

Liste des abréviations utilisées.

Les citations sont données dans la pagination Adam et Tannery, abrégée en AT suivi en chiffres romains du numéro de volume, puis de la page, et enfin, le cas échéant du numéro de ligne. Lorsqu'une traduction est utilisée, elle est également citée dans la référence utilisée.
Dans le cours du texte, nous nous référons aux principaux ouvrages de Descartes en abrégeant leur titre comme suit :
Regulae : *Règles pour la direction de l'esprit*
Discours : *Discours de la méthode*
Méditations : *Méditations métaphysiques*

Nous avons utilisé principalement pour Spinoza l'édition aux PUF de ses œuvres complètes, sous la direction de P.-F. Moreau, complétée parfois pour la traduction par d'autres éditions indiquées en bibliographie. Pour les œuvres de Spinoza, nous avons abrégé les titres ainsi :

TIE : *Traité de la réforme de l'entendement* (*Tractatus de Intellectus emendatione*)
KV : *Court traité* (*Korte Verhandeling)*
TP : *Traité politique* (*Tractatus Politicus*)
TTP : *Traité théologico-politique* (*Tractatus theologico-politicus*)

Nous donnons les références de l'*Ethique* comme suit : E et numéro de partie, P et numéro de proposition, en indiquant dem. pour la démonstration, sc. pour le scolie (éventuellement suivi de son numéro), ou cor. pour le corollaire, éventuellement suivi de son numéro. Ainsi , E2P9sc. renvoie au scolie de la 9ème proposition de la 2ème partie de l'*Ethique*. Par ailleurs, nous mentionnons la plupart du temps comme suit les parties de l'*Ethique* :

De Deo : 1ère partie
De Mente : 2ème partie
De Affectibus : 3ème partie
De Servitute : 4ème partie
De Libertate : 5ème partie

Sommaire

Introduction générale : La question de la *mathesis*---- 13
I. La mathesis universalis cartésienne comme disposition fondamentale ---- 19
I.1. Introduction ---- 19
I.2. La *mathesis* : d'où elle vient et ce qu'elle est---- 25
I.3. Prolongements cartésiens ---- 28

II. Le sens de la *mathesis universalis* ---- 37
II.1. Heidegger ---- 37
II.2. Critique de la lecture heideggérienne ---- 57

III. Le parcours de Descartes vers la *Mathesis universalis* ---- 65
III.1. Méthode et *mathesis*---- 65
III.2. M. Du Perron et M. Beeckman : l'invention de la *mathesis universalis* par le jeune Descartes (1618-1621)---- 70

IV. La *mathesis* des *Regulae* ---- 129
IV.1. Première partie : méthode et *mathesis*---- 131
IV.2. Deuxième partie : Epistémologie mathésique---- 170
IV.3 Troisième partie : l'homme mathésique---- 196
Conclusion---- 221

V. Le recouvrement de la *Mathesis Universalis*---- 225
V.1. La découverte de l'être : la théorie de la création des vérités éternelles---- 226
V.2. Traces et abandons : le *Discours de la Méthode*---- 231
V.3. Les *Méditations* et la resubstantialisation du monde---- 236
Conclusion : le recouvrement de la *mathesis universalis*---- 250

VI. Penser une éthique sous le règne de la *Mathesis* ---- 257
VI.1. Nécessité d'une éthique mathésique---- 257
VI.2. L'anarchisme mathésique : l'éthique de l'ouverture comme éthique impensée de Descartes ---- 260
VI.3. L'empêchement d'une éthique mathésique chez Descartes---- 263
VI.4. Penser une éthique en régime mathésique : la perspective spinoziste---- 269
Conclusion : Une éthique pour les temps mathésiques---- 319

Conclusion générale ---- 336
Bibliographie---- 341
Index Nominum---- 353
Table ---- 355

INTRODUCTION GENERALE : LA QUESTION DE LA *MATHESIS*

La question de la *mathesis universalis* peut être tenue pour un lieu commun de l'étude de la philosophie moderne. Elle a produit des effets sur nombre de penseurs, à commencer pour les plus illustres d'entre eux, par Cassirer, Husserl, Russell ou, évidemment, Heidegger. Récemment, D. Rabouin s'est appliqué à en reconstituer la genèse[1], et ses analyses éclairantes nous seront un fil conducteur dans cette exploration de la *mathesis* cartésienne. Il pointe notamment, dans les premières lignes de son ouvrage, le caractère particulier de la notion pour la philosophie européenne. Ainsi, écrit-il,

> *« aperçue de loin la* mathesis universalis *semble se détacher sur l'horizon à la manière d'un bloc majestueux, aux contours clairement dessinés. Fondée, nous dit-on, sous les auspices du père de notre modernité philosophique : Descartes (…) elle paraît représenter à elle seule l'ambitieux programme du « rationalisme classique » dans son épopée grandiose[2]. »*

De fait, tout un chacun pourra constater le caractère structurant de « la *mathesis* » dans les lectures qui sont faites de la révolution ontologique, métaphysique et épistémologique amorcée avec Descartes, et qu'on retrouve par exemple chez Heidegger, qui voit en elle l'archétype de la science moderne, ce qu'il formule en ces termes : « C'est le concept moderne de la « science » qui y reçoit son empreinte[3] ». Autant dire que toute la science moderne, et partant, toute notre modernité, peut trouver, pour qui le veut bien, à se résumer par cette simple expression : « la *mathesis* ». « Pourtant, poursuit aussitôt D. Rabouin, celui qui s'approche un peu plus de l'édifice a bien du mal à reconnaître les contours de ce portrait grandiose[4]. » De fait, il nous faut d'abord préciser de quoi la *mathesis* est le nom, pour ensuite envisager qu'elle puisse présenter un intérêt pour nous, intérêt qui devra bien être exempt de la tentation de la philosophie monumentale indiquée plus haut.

---

[1] D. RABOUIN, *Mathesis universalis: l'idée de mathématique universelle d'Aristote à Descartes*, 1st ed, Paris, Presses universitaires de France, 2009.

[2] *Ibid.*, p. 9.

[3] M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, Gallimard, 1998, p. 111

[4] D. RABOUIN, *Mathesis universalis*, *op. cit.*, p. 9

S'il faut bien convenir avec D. Rabouin qu'il est parfois un usage trop téléologique de la notion, qui préfère une métonymie commode pour désigner un programme, impliquant ainsi qu'une question mathématique puisse entraîner le destin de la philosophie, voire de l'humanité tout entière, plutôt que pour ce qu'elle est, à savoir le nom d'un problème pour les mathématiques – et par ailleurs, d'un problème ancien, puisqu'il remonte dans cette formulation à Aristote – il n'en demeure pas moins que l'aspect « monumental » de la *mathesis*, tout comme son aspect problématique, sont deux dimensions indissociables. Du reste, comme le dit D. Rabouin, la *mathesis universalis* est pour Descartes une « discipline considérée comme existante (encore que négligée), ayant un rôle unificateur dans la *mathesis*, et sur laquelle le philosophe s'appuie pour élaborer un certain programme philosophique[5]. » C'est bien parce qu'elle renvoie à une problématique quant à la constitution de la connaissance qu'elle prend *aussi* cette forme monumentale à laquelle se sont intéressés Cassirer, Husserl, Russell ou encore Heidegger. Certes, le problème en jeu est celui de l'unité des mathématiques, et semble n'avoir *a priori* qu'une importance pour les mathématiques elles-mêmes. Dans cette optique, Descartes semble reprendre à son compte des questionnements antérieurs, initialement pris en charge par Aristote, pour qui l'existence même de quelque chose comme une *mathesis universalis*, qui relève pourtant de l'ordre des faits, comme en témoignent les *Eléments* d'Euclide[6], est en principe impossible compte tenu de l'équivocité de l'être : géométrie et arithmétique renvoient en effet à deux « genres » d'objets, le nombre et la grandeur, et la seule unité se situe au niveau de la catégorie – ce qui n'empêche pas pour le coup de poser question quant à l'universalité même du mathématique. Le *commentaire des Eléments d'Euclide* de Proclus, abondamment travaillé à la Renaissance, remet à l'ordre du jour ce questionnement, et notamment la solution de ce dernier, qui, en quelques mots, découvre une capacité cognitive fondatrice se déployant au niveau d'une imagination mathématique, dépassant ainsi le dilemme posé par Aristote : soit l'unité des mathématiques se donne via un point de vue surplombant de type logique, comme c'est l'ambition des platoniciens *via* la dialectique, soit elle se donne de l'intérieur des mathématiques et admet un domaine d'objet commun, posant ainsi une unité de type

[5] *Ibid.*, p. 269.

[6] Ainsi, les proportions permettent, dans le dixième livre des *Eléments* d'Euclide, de traiter de manière unifiée nombre et grandeur. Voir à ce propos les développements de D. Rabouin consacrés à l'émergence de la notion dans la *Métaphysique* et plus généralement chez Aristote : *Ibid.*, p. 37 sq., I « Aristote ».

ontologique. La solution proclienne sera de poser une imagination mathématique « qui a ceci de particulier de se donner à la fois dans un déploiement conceptuel (un « mouvement » de l'esprit) et dans un type d'objet (l'espace géométrique où vont se « projeter » les concepts mathématiques dans leurs « mouvements » respectifs)[7] ». On voit que si la question, et l'expression elle-même, sont anciennes, et qu'il peut paraître étonnant que Descartes use d'un concept déjà présent chez Aristote, quand par ailleurs une bonne partie de son effort consiste à se démarquer, voire à rejeter le Stagirite, il existe déjà, comme en témoigne Proclus, une opposition à l'aristotélisme interne à la philosophie grecque, et c'est dans ce dispositif que Descartes va s'insérer dans les *Regulae ad Directionem Ingenii*, et particulièrement à la *Règle IV*[8], où il emploie à deux reprises, et pour la seule fois, l'expression « *mathesis universalis* ». Evidemment, à partir de ces deux seules occurrences, il est difficile de construire une pensée de la *mathesis cartésienne*. Les analyses de D. Rabouin à ce sujet, auxquelles nous renvoyons[9] pour le détail, sont particulièrement éclairantes ; pour notre part, nous nous efforcerons de dégager les grands traits qui nous semblent faire sens pour notre propos : il s'agit de montrer comment la *mathesis* cartésienne, qui semble disparaître ensuite de son horizon de pensée, n'est pas tant un programme qu'une conversion issue d'une pratique, et en ce sens, elle est plus une propédeutique qu'un projet. Cette conversion effectuée, la propédeutique achevée, elle peut irriguer toute la pensée cartésienne sans qu'il soit besoin de la reformuler en l'état – d'autant plus que le projet exact auquel elle correspond est délaissé par Descartes dès l'époque de rédaction des *Regulae*. Et c'est bien cela qui, quoi qu'en dise avec raison D. Rabouin par ailleurs, fait de la *mathesis* « monumentale » une réalité, qui, certes, n'a pas tout à fait la portée et le sens qui lui sera assignée au 19ème siècle, mais qui n'en est pas moins souterrainement structurante pour toute la pensée moderne.

---

[7] *Ibid.*, p. 30

[8] Dans la partie nommée IV-B, par opposition à la première partie de la Règle IV consacrée à la méthode (et nommée IV-A), selon la suggestion de Jean-Paul Weber (voir *La constitution du texte des* Regulae, Paris, SEDES, 1964), compte-tenu du fait qu'elle est rejetée en appendice dans la copie de Hanovre (publiée en 1901 par Charles Adam), quand elle est dans la continuité dans l'édition néerlandaise de 1684 et dans l'édition latine de 1701.

[9] D. RABOUIN, *Mathesis universalis*, *op. cit.* ; D. RABOUIN, « Mathesis universalis et algèbre générale dans les *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes », *Revue d'histoire des sciences*, vol. 69, n° 2, 2016, p. 259-309 ; D. RABOUIN, « L'exception mathématique », *Les Études philosophiques*, vol. 153, n° 3, 2015, p. 413-430 ; D. RABOUIN, « La "mathématique universelle" entre mathématique et philosophie, d'Aristote à Proclus », *Archives de Philosophie*, vol. 68, n° 2, 2005, p. 249-268

C'est cette dimension structurante que nous nous proposons d'examiner, dans la mesure où elle nous semble, à la manière d'un inconscient, continuer à agir par-delà le délaissement apparent dont elle semble avoir souffert : synonyme de pensée systémique, semblant inviter à une clôture du savoir dans une science logico-mathématique unifiée aujourd'hui impossible, il parait inenvisageable de froidement se donner une ambition telle que celle de constituer une *mathesis universalis*. Nous chercherons donc en quelle manière il faut la comprendre comme une disposition, issue d'une pratique, disposition qu'il faut entendre dans le sens du mode d'être de l'homme en tant qu'il se découvre dans cette pratique qui lui découvre le monde. Descartes est disposé par la *mathesis* à penser l'être selon certaines modalités, et à dégager une ontologie, qui, quoique non thématisée, implique la possibilité pour la science moderne de se développer dans les cadres qui sont les siens. En ce sens, la *mathesis* ne cesse jamais d'être agissante, puisqu'elle détermine, comme son origine, le projet qu'est la rationalité qui s'impose à nous. Cependant, son abandon et son recouvrement par Descartes conduisent à une méprise fondamentale, dont nous continuons à subir les conséquences : cette méprise concerne le sens même, et la nature, de la rationalité, et plus spécifiquement dans sa configuration scientifique, en tant qu'elle a partie liée à la métaphysique de la subjectivité. Notre position est dans le fond la suivante : nous sommes tributaires de la *mathesis universalis* en tant qu'elle fonde et justifie une ontologie qui elle-même conduit à définir un cadre dans lequel nous inscrivons notre être-au-monde, sans pourtant assumer jusqu'au bout ce qu'elle devrait nous imposer. En un sens, Descartes nous a légué une *mathesis* mutilée, en conséquence de quoi nous nous trouvons soumis à une raison totalitaire engageant ce que Heidegger pointe comme *Gestell*. En effet, l'analyse du parcours du premier Descartes qui culmine dans les *Regulae ad directionem ingenii*, nous permet de dégager une ontologie de la relation, par laquelle l'homme lui-même est engagé à se comprendre comme sujet relationnel, traversé de part en part par les séries causales constitutives du réel, et devant nous conduire à penser une raison incarnée. Cette ontologie, qui vide le monde, à proprement parler, de sa substance, ouvre à un monde an-archique, où la science peut se déployer, mais où l'homme se trouve dans l'inconfort de l'absence d'un point fixe, et en outre, s'apparait à lui-même comme une liberté perdue dans un univers intégralement gouverné par la nécessité.

Nous nommons anarchisme mathésique[10] cette situation dans laquelle l'homme est ainsi jeté dans un monde désubstantialisé où il doit constituer l'être qu'il a à être. Une telle situation le prive de tout point d'appui extrinsèque pour déterminer les valeurs qui lui permettent d'assumer son être. C'est ainsi que la *mathesis universalis* appelle à la constitution d'une éthique. Spinoza apparait alors comme celui qui a tiré toutes les conséquences de la découverte cartésienne de la *mathesis*. Il nous invite à nous en emparer pleinement pour cesser de vivre « dans une quasi inconscience de soi-même, de Dieu et des choses ».[11] La question de la *mathesis* est donc pour nous la question de notre temps, comme elle le fut pour Spinoza. Nous justifierons de ces positions en examinant d'abord comment la *mathesis universalis* cartésienne doit être comprise comme disposition fondamentale qui gouverne la modernité depuis Descartes (1). Nous considérerons en quel sens il nous faut entendre celle-ci, en confrontant la position heideggérienne, qui, en faisant de la *mathesis* le nom générique pour désigner le triomphe de la philosophie de la représentation et de la science moderne, comme triomphe de l'essence de la technique, fait en réalité obstacle à la juste compréhension de la *mathesis* elle-même, c'est-à-dire de la disposition à la source de toute la pensée moderne, et qui à ce titre se trouve recouverte et voilée par les dispositifs qui en découlent (2). Afin de manifester la spécificité de la pensée qui commence à se déployer dans l'œuvre de Descartes, nous examinerons ses années de jeunesse, qui nous donnent un aperçu de la manière dont s'incarne et se manifeste un tel être-au-monde, qui se présente d'abord dans un vécu (3), pour ensuite considérer sa compréhension par Descartes, telle qu'elle se donne dans les *Regulae ad directionem ingenii* (4). Notre parcours nous conduira ensuite à considérer comment s'opère le recouvrement de la mathesis par Descartes, en telle sorte qu'elle n'est pas dépassée, mais toujours agissante en tant que refoulé de la modernité (5). C'est alors seulement que nous pourrons nous engager sur le chemin qui nous conduira à envisager, avec Spinoza, et après avoir pris acte de l'échec cartésien, la constitution d'une éthique pour les temps mathésiques (6)

[10] Nous retrouvons ici, pour des raisons et avec une extension légèrement différentes, une expression de Michel Serres, par laquelle il désigne l'auto-organisation et l'autonomie des systèmes complexes, qu'ils soient naturels ou sociaux, et dont il a développé le concept dans le prolongement de ses travaux sur Leibniz.

[11] E5, scolie de la proposition 42 B. SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. IV : Ethica*, Paris, PUF, 2020

I. LA MATHESIS UNIVERSALIS CARTESIENNE COMME DISPOSITION FONDAMENTALE

I.1. INTRODUCTION

1.1. UNE NOTION RARE

Commençons par relever que la *mathesis universalis* ne tient pas, loin s'en faut, une place considérable dans l'œuvre de Descartes, puisque l'expression n'apparaît que deux fois dans toute l'œuvre ; cette double apparition est en outre concentrée dans les *Regulae ad directionem ingenii*, plus précisément lors de l'exposé de la *Règle IV*[12], et plus particulièrement dans sa deuxième partie, dite IV-B, dont il semblerait qu'elle appartienne aux développements les plus aboutis de Descartes dans cette période, dans la mesure où est survenue la découverte par R. Serjeantson d'une copie manuscrite dans laquelle elle n'apparaît pas[13]. C'est peu, à l'évidence, pour en faire un programme, et à plus forte raison, *a priori*, pour lui accorder l'importance, rappelée plus haut, que lui accorde Heidegger[14]. Prenant acte de cela, nous devrions en principe donner raison à D. Rabouin quand il critique un tel usage du concept. Pourtant, il nous semble plutôt que la manière même dont Descartes se positionne par rapport à la *mathesis universalis*, l'évidence avec laquelle il l'introduit, permet de reconsidérer celle-ci dans son importance comme pratique d'abord, puis dans les conséquences qu'une telle pratique peut avoir, non seulement pour le mathématicien qui se trouve confronté à cette unité factuelle des mathématiques et à ce problème, mais aussi pour le philosophe soucieux de fonder universellement la connaissance humaine. Par ailleurs, la découverte du manuscrit précédemment mentionné, qui représente environ 40% du contenu

[12] R. DESCARTES, *Oeuvres 10. Physico-Mathematica Compendium Musicae Regulae ad directionen ingenii Recherche de la vérité Supplément à la Correspondance*, Adam&Tannery, Paris, L. Cerf, 1908, vol. X, p. 378-379

[13] Cette copie découverte en 2011 à Cambridge, effectuée à partir du texte latin, est en cours d'édition par Richard Serjeantson et Michael Edwards. Manifestement, elle invite à considérer que les deux parties de la règle IV ont bien été rédigées à des périodes distinctes, et que la IV-B, contrairement à ce qui était tenu pour acquis, ne constitue pas une strate antérieure de la rédaction des *Regulae*, desquelles la *mathesis* aurait été remplacée par Descartes par la méthode dont traite la IV-A. Cette découverte confirme, à certains égards, notre analyse de la place de la *mathesis* dans le parcours de Descartes. M. Serjeantson, avec qui nous avons pris contact, prévoyait la publication de l'édition critique pour l'année 2019, qui à notre connaissance n'a toujours pas parue.

[14] M. Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose ?* op. cit., p. 111

des autres copies connues, et fait l'impasse sur nombre de thèmes, en plus de la *mathesis*, semble bien indiquer que Descartes n'a renoncé que tardivement (après 1626 au moins, sinon plus tard encore) à l'étude de la *mathesis*, mais qu'en outre, cette étude l'a mis sur des pistes incroyablement fécondes, dont la méthode sera issue et dont les développements de la géométrie analytique seront en somme les avatars les plus aboutis[15].

Avant d'aborder plus précisément la règle IV, il convient d'examiner le statut des *Regulae ad directionem ingenii de inquirenda veritate*, eu égard à l'économie générale de l'œuvre de Descartes. Cet écrit intermédiaire entre les œuvres de jeunesse, comme le *Compendium musicae* ou les notes retrouvées dans le registre en parchemin daté de 1619[16], voire le *Studium bonae mentis* que Baillet aurait eu sous les yeux, et les ouvrages plus tardifs entrepris à partir de 1629/30, et qui conduiront Descartes au *Discours de la méthode*, avant les pièces maîtresses des années 1640, pose un certain nombre de questions, à commencer par la date de sa rédaction. Commencé sans doute vers les années 1627-1628, il n'est pas même certain que Descartes n'ait pas constamment ajouté des éléments à celui-ci, ainsi que le suggèrent J.-M. Beyssade et D. Kambouchner : « il est (…) impossible d'exclure absolument que ce riche dossier que l'auteur conserva par-devers lui jusqu'à sa mort ait été à l'occasion rouvert, voire complété, quand un thème (tel celui des distinctions dans la *Règle XIV*) refaisait surface dans le cartésianisme : mais le fait est invérifiable[17]. » Pour invérifiable que ce soit, il n'en demeure pas moins que la découverte du manuscrit de Cambridge atteste que ce traité de la méthode, dont le *Discours* semble à bien des égards comporter une version abrégée, n'a pas été rédigé d'un seul tenant, et que des inflexions ont pu être apportées ici ou là par Descartes. Dans l'absence de plus d'éléments pour statuer, il faut en retenir qu'il s'agit d'une œuvre inachevée, qui donne cependant à voir autant la naissance de la méthode que Descartes fera fructifier plus tard, et les obstacles qu'elle a rencontrés avant de parvenir à maturité et déboucher sur la géométrie analytique de 1637, que la pratique qui la fonde. Et c'est en cela que ce texte prend toute la dimension d'un texte fondateur : car la pratique fondatrice du cartésianisme est celle d'un *ingenium* dont la discipline majeure se nomme

[15] Dans l'attente de la publication de l'édition critique par Serjeantson et Edwards, nous devons nous en tenir aux indications fournies par Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner, qui nous indiquent un certain nombre d'éléments significatifs, sur lesquels nous reviendrons plus tard.

[16] Ainsi qu'il est identifié dans l'inventaire de Stockholm dressé le 13 février 1650 à la mort de Descartes

[17] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1: Premiers écrits: règles pour la direction de l'esprit*, J.-M. Beyssade et D. Kambouchner (éd.), Paris, Gallimard, 2016, p. 297

mathesis universalis. Surplombant ainsi tout le cartésianisme, sans que l'on puisse dire avec certitude s'il s'agit là d'un moment dépassé de la vie et de la pensée de Descartes, ou au contraire d'un point d'ancrage pour lui lors de ses travaux ultérieurs – simple souvenir conservé à titre de curiosité, comme on garde son premier poème ou son premier dessin, ou mémorial nécessaire dans l'adversité – les *Regulae* nous semblent au fondement même de la modernité, en ce qu'elles manifestent une vérité perdue par la suite, (y compris par Descartes). La *mathesis* présentée ici est en effet origine et fondement, mieux, elle se fonde elle-même et soutient tout l'édifice, quand le *cogito* tendra à recouvrir ce premier moment en produisant un autre fondement, qui ouvrira la voie, via Leibniz, à la domination de la raison pure dont Kant s'efforcera de produire la critique, sans parvenir à discerner que le véritable point d'achoppement n'est pas la *mathesis*, dégénérée en raison pure, mais le sujet transcendantal lui-même[18]. Pour autant, même recouverte et voilée, la *mathesis* poursuit son entreprise, autant comme horizon d'attente – qu'on pense à la *characteristica universalis* de Leibniz, aussi bien qu'aux reprises du projet de *mathesis universalis* même aux XIX^{è} et XX^{è} siècles, avec des valeurs différentes, chez Husserl, Russell, Peano, Frege… – que comme fondement tacite des sciences – en quoi l'on retrouve la lecture heideggérienne des *Regulae*. Mais, et c'est ce que nous souhaitons montrer ici, la *mathesis* a fini par être confondue avec ce que Descartes avait quant à lui bien identifié comme son « habit[19] » : les figures et les nombres. Or, l'habit n'est pas celui qui le porte. Qu'est donc cette *mathesis universalis*, dépouillée de ses voiles ?

1.2. AU COMMENCEMENT ETAIT LA FIN

Commençons par la fin : Descartes, dans la *Règle IV*-B, indique clairement qu'il est temps pour lui de renoncer à la pratique de la *mathesis universalis*, non sans avoir au préalable soigneusement consigné les enseignements qu'il a pu en retirer : telles apparaissent pour Descartes les *Regulae ad directionem ingenii*, dont il ne faut pas sous-estimer, de ce simple fait, l'importance dans la constitution du cartésianisme, et conséquemment de la modernité :

[18] Nous ne pouvons ici discuter la filiation de Descartes à Kant sur ce point. Voir J.-L. MARION, « Descartes hors sujet », *Les Études philosophiques*, vol. 88, n^{o} 1, 2009, p. 51.
[19] « *integumentum* », R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 374.

> *« At ego, tenuitatis meae conscius, talem ordinem in cognitione rerum quaeranda pertinaciter observare statui, ut semper a simplicissimis et facillimis exorsus, nunquam ad alia pergam, donec in istis ipsis nihil mihi ulterius optandum superesse videatur ; quaepropter hanc Mathesim universalem, quantum in me fuit, hactenus excolui, adeo ut deinceps me posse existimem paulo altiores scientias non praematura diligentia tractare. Sed priusquam hinc migrem, quaecumque superioribus studiis notatu digniora percepi, in unum colligere et ordine disponere conabor, tum ut ista olim, si usus exiget, quando crescente aetate memoria minuitur, commode repetam ex hoc libello, tum ut jam iisdem exonerata memoria possim liberiorem animum ad caetera transferre.*[20] *».*

Si ces paroles sont un adieu, c'est un adieu à une pratique, non aux résultats de cette pratique. C'est en vue d'un usage personnel ultérieur, tout autant que pour passer à autre chose l'esprit libre, que Descartes entreprend de confier au papier ce dont il veut décharger sa mémoire, sans pour autant en perdre le bénéfice. Cette deuxième et dernière occurrence de la *mathesis universalis* dans toute l'œuvre connue de Descartes nous invite donc bien, comme le propose D. Rabouin, à ne pas faire de la *mathesis* un programme ou un projet, et certainement pas le projet de la modernité arraisonnant l'être, mais à la resituer dans son espace propre et à sa juste dimension, qui pourtant engage bel et bien, par l'entremise de Descartes, l'avenir de la pensée occidentale.

De cet extrait, nous pouvons tirer quelques enseignements fondamentaux : le premier consiste dans la nature même de la *mathesis universalis*. Il s'agit d'une pratique, à laquelle Descartes, de son aveu, s'est adonné avec rigueur durant de longues années, qu'on peut pour notre part évaluer, avec les différents commentateurs qui se sont penchés sur ces textes de

[20] *Ibid.*, p. 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. Mais avant de m'en éloigner, tout ce que j'ai trouvé digne de remarque dans mes travaux précédents, je vais tâcher de le rassembler en un tout et de le disposer avec ordre, tant pour le retrouver commodément dans ce petit livre, le jour où il en sera besoin, quand l'âge croissant diminue la mémoire, que pour pouvoir à présent, ma mémoire en étant déchargée, apporter à tout le reste un esprit plus libre. » (Trad. J.-M. Beyssade et M. Beyssade, avec la collaboration de F. de Buzon et D. Kambouchner. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*).

jeunesse, des années 1619-1620 aux années 1628-1629, date supposée de fin de rédaction des *Regulae*, et début de recherches en des « sciences un peu plus relevées », comme la dioptrique, l'anatomie, et plus généralement « toute la physique », et même un « commencement de métaphysique ». Dans cette perspective, les différents textes rédigés dans cette période devront garder la marque de cette pratique de la *mathesis universalis*, qui nous permettront dès lors de la caractériser au moins dans ses grandes lignes. Le second de ces enseignements est que de cette pratique, Descartes est arrivé à quelques découvertes qui méritent d'être consignées, ne serait-ce que pour en libérer l'esprit : ces découvertes font précisément l'objet des *Regulae*, qui mettent ainsi en ordre à la fois des éléments relevant de l'attitude générale qu'il convient d'adopter en vue de déployer méthodiquement la connaissance, autrement dit, des fonctions instauratrices de la connaissance, et des éléments auxquels aboutit cette attitude, c'est-à-dire une certaine catégorisation de la matière de la connaissance : la règle XII est à cet égard un moment déterminant du traité. Le troisième des enseignements à retirer de cette conclusion de la règle IV-B est que la pratique même de la *mathesis* est une préparation, et pour ainsi dire, une disposition, nécessaire à toute science, mais qu'elle doit en tant que telle ne pas faire l'objet d'une fixation stérile : lorsque le temps est venu, il faut savoir passer à autre chose, en l'occurrence, à l'approfondissement du savoir dans toutes les autres disciplines, et elles sont nombreuses, auxquelles la *mathesis* donne sens et unité. Nous reviendrons sur ces questions lorsque nous aurons parcouru les différentes interprétations de la *mathesis*, et produit notre propre lecture : il sera alors temps d'aller au bout de ces idées qui, pour n'être pas le projet d'arraisonnement cher à Heidegger, n'engagent pas moins le devenir de l'Occident.

Les questions soulevées par cette occurrence, ce quasi-hapax dans l'œuvre cartésienne, sont nombreuses, et les commentateurs proposent différentes manières d'y répondre. Disons-le d'emblée, la présentation faite par D. Rabouin au terme de son enquête sur la *mathesis universalis* d'Aristote à Descartes[21] nous semble la plus convaincante des analyses du concept même de *mathesis universalis*. Pour autant, certaines de ses conclusions nous paraissent discutables, en raison du fait notamment que l'ancienneté du concept ne signifie pas que son appropriation par la modernité ne soit pas un événement fondateur de ladite modernité, et qui lui donne sa coloration spécifique dans l'histoire de l'humanité. Au-

[21] D. RABOUIN, *Mathesis universalis*, *op. cit.*

delà du strict contenu du concept, son rapport avec la méthode cartésienne est encore en question, de même que demeure l'interrogation de son devenir dans la pensée même de Descartes : y a-t-il rupture, aux alentours de 1637, quand il entreprend de refonder la science, ou au contraire continuité ? Si la rupture est avérée, à l'évidence la notion de *mathesis universalis* n'est plus appropriée à la caractérisation du fonds sur lequel se construit la modernité. A l'inverse, si continuité il y a, il faudra veiller à reconstruire précisément le devenir de la notion au-delà de Descartes, et au moins, dans la question générale qui nous préoccupe, jusqu'à Kant : sa signification philosophique, ontologique, gnoséologique, épistémologique, sera déterminante pour comprendre la modernité et la crise « post-moderne », et esquisser, une sortie des apories d'une certaine compréhension de la modernité, et particulièrement de la rationalité moderne. C'est ainsi dans la compréhension même de la *mathesis* que se joue le sens même de la raison, dont Kant a produit une critique selon nous biaisée par le recouvrement même de la *mathesis* par le *cogito*. Avant de questionner ces dimensions fondamentales, il convient toutefois de nous arrêter à ce que J.-M. Beyssade et D. Kambouchner relèvent, à même les copies des *Regulae*, comme « questions de la plus haute importance » :

> *« se peut-il que le développement sur la mathesis universalis, que l'on croyait jusqu'ici appartenir à la strate la plus ancienne du texte, ait été composée après le développement sur la méthode (*Règle IV-*A) ? En outre, comment expliquer que le dernier état du texte comporte un caractère de brouillon qui n'est pas celui de ce manuscrit (celui de Cambridge) ? De quel fait et par quels canaux ce texte s'est-il retrouvé avec les autres manuscrits du recueil dans un fonds de bibliothèque à Cambridge ? Et si Descartes en a fait établir ou autorisé la copie, le silence qu'il paraît avoir gardé sur ce traité n'est-il qu'un mythe né de notre ignorance ?*[22] *»*

Evidemment, ces questions demandent *a minima* un examen approfondi du dit manuscrit, même s'il semble peu probable qu'elle ne parvienne à livrer de réponse définitive à toutes. L'inventeur de la copie de Cambridge, R. Serjeantson, semble, pour sa part, enclin à penser qu'elle provient d'une version antérieure des *Regulae*, et qu'elle n'est pas un résumé

[22] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 301.

de celles-ci. Cela ne donne évidemment pas de réponse aux deux dernières questions, réponses qui n'ont pour notre étude que peu d'intérêt (indépendamment de l'intérêt que pourraient avoir ces réponses quant à la diffusion du cartésianisme, notamment en ce qui concerne sa réception par Spinoza, qui en tout état de cause n'a pas eu accès aux *Regulae*, sauf si…). Nous en sommes donc réduits à des hypothèses en ce qui concerne les deux premières questions qui, elles, sont pour nous d'importance : il n'en va pas de même en effet si la méthode accouche de la *mathesis*, ou si la *mathesis* fonde la méthode. De même, le caractère brouillon des *Regulae* dont nous disposons pourrait faire signe vers une préoccupation constante de Descartes pour la *mathesis*, alors même qu'il avait inauguré le *Cogito*, et pourrait indiquer qu'il s'est efforcé de produire un véritable traité de la méthode jusqu'à la fin de ses jours, le *Discours* n'étant, de son aveu même, qu'une partie de la méthode[23]. Ceci permettrait éventuellement de réévaluer la position de Descartes, et surtout, d'envisager différemment les apports du cartésianisme, et permettre la manifestation, au lieu même d'émergence de la raison et du sujet modernes, de la question que leur émergence recouvre. Il nous faut donc aborder la question du rapport de la *mathesis* et de la méthode. Nous commencerons par donner la parole aux divers exégètes de la pensée de Descartes, plus autorisés que nous, pour qui cette question n'a pas manqué de faire sens.

I.2. LA *MATHESIS* : D'OU ELLE VIENT ET CE QU'ELLE EST

2.1. LA MATHESIS UNIVERSALIS PROCLIENNE

David Rabouin, qui a consacré nombre d'articles et une somme considérable sur la question de la *mathesis*, nous permet dans un premier temps de déterminer ce qu'est la *mathesis universalis* cartésienne, en la rapprochant notamment de la tradition qui élabore et discute premièrement la notion[24]. Sans reprendre le détail de son analyse, rappelons seulement qu'il remonte, de manière généalogique, à Aristote, chez qui la notion s'élabore. L'enjeu de son ouvrage est de montrer que la vision de la *mathesis universalis* proposée par le XIX[e] est une reconstruction *a posteriori*, sous forme d'un programme, d'un projet, d'un

[23] Voir la lettre à Mersenne de mars 1636, citée plus bas R. DESCARTES, *Oeuvres. 01. Correspondance - Février 1622 - Février 1638*, Adam&Tannery, Paris, L. Cerf, 1897, vol. I, p. 339

[24] D. RABOUIN, *Mathesis universalis*, *op. cit.* Voir en bibliographie les articles consacrés par lui à la notion de *Mathesis universalis*.

concept attaché à un problème valant pour les mathématiques, et qui trouve sa source dans l'incommunicabilité des genres, posée en principe par le Stagirite, et pourtant remise en question par l'unité, de fait, des mathématiques : arithmétique et géométrie sont en effets attachées à l'étude pour l'une du discret, pour l'autre du continu, soit deux genres distincts, et pourtant, elles appartiennent de fait à la même discipline. Il s'agit donc avant tout d'un

> *« concept (qui) apparaît dès avant Descartes, dans un contexte de réflexions philosophiques sur l'unité des mathématiques (et non de mathématisation de la nature), qui est explicitement référé – au premier chef par Descartes lui-même – à une longue tradition de problèmes. Il n'accompagne pas la revendication d'une rupture. Pis, cette réflexion se situe alors clairement dans l'héritage des Anciens, de Proclus au premier chef, et de son opposition à une solution évoquée auparavant par Aristote*[25] *».*

Pour aller rapidement au cœur de notre propos, nous nous contenterons de résumer la position de D. Rabouin, en ce qui concerne la définition même du concept, tel que Descartes en hérite. Cette définition remonte à la solution donnée par Proclus, pour qui l'unité des mathématiques se caractérise non par un genre commun incluant le nombre et la grandeur (dont on voit mal, au demeurant, à quoi il pourrait renvoyer), mais par un élément gnoséologique, savoir l'imagination productrice qui permet d' « exhiber ce « mouvement » de genèse soutenant les rapports de grandeur[26] » des objets mathématiques. Le mouvement en question est celui de l'esprit qui élabore les concepts (*λόγοι*) mathématiques. Proclus produit également à la suite de cela une définition de l'âme tour à tour active et passive (« l'âme n'a donc jamais été une tablette vide de toute raison ; mais est toujours écrite et s'écrit elle-même et se trouve écrite par la connaissance intellective[27] »), à la manière dont Descartes considérera également plus tard l' « intellect accompagné de l'imagination » comme doté du même régime d'activité et de passivité. C'est qu'il accorde à l'imagination une véritable réflexivité, usant pour cela de la métaphore du miroir, qui sera centrale pour la *mathesis universalis* des *Regulae*. Laissons la parole à D. Rabouin à ce propos :

---

[25] *Ibid.*, p. 11

[26] In *Procli Diadochi in Primum Euclidis Elementorum Librum Commentarii ex Recognitione Godofredi Friedlein*, édition Friedlein, Leipzig, 1873, rééd. Olm 1992, p. 16, cité par D. Rabouin, *Ibid.*, p. 175

[27] *Ibid.*, p. 176

> *Proclus « parvient au schéma attendu où la figure mathématique apparaît comme projection de la figure intelligible via un passage dans le discursif (figure dianoétique), qu'il oppose à toute théorie abstractionniste. Les deux types de matérialisation sont alors convoqués, mais avec plus de précision sur ce qui les distingue : les figures « dans la nature » se caractérisent, en effet, par leur capacité à produire des apparences phénoménales et leur incapacité à produire de la compréhension, les figures mathématiques par leur incapacité à produire du divers phénoménal et leur capacité à produire de la connaissance. Ce passage est essentiel pour saisir en quel sens très fort est posée l'idée d'une réflexivité appuyée sur l'imagination mathématique : « En conséquence, de même que la nature se tient en position créatrice au-dessus des figures sensibles, l'âme, exerçant sa force cognitive, projette sur l'imagination, comme un miroir, les concepts des figures ; et celle-ci, recevant dans des images ces impressions des idées, offre ainsi à l'âme la possibilité de se retourner vers l'intérieur et le pouvoir de revenir des images vers elle-même[28] ».*

La *mathesis* proclienne, dont hérite Descartes, est ainsi un dispositif faisant intervenir, comme support et médiation, l'imagination, capable de donner à l'esprit à voir sa propre activité, par projection de concepts, qui se déplient dans l'espace imaginaire, à la manière d'une discursivité qui ne se laisserait saisir que dans l'écrit qui la déploie. Elle est bien, comme le dit D. Rabouin une logique de l'imagination, permettant aussi bien la constitution des objets que la découverte. Un dernier point avant de conclure : avec l'imagination, c'est aussi, ce dont Descartes saura se souvenir dans les *Regulae*, le corps qui est convoqué au cœur même du dispositif de la *mathesis universalis*.

Ce que D. Rabouin nous permet de saisir, essentiellement, dans cette analyse de la *mathesis* proclienne, conduit vers deux directions : la première, c'est évidemment que la *mathesis* doit être comprise pour ce qu'elle est, savoir l'explicitation d'un dispositif imageant permettant à la fois d'opérer sur des concepts, en l'occurrence, et prioritairement par nature, mathématiques, aussi bien que de poser des problèmes et de les résoudre. C'est ainsi le rôle de l'imagination qui est mis en avant pour la connaissance, et ainsi avec elle le corps : la

[28] *Ibid.*, p. 187

mathesis ne peut faire l'économie d'une corporéité, qu'il conviendra de garder à l'esprit lorsque les développements cartésiens nous conduiront à tenir pour une séparation du corps et de l'esprit. La deuxième, c'est que ce dispositif est aussi une disposition extensible à l'ensemble des figures « dans la nature », et non plus seulement dans les mathématiques : la *mathesis universalis*, en tant que telle, a ainsi vocation à désigner l'ensemble des activités gnoséologiques de l'esprit ; elle est ainsi plus qu'un dispositif, une disposition – et nous oserions volontiers aller plus loin : elle est la *Befindlichkeit* originaire du *Dasein* moderne, pour reprendre ici le vocabulaire heideggérien qui nous semble parfaitement adapté. Nous allons dès lors nous attacher à justifier cette audace.

I.3. PROLONGEMENTS CARTESIENS

3.1. DE PROCLUS A DESCARTES : LES SOURCES DE LA MATHESIS CARTESIENNES

D. Rabouin nous permet de nous faire une idée de la manière dont le concept de *mathesis universalis*, avec toutes ses variantes lexicales[29], passe de Proclus à Descartes. Nous disons bien « nous faire une idée », car la transmission de la notion a pu se faire par de nombreuses pistes, qui ne sont pas toutes compatibles entre elles, compte-tenu des débats qui accompagnent cette réflexion. Comme le dit Rabouin, « c'est un fait que nous n'avons pas, dans l'état actuel des connaissances, de ligne droite qui pourrait nous conduire à Descartes. Plus exactement, *toutes* les lignes que nous avons croisées jusqu'à présent peuvent parfaitement y conduire[30] ». De fait, pour ne retenir que les deux auteurs les plus proches chronologiquement de Descartes, qui utilisent l'expression « *mathesis universalis* » (et qui du reste sont les deux seuls à l'utiliser), Van Roomen et Alsted, respectivement au ch. VII de *l'Apologie d'Archimède* (1597), et dans le *Methodus admirandorum mathematicorum* (1613), le réseau qui peut se reconstituer depuis leur source commune, le Jésuite Pereira, ouvre un corpus plutôt bien balisé, d'auteurs se citant entre eux[31], mais dans lequel on retrouve toutes les positions possibles sur la *mathesis*. En tout cas, toutes les pistes mènent à Proclus, et

[29] Comme il le rappelle p.197 (D. Rabouin, 2009, ibid.), aux XVIè et XVIIè siècles, les expressions *mathematica communis, generalis, mathesis universalis* ou *prima mathesis* sont interchangeables.
[30] D. RABOUIN, *Mathesis universalis*, *op. cit.*, p. 244
[31] Pereira, Piccolomini, Barozzi, Dasypodius, La Ramée

surtout, à la *mathesis universalis* comme lieu d'une réflexion philosophique de théorie de la connaissance, en lien avec les débats sur la *quaestio de certitudine mathematicarum* : la mathématique peut-elle satisfaire au réquisit aristotélicien de procurer une connaissance de la cause ? *In fine*, c'est la constitution d'une nouvelle norme de rationalité qui est posée et affrontée par ces différents auteurs, dont Descartes peut avoir eu connaissance par différents biais, notamment avec le ramisme, via Ratichius, ami de Faulhaber que rencontra Descartes en 1619 en Allemagne, ou encore par Beeckman, qui avait suivi à Leyde les cours de Snellius, défenseur du ramisme en Hollande et défendait, comme en témoigne son journal, une thèse selon laquelle la philosophie ne peut atteindre à l'apodicticité que sous la norme de la *mathesis*. Nous ne pouvons entrer, dans le cadre qui est le nôtre, dans les détails de l'analyse de la circulation du concept jusqu'à Descartes, ni explorer les positions de chacun des penseurs en question, sur lesquelles nous reviendrons lorsqu'elles font sens pour notre propos, et nous nous contentons ici de renvoyer à l'analyse de Rabouin[32], qui nous livre également une autre piste de transmission, celle par Mersenne, qui était occupé en 1623, au moment de sa rencontre avec Descartes, à la rédaction d'une encyclopédie, publiée en 1625, la *Vérité des Sciences*, dans laquelle Mersenne reprend le thème de la *mathesis universalis*, comme science des rapports, des proportions et des moyennes, en vue d'une restauration de l'Analyse des anciens, via la mention d'une traduction par Hardy des *Data* d'Euclide, dans laquelle se trouve insérée la notion de *mathesis universalis*. Ce qu'il nous faut retenir, surtout, c'est que Descartes hérite de la *mathesis universalis*, autant du concept que de son histoire problématique, par l'intermédiaire des analyses qui ont pu en être faites avant lui, et que cette histoire renvoie à l'unité des mathématiques, et au-delà, emporte toute une théorie de la connaissance. Tous ces éléments convergent pour justifier ces lignes de Descartes : d'une part, que « cette science se nomme, d'un vocable qui n'est pas d'emprunt, mais déjà ancien et reçu par l'usage, *Mathesis universalis*, puisqu'elle contient en elle tout ce à cause de quoi d'autres sciences sont appelées, elles aussi, parties des mathématiques », et d'autre part, que « tous la tiennent pour très facile[33] ».

De quoi hérite donc Descartes, qu'il tiendra pour si important qu'il considérera comme essentiel d'en garder la trace avant d'en cesser la pratique ? Nous avons commencé à en

[32] D. RABOUIN, *Mathesis universalis*, *op. cit.*, p. 193 sq. Ch.IV, « la renaissance de la mathématique universelle ».
[33] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 378 ; traduction in R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 353-354

dresser plus haut les grands traits, il nous faut les recontextualiser au plus près de Descartes : la renaissance de la *mathesis* proclienne dont nous avons indiqué les jalons porte un complexe de tensions conceptuelles que nous retrouverons chez Descartes, et dont la résolution en un certain sens donnera son unité aux *Regulae*. Ces tensions conceptuelles sont celles traitées par Proclus, et mises en lumière par les penseurs renaissants. Ainsi, l'universalité de la science peut se penser à partir d'une universalité de la logique (comme chez Ramus), aussi bien qu'à partir d'une universalité de l'ontologie (comme chez Pereira), et arriver de là à la tension que note Van Roomen entre une logique universelle, qui unifie les mathématiques d'une manière instrumentale, et une unité théorique effective, fondant le domaine de « quantité générale » identifiée à un support, un *subjectum*, qui n'est autre que la matière intelligible proclienne, mettant en jeu l'imagination comme nous l'avons indiqué plus haut. Cette tension se retrouvera chez Descartes en deux moments distincts, selon nous : l'unification de l'intérieur des domaines d'objets des mathématiques spéciales est celle que nous donnent à voir les *Regulae*, quand l'unification de l'extérieur, qui demandera ensuite elle-même à être fondée par le *cogito*, sera celle portée par l'inventeur de la géométrie analytique.

3.2. ETAT DE L'ART : QUELQUES INTERPRETATIONS DE LA *MATHESIS* CARTESIENNE : SON SENS, SES RAPPORTS A L'ŒUVRE, ET TOUT PARTICULIEREMENT AU *DISCOURS DE LA METHODE*

DE LA *MATHESIS* A LA METHODE : RUPTURE OU CONTINUITE ?

Deux analyses dominent l'ensemble de la littérature consacrée à Descartes quant à la place des *Regulae*, et de la *mathesis*, dans l'économie générale de son œuvre : d'une part, les tenants d'une rupture stricte des *Regulae* au Discours, située aux alentours des années 1629/1630, et d'autre part les partisans d'une continuité, pour qui il faut prendre en compte un processus évolutif, qui conduit éventuellement Descartes à utiliser, pour la rédaction du *Discours*, des éléments des *Regulae*, et qui, en tout cas, permet d'expliquer tel élément ultérieur par tel autre postérieur, avec l'idée bergsonienne de l'unité de l'intuition originaire de chaque grande philosophie, ou *a minima* une volonté de réinjecter une cohérence dans une œuvre qui ne l'est pas dans son ensemble. Lecture idéologique contre lecture généalogique, approche textuelle contre approche conceptuelle, les orientations divergentes ont donné, et donnent encore lieu, à des passes d'arme quant à ce point précis. L'éclairage

que fournira l'analyse de Serjeantson du manuscrit de Cambridge permettra peut-être d'apporter une nouvelle lumière sur ces débats. Pour nous, il nous semble que ces deux positions paraissent trop tranchées pour refléter la réalité du cheminement de Descartes. Nous nous efforcerons de montrer qu'il y a bien continuité, mais une continuité masquée par le recouvrement, aux yeux mêmes de Descartes[34], de la *mathesis* comme *disposition* par la méthode comme *dispositif*. Autrement dit, des *Regulae* au *Discours*[35], ce qui se produit n'est pas tant un changement de paradigme qu'un approfondissement, en un certain sens, de ce paradigme, mais avec cet approfondissement, des dimensions essentielles de la *mathesis universalis* seront, sinon abandonnées, du moins oubliées par Descartes lui-même.

Ferdinand Alquié, dans *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*[36], inaugure une lecture posant au moins deux temps dans la pensée de Descartes, le premier temps pleinement, et exclusivement, scientifique – où la métaphysique est ignorée – et le deuxième, issu des réflexions des années 1629-1630, où s'imposent précisément les thèmes métaphysiques. Les *Regulae*, en conséquence, sont, pour Alquié, tout entières une œuvre de scientifique, à peu près – voire totalement – « inconscient de la métaphysique que [sa] science présuppose[37] ». Les arguments avancés portent en effet la plupart du temps, et on ne peut ignorer que Descartes est encore loin, au moment où il commence de rédiger les *Regulae*, d'avoir conçu la théorie de la création des vérités éternelles, et encore plus loin d'avoir atteint le fondement que sera le *cogito*. Quant à Dieu, il en est largement absent : avec trois occurrences seulement concentrées à la *Règle XII*, dans lesquelles du reste il apparait à titre d'exemple de conclusion nécessaire, mais sans être questionné ni intervenir comme concept structurant, et la question de la foi y est singulièrement tenue en lisière et pour ainsi dire à

[34] Sauf si on accepte l'hypothèse que la *Règle IV*-B a été rédigée plus tardivement encore que ce que les commentateurs acceptent généralement, comme cela est tout à fait rendu possible par le fait que Descartes ait conservé par-devers lui ce manuscrit, un peu brouillon, tout au long de sa vie, jusqu'en Suède où il finira ses jours.

[35] Et quelles que soient les conclusions complémentaires de Serjeantson, dans la mesure où il semble ne faire aucun doute pour lui que la *Règle IV*-B appartient à la rédaction la plus récente, ce qui va dans le sens qui est le nôtre : les *Regulae* ont même pu être retouchées par Descartes jusqu'à la fin de sa vie, pour ce que nous en savons – même si nous n'avons aucune raison de contester les conjectures admises quant à la rédaction du gros de l'œuvre, ce qui par ailleurs, n'entre pas dans notre cadre. Pour une juste compréhension de la rationalité moderne, il serait toutefois intéressant que la lumière soit faite sur ce point.

[36] F. ALQUIE, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, 6. ed, Paris, Pr. Univ. de France, 2000, p. 71 sq. CH. IV, "La suffisance de l'objet"

[37] *Ibid.*, p. 71

l'affut, prête à contester sa primauté à l'entendement pour l'élaboration de la connaissance, comme nous y reviendrons[38]. Alquié semble donc largement autorisé à tenir que « le désir cartésien d'unité se satisfait ici par une sorte de monisme de l'objet[39] ». On sait aussi qu'avant lui, L. Brunschvicg[40], discutant le commentaire de Gilson du *Discours de la méthode*, avait également insisté sur l'écart fondamental entre la *mathesis universalis* des *Regulae* et la *mathesis pura atque abstracta* de la *Cinquième Méditation*, qui de fait demeure, au-delà de l'apparente continuité entre les dernières *Règles* et la *Géométrie*, puisque Descartes lui-même préférera explicitement que sa géométrie analytique soit nommée *Mathematica pura*[41] : la technique mathématique n'est pas la même, et l'exigence d'universalité manifestée dans les *Regulae* n'est pas tenue dans la *Géométrie*. Brunschvicg va même jusqu'à considérer que seule la *mathesis pura atque abstracta* , ainsi qu'elle sera nommée dans les *Méditations Métaphysiques*, que l'on trouve dans la *Géométrie* mérite le nom d'analyse, quand la *mathesis universalis* des *Regulae* serait, dans son ambition, une physique[42].

De ces analyses découle naturellement que Descartes a connu une évolution significative, liée à un changement majeur de technique mathématique[43]. Pour Brunschvicg, le résultat sera la constitution du cartésianisme en « pure intellectualité », tandis que Alquié

---

[38] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 423-425 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 421-422 Pour la question de la foi ou révélation, il faut considérer la fin de la *Règle III*, qui précise clairement les rapports de la révélation, en tant qu'action de la volonté, avec la connaissance, action de l'entendement.

[39] F. ALQUIE, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, *op. cit.*, p. 78

[40] L. BRUNSCHVICG, « Mathématique et métaphysique chez Descartes », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 34, n° 3, 1927, p. 277-324

[41] R. DESCARTES, *Oeuvres 02. Correspondance. Mars 1638-Décembre 1639*, Adam&Tannery, Paris, L. Cerf, 1898, vol. II, p. 70-71. Lettre à Ciermans du 23 mars 1638, où Descartes marque lui-même l'écart entre sa géométrie, qui, du fait qu'elle s'occupe surtout de questions arithmétiques, mérite le nom de Mathématique pure, dans la mesure où elle ne traite pas, comme celle de Diophante, des seules questions ayant trait à l'ordre et à la mesure.

[42] L. BRUNSCHVICG, « Mathématique et métaphysique chez Descartes », *op. cit.*, p. 280 : « Là où l'unité de la méthode semblait devoir faire attendre une identité d'application scientifique, une dualité se manifeste. Et de cette dualité va surgir la question centrale du Discours (…) : de quel droit passer de la mathématique pure à la mathématique universelle, c'est-à-dire de l'analyse à la physique ? »

[43] *Id.* Au moment de la résolution du problème de Pappus, nous dit Brunschvicg, Descartes conçoit « ce que la *Cinquième Méditation* appelle *mathesis pura atque abstracta* (…) constituée désormais dans la perfection de sa méthode, à part de la *mathématique universelle* qui était l'objet des *Regulae*. (…) autant donc nous estimons utile de remonter jusqu'aux *Regulae* pour confronter le texte du *Discours* avec la forme embryonnaire que la méthode avait d'abord prise dans l'esprit de Descartes, autant il nous paraît indispensable de ne pas nous y tenir. » Ce dernier trait étant décoché contre Gilson, qui fonde son propre commentaire du Discours sur une idée de continuité, comme nous y reviendrons.

tiendra lui pour dire qu'avec Descartes, « la vérité est séparée de la vie[44] ». Du reste, cette évolution technique au niveau des mathématiques, D. Rabouin l'a relevée dans un article récent, où il montre avec beaucoup de précision que la *mathesis universalis* ne peut en aucun cas être assimilée à la géométrie analytique ultérieure, dans la mesure où elle a été pour Descartes un obstacle à la réalisation de son grand œuvre : pour la *mathesis universalis*, écrit-il,

> *« ce n'est pas seulement que son lien à l'algèbre générale est loin d'être clairement établi par le texte, ni même qu('elle) est encore très pauvre et imparfaite, mais qu'à vouloir rapporter l'une à l'autre, on devrait surtout dire que le programme d'une* mathesis universalis *a freiné le développement d'un authentique calcul géométrique plus qu'il ne l'a fondé. De fait, les principaux blocages qui sont apparus dans le détail de l'algèbre géométrique cartésienne à l'époque des* Règles *paraissent très directement liés au désir de vouloir traiter sur un pied d'égalité quantité discrète et quantité continue sous une théorie générale – ce qui est le projet même de toute « mathématique universelle » »*[45].

Tout converge pour indiquer que la *mathesis* correspond, en tant que telle, à un moment du parcours de Descartes mathématicien, moment qu'il délaisse par la suite devant les découvertes qui sont les siennes, et la nécessité d'inventer de nouvelles manières de traiter les questions mathématiques, qui culmineront avec la *Géométrie*. Autrement dit, la solution de continuité est manifeste pour qui se place au point de vue de la pratique mathématique prise en elle-même. Pour autant, les arguments des partisans d'une continuité méritent de continuer à être entendus, ne serait-ce que parce que des éléments ne rentrent pas dans le cadre ainsi posé.

Si D. Rabouin a raison de signaler que la *mathesis universalis*, telle qu'elle est abordée dans la toute dernière partie de la *Règle IV*-B, sous la forme d'un adieu, comme nous l'avons relevé plus haut, le rôle qu'elle joue dans les deux premières parties des *Regulae* ne semble

---

[44] F. ALQUIE, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, *op. cit.*, p. 343. Cette dimension nous parait cependant introuvable dans les *Regulae* : voir la règle I., où la sagesse humaine est définie comme l'ensemble des sciences « *scientiae omnes* », associant ainsi vrai et bien comme finalité de la « *bona mens* », et objets de *l'ingenium.*

[45] D. RABOUIN, « *Mathesis universalis* et algèbre générale dans les *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes », *op. cit.*, p. 285

pourtant pas devoir s'effacer[46], comme il l'entend, devant *l'alia disciplina* de la *Règle IV*-A, ou en tout cas, pas uniquement. Certes, cette dernière a bien une dimension programmatique que n'a pas la première, présentée par Descartes comme une pratique passée ; mais il est tout aussi vrai que de ce qu'écrit Descartes lui-même, il compte bien « avant de [s]'en éloigner, tâcher de rassembler tout ce qu'[il a] trouvé digne de remarque dans [ses] travaux précédents[47] », ce qui est précisément l'objet d'une partie des *Regulae*. Celles-ci ne sont pas entièrement consacrées à la description (par ailleurs inachevée) d'une nouvelle discipline supposée prendre la place de l'algèbre telle que Descartes la critique[48], pas plus qu'elles n'inaugurent un tournant mathématique comme le fera la *Géométrie*, mais elles sont bien plutôt, pour une bonne part, le compte-rendu des « règles déterminées[49] » que Descartes a pu découvrir dans sa pratique, et ainsi, un témoignage essentiel du sol depuis lequel il a pris son départ philosophique. C'est bien cela qui nous semble devoir fonder une continuité *a minima* méthodologique, comme nous y invitent nombre de commentateurs. Et de fait, les *Regulae* montrent comment un certain nombre de découvertes, ou plus précisément, de postures fondamentales, irriguent non seulement les travaux mathématiques de Descartes, mais aussi toute son œuvre : il ne s'agit pas, dans le fond, *seulement* d'un problème d'histoire des mathématiques, mais d'un problème de disposition philosophique articulé à une pratique (historique) des mathématiques. C'est ce qui ressort de l'analyse d'Etienne Gilson, qui articule régulièrement la compréhension du sens du *Discours* aux acquis des *Regulae*, et qui voit même, comme prolongements de ces dernières, le progrès de Descartes vers ses positions métaphysiques définitives, lié à une ascèse opérée depuis le cœur même de sa méthode des *Regulae* par élimination de l'imagination[50]. Plus encore, la *Règle XII* lui permet de montrer la continuité des *Regulae* au *Discours*, en rapprochant le « *sum, ergo Deus est* » des premières

[46] Tout comme le fait que Descartes utilise dans les *Regulae* des symboles et notations proches de ceux qu'il utilisera dans la *Géométrie*, ce qui peut faire l'objet d'une interprétation qui insiste sur la continuité. Voir Rabouin, ibid, p. 281

[47] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 379 ; R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 355

[48] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 353 : *Règle IV*-B : « pourvu seulement qu'on puisse le débarrasser des multiples espèces de nombres et des figures inexplicables qui l'écrasent »

[49] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 214 : « Dans ma jeunesse, quand paraissaient d'ingénieuses découvertes, je cherchais si je pourrais par moi-même les découvrir, même sans lire l'auteur : d'où j'ai remarqué peu à peu que je me servais de règles déterminées », in *Cogitationes Privatae*, Trad. M. Beyssade, in R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 270

[50] R. DESCARTES et E. GILSON, *Discours de la méthode: texte et commentaire*, 6. éd, Paris, Libraire Philosophique Vrin, 1987, p. 222

de la démonstration de l'existence de Dieu de la Quatrième partie du deuxième[51], témoignant « du caractère intuitif de la métaphysique » de Descartes. Ces différentes articulations, d'une œuvre l'autre, ne nous semblent pas artificiellement constituées pour les besoins du commentaire ; bien au contraire, une telle position est confortée par certaines lectures non moins éclairantes de l'œuvre cartésienne. Ainsi, dans un article de 1956 où il examine « les étapes de la rédaction du *Discours de la méthode*[52] », E. Denissoff va bien plus loin, en proposant de voir dans le *Discours* une compilation de différents travaux antérieurs, dont les *Regulae*, qui « en mars 1636 (…) représentent (…) la logique[53] » de Descartes, et sont donc naturellement mises à contribution pour la rédaction de ce que le *Discours* contient comme la « partie de la méthode » que Descartes annonce à Mersenne en 1636 :

> *« Et afin que vous sachiez ce que j'ai envie de faire imprimer, il y aura quatre Traités tous français, et le titre en général sera : Le projet d'une Science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection. Plus la Dioptrique, les Météores, et la Géométrie : où les plus curieuses Matières que l'Auteur ait pu choisir, pour rendre preuve de la Science universelle qu'il propose, sont expliquées en telle sorte, que ceux mêmes qui n'ont point étudié les peuvent entendre. En ce projet, je découvre une partie de ma Méthode…[54] »*

De fait, compte-tenu des principaux points de méthode (l'intuition et la déduction sont au cœur d'une même démarche, fortement marquée du sceau des mathématiques, qui fournissent le critère de vérité), du titre même du projet d'une « Science universelle », tout ou presque, dans ces pages de la deuxième partie du *Discours*, renvoie aux *Regulae*. Arguer d'une évolution mathématique – bien réelle – pour concevoir un écart dans lequel la méthode, et avec elle les premiers acquis de Descartes, praticien de la *mathesis universalis*, se seraient irrémédiablement perdus, ne semble pas tenable.

---

[51] *Ibid.*, p. 314-315. On peut noter là qu'à l'intuition pure, dont la *Règle XII* fournit l'expression la plus ramassée, se substitue, avec le *Discours*, la déduction, dont l'exposition, plus pédagogique, est aussi nécessairement moins évidente.

[52] E. DENISSOFF, « Les étapes de la rédaction du «Discours de la méthode» », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 54, n° 42, 1956, p. 254-282

[53] *Ibid.*, p. 273

[54] R. DESCARTES, *Oeuvres. 01. Correspondance - Février 1622 - Février 1638*, Adam & Tannery, Paris, L. Cerf, 1897, vol. I, p. 339

Nous avons quelque peu développé ces différentes analyses, et n'entrons pas dans le détail de tout ce que l'exégèse cartésienne peut fournir, car au global, ce sont bien deux approches qui s'affrontent, dont nous nous sommes efforcés de montrer les points saillants. Les deux reposent en quelque manière sur de solides arguments ; pour autant, il nous semble que le dialogue peut durer indéfiniment, car dans leur fond, les deux approches considèrent l'œuvre cartésienne à partir de deux perspectives radicalement distinctes. Pour la première, il s'agit de mettre l'accent sur l'évolution d'une pratique mathématique, et à l'évidence, Descartes a sur cet aspect fortement évolué, au point de congédier ce qui faisait la spécificité de sa *mathesis universalis* dès la *Géométrie*[55]. Pour l'autre approche, il s'agit de mettre plutôt l'accent sur la méthode, qui, de fait, semble reposer toujours sur des piliers établis dès les *Regulae*. Pourtant, il ne semble pas fécond d'opposer ainsi le Descartes scientifique et le Descartes épistémologue. Car en effet, si des *Regulae* à la *Méthode* des évolutions se font sentir, y compris de l'ordre d'une rupture, quelque chose de ce premier galop demeure à jamais inscrit au cœur de la rationalité cartésienne, comme son ombre, ou son jumeau disparu : la *mathesis universalis* des *Regulae*, pour deux occurrences qu'elle puisse revendiquer, n'en conserve pas moins une présence active qui ensemence toute l'œuvre, en même temps qu'elle en constitue le négatif sans cesse agissant. Avant toutefois de montrer comment nous en venons à cette conclusion, et en quel sens il faut la comprendre, nous devons nous tourner vers le dévoilement de ce que recouvre précisément cette *mathesis universalis*.

[55] Encore une fois, Descartes lui-même indique bien qu'il « s'éloigne » de cette mathématique universelle lorsqu'il rédige la *Règle IV*-B, mais qu'il n'en conserve pas moins quelques acquis (voir plus haut, « Au commencement était la fin, p. 21 »). Nous n'avons aucune raison de ne pas prendre Descartes au sérieux lorsqu'il expose et commente lui-même son cheminement.

II. LE SENS DE LA *MATHESIS UNIVERSALIS*

Deux interprétations quant au sens de la *mathesis universalis* se font face : une interprétation plutôt héritée du néo-kantisme, et qui, aboutissant à Husserl, Cassirer, Heidegger, voit dans la *mathesis* le moment de bascule de l'occident, d'un monde aristotélo-scolastique, au monde de la science moderne, et l'interprétation, moins grandiose, dont D. Rabouin est sans doute le représentant le plus ambitieux, qui s'efforce de la resituer à sa juste dimension de problème interne aux mathématiques, même si évidemment, ce problème constitue aussi un problème authentiquement philosophique. Ces deux approches interprétatives obéissent à deux logiques distinctes qui posent également problème : d'une part, un certain *pathos* dans la lecture de l'histoire de l'occident, avec le nécessaire arraisonnement qui résulterait immanquablement de la nouvelle philosophie cartésienne, instaurant le règne sans partage de la technique, et la fin de la métaphysique ; d'autre part, une lecture qui peine à saisir les enjeux bien réels qui se nouent au cœur même du cartésianisme, depuis certes une pratique mathématique dont il faut rendre compte, mais qui déborde largement le seul champ des mathématiques pour emporter la pensée occidentale vers le positivisme étroit (faute d'un meilleur terme pour l'heure) et le technicisme que la première famille interprétative déplore.

II.1. HEIDEGGER

Nous devons affronter pour commencer la lecture heideggérienne de la *mathesis*. On sait qu'Heidegger s'efforce de pointer les limites de la pensée scientifique, et la nécessité conjointe d'adopter une autre attitude, une autre manière de penser, en l'espèce la pensée méditative. Cette position se construit par l'examen de la constitution de la modernité, dont la racine se trouve pour lui clairement chez Descartes, pour se déployer ensuite chez Leibniz, et de là à Kant, puis s'achever par Nietzsche. Deux raisons nous conduisent ici à privilégier Heidegger : d'abord, son rôle et son influence majeurs ; ensuite, son analyse de l'histoire de la métaphysique, qui n'est pas sans lien avec notre propre démarche et les enjeux que nous avons en vue ; enfin, ce qu'il ne dit pas de Spinoza, qui nous semble d'autant plus important que dans leur écart se manifeste précisément une vérité du cartésianisme, de la modernité, et de l'histoire de la métaphysique, triple vérité masquée aux yeux de Heidegger (et dès lors

non-vérité en un sens heideggérien – ou ce qu'il convient de dévoiler). Particulièrement, la question ontologique revêt de tout autres possibilités de résolution que celle que Descartes, telle que comprise par Heidegger, a légué à la postérité – mais aussi bien, comme nous nous efforcerons de le montrer, ces possibilités sont déjà comprises *en* Descartes, sinon *par* lui, dans ce qu'il tire de sa pratique de la *mathesis universalis*, et c'est là que nous marquerons une distance avec l'analyse qu'en fait Heidegger. Pour l'heure, il nous faut reprendre l'analyse de la pensée de la représentation, qu'il pense comme consubstantielle au triomphe de ce qu'il nomme « *mathesis* », pour ensuite seulement montrer comment cette *mathesis* pré-existe à ce que pointe Heidegger. Non qu'elle soit étrangère aux développements cartésiens de la méthode et de la pensée du *cogito*, mais en ce qu'elle est un espace au sein duquel s'ouvrent plus d'une possibilité de compréhension de l'être.

2.1. ETRE ET TEMPS : LES CONSEQUENCES DE LA MATHESIS (POUR L'ONTOLOGIE, LA METAPHYSIQUE, LE DEVENIR DE L'OCCIDENT)

Dans *Sein und Zeit*, Heidegger analyse l'ontologie cartésienne en un sens peu favorable au penseur de La Haye. Il reprend en effet « l'interprétation cartésienne du monde », pour la dissocier de sa propre « analyse de la mondanéité », aux chapitres 19 à 21, partie B chapitre III (« De la mondanéité du monde ») de la première partie[56]. La conclusion de cette analyse est connue : Descartes a perdu le monde, en même temps qu'il perdait l'être du *Dasein*, en s'abimant dans l'ontique au lieu de se situer au niveau proprement ontologique, entrainant du reste avec lui, si l'on suit Heidegger, la métaphysique occidentale, puisque Kant, lorsqu'il énonce que « l'être n'est pas un prédicat réel », est considéré comme « se born[ant] à restituer la *proposition* de Descartes[57] ». En somme, Descartes est tenu pour celui qui, ouvrant à la modernité, accomplit l'oubli de l'être en ce qui concerne la pensée occidentale. Cette place insigne, Descartes la tient de sa pensée de la substance et de la substantialité, qu'il ne parvient pas à dégager de la tradition, associée à sa propre découverte du *cogito*. Cette compréhension du cartésianisme peut tout à fait s'entendre si l'on se propose une interprétation du cartésianisme achevé. Pourtant, elle projette sur la *mathesis* elle-même une

[56] M. HEIDEGGER, *Être et Temps*, E. Martineau (trad.), s. l., Authentica, 1985, p. 89 sq. (les numéros de page entre crochets correspondent à l'édition Niemayer). Nous avons également travaillé avec le texte allemand de la *Gesamtausgabe*, vol. 2 (1976)
[57] *Ibid.*, p. 92 [94] § 20

lecture rétrospective : au moment des *Regulae*, Descartes n'a élaboré aucun de ses concepts métaphysiques, et encore moins dans le sens que leur donne Heidegger. Le nœud du problème tient bien dans la position catésienne du *cogito*, qui, pense la substance comme sujet, l'idée comme représentation, et structure l'ensemble du système autour du principe de raison ordonné à la finalité. Heidegger assimile ce qu'il met au jour dans *Être et Temps* à une conséquence nécessaire de la *mathesis universalis*, même si elle ne sera comme telle nommée que dans *Qu'est-ce qu'une chose ?* ainsi que nous le verrons plus loin.

L'analyse qui, dans le maître ouvrage du penseur allemand, conduit à la confrontation avec Descartes est jalonnée de repères et de références à la pensée mathématique du monde, et culmine au §21 (Première partie, première section, Troisième chapitre) : pour Descartes, écrit Heidegger, « l'accès unique et authentique à cet étant [i.e. le monde] est le connaître, *l'intellectio*, celle-ci étant prise au sens de la connaissance mathématico-physique. La connaissance mathématique vaut comme ce mode de saisie de l'étant qui peut toujours être assuré d'une possession certaine de l'étant saisi en elle[58]. » La mondanéité, soit la saisie phénoménologique de l'être du monde, est précisément manquée par l'ontologie qui, à la suite de Descartes, reproduit une erreur cruciale, celle d'analyser le monde à partir de la spatialité, réduite à la *res extensa*. C'est pourquoi Heidegger s'estime fondé à engager la discussion à partir de Descartes :

> *« Mais il se trouve que l'ontologie a déjà justement essayé d'interpréter à partir de la spatialité l'être du « monde » en tant que* res extensa*. La tendance la plus extrême à une telle ontologie du « monde » — corrélative d'une orientation sur la* res cogitans*, qui ne coïncide ni ontiquement ni ontologiquement avec le* Dasein *— se manifeste chez Descartes[59] ».*

C'est l'interlocuteur privilégié, car il représente « *la tendance la plus extrême* » de l'ontologie qui manque l'être du monde, et avec lui, tout simplement, la question de l'être. Le jugement est sévère, tout autant qu'il semble radical, car il emporte aussi la juste compréhension du *Dasein*. C'est donc, d'un même mouvement, l'homme, le monde, et l'être, qui sont manqués par l'ontologie cartésienne, et ce mouvement trouve sa source dans une approche clairement

[58] *Ibid.*, p. 93 [95], §21
[59] *Ibid.*, p. 72 [66], §14

identifiée : c'est en rabattant toute connaissance possible sur *l'intellectio*, au sens de « connaissance mathématico-physique », que Descartes se coupe de l'être. Autrement dit, en s'en remettant à la *mathesis universalis*, Descartes oublie l'être et le recouvre de considérations trompeuses, instaurant le dualisme de la *res extensa* et de la *res cogitans* comme horizon indépassable d'une pensée mutilée de la substantialité, et de l'être lui-même, à commencer par le fait de prendre la « *res* » comme substance, ce qui rabat, si l'on suit Heidegger, toute analyse de l'étant intramondain sur les choses, pensées nécessairement comme ce qui fait encontre dans le monde ambiant, et se caractérise comme spatialement déterminé. La chose est ce qui semble le plus évident, et le plus général, en effet, même si, comme le montre Heidegger, « l'advocation de l'étant comme « chose » (*res*) suppose déjà une caractérisation ontologique anticipée et implicite », qui conduit aux grandes catégories ontologiques (en réalité seulement ontiques) « de choséité et de réalité, puis l'explication ontologique de celles-ci s'achemine jusqu'à des caractères d'être comme la substantialité, la matérialité, l'extension, la juxtaposition… [60] », tous caractères qui sont au cœur du cartésianisme, en ce qui concerne la *res extensa* – c'est-à-dire le monde, tel que connu et à connaître pour Descartes – et qui justifie en même temps le dualisme, puisque manifestement, l'âme, l'esprit, ne peuvent être caractérisés ainsi. La *res cogitans*, non spatiale, non matérielle, non étendue, non juxtaposable (elle n'est pas « à côté » du corps, mais dans le corps, et le rapport des esprits entre eux n'est pas clair), tout en demeurant substantielle, sur le modèle de la substantialité de la chose qu'en un sens elle demeure. Le monde des choses matérielles est le modèle, en tant que monde des choses immédiates, et surtout, monde des choses pensables, conceptualisables, « mathématisables », sur lequel le cartésianisme peut construire sa conception de l'âme. En ce sens, le cartésianisme opère une réduction de l'être à la substance de la chose, telle qu'elle peut être abordée et comprise *théoriquement*, par l'*intellectio*. C'est ainsi qu'il faut comprendre le second reproche adressé par Heidegger à Descartes, quoique de manière voilée, lorsqu'il fait le procès de la connaissance seulement théorique, qui se contente d'un « avisement sans plus » de la chose considérée : « Le comportement théorique est cette vue qui cesse d'être circon-specte pour aviser sans plus. Mais l'avisement, quoique non circon-spect, n'est pas pour autant dépourvu de règles, puisqu'il élabore son canon sous la forme de la *méthode*[61]. » Or, « l'avisement sans

[60] *Ibid.*, p. 73 [68], §15
[61] *Ibid.*, p. 74 [69], §15

plus », caractéristique de l'approche théorique, par opposition à une approche qui prend en main la chose ainsi devenue *outil*, consiste à considérer la chose en tous sens, mais en oubliant le sens de la circon-spection <*Umsicht*> qui seule met en présence de l'être-à-portée-de-main <*Zuhandenheit*> et requiert donc un faire, un agir, un usage. Pour autant, la méthode n'est pas absente de cette approche, et c'est même, si l'on peut dire, ce qui la caractérise lorsqu'elle atteint son niveau le plus haut : celui de la méthode du *Discours*, autrement dit, le niveau de la science moderne, adossée, nous dit Heidegger, à la *mathesis universalis*. La conséquence la plus durable de la position cartésienne tient dans la mise à l'écart de la question de l'être, selon Heidegger, puisqu'on retrouve aussi bien le même travers chez Kant. De la position substantialiste, résultant d'une méthodologie théorique de saisie intellective du réel, il suit immédiatement que

> *« la substance comme telle, c'est-à-dire sa substantialité, est d'emblée en et pour soi inaccessible. «* Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit existens, quia hoc solum per se nos non afficit »*. L'être lui-même ne nous « affecte » pas, aussi ne peut-il être perçu. « L'être n'est pas un prédicat réal », selon l'expression de Kant, qui se borne à restituer la proposition de Descartes*[62]*. »*

Le destin de la philosophie, au moins occidentale, semble se jouer ainsi sur une position simple : l'être n'est pas à questionner, cela va de soi (et du reste, nombreuses sont les tentatives pour justifier cette position, particulièrement, des tentatives logiques, qui insistent sur l'impossibilité qu'il y a à définir une chose par elle-même – or, comme le dit Pascal, toute définition de « être » commencerait, explicitement ou non, par « c'est… »). De ce fait, le matérialisme scientifique, dégagé de toute interrogation ontologique sur son domaine d'étude, a le champ libre, et même la préséance pour évacuer toute question quant à ses fondements, et reléguer le questionnement ontologique véritable hors même des frontières de la métaphysique, qui devient dès lors le champ de bataille que voulait voir disparaitre Kant. Seuls les modes et les attributs de la substance pourront être objets de connaissance, « car la substantialité ne peut être dégagée que *ratione tantum*, non pas *realiter*[63]*.* » L'ontique est

[62] *Ibid.*, p. 92 [94], §20
[63] *Id.*

substitué à l'ontologique, et le règne de la science et de la raison modernes peut s'engager sans plus se préoccuper du sens du questionnement fondamental au sujet de l'être.

La discussion herméneutique de l'ontologie cartésienne du « monde », engagée au §21, permet de clarifier le rôle attribué par Heidegger à la *mathesis* dans le cheminement que nous venons de décrire, et dont nous avons pointé les conséquences. Il est, en ce sens, intéressant d'y venir avant d'approfondir la lecture heideggérienne de la *mathesis universalis*. Descartes, pleinement engagé dans cette dernière, ne sait voir qu'elle lui barre l'accès, non seulement au phénomène du monde, à la mondanéité elle-même, mais aussi et bien plus à la nature (ou comme le dit Heidegger, à « l'être de l'étant intramondain de prime abord à portée-de-la-main »), alors même que l'ambition affichée est de s'en rendre « comme maître et possesseur ». C'est que la *mathesis* requiert, ou impose, comme mode d'être du *Dasein*, la seule *intellectio*, autrement dit la connaissance mathématico-physique du monde, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut. Or, elle ne saurait accéder à l'étant si celui-ci n'a pas le caractère d'être toujours ce qu'il est : l'abstraction qui semble résulter des exigences cartésiennes, le refus de s'en remettre aux sensations pour connaître, la réduction du morceau de cire opérée à fins de connaissance impose en effet un rapport à l'étant particulièrement drastique. Comme le dit Heidegger, pour une telle connaissance, « n'*est* proprement que ce qui constamment subsiste. »

Sans qu'il ne la nomme, Heidegger propose donc dans *Être et Temps* une lecture des conséquences de la *mathesis* sur la pensée cartésienne, et de là, sur toute la philosophie occidentale puisque Kant lui-même est convoqué comme dépendant directement de l'héritage cartésien, particulièrement en ce qui concerne l'être. Selon cette lecture, cet héritage est articulé à la connaissance mathématique, qui, occupant tout l'espace de la pensée possible et acceptable pour la constitution de la science, impose non pas de partir des étants à connaître tels qu'ils sont en eux-mêmes, mais bien au contraire, ne peut prendre comme étant à connaitre que cela même qui correspond à son mode de connaître. Ainsi, « Descartes prescrit (…) au monde son être « véritable » sur la base d'une idée de l'être (être = être-sous-la-main constant) qui n'est pas plus légitimée en son droit que dévoilée en son origine[64] ». Or, cet être-sous-la-main-constant, dont le caractère principal est la « demeurance constante »,

[64] *Ibid.*, p. 93 [96]

autrement dit, le caractère de substance, est saisi de manière privilégiée par la connaissance mathématique. Eliminant du domaine de l'être à proprement parler tout ce qui ne peut être ainsi saisi, Descartes s'épargne, et épargne à l'occident, le problème de penser la question de l'accès adéquat à l'étant intramondain : la réponse est déjà donnée par le couple fonctionnel substance-connaissance mathématique. Le mode d'accès à l'être de l'étant est à partir de là évident : l'étant ne se donne pas immédiatement, par les sens, mais toujours médiatement, dans *l'intellectio*, dans l'intuition au sens non esthétique du terme. C'est le morceau de cire, qui cache son être véritable en montrant ce qu'il n'est pas aux sens, et qu'il faut donc atteindre par une ascèse. Les sens sont relégués à leur fonction utilitaire : ils ne permettent plus que d'indiquer l'utilité de ce avec quoi ils nous mettent en rapport. Pour connaître ce avec quoi nous sommes en rapport, il faut dès lors s'en remettre à la seule intellection, mathématiquement déterminée : *l'intellectio* s'oppose ainsi à la *sensatio*. C'est ainsi que Descartes ouvre la modernité, en érigeant à partir de la *mathesis*, que dans *Être et Temps* Heidegger nomme « connaissance mathématique » ou « connaissance mathématico-physique », une région déterminée de l'étant en seul étant possible, et un mode d'être déterminé, celui précisément de ce connaître, en voie d'accès unique à l'être de l'étant. La connaissance, rendue autonome, occupe tout l'espace de l'être-au-monde de l'homme, au point de devenir le seul horizon de toute relation véritable au monde. Mais ce faisant, le monde lui-même est perdu, ou au moins appauvri, en ce qu'il est réduit à la spatialité. *Res extensa* et *mathesis universalis* deviennent pour ainsi dire simultanément le tout du monde et le seul rapport possible à ce monde. En somme, Descartes « a renforcé l'opinion selon laquelle la connaissance ontique supposée la plus rigoureuse d'un étant serait aussi l'accès possible à l'être primaire de l'étant découvert en une telle connaissance[65] ». Mais en outre, c'est aussi sur l'homme lui-même que les répercussions se font sentir, puisque l'être-au-monde du *Dasein* ne peut dès lors se comprendre que selon cette seule modalité. Comme le précise Heidegger, « tout chemin est complètement barré qui permettrait d'apercevoir le caractère fondé de tout comportement sensible et intellectuel, et de le comprendre comme une possibilité de l'être-au-monde[66]. » Bien plus encore, Descartes, pensant l'être comme substance, ne peut plus penser l'être de l'homme que sur le même mode, et ainsi, l'homme devient sujet connaissant, face à un monde matériel à connaitre. Or, ce sujet connaissant n'est

[65] *Ibid.*, p. 96 [100]
[66] *Ibid.*, p. 94 [98]

pas premier et fait obstacle, dans la perspective heideggérienne, à la saisie de l'être du *Dasein* en même temps qu'il fait obstacle à la saisie de la mondanéité du monde. En d'autres termes, penser l'homme comme *ego cogitans*, ainsi que le fait Descartes, revient à prendre un point de vue de l'homme sur le monde pour en déduire une position ontologique de l'homme et une réalité qui ne sont ni l'une ni l'autre complètes, sans pour autant que la conscience de cette incomplétude n'apparaisse au sujet : le scientifique reste persuadé d'accéder pleinement à la réalité en elle-même, ou comme le dit Heidegger dans une formule déjà citée, la connaissance ontique rigoureuse du monde semble pouvoir tenir lieu de connaissance ontologique. Ainsi,

> *« dans le connaître, le* Dasein *acquiert une nouvelle situation d'être à l'égard du monde à chaque fois déjà découvert dans le* Dasein*. Cette nouvelle possibilité d'être peut se configurer de façon autonome, elle peut devenir une tâche et, sous forme de science, gouverner l'être-au-monde*[67]*. »*

C'est donc, par la grâce de la *mathesis*, tout, de l'homme et du monde, qui se trouve durablement modifié, en un sens qui fait droit à une situation non pas inauthentique ou fausse, ou encore en elle-même problématique comme telle, mais partielle et ne faisant pas droit à d'autres positions ou « situations d'être », ce qui constitue le problème de la modernité. Pour le dire autrement et prolonger cette analyse, l'homme qui advient à l'occasion de la mise en œuvre de la *mathesis universalis* est le sujet connaissant doué d'une raison mutilée, qui ne fait plus droit à la sensibilité en tant qu'elle peut aussi bien le mettre en rapport au monde, un sujet qui se coupe de son rapport authentique au monde, et n'évolue plus que dans un univers mathématisable de part en part. L'homme perd ainsi de vue le *logos* antique, et n'a plus accès qu'à des vérités partielles et toujours insuffisantes. Du point de vue de la pensée, c'est le triomphe aussi de la représentation, articulée sur le rapport sujet-objet, riche, si l'on peut dire, d'apories et de conséquences désastreuses. Par la grâce de la *mathesis*, l'homme se perd, perd le monde, perd la pensée. Cependant *Être et Temps* ne convoque qu'indirectement la *mathesis*. Heidegger semble, à ce moment, privilégier la part due à

[67] *Ibid.*, p. 69 [62]

l'ontologie médiévale, pour expliquer le trajet cartésien. C'est plus tardivement que la *mathesis* sera mise au cœur de l'analyse, dans *Die Frage nach dem Ding*[68]*.*

2.2. QU'EST-CE QU'UNE CHOSE ? : DE L'ESSENCE DE LA MATHESIS COMME PROJET

Le chapitre V de la Section B « La manière kantienne d'interroger en direction de la chose », s'intitule de manière particulièrement explicite « La science mathématique de la nature à l'époque moderne et la naissance d'une critique de la raison pure ». C'est là que Heidegger précise sa conception de la modernité, et qu'il va en chercher la racine dans les *Regulae* cartésiennes, dans le paragraphe 7, « le sens métaphysique du mathématique ». Nous reprendrons rapidement depuis son amorce cette analyse capitale, qui nous conduit à ce paragraphe dont la teneur est décisive pour comprendre la position heideggérienne sur la *mathesis*.

Heidegger commence par analyser « la mutation du *Dasein*[69] » qui s'est produite pour parvenir à la science moderne, en passant par une modification de la pensée et de la métaphysique. Ce sont ces mutations qui rendent nécessaire une critique de la raison pure, telle que Kant l'accomplira. L'important pour comprendre le rôle et la nature de la *mathesis* selon Heidegger est que « la mutation de la science s'est accomplie sur la base d'un débat qui dura plusieurs siècles, et qui concernait les concepts fondamentaux et les principes de la pensée, c'est-à-dire l'attitude fondamentale envers les choses et envers l'étant en général[70]. » Cette attitude fondamentale est aussitôt caractérisée par une double dimension, qui à ce titre est un « double fondement » à cette mutation de la science, qui prend ainsi appui : « 1° sur l'expérience du travail, c'est-à-dire sur l'orientation et le genre de maîtrise et d'utilisation de l'étant ; 2° sur la métaphysique, c'est-à-dire sur le projet du savoir fondamental de l'être, d'après lequel l'étant s'édifie dans l'ordre du savoir[71] », ces deux dimensions étant liées comme manière fondamentale pour le *Dasein* de se rapporter à l'être et aux choses. Cette attitude fondamentale, qui donne à la science moderne sa coloration particulière qui la

[68] Nous utilisons la traduction française de J. REBOUL : M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce qu'une chose?*, *op. cit.*
[69] *Ibid.*, p. 76
[70] *Ibid.*, p. 77
[71] *Id.*

distingue de la science antique et médiévale, ce « trait fondamental (…) qui régit de part en part le mouvement fondamental de la science comme telle » reçoit pour nom « la prétention *mathématique* [72] », comme l'affirme Kant dans la Préface aux *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*[73]. La science moderne, la pensée moderne, ont ainsi pour Heidegger partie liée avec la mathématique, en tout cas, avec un genre d'attitude qui emprunte sa dimension fondamentale à la mathématique. Toute la question est alors de savoir ce que recouvre « la mathématique », caractérisée comme « élaboration déterminée du mathématique[74] ». A son habitude, Heidegger remonte à la racine grecque pour dégager ce qu'il en est du mathématique, en tant qu'il a un rapport avec les choses et avec la manière dont l'homme se rapporte aux choses. Il le positionne ainsi dans un complexe de cinq termes qui délimitent tous les choses, non en tant que telles, mais en tant que l'homme s'y rapporte :

> *« 1°* τὰ φυσικὰ *– les choses dans la mesure où elles surgissent et se produisent à partir d'elles-mêmes ; 2°* τὰ ποιούμενα *– les choses dans la mesure où elles sont instituées par la main de l'homme, par son métier, et sont là à ce titre ; 3°* τὰ χρήματα *– les choses dans la mesure où elles sont dans l'usage et par là se prêtent à une disposition constante – qu'il s'agisse des* φυσικὰ*, les pierres et choses de ce genre, ou des* ποιούμενα*, des choses fabriquées tout exprès ; 4°* τὰ πράγματα *– les choses avec lesquelles d'une manière générale nous avons à faire, soit que nous les travaillions, que nous les employions, et les transformions, soit que nous nous bornions à les considérer et à les explorer (…) ; et enfin 5°* τὰ μαθήματα*.*[75] *»*

Dans la mesure où il est inséré dans le réseau grec de désignation de l'étant, le mathématique, comme *mathemata* (*μαθήματα*) est ainsi une manière de désigner les choses selon une modalité spécifique, qui apparait d'emblée comme non rapportée à la nature au sens grec du terme – ce ne sont pas les choses-là devant moi, telles qu'elles se donnent hors de toute activité humaine ; cela ne désigne pas non plus les choses produites en tant qu'elles

---

[72] *Ibid.*, p. 80
[73] *Id.* Cité par Heidegger : « J'affirme que dans chaque théorie particulière de la nature il ne peut se trouver de science *proprement dite* que dans la mesure où s'y trouve de la *Mathématique*. »
[74] *Id.*
[75] *Ibid.*, p. 82

sont produites, pas plus que les choses telles qu'on peut les utiliser, en faire un outil. Les *mathemata*, qui fournissent au mathématique sa dimension essentielle, trouvent leur sens hors de l'usage ou de la seule contemplation, et désignent ainsi les choses dans la mesure où « elles peuvent être apprises[76] ». L'analyse de l'essence de l'apprendre – « au sens propre de la *μάθησις* » - permet de dégager qu'il s'agit de prendre « dans la connaissance quelque chose qu'à proprement parler nous avons déjà[77] ». La *mathesis* est ainsi définie comme « prendre en connaissance », quand les *mathemata*, apparaissent comme « les choses dans la mesure où nous les prenons dans la connaissance au titre de ce que, proprement, nous connaissons déjà d'avance : le corps en tant que corporéité, dans la plante la plantéité, dans l'animal l'animalité, dans la chose la choséité, etc.[78] » On retrouve là sans peine la grande leçon du *Ménon*, où la maïeutique socratique permet à l'esclave d'être mis en relation avec ce qu'il sait déjà. C'est ainsi, nous dit Heidegger, que nous pouvons comprendre en quoi le nombre est par excellence quelque chose de mathématique. Pour pouvoir dénombrer, il faut toujours déjà avoir une idée du nombre : « nous voyons trois chaises et nous disons : elles sont trois. Ce qu'est « trois », c'est ce que ne nous disent ni les trois chaises, (…) ni trois autres choses quelconques. Bien plus, nous ne pouvons compter que ces choses sont trois que si nous connaissons déjà le « trois ».[79] » C'est ainsi un prendre en connaissance que nous apprenons sans prendre égard aux choses : à l'inverse des autres déterminations des choses pointées en début d'analyse, qui prenaient toutes en quelque manière égard aux choses elles-mêmes, la prise en compte « mathématique » des choses ne tire rien des choses mêmes, puisqu'elle repose, ou plus exactement, provient, de nous-mêmes. Heidegger se trouve ainsi fondé à conclure :

> *« Notre expression « le mathématique » est toujours à double sens ; elle signifie premièrement : ce qui peut être appris de la manière qui a été caractérisée et seulement ainsi ; deuxièmement : la manière même d'apprendre et de procéder. Le mathématique est cela qui des choses est manifeste, en quoi toujours nous nous mouvons déjà, et d'après quoi nous les*

[76] *Id.*
[77] Heidegger propose la même analyse dans : M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Nouvelle éd, Paris, Gallimard, 2001, p. 103. Il y précise notamment comment la physique mathématique spécifie son objet conformément au projet de la *mathesis*.
[78] M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce qu'une chose ? op. cit.*, p. 84 Voir aussi *Chemins qui ne mènent nulle part, id.*
[79] *Ibid.*, p. 86

> *expérimentons comme choses en général et comme telles et telles choses. Le mathématique est cette position fondamentale envers les choses, dans laquelle notre prise nous pro-pose les choses eu égard à ce comme quoi elles nous sont déjà données, et doivent l'être. Le mathématique est donc la présupposition fondamentale du savoir des choses. »*[80]

La *mathesis*, dans son essence originelle, ne doit donc pas être confondue avec la mathématique étroitement réduite à la géométrie ou à l'algèbre. Il s'agit ni plus ni moins que d'une posture qui en un sens laisse venir ce dont nous disposons au contact des choses pour apprendre ou connaître ces mêmes choses. Il s'agit ainsi non pas d'une connaissance positive sur les choses, ou à propos des choses, mais bien plutôt d'une connaissance de ce qui, en nous, rend possible la connaissance. C'est en tant que conséquence d'une compréhension historialement déterminée de cette posture fondamentale que le savoir, la science moderne, peut se comprendre et se déployer comme connaissance mathématique de la nature. Cette compréhension, Heidegger la découvre chez Newton, Galilée, et Descartes. Les deux premiers permettent de fixer, Newton par la loi de conservation du mouvement, Galilée par son expérience sur la chute des corps, les traits fondamentaux de la science moderne, de part en part déterminée par la *mathesis*, dont l'essence est résumée en six points :

- elle est un projet ;
- une axiomatique ;
- elle détermine avant toute expérience l'essence des chose, et leurs rapports ;
- elle permet de délimiter des domaines en fonction de ces essences prédéterminées ;
- elle impose un mode d'accès déterminé à ses objets, qui ne peuvent être atteints que comme faits au sein d'expérimentations ;
- enfin, en vertu de l'uniformité de ses objets au sein de leur domaine, elle a besoin d'un instrument de mesure universel, qui sera l'instrument numérique.

Les mathématiques, et leur usage dans toute science digne de ce nom, est donc une conséquence du projet que constitue la *mathesis*. Cependant, ce triomphe de la *mathesis* implique, à titre de fondement, une position métaphysique fondamentale qui en permet

[80] *Ibid.*, p. 87. Nous soulignons

précisément le triomphe, dont on peut aisément comprendre qu'il n'était pas assuré, compte-tenu du fait que la science antique, voire son avatar médiéval, n'était pas moins rigoureuse, ou factuelle, ou opérationnelle, que la science nouvelle. Les Grecs, même, chose étonnante, calculaient. La science moderne, qui a de plus contre elle un caractère contre-intuitif évident, ainsi qu'en témoigne l'expérience de Galilée sur la chute des corps, nécessitait, pour s'imposer, et imposer le projet qui la rend possible, de trouver dans le *Dasein* une « position fondamentale (…) envers l'être en général et envers la manière dont l'étant comme tel est manifeste, c'est-à-dire encore la vérité[81]. » C'est Descartes, conformément au découpage traditionnel de l'histoire de la philosophie, qui fournit ce fondement métaphysique, et peut donc pleinement être tenu pour celui par qui commence la philosophie moderne. Il est également le promoteur explicite de la *mathesis universalis*, qui à partir de lui, et dans la mesure où on en accepte l'interprétation heideggérienne, fournit le sol de la pensée moderne.

2.3. DESCARTES ET LES *REGULAE AD DIRECTIONEM INGENII* : LE FONDEMENT METAPHYSIQUE DE LA MATHESIS UNIVERSALIS – *QU'EST-CE QU'UNE CHOSE*, PARTIE B, SECTION F : LE SENS METAPHYSIQUE DU MATHEMATIQUE

Deux dimensions de la *mathesis* sont essentielles pour Heidegger : la première tient dans la « nouvelle position fondamentale du *Dasein* » qui rend possible la domination du mathématique. Cette nouvelle position est celle d'une liberté nouvellement assumée, et explicitement revendiquée par Descartes : il n'est que de lire le *Discours de la méthode* pour y trouver, tout autant qu'un manifeste méthodologique, un manifeste quasi politique, même si on passe cette dimension souvent au second plan, à tout le moins un manifeste éthique, en vue de la liberté du sujet. Notre cavalier français, ainsi que l'appelait Péguy, a en effet la liberté en ligne de mire permanente, ce qui, de manière négative, se donne à lire comme refus de tout dogmatisme et, de manière positive, comme instauration du *cogito* comme point de départ de toute connaissance. Plus précisément, comme le note Heidegger, il s'agit même d'une « libération en vue d'une nouvelle liberté[82] » : la liberté que cherche Descartes, au niveau du savoir, est une liberté de poser les fondements de ce savoir, non en Dieu et dans la

[81] *Ibid.*, p. 106
[82] *Ibid.*, p. 107

révélation, mais dans les forces propres de l'homme – autrement dit, dans la raison, qui acquiert le statut de lumière naturelle reléguant la lumière divine, malgré les dénégations régulières de Descartes, à l'arrière-plan, voire hors de tout plan possible. Cette libération ouvre ainsi l'espace à la liberté du sujet, comprise comme autonomie du sujet rationnel, en tant qu'il est rationnel. C'est là pour Heidegger un trait interne fondamental de la *mathesis* : « poser sa propre essence comme fondement d'[elle]-même et en même temps de tout savoir[83] ». Sous le règne de la *mathesis*, la raison s'enchaine à elle-même – et seulement à elle-même.

La seconde dimension fondamentale concerne non plus directement le *Dasein* en sa nouvelle configuration historiale, mais la métaphysique elle-même. C'est en effet sur une même base, que s'élaborent la science moderne, la mathématique et la métaphysique moderne : la *mathesis* est la racine qui configure toutes les dimensions du savoir de l'homme moderne, ce qui est obvie dans la mesure où la *mathesis* – le mathématique – désigne la manière spécifique pour l'homme de se rapporter à l'être et à l'étant en général. A l'issue d'un siècle au cours duquel le mathématique était devenu le trait fondamental de la pensée, quoique d'une manière encore peu claire, Descartes se donne pour projet de fonder la pensée sur le mathématique, et de parvenir à dégager la nouvelle norme de vérité que son temps réclame. C'est ainsi qu'il « prend une part essentielle à ce travail de réflexion sur le mathématique dans sa signification principielle ». Ce qu'Heidegger nomme la « position philosophique fondamentale[84] » de Descartes, il la trouve dans les *Regulae ad directionem ingenii*, qui donnent à voir le double travail inaugural en direction d'une fondation du mathématique sur lui-même, et d'une réflexion sur la métaphysique. Jusque dans le titre en effet de cet ouvrage inachevé, Heidegger décèle le mouvement d'auto-fondation imprimé par la *mathesis* : les règles sont en effet celles que se donne à lui-même l'i*ngenium* désireux de fonder le savoir ; or, cet *ingenium*, dont nous éclaircirons le sens plus loin, procède intégralement de la *mathesis*. Tel est le sens de ce qu'indique Heidegger :

> *« 1°* Regulae – *propositions fondamentales et directrices dans lesquelles le mathématique même se soumet à son essence. 2°* Ad directionem ingenii – *une*

[83] *Id.*
[84] *Ibid.*, p. 111

> *fondation du mathématique afin qu'il devienne lui-même en totalité mesure directrice pour l'esprit chercheur.*[85] »

De fait, les différentes règles portent toutes la marque d'un savoir autonome, auto-fondationnel, qui s'oriente, à partir de lui-même, vers des objets dans lesquels il recherche l'ordre et la mesure. Le caractère axiomatique, par intuition des propositions les plus simples, est évident, quand le recours aux opérations mathématiques les plus élémentaires accentue encore le caractère mathématique de l'ensemble. Les choses, au fond, doivent y être réduites à ce que l'esprit peut en comprendre et modéliser, et elles doivent être expurgées de toute conception superflue. Même inachevé, l'ouvrage se présente volontiers comme un manifeste en faveur d'une nouvelle posture intellectuelle : il ne s'agit plus de produire un traité de logique afin d'organiser la pensée, mais bien de refonder axiomatiquement le savoir dans une approche résolument tournée vers la découverte. On comprend mieux, dès lors, ce jugement de Heidegger :

> *« Descartes conçoit ici sur la voie d'une réflexion sur l'essence du mathématique, l'idée d'une* scientia universalis*, de la science, unique, normative, sur laquelle tout est orienté et réglé. Il souligne expressément qu'il ne s'agit pas là de la* mathematica vulgaris*, mais de la* mathesis universalis*.*
>
> *(…) C'est le concept moderne de la « science » qui y reçoit son empreinte. Seul celui qui, réellement et longuement, a médité de part en part jusque dans ses recoins les plus glacés cet écrit sobre et sans égard, se met en état d'acquérir le pressentiment de ce qui est en marche dans la science moderne. »*[86]

La *mathesis universalis* y apparait comme le fondement de la nouvelle posture qui conduit à la science moderne, et se trouve ainsi naturellement pour Heidegger équivalente à ce qu'il nomme « le mathématique », et qui n'est donc pas une extrapolation des mathématiques (algèbre, géométrie) à la pensée en générale, mais bien une manière de penser qui accompagne l'extension des mathématiques dans la science. Heidegger appuie sa démonstration sur les règles III, IV et V ; d'une part, la IV propose la référence explicite à la

[85] *Id.*
[86] *Id.*

mathesis, et produit le parallèle ambigu avec la méthode, quand les III et V donnent à voir en quel sens comprendre cette méthode, qui n'est pas, ainsi que le rappelle Heidegger, « une pièce d'équipement de la science parmi d'autres », mais bien la « teneur fondamentale[87] » de la science. L'intuition et l'évidence des premiers axiomes apparaissent comme le point déterminant de ce qu'impose la *mathesis*. Dans l'interprétation heideggérienne :

> *« Ils doivent : 1° être les tout premiers, en soi et de soi évidents,* evidens*, c'est-à-dire absolument certains. Cette certitude décide en même temps de leur vérité. 2° Les axiomes suprêmes doivent en tant qu'axiomes absolument mathématiques, fixer d'avance quant à l'étant en totalité, ce qui est étant et ce qu'être veut dire, ainsi que d'où et comment se détermine la choséité de la chose[88]. »*

Autrement dit, la *mathesis* implique une ontologie – l'ontologie grise, comme la désigne J.-L. Marion[89] –, à partir de laquelle peut se déployer la science moderne. La spécificité de cette approche inaugurée par Descartes, ce que requiert la *mathesis*, est de poser un principe absolu au fondement de tout l'appareil du savoir, qui, en tant qu'absolu, ne peut dépendre de rien d'autre, surtout pas des choses, et ne pose rien qui ne soit de son propre fond. En opposition avec l'ontologie traditionnelle, une proposition quelconque sur les choses (soit le *logos* aristotélicien, en tant qu'énoncé déterminant les catégories) ne saurait être un point de départ satisfaisant pour le savoir : il faut que la proposition se fonde elle-même. Ce fondement, Descartes le trouve dans le *cogito* : le règne du sujet moderne s'ouvre, en tant qu'il est le seul sujet, ou « le sujet insigne », découvert dans le *cogito, sum*. C'est bien le *sum* qui est le fondement, et derrière lui la raison. Ainsi, la *mathesis* implique une modification radicale du *Dasein*, et de la pensée : la raison s'impose comme principe fondamental. Bien sûr, Heidegger saute allègrement des *Regulae* au *Méditations Métaphysiques*, et cela ne peut se faire sans approximation – à commencer par le fait qu'une lecture attentive des *Regulae* montre que si certains thèmes peuvent sembler anticiper ce que les *Méditations* poseront, il n'en reste pas moins qu'une autre histoire se joue : le « *cogito sum* » n'est pas, notamment, le point de départ, puisque la *mathesis* se fonde elle-même, en faisant en quelque sorte

[87] *Ibid.*, p. 112
[88] *Ibid.*, p. 113
[89] J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes: science cartésienne et savoir aristotelichen dans les Regulae*, 2.éd. rev. et augm.2.tir, Paris, Libr. Philosophique J. Vrin, 1993

l'économie de l'*ego*, qui en tant que *subjectum*, devient le support que nous venons de décrire de toute vérité et de tout savoir. Là où cependant Heidegger produit une conclusion qui nous semble peu discutable, c'est lorsqu'il pointe l'émergence jusqu'à la prééminence, du principe de contradiction comme exigence de la *mathesis*. Et c'est bien ce principe qui est au cœur de la pensée moderne et irrigue la science : « dans la proposition comme proposition, et en conséquence dans le principe suprême comme principe du Je, est posée en même temps la validité tout aussi originelle du principe de la contradiction à éviter[90] ». Si la *mathesis* ne se réduit pas à cela, il n'empêche que c'est son trait fondamental qui est exposé : elle interdit de partir des choses, mais impose de partir d'elle-même, et pose en même temps la règle d'or de la pensée moderne, qui se traduit chez Spinoza par le *more geometrico*. Les principes qui guident à partir de Descartes la question de la chose, et à partir d'elle la question de l'être, « naissent de la seule raison, ils en naissent purement, sans le secours du rapport au donné préalable. Ils sont un pur se-donner-à-soi-même de ce que la pensée dans son essence a déjà en soi[91] ». La raison dépouillée par la *mathesis* des déterminations du *logos*, devient norme et horizon de tout savoir, axiomatiquement organisé. Leibniz pouvait moquer Descartes de n'avoir pas donné l'adresse où trouver l'intuition claire et distincte : elle ne requiert rien d'autre que cela, et d'obéir à ses propres principes, pour atteindre l'évidence. La *mathesis* informe toute pensée ultérieure, et pose le cadre dans lequel se débat depuis lors la modernité. Le *logos* antique, sous cette impulsion, devient la *ratio* moderne de laquelle naissent les trois principes fondamentaux que sont le principe du Je, le principe de contradiction et le principe de raison (ce dernier étant découvert par Leibniz). C'est sous cette forme que la *mathesis* déploie son règne, et parmi les questions qu'elle ouvre, une se distingue de toutes les autres : *qu'est-ce que l'homme ?*, en tant que toutes les questions métaphysiques peuvent s'y rapporter, comme le note Kant. La préséance de cette question est pour Heidegger liée à « la préséance de la méthode qui reçut son empreinte de Descartes ». De fait, la méthode cartésienne impose par sa structure même que toujours nous sommes reconduits à la question de l'homme, et c'est pourquoi il nous a paru déterminant de la resituer par rapport à la *mathesis* qui la provoque[92].

[90] M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce qu'une chose ? op. cit.*, p. 117
[91] *Ibid.*, p. 118
[92] *Ibid.*, p. 120

Si l'on suit l'analyse proposée par Heidegger dans les deux ouvrages que nous avons parcourus, et grâce également aux compléments qu'il propose dans « L'époque des conceptions du monde » (in *Chemins qui ne mènent nulle part*)[93], nous pouvons dégager quatre grands traits caractérisant le sens de la *mathesis* retenu par le penseur allemand. D'abord, la *mathesis* n'est pas réductible aux mathématiques : le nombre n'est qu'un *mathema* parmi d'autres, sans doute le plus évident, le plus familier, mais enfin, il ne fait pas le tout de la *mathesis*, bien au contraire. C'est l'opposition que nous avons relevée entre le mathématique et la mathématique. Nous pouvons la préciser en convoquant l'analyse du concept de *mathesis* que propose J.-T. Desanti, lors d'une conférence du 27 novembre 1971 à la Société française de philosophie : il distingue *mathesis* et *mathemata*, d'une manière plus précise que celle de Heidegger, mais qui ne l'en rejoint pas moins. Le suffixe « *sis* » de *mathesis* (mais aussi *noesis*, *praxis*…) désigne le déploiement de l'action signifiée par le verbe racine, et le suffixe « *ma* » de *mathema* (comme dans *pragma*, *noema*…) désigne le résultat de l'action signifiée par ce même verbe. D'où un rapport de la *mathesis* aux *mathemata* ainsi posé : « convenons d'appeler *mathesis* l'appareil (…) capable d'assurer et de régler la production et la reproduction des *mathemata*. » Autrement dit,

> *« Nous appellerons «* mathesis *» le mode de fonctionnement du système réglé et explicite des procédures de production et de contrôle qui assurent les admissions d'objets et d'énoncés, équilibrent et enchaînent les champs opératoires, organisent les corps de propositions en systèmes compatibles, et, dans les limites ainsi fixées, en règlent l'indéfinie reproduction[94] ».*

En somme, la *mathesis* est quelque chose comme la grammaire des mathématiques, et même si pour Desanti il peut exister une pluralité de *mathesis*, une *mathesis universalis* ne saurait échapper à cette caractérisation. C'est ainsi du reste que l'on peut entendre ce passage de la règle IV des *Regulae*, puisque Descartes définit de cette façon la *mathesis universalis* : « elle contient en elle tout ce à cause de quoi d'autres sciences sont appelées, elles aussi, parties des mathématiques[95] ». Cela conduit à la rabattre, en quelque sorte, sur les deux principes que sont le principe de raison et le principe de contradiction, par lesquels elle gagne son

---

[93] M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*
[94] J.-T. DESANTI, « Réflexion sur le concept de Mathesis », *Figures de la psychanalyse*, vol. 12, n° 2, 2005, p. 7; 17
[95] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 353 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 378

autonomie : elle n'a plus besoin pour être dans le vrai d'une adéquation, ou concordance, de la chose et de l'énoncé, elle se suffit à elle-même, ce qui est le sens des critères cartésiens de vérité : évidence et clarté. Ces principes sont instaurés comme principes normatifs qui déterminent de part en part les choses et dont l'origine est le sujet – *ego*. Cela a comme conséquence que la *mathesis* implique une ontologie du face à face entre un sujet, nouvellement privilégié, qui ne peut trouver dans l'étant que ce qu'il met déjà, et les choses qui se déterminent par rapport à lui. L'*ego*, siège de la raison, est la seule donnée – dans une auto-donation – possible. En somme, le monde est pré-determiné par la raison.

Le second trait caractéristique identifié par Heidegger repose dans la mathématisation du réel, sous la double espèce de l'ordre et de la mesure, dans la terminologie cartésienne. Cette dimension est une conséquence de la première, dans la mesure où le nombre, « ce mathématique très familier devient le mathématique tout court[96] ». C'est la raison pour laquelle une science qui ne procède pas par équations et calculs semble d'emblée suspecte en tant que science. Et c'est aussi bien la raison pour laquelle de Galilée jusqu'à Descartes, le monde s'écrit en langage mathématique – sans quoi, ce n'est rien. Les qualités – occultes ou non – doivent pouvoir être exprimées par des quantités. C'est qu'en corollaire de cette mathématisation du réel, la rationalité est elle-même conçue comme raison calculante. Dans le langage de Heidegger, le *logos* est définitivement recouvert par la *ratio* : l'énoncé, la proposition, le langage, n'est plus ce qui porte la vérité. Il n'est plus lieu de faire voir, mais de calculer pour connaitre. Dans une autre perspective, qui éclaire la précédente, Descartes érige en seule voie d'accès à la vérité *l'intellectio*, contre la *sensatio* : les sens ne sont plus, dans le cadre délimité par la *mathesis*, que des auxiliaires, ainsi circonscrits : « Les sens ne nous font absolument pas connaître l'étant en son être, ils annoncent simplement l'utilité ou la nocivité des choses « extérieures » intramondaines pour l'être-homme attaché à son corps[97]. » Rationalité calculante, réalité mise en équation et sensibilité congédiées forment donc la seconde caractéristique de la *mathesis* telle qu'analysée par Heidegger. C'est pourquoi il tient pour équivalentes *mathesis* et méthode chez Descartes.

Le troisième trait est évidemment en droite ligne, puisqu'il a rapport à l'ontologie impliquée par la *mathesis* : s'il faut pouvoir calculer le connaissable, s'il faut que la raison se

[96] M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce qu'une chose ? op. cit.*, p. 87
[97] M. HEIDEGGER, *Être et Temps*, *op. cit.*, p. 94 [96-97]

le donne à elle-même, alors ne peut être reçue à cette dignité que la *res extensa*, construite par opposition à la *res cogitans*, en conséquence d'une compréhension non clarifiée de la substantialité. En effet, Descartes ne questionne pas l'équivocité de l'être léguée par la scolastique médiévale, et se contente de laisser « inexpliqué le sens de l'être inclus dans l'idée de substantialité et le caractère de « généralité » de cette signification[98]. ». Pire encore, dans son esquive du problème, il va jusqu'à poser la substantialité comme inaccessible : il n'est en effet pas possible – parce que pas pensable sans contradiction, conformément aux exigences de la *mathesis* – de poser une univocité de l'être de Dieu, de l'être du monde, et de l'être de l'homme – autrement dit, une unique substantialité pour trois substances infiniment différentes. Aussi, et c'est là une caractéristique de la *mathesis*, « l' « être » même ne nous « affecte » pas, c'est pourquoi il ne peut être perçu » ; la conséquence ultime de cela étant la sentence de Kant posant que « être n'est pas un prédicat réel ». De ce fait, la substance – la *res* – ne peut être conçue et pensée qu'à partir de l'une de ses propriétés bien « réelles » en ce sens, autrement dit, sa qualité éminente. Le *cogito* pour l'esprit, *l'extensio* pour le reste.

Le quatrième et dernier trait caractéristique de la *mathesis* est la conséquence des précédents, soit l'instauration d'un nouveau genre de vérité, et d'un nouveau genre d'accès à celle-ci, dans le cadre d'une pensée de la représentation. L'avènement de l'objectivité sous sa forme nouvelle, c'est-à-dire comme ce qui se détermine par rapport au seul sujet qu'est l'*ego cogito*. Sous le règne de la *mathesis*, le rapport à l'être de l'étant ne peut plus être une simple entente de la chose-là-devant, mais une représentation, dans le cadre défini plus haut. La marque de la vérité n'est plus à chercher du côté d'une adéquation du mot et de la chose, mais bien dans l'énoncé même qui porte la vérité, ou comme le dit Heidegger, comme « certitude de la représentation[99] ». La *mathesis* redessine intégralement le rapport de l'homme au monde, au point donc de reléguer l'être en un second plan inaccessible, pour le laisser dans un face à face inédit avec les objets qu'il se donne, en tant que sujet, à lui-même, ou plutôt dont il ne prend en compte que les déterminations qu'il sait par avance y trouver[100].

Par ces quatre traits caractéristiques, la *mathesis* apparaît donc comme l'essence de la technique, dont nous rappellerons seulement qu'elle est pour Heidegger équivalente à

[98] *Ibid.*, p. 132 sq. [93-94]
[99] M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p. 114
[100] La formule heideggérienne est « l'homme se pose lui-même comme la scène sur laquelle l'étant doit désormais se présenter ». *Ibid.*, p. 119

l'essence de la métaphysique moderne, et qu'elle dirige intégralement, jusque dans la sphère de l'esthétique, la modernité. L'ontologie qu'elle implique repousse l'être hors des limites de la connaissance humaine, et conduit la métaphysique à son achèvement. La *mathesis* est donc, de ce point de vue, le projet de la modernité. Par elle, c'est *l'épistèmê* dont nous sommes tributaires qui s'ouvre ainsi, et est dirigée par elle : le règne sans partage d'une rationalité calculante, qui met en demeure de rechercher la vérité comme exactitude de représentations toutes commensurables les unes aux autres et comme conformité aux principes qui la dirigent. Mais c'est aussi la césure de l'homme-sujet et du monde-objet, de l'homme et de la nature. C'est encore la place d'auxiliaires qui est réservée aux sens et à l'imagination, et plus généralement l'abandon du corps au registre passionnel. Dans une large mesure, il contribue ainsi à fixer une réception de la *mathesis universalis*, qu'il assimile à la méthode cartésienne d'une part, au positivisme scientifique d'autre part, ces différents aspects contribuant à l'émergence d'une conception de la modernité comme projet techno-scientifique d'arraisonnement de l'être et de la nature. Cette analyse a pu être contestée en de nombreux points, en ce qui concerne notamment le fossé que voit Heidegger entre la science antique et la science moderne. Notre propos n'est cependant pas de discuter l'ensemble de sa position, mais de clarifier une perspective possible sur la *mathesis*, qui n'est pas sans vérité, mais qui porte des approximations dont Heidegger est plutôt coutumier, si l'on en juge par sa manière récurrente d'opérer des coupes franches dans le matériau qu'il étudie pour n'en retenir que les points pertinents pour son propos. En centrant le propos sur la question de la *mathesis*, il nous semble que nous pouvons retenir certains axes critiques qui permettent, grâce à ces approximations, de dégager une figure plus exacte de la *mathesis* cartésienne.

II.2. CRITIQUE DE LA LECTURE HEIDEGGERIENNE

Autant commencer par le point le plus évident : dans toute son analyse, Heidegger projette rétroactivement sur les *Regulae* des positions que Descartes n'atteint qu'à partir du *Discours.* Les discussions ont longtemps couru sur le statut à accorder aux *Regulae* dans l'économie globale de l'œuvre, ainsi que nous le rappelions : ces dernières ne préfigurent le *Discours* qu'en un sens bien incertain, puisque les questions que Descartes y affronte ne sont pas exactement de même nature. Nous avons déjà évoqué précédemment les points en faveur de l'une ou l'autre approche du rapport des *Regulae* au reste de l'œuvre. En tout état de

cause, il est évident que Descartes a conservé avec lui, jusqu'à sa mort, le dossier contenant les différentes règles, et qu'il l'a manifestement remanié régulièrement. De là, on ne saurait conclure que les *Regulae* ne sont qu'une anticipation, voire une variante, de ce que l'on trouve dans le *Discours*, ou les *Méditations*.

La *Règle III*, qui donne des exemples d'intuition, soit de « la conception non douteuse d'un esprit pur et attentif qui naît de la seule lumière de la raison », entretient bien une parenté au *Discours* II, ne serait-ce que pour l'importance du doute. Mais elle semble aussi proposer déjà les premières vérités du *Discours* : « 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[101], … ». Mais la proposition se fait en sens inverse, et l'ordre du *Discours* n'est pas respecté : Descartes n'a pas encore pratiqué le doute radical, qui le conduit à déréaliser sa propre existence pour mieux l'assurer. La pensée n'est pas première, au mieux elle est simultanée. Cela est porteur d'un sens bien différent, d'autant plus que la lecture du passage juxtapose aussi bien les deux propositions : « *unusquisque animo potest intueri, se existare, se cogitare* ». L'existence première, voilà une dimension qui à coup sûr échappe à Heidegger, dont tout l'effort consiste à montrer que Descartes est étranger à la dimension existentiale du *Dasein*. En tout état de cause, l'intuition cartésienne ne porte pas uniquement sur des vérités mathématiques, au sens strict du terme, mais se confronte à l'existentiel.

La *Règle XII* peut aussi prêter à certaines confusions, puisqu'elle présente nombre de points qui seront repris par Descartes. Pourtant, si proximité thématique il y a, le détail nous éloigne sensiblement des écrits ultérieurs. Ainsi, la liste des « choses nécessairement conjointes entre elles », qui propose une série d'affirmations dont la parenté semble troublante avec les plus célèbres formulations cartésiennes, nous conduit aussi dans une dimension très différente : ainsi, « je suis, donc Dieu est » / « *sum*, *ergo Deus est* » est presqu'à l'opposé du « *cogito, sum* ». Là encore, la dimension essentielle du *Discours* ou des *Méditations*, à savoir le doute radical, est inexistante : l'être est posé et avec lui l'être suprême, ou plutôt, de l'être que je suis s'ensuit qu'il y a de l'être. Cela témoigne d'une position bien différente que celle qui consiste à partir de l'*ego* pour le réassurer par la véracité divine. Mais aussi, le « dualisme » cartésien prend une tournure inattendue avec cette

[101] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 339, AT p. 368

formulation : « je comprends, donc j'ai un esprit distinct du corps[102] ». Descartes fait ici l'économie de la négation du corps pour seulement poser la différence ontique[103] de l'un à l'autre. Tout témoigne, dans cette *Règle XII*, de la connivence profonde de la pensée et de l'être, de la vérité et de la vie, et même, malgré leur distinction ontique, de la connivence de l'esprit et du corps. Car plus encore, la notion d'*ingenium* concurrence nettement les développements ultérieurs, qui invitent bien au contraire à une ascèse de l'entendement pur. Dans les *Méditations*, c'est l'esprit, purement conçu comme *res cogitans*, qui est le siège de la pensée vraie. Là, l'*ingenium* rassemble le corps et l'esprit, l'imagination et l'entendement, dans ce que Descartes nomme « cette force par laquelle à proprement parler nous connaissons les choses ». Bien sûr, il précise qu'elle est « purement spirituelle », mais elle sait être active et passive, mobiliser aussi bien les sens que l'entendement, l'imagination et la mémoire, elle est « tantôt le cachet, tantôt la cire » ; enfin, elle peut même mettre le corps en mouvement. C'est que « cette même force est […] appelée, selon ces diverses fonctions, entendement pur, imagination, mémoire ou sens ; mais elle s'appelle à proprement parler esprit [*ingenium*][104] ». Le Descartes des *Regulae* est loin de penser la séparation stricte qu'on a souvent voulu lui prêter entre l'esprit et le corps : l'*ingenium* en témoigne, et nous y reviendrons plus loin. En tout état de cause, le corps, l'imagination et les sens, ne sont pas congédiés : Descartes les intègre au contraire dans la rationalité qu'il associe alors à la *mathesis*. Autrement dit, et les deux règles que nous avons convoquées en témoignent également, la *mathesis* trouve manifestement des alliés dans ce que la rationalité « cartésienne » congédiera par la suite : le corps, les sens, l'imagination, sont associés, voire confondus avec cet *ingenium* qui semble alors le modèle de l'esprit pour Descartes. On est loin de la vision qu'en a Heidegger, qui en réalité projette le postérieur sur l'antérieur, dans le mouvement de Descartes[105]. Ce que les *Regulae* disent explicitement, cependant, est très loin

[102] *Ibid.*, p. 423, AT p. 421

[103] Nous disons « différence ontique », car dans ces pages aucune indication ne peut plaider pour une distinction radicale, ontologique. Que l'esprit soit distinct du corps ne dit pas qu'il soit d'une autre nature que le corps.

[104] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 413-415. AT p. 415-416

[105] N'est-ce pas d'ailleurs une tendance de penser comme hors du temps les grands philosophes : en tout état de cause, pour Descartes, des commentateurs aussi éminents que Brunschvicg ou Gilson ont pu avoir cette tendance. Ceci étant, le statut des *Regulae* étant ce qu'il est, il n'aide pas à savoir comment le situer dans la pensée cartésienne. Pourtant, il est intéressant de prendre les *Regulae* comme si Descartes n'avait rien écrit ensuite. A noter qu'E. Mehl propose une lecture qui nous semble des plus justes, en montrant combien la philosophie cartésienne est « la philosophie des (re)commencements » - voir É. MEHL, « Descartes ou la philosophie des (re)commencements », *Archives de Philosophie*, vol. 81, n° 1, 2018, p. 49-67

de la relation entre un sujet éminent, *cogito* forcené, voire pure pensée, qui contemple un monde séparé de choses étendues purement géométrisables. On peut même se demander s'il est légitime à partir de là de penser quelque chose comme une théorie de la représentation, tant Descartes semble plutôt définir un rapport d'expression : l'*ingenium* agit tantôt comme cire, tantôt comme cachet, et les idées qui sont les siennes peuvent être qualifiées de « corporelles », ainsi que nous y invite la « fantaisie (…) véritable partie du corps[106] ».

Aussi faut-il lire Heidegger non comme le penseur définitif de la *mathesis*, mais comme celui qui met au jour le recouvrement par Descartes de celle-ci, le travestissement de la raison en raison moderne – ou de la *νόησις* en *Διάνοια*– en même temps que le penseur qui institue une lecture tronquée, voire fausse, de la *mathesis universalis*, interdisant ainsi de saisir sa vérité, et renforçant l'effet historial d'une interprétation qui de fait, relègue hors de la rationalité, ou à sa marge, des pensées qui en réalité tiennent vivantes des dimensions oubliées de la pensée à l'œuvre dans la *mathesis*. En somme, Heidegger considère que l'itinéraire cartésien, qui conduit au *cogito* est le seul possible à partir de la *mathesis universalis*, et de là, à la fois il condamne la *mathesis* et impose une dichotomie stricte entre la raison ainsi comprise et l'intuition, alors même que l'une et l'autre ont partie liée dans la *mathesis* telle qu'elle s'expérimente comme disposition.

De ce fait, et c'est l'un des symptômes de cette lecture, Heidegger prend soin de contourner le problème que constitue pour lui, pour la cohérence de son interprétation, Spinoza, qui est un court-circuit de son histoire de l'oubli de l'être[107], notamment en ce qu'il a su penser, dans le cadre et à partir de la *mathesis* en direction d'une pensée de l'être, retrouvant la « science intuitive », et faisant déjà retour à l'être, témoignant ainsi que tout n'était pas oublié – et en un sens, que la *mathesis* elle-même, en tant que proprement *universalis*, n'est que l'un des noms de ce *logos* dont Heidegger déplore la perte. Cette remarque permet, en passant, de saisir en quoi des analyses heideggériennes sonnent comme résolument spinoziennes : ainsi en est-il de la série de réflexions sur l'évidence du « moi » que propose le § 25 du chapitre V de *Sein und Zeit*, qui portent une critique de la démarche

[106] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 413, AT p. 414

[107] Voir à ce propos : J.-M. VAYSSE, *Totalité et finitude: Spinoza et Heidegger*, Paris, Libr. philosophique J. Vrin, 2004 Nous prenons nos distances cependant vis-à-vis de l'analyse qui tend à inscrire Spinoza en rupture par rapport à la *mathesis universalis*.

cartésienne d'abstraction de la réalité du monde ambiant et des autres « moi » permettant de parvenir à l'évidence du *cogito, sum*, soit le fameux doute méthodique radical.

> *« N'est-il pas, cependant, contraire à toutes les règles d'une saine méthode de refuser de donner pour point de départ à une problématique les données évidentes de son domaine thématique ? Et que peut-il y avoir de plus indubitable que la donation du Moi ? Plus encore, cette donnée première ne prescrit-elle pas d'elle-même à toute tentative de l'élaborer originairement de faire avant tout abstraction de tout le reste du « donné », non seulement d'un « monde » existant, mais encore de l'être d'autres « Moi » ? […] (or) Le « Moi » ne peut être compris qu'au sens d'une indication formelle non contraignante de quelque chose qui, pour peu qu'on le rétablisse dans le contexte phénoménal d'être où il prend place à chaque fois, est peut-être appelé à se dévoiler comme son « contraire ».*
>
> *Du reste, même l'interprétation positive du* Dasein *qui a été donnée jusqu'ici interdit de partir de la donation formelle du Moi pour apporter une réponse phénoménalement satisfaisante à la question du qui ? En effet, la clarification de l'être-au-monde a montré que ce qui « est » de prime abord n'est point un simple sujet sans monde, et que rien de tel n'est non plus jamais donné. Et en fin de compte, tout aussi peu est donné de prime abord un Moi isolé sans les autres. »*[108]

Le sujet découvert par Descartes fait obstacle à la compréhension des modes d'être du moi. Notamment, le « moi » produit l'illusion d'un sujet sans monde, d'un sujet isolé, dont la raison ne peut dès lors être conçue que sur ce mode. Elle est même, d'ailleurs, le seul moyen qui lui reste, par ses propres forces, pour reconstruire le monde, et retrouver les autres. Le point essentiel est qu'à partir d'un tel sujet, il est impossible de concevoir une raison relationnelle, incarnée, incorporée, une raison liée, car le porteur de cette rationalité est lui-même séparé, désincarné, délié. Or, il faut convenir que « la « *substance* » de l'homme n'est point l'esprit comme synthèse de l'âme et du corps, mais *l'existence* »[109] : c'est à coup sûr la position de Spinoza, lorsqu'il pointe l'importance du corps propre pour la constitution même

[108] M. HEIDEGGER, *Être et Temps*, *op. cit.*, p. 107 [115-116]
[109] *Ibid.*, p. 108 [117]

du sujet connaissant[110]. C'est aussi en un sens ce qu'il pose à travers la conception du *conatus* comme essence de l'homme, en tant qu'il s'agit d'un effort toujours-déjà en situation, c'est-à-dire au monde et avec les autres. C'est pourquoi il est fondé d'affirmer que Heidegger, en accordant la primauté au sujet tel qu'il est posé par Descartes, soit le *cogito*, et en en projetant l'origine, dès les *Regulae*, dans la *mathesis* qui devient le nom générique pour désigner le triomphe de la philosophie de la représentation et de la science moderne, comme triomphe de l'essence de la technique, produit une réécriture de l'histoire de la philosophie occidentale, tout en faisant obstacle à la juste compréhension de la *mathesis* elle-même, c'est-à-dire de la disposition à la source de toute la pensée moderne, et qui à ce titre se trouve recouverte et voilée par les dispositifs qui en découlent. Il est donc une lignée souterraine, qui trouve son origine en Descartes, quand bien même celui-ci l'aurait reniée, et qui permet de comprendre à la fois l'architectonique de la pensée moderne – et de son avatar post-moderne – et de saisir le moyen d'habiter, au sens propre, ce monde de la représentation autrement rendu inhabitable par la rationalité mutilée née du *cogito* et qui accouche de la métaphysique de la représentation qui détermine la pensée occidentale depuis précisément Descartes.

Si la *mathesis* heideggérienne fait écran, il nous faut traverser le voile pour mettre au jour la *mathesis* cartésienne. Cette tâche est d'autant plus compliquée que Descartes n'est pas des plus explicites lui-même. La *mathesis* a été analysée en profondeur par D. Rabouin[111]. Nous avons déjà montré comment il en restitue l'histoire complexe depuis Aristote ; pour autant, il convient à présent d'insister sur ce qui fait l'écart de son analyse à celle de Heidegger. Nous verrons ainsi comment il convient de comprendre avant tout la *mathesis*, ainsi que du reste il en découle du texte cartésien même, comme une pratique. Cette pratique, cependant, est d'un genre spécifique : elle porte une dimension programmatique, en ce qu'elle déborde largement son champ propre pour imposer un renouvellement de la norme du vrai, en conséquence de quoi elle redéfinit tout le rapport à la connaissance, et même toute relation à l'étant et par-delà à l'être de l'étant et donc à l'être ; mais aussi bien, c'est un

[110] Voir *Ethique* II, et notamment les éléments de physique suivant la proposition 13, et les développements conduisant à la théorie des notions communes, et le caractère à la fois et indissociablement affectif et cognitif de la pensée. Evidemment, Spinoza ne parle pas explicitement de « corps propre ». Nous reviendrons plus loin sur ces questions.

[111] D. RABOUIN, *Mathesis universalis*, *op. cit.*

programme impossible, ainsi que nous permet de le comprendre Fichant[112], ce qui conduit Descartes à la réduire, ou la restreindre, à la seule géométrie. Enfin, cette pratique qui fait programme se cristallise comme méthode, ainsi que le montre De Oliveira[113], entendu qu'il s'agit là du *meta odos* : le chemin. Ces trois dimensions permettent de saisir ce qui fait la spécificité de la *mathesis universalis* cartésienne, et de comprendre comment elle a pu irriguer la pensée moderne, en tant que sol depuis lequel se déploie notre rationalité, et de comprendre du même coup comment elle s'est trouvée comme recouverte par ce qu'elle a rendu possible. Il nous faut à présent, munis de ces quelques éléments d'analyse, suivre le parcours qui conduit Descartes de sa sortie de La Flèche, jusqu'au moment où il abandonne la pratique de la *mathesis* : nous parviendrons ainsi à en saisir les traits constitutifs.

[112] Voir « L'ingenium selon Descartes et le chiffre universel des *Règles pour la direction de l'esprit* », in M. FICHANT, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, 1re éd, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 1-28

[113] É. A. M. DE OLIVEIRA, « La genèse de la méthode cartésienne : la *mathesis universalis* et la rédaction de la quatrième des *Règles pour la direction de l'esprit* », *Dialogue*, vol. 49, nº 02, juin 2010, p. 173-198

III. LE PARCOURS DE DESCARTES VERS LA *MATHESIS UNIVERSALIS*

« Mais je ne craindrai pas de dire que je pense avoir eu beaucoup d'heur, de m'être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins, qui m'ont conduit à des considérations et des maximes, dont j'ai formé une méthode… [114]»

III.1. METHODE ET *MATHESIS*

La *Règle IV* des *Regulae,* dont la partie B propose les deux occurrences connues de l'expression *mathesis universalis*, nous donne de précieuses indications quant au rapport que Descartes entretient avec cette dernière. Même si la prudence est de mise lorsque Descartes donne des éléments biographiques dans ses écrits – il possède un art consommé de l'ellipse et du raccourci, comme le montre une comparaison, même rapide, entre ce qu'il écrit dans le *Discours* et ce que les historiens nous rapportent – nous pouvons et devons cependant prendre au sérieux ce qu'il retient et juge digne de figurer dans un ouvrage [115] : en l'occurrence, ce qui fait sens pour lui, c'est la simplicité et la facilité de la *mathesis*, son caractère nécessaire comme première science – selon l'ordre qui prescrit d'aller du plus simple au plus complexe –, et la possibilité qu'elle offre de passer à la suite en étant, au fond, mieux armé. C'est même une pratique qu'il faut savoir délaisser. Selon ses propres termes :

« 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. Mais avant de m'en éloigner, tout ce que j'ai trouvé digne de remarque dans mes travaux précédents, je vais tâcher de le rassembler en un tout et de le disposer avec ordre, tant pour le retrouver

[114] R. DESCARTES, *Oeuvres 06. Discours de la méthode et Essais*, Adam&Tannery, Paris, L. Cerf, 1902, vol. VI, p. 3

[115] Du reste, au-delà d'un éventuel « effet de mode », inspiré de Montaigne, le fait de mobiliser sa propre existence et son propre parcours intellectuel, même recomposés par la sélectivité mnésique habituelle, indique aussi bien que le reste le sens à donner à une pensée, particulièrement lorsqu'il s'agit de celle d'un penseur comme Descartes : mesurer l'importance que revêt pour lui la juxtaposition du registre de l'objectivité et de celui de la subjectivité n'est pas une tâche vaine. Pour l'objet qui nous intéresse ici, à savoir la *mathesis*, ce peut même être en définitive l'aspect le plus important quoique le moins évident, pour nous qui sommes rompus à désincarner la science.

> *commodément dans ce petit livre, le jour où il en sera besoin, quand l'âge croissant diminue la mémoire, que pour pouvoir à présent, ma mémoire en étant déchargée, apporter à tout le reste un esprit plus libre. »*[116]

Ce seul paragraphe nous permet de préciser trois points essentiels. D'abord, *mathesis universalis* n'est le nom ni d'un programme, ni d'une ambition, en bref, ce n'est pas un projet. C'est une pratique, puisqu'il s'agit de la « cultiver », et qu'elle est liée à ce que Descartes appelle ses « travaux » ; et mieux, c'est une pratique qui doit s'arrêter. A la rigueur, on peut imaginer qu'une pratique tienne lieu de projet : encore faut-il qu'elle soit envisagée sous cet angle, c'est-à-dire comme pratique future. Là, il est évident, au moins pour Descartes, que cette pratique appartient à son passé, et qu'il est temps de mettre à profit pour autre chose les acquis qu'il a pu en tirer. Car, et c'est le second point, cette pratique est fructueuse : elle donne, ou a donné au moment où Descartes écrit, des résultats, dont certains sont suffisamment importants pour être consignés dans l'ouvrage que nous lisons. Les *Regulae* peuvent s'envisager, sous cet aspect, comme un point d'étape dans un itinéraire plus long. Ce n'est cependant pas n'importe quelle étape qui est rapportée ici, puisqu'elle est la première étape, qui permet de faire le point sur son équipement, son niveau de préparation, ses ressources propres, et d'en tirer les enseignements pour les étapes suivantes. Descartes à ce titre projette d'ailleurs, et c'est là seulement que prend corps la notion de projet, que ces enseignements doivent pouvoir être mis à profit lors des étapes suivantes, et jusque, pour ainsi dire, à la ligne d'arrivée. C'est pourquoi, et c'est le troisième point, il convient de lire les *Regulae* pour ce qu'elles sont : de part en part le bilan d'un cheminement intellectuel, que les commentateurs s'accordent à inscrire dans le jalon temporel qui court de 1619 à 1628 – avec le bémol que Descartes l'a conservé avec lui jusqu'à sa mort suédoise, et que rien ne permet de savoir qu'il ne l'a pas repris et remanié de temps à autre. A ce titre, il est permis de faire quelques hypothèses de lecture concernant le contenu des *Regulae*, avant de reprendre ces dix années lors desquelles Descartes, en quelque sorte, s'invente lui-même, avant d'inventer le cartésianisme. Notamment, les *Règles I* à *IV*, qui ouvrent l'ensemble, manifestent l'exigence de l'unité des sciences, sous l'espèce de *l'humana sapientia*[117]. Il peut être tentant de rapporter cette unité projetée des sciences à la *mathesis universalis*, et de faire de cette

[116] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 355, R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 379
[117] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 325 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 360

dernière le sommet de la science humaine : c'est mettre les choses à l'envers, puisque si tel était le cas, Descartes n'abandonnerait pas la pratique de la *mathesis universalis*. Il faut donc tenir que le rapport est inverse : la *mathesis*, et sa pratique, sont ce qui rend possible par Descartes la prise de conscience de l'unité de la science, unité qu'il définit explicitement comme « sagesse universelle [118] ». Autrement dit, la *mathesis universalis* n'est *que* l'instrument universel qui ouvre à la sagesse universelle. Pour mieux la situer dans son rôle propre, il suffit de se rapporter à Descartes lui-même, qui reprend et approfondit une comparaison, déjà usitée par Bacon [119] entre les instruments des arts mécaniques et les instruments des sciences. C'est la *Règle VIII* qui nous livre cette métaphore (qui, soit dit en passant, sera reprise telle quelle, ou à peu près, par Spinoza[120]), en exposant la méthodologie générale permettant de découvrir ce que peut la raison humaine en matière de connaissance : cette méthode, imposant de partir du plus facile, et au sein du plus facile, de s'attacher au plus utile,

> *« 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*

[118] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 327 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 360

[119] F. BACON, Trad. M. MALHERBE et J.-M. POUSSEUR, *Novum organum*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, p. 135 Livre I, 2 ou 74 par exemple

[120] Voir *Traité de la réforme de l'entendement*, in B. de SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. I : Premiers écrits*, 1re éd, Paris, Presses universitaires de France, 2009 (§31) : « de même que les hommes, au début, avec des instruments naturels, ont pu faire certaines choses très faciles, bien qu'avec peine et de manière imparfaite, puis, une fois celles-ci façonnées, en ont façonné d'autres plus difficiles avec moins de peine et de manière plus parfaite, et ainsi, progressant par degrés des ouvrages les plus simples aux instruments, et des instruments à d'autres ouvrages et instruments, sont parvenus à parachever tant de choses et de si difficiles avec peu de peine ; de même aussi l'entendement, par sa propre force native, se forme des instruments intellectuels, et de ces ouvrages tire d'autres instruments, c'est-à-dire le pouvoir de pousser plus loin sa recherche, et ainsi progresse par degrés jusqu'à ce qu'il atteigne le faîte de la sagesse. »)

> *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 ».*

De la même manière, il convient, en matière de recherche de la vérité, de commencer par se forger, « à partir des préceptes non élaborés, et qui paraissent plutôt innés à nos esprits[121] », les instruments nécessaires à approfondir la recherche. La *mathesis*, dans ce cadre, est très exactement la pratique qui conforte la voie : en tant qu'*universalis*, elle manifeste que l'unité des sciences n'est pas une chimère, mais qu'elle se fait autour de la vérité telle que la donne à comprendre la *mathesis*, ce que les *Règles I* et *II* manifestent expressément. Elle met en œuvre, par ailleurs, les deux opérations primordiales, ou « actions de notre entendement[122] » que sont l'intuition et la déduction, telles que définies dans la *Règle III*, tout en approfondissant leur usage et leur maîtrise. Et elle résulte de la nécessité de forger une méthode, si, comme l'indique la *Règle IV-A*, l'on veut aller plus loin dans la recherche de la vérité. La *mathesis* est donc l'outil dont se dote Descartes, et qu'il met en œuvre, pour atteindre son ambition. Cet outil est cependant un développement des principes innés qui ont déjà donné, comme « fruits spontanés », l'analyse des anciens géomètres et l'algèbre. La *mathesis universalis* apparaît ainsi comme la conséquence de la mise en œuvre de la méthode rappelée plus haut, qui consiste, à partir des forces disponibles nativement, à construire des instruments de plus en plus raffinés et efficaces, en prenant pour guides la simplicité et l'utilité. Elle est en effet le fruit mature que Descartes obtient par sa pratique, tout entière tournée vers la culture des « premières semences » dont dispose l'homme en son esprit qui « possède je ne sais quoi de divin », qui cependant mérite qu'on le dégage des idées reçues et des confusions générées par les études. La méthode, ainsi, est une méthodologie de la mise en culture de la pensée, qui donne comme fruit primordial la *mathesis universalis*, à la fois résultat et confirmation des intuitions fondamentales (unité du savoir, redéfinition de la vérité, etc.). Ce pourquoi Descartes peut affirmer qu'elle « doit contenir les premiers rudiments de la raison humaine et s'étendre jusqu'à faire surgir des vérités de quelque sujet qu'on voudra[123] ». La méthode exposée dans cette *Règle IV-A* n'est pas autre chose que la

---

[121] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 385 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 397

[122] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 339 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 368« *omnes intellectus nostri actiones, per quas ad rerum cognitionem absque ullo deceptionis metu possimus pervenire* »

[123] *Règle IV*-A, in R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 347 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 374

méthode requise pour cultiver « avec le plus grand soin » l'esprit humain de telle sorte qu'il se dote d'une « certaine autre discipline […] qui l'emporte sur toute autre connaissance que nous tenons des hommes, vu qu'elle est la source de toutes les autres[124] ». On peut ainsi conclure que la *mathesis* est à la fois le résultat de la méthode en tant qu'instrument primitif imparfait, et le tout de la méthode en tant qu'instrument perfectionné ; elle apparaît ainsi comme le pendant intellectuel d'une technologie : à la fois résultat d'une investigation ordonnée et reconfiguration de l'ordre ultérieur d'investigation, à la manière dont l'invention de l'ordinateur est le fruit de la science aussi bien que le cadre dans lequel la méthodologie scientifique se reconfigure. En IV-B, Descartes expose donc précisément de quoi il s'agit : une épure des mathématiques pratiquées jusque-là, depuis Platon jusqu'à Rudolff et Clavius[125] (voir Viète) en passant par Diophante. Cette épure est sensible dans la réécriture de la sentence pythagoricienne affichée à l'entrée de l'Académie, où le « *aegômêtros* » devient « *matheseos*[126] » ; elle l'est dans l'exigence de « suprême transparence et facilité que nous posons devoir exister dans la vraie mathématique[127] ». La *mathesis universalis* demande en réalité à être dégagée des mauvaises herbes qui empêchent sa croissance ; pour autant, elle n'est pas revendiquée comme une invention par Descartes : ce qui est nouveau, c'est l'application de la méthode précédemment décrite, qui conduit à sélectionner le simple, le transparent et le facile (*perspicuitas et facilitas*), à accomplir une véritable ascèse donnant plein accès à « cette science générale qui explique tout ce qu'on peut chercher touchant l'ordre et la mesure, sans assignation à aucune matière particulière ; [et qui] se nomme d'un vocable qui n'est pas d'emprunt, mais déjà ancien et reçu par l'usage, *Mathesis universalis*[128] ». La fin de la *Règle IV* nous indique comment, l'ayant dégagée, Descartes l'a

---

[124] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 347-349 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 374

[125] Les *Regulae* portent ainsi la marque de l'ambition cartésienne de produire un langage mathématique symbolique, ambition qui se réalise dans la *Géométrie* en 1637, ce que Descartes exprime ainsi : « pourvu qu'on puisse le [l'algèbre] débarrasser des multiples espèces de nombres et des figures inexplicables qui l'écrasent » (*Œuvres complètes. 1*, op.cit. p. 353 ; AT. X p.377). Voir M. SERFATI, « Descartes et la constitution de l'écriture symbolique mathématique/Descartes and the establishment of symbolic mathematical writing », *Revue d'histoire des sciences*, vol. 51, n° 2, 1998, p. 237-290

[126] Platon avait fait graver la célèbre mise en garde : « que nul n'entre ici s'il n'est géomètre », *Mêdeis ageômêtros eisitô*, dont Descartes se souvient ici ainsi : *neminem Matheseos imperitum*. C'est la première occurrence du terme *Mathesis*, avec ici une coloration donnée par le substantif de sens actif, qui désigne une certaine façon de faire des mathématiques. A noter que pour Descartes, le terme sera souvent ultérieurement un synonyme acceptable de géométrie.

[127] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 353 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 377

[128] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 353 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 378

pratiquée, au point où il peut passer à d'autres « sciences un peu plus relevées[129] », non sans avoir pris soin d'en consigner les acquis dans les règles qui suivent. Nous aurons donc, pour clarifier la *mathesis* cartésienne, à parcourir les *Règles V* à *XXI*, qui nous fourniront les éléments essentiels à la compréhension de la *mathesis* comme pratique : ce qu'elle engage, ce qu'elle permet, ce qu'elle implique ; mais, dans la mesure où Descartes explicite qu'il s'agit pour lui d'une pratique révolue, il nous faut auparavant en rechercher les traces dans son itinéraire précédant la rédaction des *Regulae*, soit dans la période qui court de 1618 à 1628-1629.

III.2. M. DU PERRON ET M. BEECKMAN : L'INVENTION DE LA *MATHESIS UNIVERSALIS* PAR LE JEUNE DESCARTES (1618-1621)

Tout un chacun connaît la version livrée par Descartes dans le *Discours* de son propre itinéraire. Il y compose la figure de « l'homme seul marchant dans les ténèbres » qui lui vaut sa stature éternelle dans l'histoire de la philosophie. Pour une large part, ce récit permettrait de considérer Descartes comme l'inventeur de l'auto-fiction – ce qui ne serait somme toute que justice pour l'inventeur du sujet moderne. Les deux jalons qui bornent cet itinéraire, soit le « séjour dans le poêle » et, neuf ans plus tard, le début de la retraite hollandaise, donnent une apparence de projet prémédité – la découverte du livre du monde en vue de « profiter en la connaissance de la vérité » ; puis le choix de s'isoler pour « étudier en [soi]-même » – et de fulgurances nées de l'isolement dans lequel Descartes s'est volontiers réfugié : ce sont les trois songes du 10 novembre 1619 à l'occasion de la découverte des « fondements d'une science admirable », ou encore la découverte des principes métaphysiques d'après 1630. Si le détail a surtout un intérêt biographique, éventuellement historique, des occupations de Descartes – ses voyages en Allemagne, Bohème, Silésie, rives de la Baltique, ses allers-retours entre la France et la Hollande, son pèlerinage à Notre-Dame de Lorette et son tourisme italien – nous devons insister sur ce qui le conduit à adopter ce que les *Regulae* nomment *mathesis universalis,* et qui relève d'une véritable disposition bien plus que ce n'est un programme ou un projet scientifique. En un sens, avant de disposer d'une métaphysique explicite, Descartes fait fonds sur une métaphysique implicite, dont nous allons explorer l'élaboration, qui se fait

[129] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 355 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 379

dans un mouvement particulier : Descartes parcourt le monde, en explore les problèmes, met à l'épreuve ses propres forces, et forge pour lui-même une conviction qui fournit l'architecture de toute sa production ultérieure.

En novembre 1618, le jeune Descartes rencontre lors de ses périples guerriers, un physico-mathématicien, dans la lignée de Stevin, du nom de Beeckman. Il s'agit d'un savant volontiers tourné vers la pratique, co-recteur, lorsqu'il rencontre Descartes, de l'école latine de Dordrecht, puis recteur à Rotterdam et de nouveau à Dordrecht, qui a connu Gassendi, mais aussi Mersenne. Il a suivi les cours des Snell père et fils, se forme à la médecine, s'intéresse aux questions de mathématiques mixtes et pures, d'astronomie, de mécanique, de musique. Contrairement à ce que Baillet en écrit, Beeckman est loin d'être un scientifique de second plan, ce que Gassendi avait déjà souligné dans une lettre à Pereisc, où le qualifie de « meilleur philosophe que j'aye encore rencontré[130] » ; quant à Descartes, à au moins deux reprises, il le considère comme celui qui l'a tiré de sa torpeur[131]. Ce dernier entreprend avec lui une première incursion dans les univers scientifiques dont il devient bientôt familier, et dont Beeckman constitue un représentant insigne.

Comme l'a bien montré Alexandre Koyré, Beeckman s'intéresse aux questions scientifiques d'actualités, et notamment celles concernant le mouvement et la chute des graves[132], dont il formule la loi en 1619, soit quinze ans après Galilée. D'une manière générale, Il incarne la nouvelle philosophie, tournée contre la scolastique, et empreinte de mathématique. Aussi, cette étape de la vie de Descartes, plutôt bien documentée[133], revêt une importance capitale dans la construction de la pensée du premier Descartes, qui trouve une stimulation dans les échanges qu'il entretient avec lui, mais aussi une confirmation de sa

---

[130] N.-C. F. PEIRESC, *Lettres de Pereisc 1626-1637*, P. Tamizey de Larroque (éd.), Paris, Imprimerie Nationale, 1893, vol. 4/7, p. 201, lettre de Gassendi à Pereisc du 21 juillet 1629

[131] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 151 et 162 lettres à Beeckman respectivement du 24 janvier 1619 et du 23 avril 1619.

[132] A. KOYRE, *Études galiléennes*, 4ème tirage, Paris, Hermann, 1986, p. 83

[133] A. BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes*, Paris, D. Horthemels, 1691, vol. 1/2, p. 39-53 Chapitres IX à XI, où Baillet relate la rencontre des deux hommes, avec une confusion quant à Beeckman, appelé en fin de chapitre IX Isaac de Middelbourg ; MILLET, *Descartes, sa vie, ses travaux, ses découvertes avant 1637. thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des Lettres de Paris.*, Place of publication not identified, HACHETTE LIVRE BNF, 2013 ; S. S. de SACY, *Descartes*, Nouv. éd. comportant une bibliographie mise à jour, Paris, Seuil, 1996 ; J. SIRVEN, *Les années d'apprentissage de Descartes (1596-1628)*, Albi, 1928 ; É. A. M. DE OLIVEIRA, « La genèse de la méthode cartésienne », *op. cit.*. Voir également R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 51 et suivantes Notes et opuscules extraits du Journal d'Isaac Beeckman ; G. RODIS-LEWIS, *Le développement de la pensée de Descartes*, Paris, J. Vrin, 1997

propre vocation. En effet, Beeckman se considère comme le seul de son espèce de physico-mathématicien, et quoique Descartes, à raison, ne reconnaisse pas le terme pour lui-même, il le tient pour son égal dans la démarche et dans les ambitions scientifiques. Beeckman est avant tout intéressé par les applications pratiques des sciences, et sa grande œuvre consiste à mettre les mathématiques au service de la physique ; ces deux disciplines constituant pour lui le tout de la philosophie, de part en part rationnelle et devant présenter le plus haut degré de certitude. Aussi Beeckman est-il lui-même engagé, quand il rencontre Descartes, dans un projet d'unification des sciences, qui n'est pas sans rappeler celui que l'on trouve dans les *Regulae*. Ainsi, on trouve en première page de son journal cette remarque, qui résonne fortement avec la *Règle I* :

> *Quaeritur cur artes inter se non sint subordinatae, hoc est, cur non sit generalis scientia vel ars totius mathematicae, et iterum mathematicae et physicae, et iterum physicae et ethicae, et iterum physicae et alchymiae etc., cùm sit generalis aliqua scientia omnium artium, ut Logica, et cùm tradantur generalia praecepta de triangulis in genere aeque ac specialia in specie; cùm Mathematica tam sit genus geometriae et arithmeticae quàm triangulum rectanguli et obliquânguli.*[134]

Nous n'entrerons pas dans l'analyse de l'œuvre de Beeckman ; les éléments disponibles permettent de bien le situer dans le parcours cartésien, et de pouvoir affirmer que celui-ci a été fortement marqué par cette relation, qui s'est poursuivie, au-delà de certaines périodes de brouilles, jusqu'à la mort de Beeckman en 1637. Ce qui nous intéresse plus, ce sont les questions sur lesquelles se penche Descartes, et dont nous avons trace dans les écrits de Beeckman. En parcourant chronologiquement les passages qui mentionnent Descartes dans le *Journal* de Beeckman, nous trouvons d'abord que lors de leur rencontre, le Hollandais dispose déjà d'un programme de recherche et d'un ensemble théorique bien construit, qui lui

[134] ISAAC BEECKMAN, *Journal tenu par Isaac Beeckman de 1604 à 1634*, Cornelius de Waard (éd.), La Haye, Martinus Nijhoff, 1939, 4 vol., I p. 1, ainsi traduit par F. De Buzon : « on demande pourquoi les arts ne sont pas subordonnés entre eux, c'est-à-dire pourquoi n'y a-t-il pas une science générale de toute la mathématique, et à nouveau de la mathématique et de la physique, et à nouveau de la physique et de l'éthique, et à nouveau de la physique et de l'alchimie, etc., puisqu'il y a une science générale de tous les arts, comme la logique, et puisque l'on traite les préceptes généraux du triangle en général de manière égale aux propriétés spéciales dans les espèces ; puisque la mathématique est autant le genre de la géométrie et de l'arithmétique que le triangle est le genre du triangle rectangle et du triangle quelconque.

permet, du haut de ses huit années de plus que Descartes, de se poser à tout le moins en mentor – Adam disait « en frère aîné » – et d'inviter ce dernier à parcourir un ensemble de problèmes qui indéniablement auront des conséquences sur l'élaboration de sa philosophie. Particulièrement, nous pouvons considérer que c'est avec Beeckman que Descartes trouve en grande partie l'impulsion à expérimenter la *mathesis universalis*, et, en affrontant les problèmes que celui-ci lui soumet, qu'il prend à tout le moins conscience de la connexion nécessaire des sciences, et des conséquences qu'implique cette posture quant à la définition de la vérité, à l'engagement du corps, à l'importance de l'expérimentation, et à la valeur de l'intuition. Et c'est dans ce contexte qu'il en éprouve l'instrument, à savoir l'*ingenium*, voire qu'il le voit à l'œuvre en la personne de son ami, « homme fort ingénieux[135] ».

Que fait Descartes aux côtés de Beeckman ? Tout d'abord, nous l'avons dit, il se familiarise plus amplement avec la posture qui est celle de Beeckman : le tout de la philosophie tient dans la physique et les mathématiques, et plus précisément, dans les mathématiques au service de la physique. Beeckman incarne de la meilleure des manières les conséquences de la révolution galiléenne, selon laquelle d'une part les mathématiques permettent la connaissance de la nature, et d'autre part ne peuvent se passer de l'expérimentation, et doivent rendre compte de leurs résultats, contrairement à ce qui avait cours chez les astronomes antérieurs[136]. Beeckman ajoute à cette dimension la nécessaire unité du savoir, reposant sur l'unité physique du monde, qui fera la marque de Descartes sur la science moderne, et dont Galilée ne dispose pas encore pleinement[137]. Il apporte également à Descartes, qu'il ne fallait pas, il est vrai, pousser beaucoup dans cette direction, l'importance et l'intérêt des applications techniques de la science, dans la lignée de Simon Stévin et de ses travaux sur l'hydrostatique. Enfin, il est à noter que la plupart de ses conceptions sont profondément mécanistes : ainsi en médecine et en physiologie, ou encore en hydrostatique ou sur la question du mouvement. Bien sûr, les conceptions de Beeckman ne sont pas tout à fait celles de Descartes, qui parfois s'oppose à lui : ainsi, sur la question du vide, que Beeckman admet volontiers, ce que ne fait pas Descartes. Surtout, l'opposition se fait, comme le montre

[135] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 219
[136] E. NAMER, « L'intelligibilité mathématique et l'expérience chez Galilée », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, vol. 17, n° 4, 1964, p. 370
[137] G. SIMON, « Descartes incertain, mais pas inutile », *Europe*, n° 594, octobre 1978, p. 141

F. De Buzon, sur la question du rapport à la nouvelle science « physico-mathématique » appelée de ses vœux par Beeckman. Ce dernier, en effet, s'efforce de joindre les deux disciplines mais, dans le fond, il les maintient séparées, alors que Descartes tend à les identifier, voire à les confondre[138], ce qui n'est pas sans conséquence sur sa façon de traiter les questions que lui soumet Beeckman : ainsi, sur l'accélération de la chute des corps, et alors même que Beeckman possède la structure physique du problème, il demande à Descartes de lui fournir la formule mathématique adéquate[139], pour laquelle ce dernier, si l'on suit Koyré, supprime la question du temps en « géométrisant à outrance[140] » le problème pour le rabattre sur un problème spatial. Cette géométrisation outrancière, cependant, disparait lorsque Descartes aborde les questions musicales : on s'aperçoit qu'aussi bien, il est capable de conforter son analyse par une expérimentation. Ainsi, dans *l'Abrégé de musique*, il écrit : « *on ne doit pas juger que ce que nous disons est imaginaire*[141], à savoir que la division de l'octave engendre seulement en propre la quinte et le diton, et les autres par accident. Car, de plus, *j'ai découvert par expérience* sur les cordes d'un luth ou de tout autre instrument que, si l'on en touche une, la force du son ébranlera toutes les cordes plus aiguës de quelque genre de quinte ou de diton ; mais cela ne se produira pas avec les cordes distantes d'une quarte ou d'une autre consonance[142]. » Avec Descartes, le chemin qui conduit à la *mathesis universalis* est à la fois plus complexe que ce que les commentateurs ont pu voir – il n'est pas seulement un mathématicien de génie qui soumet le réel aux abstractions issues de ses calculs – et plus simple, en ce que, au fond, il se construit pas à pas en s'attachant à tenir ensemble mathématisation et expérimentation, entendement et imagination. Aussi nous semble-t-il fondé de tenir que la *mathesis universalis* n'est pas une physico-mathématique au sens de

[138] F. DE BUZON, « Beeckman, Descartes and Physico-Mathematics », dans S. Roux et D. GARBER (éd.), *The Mechanization of Natural Philosophy*, Dordrecht, Springer Netherlands, 2013, p. 143-158

[139] A. KOYRE, *Études galiléennes*, *op. cit.*, p. 107 et suivantes

[140] L'expression de Koyré revient à de nombreuses reprises pour caractériser l'attitude cartésienne. Ce qui est vrai de cette question précise l'est moins quand il s'agit de qualifier toute la posture cartésienne, comme le montre son approche de la musique.

[141] L'abstraction qui peut sembler excessive – les consonnances sont construites par « division arithmétique » – n'est pas une pure construction de l'esprit : Descartes se garde de proposer une recomposition « imaginaire » du réel. Les *Regulae* règleront le rapport de l'entendement et de l'imagination, qui apparaît ainsi dès *l'Abrégé de musique* comme une préoccupation du jeune Descartes.

[142] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 102-103 : « Neque quis putet imaginarium illud quod dicimus, proprie tantùm ex divifione oclavae quintam generari & ditonum, caeteras per accidens. Id enim etiam experientià compertum habeo, in nervis tefludinis vel alterius cuiuilibet inftrumenti : quorum vnus û pulfetur, vis ipfius loni concutiet omnes nervos qui aliquo génère quintae vel ditoni erunt acutiores; in ijs autem qui quartà vel alià confonantià diftabunt, id non fiet. ». Traduction F. De Buzon. Nous soulignons.

Beeckman, même si elle partage son statut de science générale, et vise en quelque sorte au même résultat ; elle n'est pas une mathématique au service de la physique, mais bien une science générale de l'ordre et de la mesure qui tend à mettre au même plan arithmétique, géométrie et expérimentation pour traiter aussi bien de questions physiques, que de questions mathématiques pures ou mixtes, voire de questions morales ou encore de littérature[143].

Ces différences indiquées, il n'en demeure pas moins que Beeckman semble permettre à Descartes d'une part de se mettre en mouvement, et d'autre part, de se donner une direction de recherche. La première mention faite par Beeckman de Descartes, « un Français du Poitou », remonte au 11 novembre 1618, et mentionne un raisonnement absurde tenu par ce dernier, qui aurait cherché à démontrer que « l'angle n'est rien en réalité ». Passée cette première approche peu flatteuse pour Descartes, leurs conversations se poursuivent sur diverses questions : pourquoi les toupies restent verticales lorsqu'elles tournent (17-23 novembre 1618) ; questions de musique, problèmes de géométrie, chute des corps (23 novembre au 26 décembre 1618) ; derechef des questions de musique (2 et 10 janvier, puis entre le 10 janvier et le 2 mars 1619) ; et enfin, une discussion, le 14 mai 1619, regardant l'art de Lulle comparé à la logique de Ramus. Ces mentions par Beeckman des discussions entre les deux auteurs donnent un certain éclairage quant aux activités auxquelles se livre Descartes dès cette rencontre. Le *Compendium musicae*, premier traité complet dont nous disposons, dédié et offert à Beeckman, constitue le premier jalon du parcours qui conduit Descartes aux *Regulae*, et s'inscrit ainsi naturellement non comme un essai de la « méthode », mais comme le premier galop cartésien d'une pratique qui prendra fin en tant que telle avec ce dernier ouvrage, après avoir fécondé toute sa philosophie ultérieure.

2.1. *L'ABREGE DE MUSIQUE* (*COMPENDIUM MUSICAE* - 1619).

Le *Compendium Musicae*, ou *Abrégé de musique*, présente ainsi des caractéristiques intéressantes au regard d'une pratique scientifique spécifique naissante. Comme le rappelle

[143] Nous abordons ces points dans la suite. Il est utile de préciser ici que nous avons en tête les dimensions abordées dans les notes et fragments retrouvés dans les papiers de Descartes (les *Olympiques*, les traces du *Studium bonae mentis*, l'ensemble des *Cogitiationes privatae*), ainsi que le *Jugement sur quelques lettres de M. De Balzac*, et ce que nous tirons de notre propre analyse des *Regulae*.

F. De Buzon, il manifeste exemplairement, par sa construction, la manière cartésienne « d'aborder la mathématisation[144] ». Plus qu'un modèle, il reflète la pratique modélisée ultérieurement dans les *Regulae* ; c'est pourquoi qui veut trouver la *mathesis* cartésienne doit se pencher sur cet ouvrage, qui est structuré par les notions d'ordre et de mesure, et donne à voir comment Descartes sélectionne les paramètres à considérer, en l'occurrence le temps et la hauteur, et travaille à partir de règles simples. Ces trois dimensions sont en effet celles que nous retrouverons notamment dans les *Règles IV* à *VII* : est objet de la *mathesis universalis* tout ce « en quoi l'on examine un certain ordre ou mesure[145] » ; cet objet demande lui-même à être ordonné (*Règle V*) du plus simple au plus enveloppé (*Règle VI*) dans une série féconde, c'est-à-dire une « « énumération suffisante et ordonnée[146] » (*Règle VII*). Il est d'autant plus intéressant pour nous que Descartes se penche sur la question de la musique, qu'il s'agit d'une de ces *mathesis mixta*, traitée comme telle, qu'il soumet en quelque sorte à sa propre pratique, nous permettant ainsi de mieux saisir les réflexions de la *Règle IV* sur cette « autre discipline » que constitue la *mathesis universalis* dans son esprit : les nombres et les figures n'en sont que « les habits ». C'est que la pratique qu'elle engage se passe, à la limite, du recours aux nombres et aux figures – elle en use comme d'accessoires, là où c'est possible, sans les tenir pour essentiels. De fait, le rapport aux nombres exprimé dans le *Compendium* apparait comme strictement opératoire, en tant qu'ils permettent de distinguer le plus simplement possible les éléments constitutifs du son[147]. On est frappé également à la lecture de ce traité par la dimension empirique qui s'en dégage : ainsi, les remarques préalables mettent en rapport avec le plaisir éprouvé sensiblement à l'écoute de la musique. C'est même ce caractère sensible du son qui guide l'investigation, puisque Descartes définit son premier paramètre à étudier, savoir le temps, à partir du fait qu'il est, d'une part, présent dans toute musique, des percussions au chant en passant par la danse, et d'autre part, directement perçu par le sens. F. De Buzon note ainsi que Descartes traite « son objet en tant qu'il est ordonnable directement » : ce n'est pas une théorie préalable qui le guide, mais bien l'objet d'étude lui-même. C'est autrement dit le son réellement perçu, éprouvé, qui est étudié en tant que tel,

[144] Voir l'analyse de F. De Buzon in R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 142
[145] *Règle IV*, *Ibid.*, p. 353 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 378
[146] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 369 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 387
[147] On est loin d'une conception du nombre comme cause formelle de l'harmonie, comme par exemple le pose Zarlino. Pour Descartes, le nombre apparait comme un effet de la division de la corde. Voir R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 137-140

ainsi que le formalisera la *Règle IV* des *Regulae*. Ceci ne doit pas nous surprendre : la *mathesis universalis*, telle que Descartes l'envisage, n'est pas une théorie générale du réel à appliquer indifféremment à tout objet sensible, mais bien plutôt une pratique vécue en prise directement avec ses objets. C'est pourquoi il commence son étude par le plus commun des paramètres, le rythme étant plus absolu que l'harmonie, sans considération pour les approches antérieures qui préféraient traiter l'harmonie, réputée plus noble. Concernant les proportions, soit de rythme, soit de hauteur de son, il s'en tient à une approche simple, privilégiant la proportion arithmétique, contre la proportion géométrique, au motif que l'imagination, dont le rôle est constant dans le *Compendium*, doit pouvoir la saisir, ainsi que l'établissent les remarques préalables :

« 3° L'objet doit être tel qu'il tombe sous le sens sans difficulté ni confusion excessive. (…) 4° L'objet est plus facilement perçu par le sens quand la différence de ses parties est moindre. 5° Nous disons que les parties de l'objet entier sont moins différentes entre elles quand elles entretiennent une plus grande proportion. 6° Cette proportion doit être arithmétique et non géométrique. La raison en est qu'il n'y a pas autant de choses à remarquer dans celle-là, puisque les différences sont partout égales et qu'ainsi le sens ne se fatigue pas autant pour percevoir distinctement tout ce qu'elle contient[148]. »

Enfin, il convient de noter comme l'expérience vient constamment au secours du calcul. D'abord, l'octave est la consonance « la plus facile à percevoir par l'oreille après l'unisson (…). Ceci est confirmé (…) par une expérience sur les flûtes » : quand on souffle plus fort, elles rendent l'octave[149]. Ensuite, concernant le « catalogue général de toutes les consonances », établi par division de l'octave qui les contient toutes, Descartes précise : « on ne doit pas juger que ce nous disons est imaginaire, à savoir que la division de l'octave engendre seulement en propre la quinte et le diton, et les autres par accident. Car (…) *j'ai découvert par expérience sur les cordes d'un luth* ou de tout autre instrument que, si l'on en touche une, la force du son ébranlera toutes les cordes plus aiguës de quelque genre de quinte ou de diton ; mais cela ne se produira pas avec les cordes distantes d'une quarte ou d'une

[148] *Ibid.*, p. 150 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 91
[149] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 156 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 98-99

autre consonance. »[150] Enfin, ce sont les praticiens qui, à cinq reprises, sont mobilisés pour valider et confirmer les résultats obtenus par calcul : « le diton et la sixte majeure sont plus agréables et plus joyeuses que la tierce et la sixte mineures. Ceci a été aussi observé par les praticiens et peut facilement être déduit de ce qui a été dit[151] ».

Un dernier point à noter est le souci pratique qui semble guider la recherche : il ne s'agit pas pour Descartes de produire une théorie confinant à la prouesse mathématique dans le calcul. Il ne se laisse pas entrainer par les possibilités arithmétiques offertes dans le calcul des notes possibles, mais, refusant d'en inventer de nouvelles, parce que superflues, il précise combien « elles auraient été incommodes, car un tel nombre de notes aurait fort embarrassé les musiciens tant pour écrire la musique que pour la chanter[152] ». Ce souci de la pratique s'exprime aussi de façon manifeste dans la conclusion du traité, « De la manière de composer et des modes[153] ». L'analyse mathématique des sons invite à adopter des procédés techniques de composition qui visent à satisfaire l'oreille par le jeu subtil des contrastes entre consonances parfaites et imparfaites, par les effets d'attente produits par les tierces, par les mouvements contraires à ménager pour une plus grande variété, etc. La visée est pratique, et c'est en cela que l'*Abrégé de musique* s'inscrit dans le grand projet de « science admirable » dont Descartes, à partir de novembre 1619, prend conscience pleinement.

Pour conclure, la mathématisation cartésienne du réel telle qu'elle est manifeste dans l'*Abrégé de Musique* n'est pas l'application désincarnée d'une théorie mathématique du réel, mais elle part de son objet, se consolide par le rapport à la pratique et à l'expérience, laisse toute la place aux sens et à l'imagination, et surtout, vise une pratique. Du reste, elle bien elle-même une pratique : partir de l'objet, se donner des paramètres simples, pouvant être mis en ordre et mesurés – sans que la mesure ne soit une fin en soi – et ouvrant en direction de prolongements vers des champs nouveaux de recherche connexes : ainsi, la théorie musicale peut-elle ouvrir à des questions de physique concernant « la qualité du son lui-même, avec

[150] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 159-160 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 102-103. A noter encore p. 168, AT p.113, la confirmation de l'intervalle par « expérimentation ».
[151] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 166 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 111. Voir également p. 173, 175, 178 et 188-189 (AT p.119, 122, 127, 140).
[152] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 174 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 122
[153] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 182 et suivantes ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 131-141

quel corps et de quelle manière il est plus agréablement produit[154] », aussi bien qu'à la question des passions de l'âme[155]. Conformément à ce que les *Regulae* établiront, il s'agit de ne pas produire de la confusion dans l'examen des questions, mais de procéder par ordre dans la délimitation même des objets à examiner, en procédant du plus simple au plus complexe. Ces caractéristiques sont, ni plus ni moins, les caractéristiques essentielles de la *mathesis universalis*, ce pourquoi il apparait que le traité est ni plus ni moins que de la *mathesis* en acte, certes encore non formalisée, encore moins théorisée, mais pratiquée.

2.2. *PARNASSUS*, *EXERCICES POUR LES ELEMENTS DES SOLIDES* (1619-1623)

L'*Abrégé* n'est pas la seule trace que nous avons de la pratique de la *mathesis* par Descartes lors des années 1618-1628. Descartes a produit, ce pourquoi du reste il était plutôt réputé dans sa jeunesse, des écrits proprement mathématiques, comme les *Exercices pour les éléments des solides* (1619-1620)[156], que l'on retrouve sous la cote M dans l'Inventaire de Stockholm, ainsi que le *Parnassus*, présent sur le registre coté C du même inventaire. Ces deux textes, d'un grand intérêt stricto sensu mathématique, ne permettent cependant pas pour cela de « tenir » la *mathesis* cartésienne : jusqu'à preuve du contraire, il s'agit là de mathématiques « ordinaires », qui ne sauraient, plus que *l'Abrégé de Musique* ou d'autres textes que nous verrons plus bas, livrer de manière transparente la *mathesis universalis*, celle-ci ne pouvant être réduite à ses parties que sont arithmétique, géométrie ou même algèbre. Aussi, passerons-nous rapidement sur ces deux travaux de jeunesse, dont il faut noter, pour les *Eléments*, qu'il s'agit d'un véritable exercice de virtuosité, manifestant l'extrême compétence de Descartes en géométrie. Mais quelle que soit cette virtuosité, elle accompagne la pratique de la *mathesis*, voire en résulte : en effet, comme le dit Descartes, la

[154] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 149 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 89

[155] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 153-154 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 95. Voir également p. 166 (AT 111), où Descartes définit un programme de recherche concernant les rapports des consonances et des passions.

[156] Nous adoptons la chronologie de Carraud et Olivo. Même discutable sur certains points (voir la datation de la *Recherche de la vérité*), nous n'avons pas pour notre propos la nécessité de maîtriser à deux ans près la chronologie. Il nous suffit que les oeuvres que nous considérons prennent place dans le temps de la jeunesse, avant et immédiatement après les *Regulae*. Du reste, il faut noter que leurs arguments sont plutôt solides. R. DESCARTES *et al.*, *Étude du bon sens: La recherche de la vérité: et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, Paris, Presses universitaires de France, 2013

« *mathesis universalis* (…) contient en elle tout ce à cause de quoi d'autres sciences sont appelées, elles aussi, parties des mathématiques[157] » ; il ne faut ainsi pas la chercher dans les calculs et les figures eux-mêmes, mais bien dans ce qui les permet. Ces textes manifestent et donnent la mesure des compétences de Descartes en mathématiques avant 1628[158], et ils doivent, dans notre cadre, être mis en rapport avec les fragments qui nous sont parvenus – *Praeambula, Experimenta*, *Democritica*, et *Olympica* – tous compris dans le même registre de parchemin que celui sur lequel nous trouvons le *Parnassus*. Quelques remarques toutefois : on voit d'abord se manifester l'étendue des questions qui peuvent être soumises à la *mathesis*. Ainsi, les questions de la chute des graves, du calcul des intérêts, de la vibration des cordes du luth ou encore l'étude du mouvement des projectiles, de la gnomonique, de la pesanteur des liquides ou du mouvement perpétuel, tout autant que des problèmes de mathématique, d'optique ou de géométrie, sont travaillés, au début du recueil sur proposition de Beeckman, puis d'une manière autonome, mais toujours avec une unité, sinon d'objet on l'a vu, du moins de procédé. La diversité des domaines auxquels Descartes s'applique ne manque pas de nourrir l'universalité de la *mathesis* : en s'appliquant à des questions couvrant aussi bien le champ physique que le champ strictement mathématique (ou de mathématique pure et de mathématique mixte), Descartes se donne les moyens de comprendre la commune mesure qui existe entre eux, et surtout, ne peut manquer de voir à l'œuvre des principes communs qui nourrissent ces différentes *praxis*. Au nombre de ces principes, on peut d'emblée noter le recours à l'imagination, plus précisément, à la figure, à la modélisation. Ainsi, les schémas sont nombreux dans le *Parnassus* ; leur nombre seul ne dit rien, certes, mais ils relèvent d'une véritable méthodologie, Descartes confiant même « les fondements de cette science [en l'occurrence, de la chute des corps] » à la représentation des mouvements et de leurs causes par des figures géométriques. Ce procédé est immédiatement mis à contribution pour régler la question des « intérêts composés[159] », témoignant de la fécondité d'une stratégie clairement au cœur de la *mathesis* : le soutien de l'entendement par l'imagination. Car l'apport de l'imagination ne se limite pas à la production de figures ; elle permet également de recourir à l'outil intellectuel de la comparaison, qui sera ensuite repris dans

[157] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 353 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 378
[158] voir l'article : D. RABOUIN, « What Descartes knew of mathematics in 1628 », *Historia Mathematica*, vol. 37, n° 3, août 2010, p. 428-459
[159] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 220-222

toute la physique cartésienne. Ainsi, Descartes précise que « en vérité nous disons que cette ligne [le fil mathématique commune mesure du droit et de l'oblique] peut être admise, mais seulement par ceux qui font de la mécanique, pour la même raison que nous pouvons nous servir d'une balance pour rendre la ligne égale au poids, ou d'une corde pour la comparer au son ; de même, de l'espace contenu par le plan du cadran solaire pour mesurer le temps, et d'objets semblables dans lesquels on compare deux genres[160]. »

Les *Exercices pour les éléments des solides* retiendront moins longtemps notre attention, dans la mesure où nous n'y avons accès que par une copie fournie par Leibniz et qu'ainsi, même si nous avons toutes les raisons de penser qu'il a recopié fidèlement, mais rapidement et partiellement[161], l'original retrouvé dans à Stockholm, nous n'avons pas accès au texte même de Descartes. Il s'agit vraisemblablement des derniers exercices de géométrie pratiqués par Descartes dans sa jeunesse, ainsi qu'il l'écrit à Mersenne en 1638 : « il y a déjà quinze ans que je fais profession de négliger la géométrie[162] ». Il n'en reste pas moins que dans cette pratique virtuose même, Descartes affute ses armes pour étendre sa *mathesis* à ce qui compte vraiment. En pratiquant les mathématiques, il accomplit en réalité bien plus que de simples calculs : il accomplit un ensemble de gestes mentaux fondamentaux ; analyse et réduction de la question à ses éléments les plus simples, comme les angles et les faces pour parvenir à démontrer le nombre possible des corps réguliers[163], nécessaire connexion des connaissances préalables à l'examen de la question, choix de l'ordre à suivre pour la résolution des problèmes, et même choix entre différentes approches possibles – il convient de rechercher « la meilleure de toutes les manières[164] ». La pratique mathématique engage aussi en plein le praticien, mettant en œuvre un « je » opératoire, ou sujet incorporé dans la pratique même, puisque c'est toujours « je remarque » ou « je pose », qui se transforme aussi bien en « nous », voire se dit à la voix passive. Ainsi, « *ut* cognoscamus *utrum aliquod corpus*

---

[160] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 203 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 229-230. Voir la *Règle XIV*, qui généralise ce procédé de comparaison : « La question doit être transférée à l'étendue réelle des corps et proposée tout entière à l'imagination au moyen de figures nues : l'entendement en effet la percevra ainsi beaucoup plus distinctement ».

[161] R. DESCARTES et P. COSTABEL, *Exercices pour les éléments des solides: essai en complément d'Euclide = Progymnasmata de solidorum elementis*, 1re éd, Paris, Presses universitaires de France, 1987, p. VII Introduction

[162] R. DESCARTES, *Oeuvres. 02. Correspondance - Mars 1638-Décembre 1639*, Adam&Tannery, Paris, L. Cerf, 1898, vol. II, p. 95, lettre à Mersenne du 31 mars 1638.

[163] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 221-222

[164] *Ibid.*, p. 224 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 269

solidum possit in spherâ describi, primo sciendum est *omnes ejus faciès necessariè in circulo describi posse*[165] ». Pour finir, il convient de noter que les *Exercices* constituent la trace remarquable de la découverte par Descartes d'un procédé de généralisation mathématique, rendue possible par ce qui constitue un aperçu de la Méthode, et manifestant aussi une préoccupation particulière pour la dimension « mathésique » qu'il développera dans les *Regulae*. Ainsi, Costabel, dans son édition des *Exercices*, note que Descartes renonce explicitement au vocabulaire en vigueur pour désigner les progressions arithmétiques qu'il a en vue, et préfère l'expression « nos progressions mathésiques » (« *progressiones nostrae matheseos* [166] ») à des expressions faisant intervenir l'adjectif « cossique » ou encore « algébraïque » : « En refusant de prononcer ces adjectifs, Descartes entend bien signifier qu'il faut un vocabulaire neuf, évocateur des opérations logiques, celles qu'il présentera dans les *Regulae* comme étant au cœur de la *Mathesis* : « les proportions continues ». Il insistera alors sur ce qui fait la satisfaction de l'esprit : parcourir, transiter, saisir l'engendrement de suites indéfinies par la répétition d'une même relation.[167] » La conscience, chez Descartes, d'une pratique spécifique est donc ancienne et se voit dans le *De Solidorum*. Là où Costabel cependant cantonne la *mathesis* à « la science abstraite » des relations de l'« *Analysis magnitudinis* », nous verrons que Descartes au contraire l'exporte à d'autres domaines, ne serait-ce que parce qu'elle détermine l'économie générale de sa pensée et définit des procédures qu'il est en mesure d'élargir à l'ensemble des objets qu'il se donne. Cette réserve faite, la conclusion de Costabel est néanmoins des plus éclairantes : « il est certain que ce texte constitue une avancée dans le projet de réunir le nombre et la figure sous la houlette d'une science abstraite[168] ». Première étape, nécessairement incomplète, dans l'élaboration de la *mathesis universalis*, les *Exercices* permettent à Descartes d'éprouver à l'échelle des questions euclidiennes sa puissance de généralisation. Pour conclure, nous voyons là comment, chez Descartes, l'exercice mathématique est le geste même de la *mathesis*, dont nous voyons la théorie et l'élargissement dans les *Regulae*. Mais avant d'y parvenir dans cet ouvrage majeur, Descartes le mobilise dans de tout autres domaines, en l'occurrence, celui de

[165] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 267 Nous soulignons. La traduction masque largement cet aspect, qui nous semble peu négligeable : « Pour reconnaître si un corps solide donné peut être inscrit dans une sphère, il faut d'abord.... »
[166] *Ibid.*, p. 271, l.17-18
[167] R. DESCARTES et P. COSTABEL, *Exercices pour les éléments des solides*, *op. cit.*, p. 108-109
[168] *Ibid.*, p. 109

la fondation de la science, de l'analyse de ses propres expériences (les trois songes, les affects, l'épisode des mariniers) et la question du rapport du sensible et du spirituel.

2.3. LE REGISTRE DE 1619 : *PRAEAMBULA*, *EXPERIMENTA*, *DEMOCRITICA*, ET *OLYMPICA*

Beeckman lui avait offert, sans doute, le premier de l'an 1619, en réponse à l'*Abrégé de Musique*, un « petit registre en parchemin[169] », que Descartes semble avoir conservé jusqu'à sa mort à Stockholm. Dans ce cahier, nous trouvons notamment les textes rassemblés sous le titre de *Parnassus*, que nous venons d'aborder, mais aussi quatre ensembles nommés *Praeambula, Experimenta*, *Democritica*, et *Olympica.* Le devenir de ces textes fut assez compliqué, copiés en partie par Leibniz en 1676, puis compilés par Foucher de Careil sous le titre de *Cogitationes privatae* au XIX^{e} siècle (1859). Baillet en a transcrit certains extraits dans sa *Vie de M. Descartes*, qui permettent de confirmer l'authenticité de fragments, mais qui également augmentent la confusion quant à savoir ce qui, précisément, relève des écrits de jeunesse de Descartes (ainsi en va-t-il du *Studium bonae mentis*, que nous abordons plus loin, qui ne correspond à aucune des mentions de l'inventaire, et qui pourtant semble bien relever de cette période). Par ailleurs, les « sept ou huit lignes intitulées *Democritica*[170] » nous restent inconnues. Dans la mesure où nous n'avons pas l'ambition d'établir une bibliographie chronologique de Descartes, ni de produire une édition de ses œuvres, mais bien de repérer les traces de la *mathesis* dans ce qui nous est parvenu de sa jeunesse, nous nous appuyons sur l'édition des *Ecrits de jeunesse* par V. Carraud et G. Olivo[171], auxquels nous renvoyons pour toute discussion concernant ce corpus, que nous corrigeons ou complétons le cas échéant par les leçons contenues dans le premier volume des *Œuvres complètes*, sous la direction de J.-M. Beyssade et D. Kambouchner[172] ; nous traitons à part le *Studium Bonae Mentis* pour sa richesse conceptuelle, comme nous avons considéré à part le *Parnassus*, spécifiquement mathématique.

---

[169] Noté C au registre de l'inventaire des biens de Descartes, R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 7-8

[170] *Ibid.*, p. 8 « Inventaire »

[171] R. DESCARTES *et al.*, *Étude du bon sens*, *op. cit.* Leur décision d'extraire les *Olympiques*, et de regrouper le reste de manière thématique nous semble tout à fait fondée, au moins dans l'esprit : dans la mesure où rien n'est certain concernant les reliquats qui nous sont parvenus de ce registre, il semble très raisonnable de se fier à ce que Baillet, qui l'a eu sous les yeux, nous en livre.

[172] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*

Outre la diversité des sujets abordés, l'ancrage corporel de la pensée du jeune Descartes, que ce soit par le biais de l'imagination, en un sens large, mise à profit par l'usage de comparaisons, ou par le biais de l'affectivité par exemple, est l'élément qui frappe le plus lorsque l'on parcourt les textes recompilés par Carraud et Olivo, savoir en reprenant les fragments qu'ils ont classés sous la rubrique <*Notes*>, et qui reprennent à la fois des extraits du groupement intitulé *Cartesius* par Adam et Tannery[173] et des extraits des *Cogitationes Privatae*[174], et qu'ils considèrent comme appartenant aux *Praeambula* et aux *Experimenta*[175]. Cette première remarque est quasiment formulée par Descartes lui-même : lorsqu'il commence son parchemin, ce premier janvier 1619, son préambule se fait sous l'éclairage de la citation biblique modifiée : « La crainte du seigneur est le commencement de la sagesse », « *initium sapientae timor Domini* » - quand la Bible donne « Principe de la sagesse : la crainte de Yahvé » ou encore « La crainte de Yahvé, principe de savoir[176] ». Si l'écart du commencement au principe demande à être mis en perspective, il paraît intéressant de relever en premier lieu le principe religieux invoqué : la crainte du seigneur dont parle la Bible est en effet la religiosité, ou la pitié, soit fondamentalement un sentiment, à tout le moins un affect. Loin d'en tirer des conséquences quant à la foi du jeune Descartes, il ne nous est pas interdit de lire ici quelque chose comme l'expression, sinon d'une conviction, au moins d'une intuition, que la sagesse trouve sa source, et non son principe, dans l'affectivité, voire de manière plus large dans le complexe psycho-physique, ce que Descartes exprime encore, d'une autre manière, lorsqu'il manifeste sa révérence pour la poésie et les poètes, qui sont « pleins de sentences plus graves, plus sensées et mieux exprimées que celles qui se trouvent dans les écrits des philosophes[177] ». C'est que, nous apprend Baillet, « il attribuait cette merveille à la divinité de l'enthousiasme, et à la force de l'imagination, qui fait sortir les semences de la sagesse (qui se trouvent dans l'esprit de tous les hommes, comme les étincelles de feu dans les cailloux) avec beaucoup plus de facilité et beaucoup plus de brillant

[173] R. DESCARTES, *Oeuvres 11. Le Monde, Description du corps humain, Passions de l'âme, Anatomica, Varia*, C. Adam et P. Tannery (éd.), Paris, 1897, vol. 11/13, p. 647 et suivantes. Noté AT XI
[174] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 213 et suivantes
[175] De fait, si les fragments relevant des *Praeambula* peuvent être identifiés assez facilement grâce à la mention de la date du 1er janvier 1619, et que ceux appartenant aux *Olympica* forment un « discours » qu'il est possible de reconstituer, les *Experimenta* ont toutes les chances d'être des relations décousues d'expériences de vie : songes, affaire des mariniers, etc. Voir R. DESCARTES *et al.*, *Étude du bon sens*, *op. cit.*, p. 41-47
[176] Respectivement Psaumes, 111 (110), 10 et Proverbes, 1, 10
[177] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 184

même, que ne peut faire la raison dans les philosophes.[178] » C'est encore ce qui fournit l'argument principal du *Jugement* sur les lettres de Balzac, où Descartes note que la vérité rencontre l'éloquence et le style d'une manière inédite[179]. La raison, dans ces jeunes années, n'apparaît pas pour Descartes comme l'unique voie vers la sagesse : aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner, et nous y reviendrons lorsque nous conclurons, que l'intuition, en un sens qu'il faudra définir, trouve une place centrale dans la *mathesis* ; il n'y a pas lieu de s'étonner non plus du refus cartésien de la logique, plus généralement de la dialectique, et encore moins de sa condamnation sans appel pour les mathématiques, inutiles et vaines. Descartes plus vieux continuera du reste de se pencher sur la question de l'affectivité, aussi devons-nous y voir plus que de simples remarques de jeunesse, mais bien la prise en compte d'une question, dont le traitement se spécifie selon l'avancement de son développement philosophique, depuis le *Compendium Musicae* jusqu'aux *Passions de l'âme* en passant par la correspondance avec Elisabeth.

L'importance de l'affectivité est pour une bonne part liée à une pensée encore prise dans la tradition : c'est le cas lorsque « l'amour, la charité, l'harmonie » apparaissent comme la « seule force active[180] » dans les choses, et qui renvoie sans doute à Augustin, et qu'il ne faut pas surinterpréter. Une dizaine de lignes rapportées par Leibniz et transmises par Foucher de Careil portent sur des questions « Olympiques » au sens propre : Dieu, les anges, la création. Ce qui est plus important pour nous sont les remarques portant sur la vie affective elle-même. Ainsi, la tristesse occupe une part importante de cet ensemble de notes, la plupart du temps avec son corollaire qu'est la joie. Il est remarquable que les *Passions de l'âme* se souviendront de certaines de ces pensées – preuve que soit Descartes relisait à l'occasion ce parchemin de jeunesse, soit qu'il y notait encore quelques idées. C'est le cas de l'observation concernant le fait que les maux à venir, comme les maux passés, nous touchent peu ; et même, pour ces derniers, leur « souvenir nous plait souvent plus qu'il nous afflige », qui se voit expliqué à l'article 95 des *Passions*[181] : en effet, « le contentement qu'ont les vieillards lorsqu'ils se souviennent des maux qu'ils ont soufferts vient de ce qu'ils se représentent que

[178] *Id.*
[179] R. DESCARTES, *Oeuvres. 01. Correspondance - Février 1622 - Février 1638*, Adam&Tannery, Paris, L. Cerf, 1897, vol. I, p. 7-11
[180] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 218
[181] R. DESCARTES, *AT XI*, *op. cit.*, p. 400

c'est un bien d'avoir pu nonobstant cela subsister ». Ou encore l'observation portant sur le rapport de l'appétit et du besoin de dormir avec la joie ou la tristesse, que Baillet avait rapproché des *Passions de l'âme* (et de fait, les articles 99 et 100 reprennent ces formules pour l'appétit), mais aussi de la lettre de mai 1646 à Elisabeth (AT IV, 409), ou encore du *Traité de l'homme*, qui rappellera « comment la joie et la colère et les autres passions qui agitent beaucoup les esprits […] la (la machine corporelle) peuvent empêcher de dormir. Ni comment au contraire, le silence, la tristesse, l'humidité de l'air et choses semblables l'y invitent[182] ». La mécanique des passions, en fonction de l'âme sur lesquelles elles s'appliquent, est également sujette à observation[183]. Et surtout, nous retrouvons la fameuse histoire des mariniers, qui tentèrent de le dépouiller lors de son passage en Frise, et qui lui donnèrent occasion de constater ce que « peut faire la hardiesse d'un homme sur une âme basse[184] ». Autant de remarques qui manifestent très clairement une attention à soi, et à son propre corps de toute première importance : l'intrication du physique et du psychique semble n'avoir pas échappée au jeune Descartes, qui procède à une première analyse à partir de ses propres expériences existentielles. Cet ancrage biographique demeure du reste une dimension importante des ouvrages achevés de Descartes, comme le montre au premier chef le *Discours de la méthode*, qui conserve la trace, même de manière parfois allusive, de la constitution de la vocation du jeune penseur, dont nous analyserons plus loin la retranscription qui nous en est parvenue.

Pour le moment, nous devons insister sur le fait que Descartes mobilise très largement les ressources de son corps dans sa réflexion pré-philosophique, ou plus justement péri-scientifique[185]. Ainsi, le corps est ce qui permet de comprendre la pensée : « Si nous comparions les modes de l'âme à ceux du corps…[186] », suggère un peu timidement le subjonctif (« *comparemus* »), qui ne sera plus de mise dans ce que recopie Leibniz ailleurs :

---

[182] *Ibid.*, p. 199-200

[183] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 217

[184] A. BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes*, *op. cit.*, p. 102-103 livre II, ch. IV ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 189-190

[185] On peut admettre, en suivant Descartes lui-même, que son entrée en philosophie date de l'année 1629, année de ses premières méditations « si métaphysiques et si peu communes » (*Discours*, IV). 1619 est cependant l'année du poêle en Allemagne, année décisive s'il en est, et qui marque son entrée sur le chemin que nous nous efforçons de retracer ici, chemin qui est déjà pleinement philosophique, même si la pensée de Descartes est encore tâtonnante, en tout cas moins fermement constituée que celle qui le conduira du *Discours* aux *Principes de la philosophie*.

[186] R. DESCARTES, *AT XI*, *op. cit.*, p. 650

« la connaissance qu'a l'homme des choses naturelles *ne se fait que* par similitude avec celles qui tombent sous la sensation : et même nous estimons que celui qui a pu assimiler, avec le plus de réussite, les choses recherchées aux choses connues au moyen de la sensation est celui qui a philosophé le plus véritablement[187] ». Nous retrouverons, dans les *Regulae*, ce rôle du corps pour la pensée, mais théorisé et systématisé, ce que ne peuvent évidemment pas produire des fragments qui ne sauraient être que les indications d'une intuition fondamentale, le plus souvent précoce, dont l'importance est souvent minimisée, tant nous voulons voir dans les philosophes, comme dans la philosophie en générale, jouer prioritairement, voire exclusivement, une sorte de pureté de la pensée conceptuelle – or, il n'y a pas de pure abstraction, sauf à produire des concepts creux et absurdes, sans chair et sans profondeur, si ce n'est celle du vide. Pour rester sur le terrain cartésien, à tout le moins celui des *Regulae*, nous rappellerons qu'il n'y a pas d'absolu : c'est même « le secret de tout l'art[188] ». Nous y reviendrons. Pour le jeune Descartes, dans la période où il pratique la *mathesis universalis*, des évidences inattendues pour qui veut voir dans cette pratique autre chose, de plus grand, de plus relevé, de plus programmatique, se font jour. Nous passerons les différentes comparaisons qu'il instaure entre le mouvement, le repos, et la perception, ou encore la volonté et la figure ou l'intellection et le mouvement, pour retenir surtout le procédé qui consiste à convoquer l'imagination au cœur même de la conceptualisation, y compris au niveau le plus métaphysique. Ainsi, « les choses sensibles sont propres à faire concevoir les Olympiques : le vent signifie l'esprit, le mouvement avec le temps la vie, la lumière la connaissance, la chaleur l'amour, l'activité instantanée la création [189] ». Si Descartes s'éloignera de ce type de pensée par trop symbolique, à l'évidence la lumière métaphore de la connaissance demeure comme un *leitmotiv* de toute son œuvre, prouve qu'au moins en ce qui concerne les choses les plus spirituelles (voire divines), il conserve comme une fidélité à cette intuition de jeunesse : pour ce qui dépasse les sens, nous avons besoin d'imaginer, en produisant une comparaison bien sensible. Ce conceptualisme symboliste n'est du reste pas si éloigné de la pensée mathématique, qui ne saurait se concevoir sans le jeu de tous les

[187] R. DESCARTES, AT X*, op. cit.,* p. 218-219 *« Cognitio hominis de rébus naturalibus, tantùm per similitudinem eorum quae sub sensum cadunt : & quidem eum veriùs philosophatum arbitramur, qui res quaelitas feliciùs assimilare poterit sensu cognitis.* ». Trad. Carraud et Olivo. Nous soulignons

[188] *Règle VI* : « Et voilà en quoi consiste le secret de tout l'art : en toutes choses, remarquer scrupuleusement quel est ce terme le plus absolu. » *Ibid.*, p. p.382

[189] *Ibid.*, p. 218

symboles qu'elle met en œuvre[190], et que nous retrouvons en premier lieu dans les *Regulae*, mais aussi dans tous les travaux mathématiques de Descartes. La métaphore de la lumière dans les ténèbres sera récurrente, en tout cas, pour spécifier l'action de l'*ingenium*, ou encore le bon sens ou la raison, étant entendu que ce n'est pas la seule métaphore employée par Descartes.

Si dans les extraits que nous venons de relever, Descartes prend largement appui sur la dimension incarnée de sa pensée, dont nous verrons qu'elle se prolonge dans le *Studium bonae mentis* pour prendre sa formulation rigoureuse dans les *Regulae*, nous devons aussi noter qu'il accorde la même attention à la vie propre de son esprit. Dans le groupement judicieusement intitulé *<Inventer>*[191], Carraud et Olivo proposent un ensemble de textes, pour l'essentiel tirés des *Cogitationes privatae* [192], ainsi rassemblés pour leur caractère autobiographique[193], qui témoignent de ce trait essentiel de la formation du cartésianisme, et même, de la *mathesis universalis*. D'abord, la distance prise aux livres, non par principe, mais parce qu'ils apparaissent essentiellement comme du « remplissage de papier [194] ». On comprend bien qu'il s'agit ici des ouvrages scientifiques, coupables de toujours ne donner « à voir qu'enveloppé[195] » le peu de choses certaines et évidentes qu'ils contiennent, quand ils en contiennent. D'autant plus que les sciences formant une chaine, le simple exercice autonome du bon sens doit permettre de produire les déductions qui s'imposent à partir d'une seule vérité connue : il suffit d'une figure et d'une démonstration pour dérouler le fil du livre, pour autant que l'auteur n'ait pas simplement fait du remplissage. Cette idée peut même s'appliquer, peut-être encore plus clairement, aux « paroles des sages », qui « peuvent être réduites à un très petit nombre de principes » : la vérité n'est pas une affaire de volume, mais bien de principes simples, desquels tout peut se reconstruire, à condition déjà d'être en

[190] Voir les travaux, par exemple, de Latour.
[191] R. DESCARTES *et al.*, *Étude du bon sens*, *op. cit.*, p. 63
[192] Voir R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.* à partir de la page 213. Les textes qui font l'objet de ce groupement se trouvent entre les p.214 et 217
[193] Comme nous l'avons relevé, les textes des *Experimenta* peuvent également satisfaire à ce critère : ils ne portent pas sur des expérimentations scientifiques, mais bien plus sur des expériences existentielles.
[194] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 214 ; R. DESCARTES *et al.*, *Étude du bon sens*, *op. cit.*, p. 63« La plupart des livres, quand on en a lu quelques lignes et regardé quelques figures, sont connus tout entiers ; le reste n'est ajouté que pour remplir le papier. »
[195] *Regulae ad directionem ingenii, Règle III*, in R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 337 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 366

mesure d'appliquer « certaines règles », qui se découvrent dans l'exercice solitaire de la pensée, même si d'autres peuvent être l'occasion, par leurs découvertes, de cet exercice. Ainsi, « dans ma jeunesse », rappelle Descartes, « à la parution de découvertes ingénieuses, je cherchais à les découvrir *par moi-même*, sans lire l'auteur : d'où j'ai remarqué peu à peu que j'utilisais certaines règles[196]. » Ainsi, déjà dans ces écrits antérieurs aux *Regulae*, une approche caractéristique de la *mathesis* se manifeste : en appui sur quelques principes, la mise en œuvre de quelques règles, de manière autonome, permet autant d'accéder à la science qu'à la sagesse, qui seront explicitement réunies dans la *Règle I*. Mais plus encore, c'est la disposition d'esprit sous-jacente qui est déjà discernée par Descartes : certains, « à cause de l'imperfection de leur esprit, ne peuvent se servir de principes pour inventer », imperfection qui apparait clairement dans la *Règle X* comme une incapacité à « se mettre à la recherche des choses avec leurs propres armes[197] », ou comme dans le *Discours*, une incapacité à « appliquer bien[198] » leur esprit, ce qui toutefois ne leur interdit pas de « porter des jugements vrais sur la valeur des choses. » Ce qui différencie l'inventeur du simple évaluateur, c'est le rapport même à l'ordre et à la liaison des choses entre elles qui se trouve explicité par une métaphore avec le langage : « nous ne pouvons écrire un livre qu'avec des phrases qu'on trouve chez d'autres », à comprendre comme l'expression de la limite des procédures intellectuelles qu'il est possible de mettre en œuvre – autrement dit, un petit nombre de règles ou principes, les mêmes pour tous - , « mais si les choses que je dis sont cohérentes entre elles et liées de manière qu'elles s'ensuivent les unes des autres, je prouverai de ce fait que je n'ai pas plus emprunté mes phrases à d'autres que je n'ai dérobé les mots au dictionnaire[199]. » C'est la capacité à combiner, d'une manière originale, mais selon *un* ordre, qui détermine la capacité d'invention – autrement dit, la capacité à découvrir de nouvelles vérités. Si tout le monde n'est pas en mesure d'écrire de nouveaux livres, chacun a cependant la capacité de lire ceux que d'autres ont écrit, à condition d'avoir appris à lire. C'est la reconnaissance de la présence, au moins à titre latent, de la *mathesis* en chacun ou plutôt, de la possibilité à chacun d'accéder à sa pratique, à condition de commencer par le commencement (l'alphabet et le dictionnaire). Ce qui la rend possible est l'*ingenium*, et ce qui

[196] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 214 l. 1-3 ; R. DESCARTES *et al.*, *Étude du bon sens*, *op. cit.*, p. 63. Nous soulignons.
[197] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 404
[198] R. DESCARTES, *AT VI*, *op. cit.*, p. 2 l. 13
[199] R. DESCARTES *et al.*, *Étude du bon sens*, *op. cit.*, p. 63 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 204

la rend puissante est la toile qu'elle tisse, en un réseau d'ordre et de mesure, par la grâce de procédures spécifiques, toutes choses qui précisément font l'objet des *Regulae*. Se dessine également le sujet tout opératoire de la *mathesis*, infiniment éloigné du *cogito*, qui exécute de manière solitaire les procédures nécessaires sur « les choses les plus simples[200] », en mobilisant toutes les ressources de son esprit, ou *ingenium*, c'est-à-dire aussi, et d'une manière qui reste à définir, les ressources de son corps, c'est-à-dire enfin en manifestant son génie propre[201].

2.4. *OLYMPICA* ET LES TROIS SONGES

L'*ingenium* proprement cartésien trouve son expression la plus remarquable, parce que la plus intime, dans les récits rassemblés comme *Olympiques*. D'une part, c'est là que nous voyons combien le corps et l'esprit de Descartes sont associés dans le geste inaugural, marqué par l' « enthousiasme » qui l'habite lors de la nuit du 10 novembre 1619 et la découverte des « fondements de la science admirable[202] », et que nous avons une trace de sa vie affective, avec le rappel de l'anniversaire de ce 10 novembre – c'est aussi une donnée brute assez rare sur la vie spirituelle en train de se déployer. D'autre part, les trois rêves manifestent l'irruption du corps sur la scène de son esprit, et donnent une coloration dans laquelle l'importance de l'imagination, de l'affectivité et de la sensibilité prend toute sa mesure. En arrière-plan de ces incarnations, c'est aussi le chemin vers la *mathesis*, la tension entre cette dernière et la méthode, la relation étroite de l'entendement, de la *bona mens* et de la « science admirable » qui se manifestent, ce qui en fait un témoignage capital pour qui veut saisir au plus près la *mathesis universalis* dans sa dimension fondamentale, qui est celle d'une disposition à cultiver dont le fruit est la méthode. Autrement dit, et loin des jugements en irrationalité faits à Descartes quant à l'origine de son rationalisme[203], nous considérons que nous pouvons bien

---

[200] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 381

[201] Ce qui pour autant ne lui impose pas de sortir de son anonymat ("*larvatus prodeo*" - je parais masqué, voir la note 67 in *Etude du bon sens*, op.cit. p.81 sur le sens de *prodire*), dans la mesure où il n'y a guère de gloire à retirer à incarner la *mathesis* (et ce n'est pas l'enjeu, qui reste la vérité). C'est du reste peut-être le sens caché de la comparaison que dresse Descartes entre lui-même et le comédien qui s'avance masqué - le comédien aussi met son corps au service de son esprit pour incarner son personnage, mais le masque met sa propre personne en retrait. *Ibid.*, p. 213 l. 4-7

[202] *Ibid.*, p. 179

[203] Voir MILLET, *Descartes, sa vie, ses travaux, ses découvertes avant 1637. thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des Lettres de Paris.*, *op. cit.*, p. 82-83 : « Les méditations ardentes, l'ébranlement des grandes pensées, des grandes découvertes ou des grands desseins, ont produit partout les mêmes phénomènes. [...]Les

au contraire tenir ces dimensions, trop rapidement qualifiées de mystiques, ou chimériques, comme source incarnée de la rationalité cartésienne comprise telle qu'elle est vécue dans l'exercice de la *mathesis*. Il n'y a là ni rosicrucisme, ni mysticisme, ni onirisme, ni délire d'un esprit altéré (par le vin, le tabac ou l'intensité de la méditation), mais le signe d'une raison liée, capable d'embrasser tout le réel, conformément à sa vocation universelle.

Les deux dates anniversaires qui marquent le registre ont fait l'objet de nombreux commentaires, tant sur la date de la St Martin elle-même (10/11 novembre) que sur le texte qui accompagne les deux mentions de 1619 et 1620. Sur la date elle-même, il a été remarqué qu'il s'agit en réalité d'un quadruple anniversaire, puisqu'il obtient sa licence de droit le 10 novembre 1616. C'est aussi un 10 novembre, de l'an 1618 qu'a lieu la rencontre avec Beeckman, que nous avons abordée plus haut. Cette rencontre de 1618, pour les raisons que nous avons indiquées, présente sans aucun doute pour Descartes un sens profond : c'est le jour qui marque le début de son mouvement proprement scientifique en direction de la science universelle, en quelque sorte, le jour anniversaire de sa vocation. Elles seraient sans doute restées à l'état de simple coïncidence, au plus amusante, sans les deux moments décisifs de 1619 et 1620. Les deux sont consignés par Descartes lui-même, sur le « petit registre en parchemin » retrouvé dans ses papiers[204]. Le premier correspond aux trois songes faits par Descartes, et à la « découverte des fondements d'une science admirable », et est rapporté par Baillet comme introduisant « une autre [traité] en forme de discours, intitulé *Olympica*, qui n'était que de douze pages […]. Ce texte porte les termes latins : *X. Novembris 1619, cum plenus forem enthousiasmo, et mirabilis scientiae fundamenta reperirem etc.* ». Le second est en « vis-à-vis » du premier et ainsi tourné : « *XI. Novembris 1620, coepi intelligere fundamentum inventi mirabilis*. [205] ». Cette journée est ainsi marquée par la découverte, pour Descartes, et à un an d'intervalle, balise précisément un itinéraire intellectuel à reconstruire. Si l'on suit Baillet, c'est à ce moment, en 1619, que Descartes a accompli « dans un poêle » la

apparitions qui se produisent alors, ou les voix qui se font entendre, et que le vulgaire des savants explique par l'hallucination, ne sont que la traduction, dans le monde sensible, le signe, le reflet ou l'écho du fait réel qui se passe dans les profondeurs de l'âme et dans l'intimité de son commerce avec Dieu. » ; Voir également M. LA CHANCE, *Le cerveau en feu de M. Descartes*, Montréal (Québec), Triptyque, 2013, qui voit dans ces trois rêves (auxquels il adjoint d'autres rêves reconstruits « poétiquement ») la trace d'une révélation quant à la nature de l'être qui aurait été à l'origine de la poursuite par Descartes de la construction de la rationalité froide et désincarnée qu'on lui associe.

[204] Voir plus haut, note 168.

[205] A. BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes*, *op. cit.*, p. 50-51 I, 11

méditation qu'il relate au début de la deuxième partie du *Discours de la Méthode*. Il avait ici « tout le loisir de s'entretenir de ses pensées. Ce n'étaient d'abord que des préludes d'imagination : et il ne devint hardi que par degrés en passant d'une pensée à une autre, à mesure qu'il sentait augmenter le plaisir que son esprit trouvait dans leur enchainement. Une de celles qui se présentèrent à lui des premières, fut de considérer qu'il ne se trouve point tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces et faits de la main de divers maîtres, que dans ceux auxquels un seul a travaillé[206]. » Outre l'accent mis par Baillet sur le plaisir que produit l'enchainement de pensées dans lesquelles l'imagination joue un rôle moteur, que nous retrouverons en filigrane dans les *Regulae*[207] tout comme le rôle de l'imagination et de l'enchainement des pensées[208], il est remarquable que ce point inaugural s'inscrive dans une solitude complète, au point qu'il ne reste plus que le penseur et « l'amour de la Vérité[209] », et l'enthousiasme que mentionne Descartes et dont l'origine se trouve dans la recherche solitaire elle-même. C'est un point capital de la pratique de la *mathesis*, au point peut-être même d'en être l'un des caractères centraux : la situation qui rend possible cette disposition qu'est la *mathesis* pratiquée est celle d'un esprit seul, faisant appel aux seules ressources qu'il trouve en lui-même, et que Descartes rassemble sous le concept d'*ingenium*[210]. Nous approfondirons ce point lorsque nous analyserons les *Regulae*, mais on peut d'ores et déjà indiquer que ce goût de la solitude, qui s'exprime dans la retraite que privilégie Descartes au long de sa vie, dans le refus de s'engager dont il témoigne dans sa morale provisoire et jusque dans sa réticence à accepter l'invitation de Christine de Suède, dans l'exercice même du doute, trouve ici son fondement, ou sa justification, théorique, mais ne manifeste en réalité que l'élan d'une liberté qui se cherche et se trouve comme autonomie, l'autonomie requise par la *mathesis*. Cet élan, pour Descartes, aboutit à un premier palier, à l'automne 1619, qui est celui de la découverte « des fondements de la science admirable » ; il se poursuit pour arriver à l'automne de l'année suivante par le début de l'intelligence de ce

[206] *Ibid.*, p. 78 II, 1

[207] Voir par exemple le début de la *Règle X*. D'une manière générale, il y a une forme de joie, dans un sens très spinozien, qui se dégage de l'ensemble.

[208] Voir la *Règle III* : AT, X. 369-370

[209] A. BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes*, *op. cit.*, p. 80 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 180. Il pourrait être utile de relever le registre affectif que comporte à l'évidence toute recherche « par amour » de la vérité, si l'expression n'était de Baillet. Pour autant, l'engagement est total, comme en témoigne Descartes en Discours, III, lorsqu'il justifie son choix de vie (voir AT. VI, p.27, l. 7-12)

[210] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 416 *Règle XII*

qui est nommé « le fondement de l'invention admirable ». Ces deux dates constituent le *terminus a quo* de l'adoption, par Descartes, de la pratique de la *mathesis*, et partant, du plein développement de la disposition qu'elle implique ; au *terminus ad quem*, nous trouverons les *Regulae*, et l'hésitation de la *Règle IV*, entre méthode et *mathesis*, qu'il convient de ne pas confondre, contrairement à ce que font Carraud et Olivo, dans leur présentation des *Olympiques*, par exemple[211], ou encore dans leur introduction au *Studium bonae mentis*[212]. Entre les deux, le *Studium*, précisément, qui fournit le dernier jalon vers les *Regulae*, et éclaire également, comme le montrent bien Carraud et Olivo, le sens de la formule du 11 novembre 1620.

Reprenons méthodiquement ces deux mémoriaux cartésiens. Le premier, du 10 novembre 1619 donc, marque, dans l'enthousiasme, la découverte des « fondements d'une science admirable ». Aussitôt, deux questions, relevées par tous les commentateurs, se posent : *quid* des fondements, au pluriel, et *quid* de cette « *mirabilis scientia*[213] » ? Mais ces questions ne prennent leur épaisseur que rapportées à la seconde note cartésienne, du 11 novembre 1620, et qui, l'enthousiasme manifestement passé, marque le labeur d'une intellection en progrès. Mais alors, pourquoi, un an plus tard, ne s'agit-il plus que du fondement, au singulier, et d'une « *inventum mirabile* » ? qu'est devenue la science ? comment comprendre ce rapport de la science à l'invention ? Nous partageons globalement l'analyse proposée par Carraud et Olivo dans leur présentation des *Olympiques*, qui fait la part belle à l'analyse de ces questions primordiales[214], qui formulent les hypothèses suivantes. Premièrement, et c'est le plus important, ils proposent « de voir dans cette science la préfiguration, ou le pressentiment, de la sagesse universelle qui ouvrira les *Regulae*, unifiée comme science de l'unité de l'esprit humain, selon la *Règle I*, et qui s'accomplira, selon la *Règle IV*, comme méthode (IV-A) ou comme *mathesis universalis* (IV-B) au fil conducteur d'un principe d'universalité « méta-mathématique ».[215] » Il est essentiel ici, en effet, de distinguer la science qui est découverte en novembre 1619 de la « *scientia penitus nova* » que Descartes mentionne à Beeckman le 26 mars 1619 : il s'agit, dans ce dernier cas, de la généralisation, en

[211] R. DESCARTES *et al.*, *Étude du bon sens*, *op. cit.*, p. 94
[212] *Ibid.*, p. 124
[213] Cette expression est à traduire comme « *la* science admirable », et non « *une* science admirable ».
[214] R. DESCARTES *et al.*, *Étude du bon sens*, *op. cit.*, p. 88-94
[215] *Ibid.*, p. 91

géométrie, d'un processus démonstratif. Si une telle idée de généralisation peut évidemment jouer son rôle dans la perception même de la possibilité, plus grande, d'universalisation de procédures, voire d'universalité de la science, les deux ne sont pas sur le même plan. Ainsi, autant il est juste de dire que les *Exercices pour les éléments des solides* ont permis en partie à Descartes de se frotter à la puissance généralisatrice de son *ingenium*, autant ils n'ont pas permis en tant que tels de poser les fondements de la *mathesis*. Pour que ces fondements apparaissent, ou plus exactement commencent d'apparaitre, il faut passer d'un plan local, celui des mathématiques, à un plan bien plus global, celui de la sagesse humaine dont il sera question dans les *Regulae*. D'autant que si Descartes n'est pas explicite quant à ce qu'il a précisément en vue, le singulier qui caractérise « la » science nous conduit à rapprocher cette expression de l'expression de la *Règle I* qui opère précisément la bascule « des » sciences à « la » sagesse : « 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[216]. »

Deuxièmement, ils rejettent l'idée que l'invention en question dans la note de 1620 puisse être celle des « lunettes destinées à l'observation des astres », ou « une allusion aux *Exercices pour les éléments des solides* [217]». Ils montrent en effet, avec de solides arguments, qu'il s'agit de la même découverte, qui dans un premier temps, soit en 1619, porte sur la science admirable elle-même dont les fondements sont perçus de manière encore confuse, pour dans un second temps, soit en 1620, commencer à être pleinement dégagés et dès lors ressaisis comme uniques, puisque ce fondement unique se trouve être l'entendement, que Descartes commence à discerner comme fondement ultime de toute science, *a fortiori* de la « science admirable ». Pour eux, donc, science et invention admirables sont une seule et même chose, dont l'intellection se fait en deux temps ; d'abord, l'intuition, en un sens non cartésien, ou le pressentiment fondateur de l'unité de la science. Dès lors, les fondements peuvent encore être conçus, en première approximation, comme multiples. Ensuite, l'intellection plus grande que cette unité découle de l'unité de l'esprit humain, comme

[216] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 325 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 360« cum scientiae omnes nihil aliud sint quam humana sapientia, quae semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata ».

[217] R. DESCARTES *et al.*, *Étude du bon sens*, *op. cit.*, p. 91

entendement éclairé par la raison ou *bona mens*, et qu'ainsi, les fondements précédemment supposés se résolvent en un seul.[218] Ce qui marque le plus profondément ces deux mémoriaux cartésiens, c'est bien la problématique du fondement, qui est posée tant en 1619 qu'en 1620 : aussi, ce qui se joue en 1619 porte sur les fondements, encore mal discernés, si l'on en juge par la réduction de 1620 au fondement unique, de cette sagesse humaine qui, considérée comme discipline, sera pratiquée par Descartes et nommée par lui *mathesis universalis*. Et quelle autre science pourrait-elle mériter le titre de « science admirable » que cette *mathesis*, si simple et si facile, mais si féconde et fondamentale ? Pour terminer, il faut noter que le passage des fondements au fondement unique, qui accompagne le passage de la science à l'invention, est redoublé par le changement de registre : de celui de la découverte (« *reperirem* », nous dit Descartes en 1619) à celui de la recherche (« *coepi intelligere* », préfère-t-il indiquer en 1620), qui marque, ainsi que l'indique O. Dubouclez, le passage d'une invention déficiente (« *reperire* »), que ce soit structurellement ou conjoncturellement, à une « *inventio fundamenti*, invention jusqu'au fond[219] », et témoigne ainsi d'un process en cours.

Parvenus au terme de leurs analyses, Carraud et Olivo proposent une chronologie explicative des grandes étapes de l'itinéraire suivi par Descartes dans ses jeunes années : « On nous permettra de résumer par trois concepts les acquis spéculatifs des trois automnes et hivers de travail du jeune Descartes : hiver 1618-1619, généralisation (des procédures mathématiques) ; hiver 1619-1620, universalité (l'unité de la science) ; hiver 1620-1621, la méthode / *mathesis*.[220] » Nous partageons une telle lecture de l'évolution de la réflexion de Descartes. Cependant, nous nous éloignons d'eux sur un point : nous refusons l'équivalence qu'ils posent entre *mathesis* et méthode[221]. La différence est certes ténue, de prime abord, dans la mesure où la méthode organise en quelque sorte les acquis de la *mathesis*, mais elle est d'importance, car elle permet de proposer une hypothèse explicative au deux parties de

---

[218] *Ibid.*, p. 92-93

[219] O. DUBOUCLEZ, « « Inventer ». Le jeune Descartes et les voies de l'inventio en 1619-1620 », dans *Le fondement de la science. Les dix premières années de la philosophie cartésienne (1609-1628)*, Paris, ClioEdu Edizioni, 2012, p. 63 (en ligne : https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01248292)

[220] R. DESCARTES *et al.*, *Étude du bon sens*, *op. cit.*, p. 94

[221] Pour être tout à fait exact, ils considèrent surtout que « distribuer précisément entre nos deux dates le contenu exact de ce que nous révèle la *Règle IV* relèverait de la conjecture gratuite. » Ibid. p. 93. Néanmoins, cette précaution méthodologique ne doit pas masquer ce que Descartes écrit lui-même, précisément dans la *Règle IV*, où la *mathesis* apparaît comme une pratique qu'il délaisse. Nous approfondirons cette question lorsque nous aborderons les *Regulae.* Nous indiquons cependant de suite quelques arguments.

la *Règle IV*, *IV-A* portant sur la méthode, *IV-B* sur la *mathesis*, qui peuvent ainsi être comprises comme le témoignage d'une hésitation, dans le cadre d'un traité de méthode, sur le choix du principe fondamental nécessaire « pour rechercher la vérité des choses[222] » : s'il faut en effet bien une méthode, qu'est-ce qui fonde la méthode elle-même ? Elle permet aussi de lever la confusion qui caractérise souvent la compréhension de la *mathesis universalis*, par oubli de sa dimension proprement existentiale, que nous tenons pour primordiale, si l'on veut comprendre le « projet » cartésien, qui se poursuit d'œuvre en œuvre, ainsi que les traits existentiels fondamentaux qu'elle implique. Nous reviendrons sur cette double implication existentiale / existentielle de la mathesis lorsque nous aurons accompli le parcours qui est le nôtre. Pour le moment, nous devons proposer notre propre lecture de la chronologie de cet itinéraire. En 1618-1619, Descartes découvre donc, dans sa pratique mathématique, qu'il est possible de généraliser les procédures : les *Exercices pour les éléments des solides* en témoignent, et marquent une étape importante, en ce que les mathématiques seront non seulement un modèle de certitude, mais aussi un modèle procédural, qui sera étendu à tout le champ du savoir. Pour autant, il ne s'agit là que d'un premier pas, qui en tant que tel ne permet pas encore à Descartes de saisir encore l'universalité de la science. Il lui faut, pour y parvenir, approfondir ses travaux « particuliers d'arithmétique et de géométrie » et se livrer à « une sorte d'investigation générale de la mathématique[223] », qui lui permet de découvrir la *mathesis universalis*, ou « science admirable » en 1619, soit une « méta-mathématique », disposant comme son objet de tout ce « en quoi on examine un certain ordre ou mesure[224] ». C'est bien l'unité ou universalité de la science qui est visée, et qui fera l'objet de la *Règle I*, où Descartes la nomme « sagesse humaine ». Ses fondements, en 1619, sont encore, nous l'avons dit, confusément saisis, cependant, il paraît assez clairement que c'est du côté de l'ordre et de la mesure, et de la manière spécifique de les aborder, en s'en remettant à l'intuition et à la déduction seules, qu'il faut les chercher. Cette première découverte engage Descartes à en commencer la pratique, ce qui le conduit en 1620 à la compréhension plus claire d'une méthode générale, fruit de la *mathesis*, qui manifeste de manière définitive que l'universalité de la science est la conséquence de l'unité de son fondement unique : l'entendement, qui trouve son expression définitive comme *ingenium*. On voit de cet itinéraire que c'est la

[222] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 343
[223] *Règle IV*-B *Ibid.*, p. 353 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 377
[224] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 353 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 377-378

pratique qui guide l'intellection de ce qui se joue : l'*ingenium*, tel qu'il sera défini par les *Regulae*, se dégage dans sa mise en œuvre, d'abord sur des questions d'arithmétique et de géométrie, ensuite dans la confrontation à une méta-mathématique (*mathesis universalis*), enfin dans l'application des règles qu'il devient possible de formuler comme Méthode.

Que la *mathesis* soit une véritable *praxis* se traduit, dans l'ordre du vécu et au moment même de sa découverte, par les éléments spécifiques des trois songes, interprétés par Descartes lui-même, qui suivent cette découverte enthousiasmante[225]. Ces trois songes ne sont évidemment pas, comme il découle de ce que nous indiquons plus haut, une forme de révélation qui aurait mis Descartes sur la voie de la mathesis. Ils constituent plutôt la confirmation onirique de la découverte accomplie (« *reperirem* » : l'imparfait manifeste clairement la chose accomplie) ; ces « songes de l'inventeur[226] », comme les désigne D. Kambouchner[227], manifestent également la reprise, comme digérée, du process engagé, et permettent de pointer quelques éléments essentiels – suffisamment en tout cas pour apparaitre comme tels à Descartes lui-même. Le premier songe est, nous semble-t-il, tout entier animé par la question de la corporéité, et de la singularité. Le deuxième songe, mineur en apparence, car il tient en tout et pour tout dans un « bruit aigu et éclatant », trouve son importance dans la métaphore qu'au réveil Descartes produit : la lumière et la philosophie dans les ténèbres. Le troisième songe, enfin, sans doute le plus profond, ressaisit tout ce que nous aurons à retenir de la vie qu'implique le choix de la *mathesis*.

Avant de pointer les éléments qui nous semblent les plus significatifs dans ces songes, ainsi que dans leur interprétation par Descartes lui-même, nous devons nous attarder sur le sens même à donner à cet exercice : pareils rêves peuvent donner lieu à toutes les interprétations ; la seule valable a priori étant celle du rêveur lui-même, ainsi que le rappelait Freud lui-même[228]. Ce dernier les tient, en ce qui le concerne, et loin de leur prêter un caractère mystique ou ésotérique, pour ce qu'il nomme des « *Träume von oben* » (des « rêves

[225] Voir l'article de O. DUBOUCLEZ, « « Inventer ». Le jeune Descartes et les voies de l'inventio en 1619-1620 », *op. cit.* pour un approfondissement de ces questions.
[226] Pour le récit des songes, rapporté par Baillet, voir R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 181-188 ; A. BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes*, *op. cit.*, p. 81-87 ; R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 253-259 ; R. DESCARTES *et al.*, *Étude du bon sens*, *op. cit.*, p. 101-108
[227] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 241
[228] Voir la Lettre à Maxime Leroy sur quelques rêves de Descartes , in M. LEROY, *Descartes, le philosophe au masque*, s. l., Rieder, 1929, p. 89-90

d'en haut ») en un sens psychanalytique, c'est-à-dire donc, non « olympiques », mais qui reposent sur un matériau en grande partie d'origine consciente ; « aussi, ces rêves présentent-ils le plus souvent un contenu à forme abstraite, poétique ou symbolique », que le rêveur n'a pas de mal lui-même à décrypter ; Freud confirme du reste la lecture qu'en fait Descartes. Prolongeant l'analyse de Freud, nous considérons pour notre part que le contenu de ces rêves, leur forme narrative, leur succession même, invitent d'une part à prendre au sérieux l'interprétation qu'en fait Descartes, et d'autre part à les considérer comme l'expression poético-symbolique d'une réalité que le philosophe éprouvait dans sa chair : Descartes est au moment où il s'emplit d'enthousiasme, absorbé par ses méditations, convaincu d'être à l'orée de changements considérables non pas seulement dans sa philosophie, mais dans sa vie elle-même, au sens où il s'investit, comme on est investi d'une mission, dans une vie pour la vérité, par la *mathesis*. La pensée vagabonde et déliée du premier endormissement est en effet largement favorable non pas au rêve au sens le plus fort, mais à la rêverie, proche d'une méditation prolongée, largement influencée par le rêveur lui-même et son corps. Nous nous efforcerons d'établir donc ce qui, dans ces songes, renvoie expressément à la pratique de la *mathesis* nouvellement appréhendée par Descartes.

Le premier songe commence dans « l'épouvante » d'une ville presque désertée, hantée par « quelques fantômes ». Ce qui frappe immédiatement, c'est l'engagement du corps dans cette séquence : l'épouvante le renverse sur le côté gauche, avancer devient difficile, il doit lutter contre « un vent impétueux ». Ce premier rêve est un rêve de l'imagination dans le sens des *Regulae*, et il manifeste surtout l'inscription de la pensée dans le corps, comme l'*ingenium* œuvrant à la *mathesis*. Mais non moins important que les éléments affectant le corps, le cadre spatial du songe : Descartes est en terrain connu, entre le collège et l'église, les personnes qu'il croise et pour certaines connaît. La mondanité fournit un cadre à ce songe, et tout concourt à montrer un renoncement à celle-ci. Descartes l'interprète du reste, avec le second songe, comme « des avertissements menaçants touchant sa vie passée[229] », Dieu semblant le rappeler à l'ordre, et l'invitant à ne pas céder au mauvais génie, incarné ici par le vent, en l'empêchant, par la faiblesse éprouvée au côté droit, de se rendre même à l'église s'il ne l'a décidé. Descartes insiste sur l'importance de mettre sa vie en conformité avec Dieu, et nous pouvons y lire l'engagement dans un mission. Ainsi, le melon

[229] A. BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes*, *op. cit.*, p. 84 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 185

promis par une personne croisée dans la rue s'il se rend chez une troisième symbolise les « charmes de la solitude, mais présentés par des sollicitations purement humaines[230] », auxquels nous comprenons, avec Descartes, qu'il ne lui faut pas renoncer, mais les embrasser pour de bonnes raisons, c'est-à-dire conformément à la volonté de Dieu. Descartes se pense investit d'une mission divine, poussé à l'humilité dans la maîtrise intellectuelle du monde, qu'il ne devra pas réaliser seul, mais sous la conduite divine. Cela cependant dit de la *mathesis* ce qu'elle impose : l'impératif de rupture et d'isolement, auquel Descartes s'efforcera de se tenir toute sa vie. La rupture, sans cesse rappelée depuis les *Regulae* jusqu'aux *Méditations*, avec les savoirs livresques de son temps ; rupture intellectuelle au premier chef, donc. Mais aussi rupture avec la mondanité, que Descartes s'emploiera à fuir pour mieux se consacrer à la recherche de la vérité. Sans que cela soit incompatible avec l'interprétation de Descartes, ni ne l'invalide, nous pouvons relever, à l'appui de cette hypothèse, l'épisode où il croise quelqu'un de sa connaissance sans le saluer, puis ce moment du rêve, particulièrement éclairant : « ce qui le surprit davantage, fut de voir que ceux qui se rassemblaient avec cette personne autour de lui pour s'entretenir, étaient droits et fermes sur leurs pieds, quoiqu'il fût toujours courbé et chancelant sur le même terrain ». Sans pousser trop loin dans l'interprétation symboliste, nous pouvons aisément déceler ici la prise de conscience – encore peut-être incomplète – des épisodes du doute à venir, que la *mathesis*, en tant qu'elle déréalise le monde, ne peut que produire comme nous le verrons plus loin ; voir également la prémonition des reproches que Descartes adressera aux hommes qui, sûrs d'eux, « scrutent avec le plus grand soin les propriétés des plantes, les mouvements des astres, les transmutations des métaux, et les objets de pareilles disciplines, et qu[i] dans le même temps (…) ne pense[nt pas] au bon sens[231] ». Car les hommes, privés de la mathesis, pensent savoir, et ainsi, estiment reposer sur des fondements fermes, quand ils n'ont simplement pas conscience du bouleversement que constitue en soi, même si c'est pour le meilleur, la pratique de la *mathesis*, qui impose de trouver en soi-même les forces pour ne pas tomber[232]. Aussi, avant même de le vivre, Descartes mesure l'écart qui s'ouvre entre lui et la plupart des

[230] A. BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes*, *op. cit.*, p. 85 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 185

[231] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 327 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 360, *Règle I*

[232] Voir par exemple la *Règle VII* : « le plus souvent cet ordre des choses à énumérer peut varier, et dépend du choix de chacun ». Nous reviendrons sur cette dimension, mais il faut noter que la ressource est interne au penseur qui cherche la vérité (il la trouve dans la force même de son *ingenium*), et non dans une autorité extérieure. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 375 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 391

hommes de son temps : il lui faudra avancer seul, même si la décision demandera encore quelques années pour s'imposer définitivement. Du reste, on peut comprendre par là le temps mis par Descartes à accepter pleinement le genre de vie relevant de la *mathesis* : il est en 1619 un jeune homme, qui entre dans la pratique de cette dernière, et c'est seulement en 1628[233], au moment même où il l'abandonne, que, de son propre aveu, il se décide enfin à l'assumer. C'est pour nous le signe évident que la mathesis n'est pas, chez Descartes, un projet, mais bien une pratique qui se prolonge en disposition modelant la totalité de son existence. On peut semble-t-il voir la marque de cette révélation dans la conséquence de ce rêve : « il se rendormit après un intervalle de près de deux heures dans des pensées diverses sur les biens et les maux de ce monde[234] ».

Le second songe est quant à lui fort bref, puisqu'il se résume à « un coup de tonnerre ». Ce qui lui donne tout son sens, c'est sa suite éveillée. Descartes, selon Baillet, voit dans ce tonnerre la manifestation de « l'Esprit de vérité qui descendait sur lui pour le posséder », ainsi que l'expression de sa syndérèse, soit « les remords de sa conscience touchant les péchés qu'il pouvait avoir commis pendant le cours de sa vie jusqu'alors[235] ». De ce fait, il l'associe au premier rêve comme des songes supposés lui apporter un avertissement concernant sa vie passée, avec laquelle il doit donc rompre. Nous n'avons pas à discuter l'interprétation faite par Descartes lui-même ; elle confirme cependant qu'il a conscience d'être conduit à un changement radical, dont il donne les clés dès son réveil. En effet, « ayant ouvert les yeux, il aperçut beaucoup d'étincelles de feu répandues par la chambre », et il se met en devoir de soumettre le phénomène à un examen scientifique : « il voulut recourir à des raisons prises de la philosophie[236] ». Il est à noter que ce coup de tonnerre, et la manifestation visuelle consécutive, conduisent immédiatement Descartes à prendre appui sur la *mathesis* pour réduire l'inexplicable : c'est une métaphore de la *mathesis* en acte que fournit l'attitude de Descartes, dont le lien avec « l'Esprit de vérité » est évident. Par ailleurs, il est à noter que c'est précisément cela qui permet à Descartes de se rendormir « dans un assez grand calme ».

---

[233] Il revient sur ce long cheminement dans la troisième partie du *Discours* R. DESCARTES, *AT VI*, *op. cit.*, p. 31: « …il y a justement huit ans, que ce désir me fit résoudre à m'éloigner de tous les lieux où je pouvais avoir des connaissances... ». Au moment de sa vie où il abandonne la pratique de la mathesis, il répond à la question du genre de vie qu'il a à mener : il ne saurait s'agir d'un hasard.

[234] A. BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes*, *op. cit.*, p. 82 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 182

[235] A. BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes*, *op. cit.*, p. 85 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 186

[236] A. BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes*, *op. cit.*, p. 82 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 182

La vérité comme remède, notamment à la peur, par dissipation de l'effrayante ignorance ne saurait trouver une meilleure illustration.

Le troisième et dernier songe, présenté par C. Vasoli comme l'exemple du « songe docte » de la Renaissance[237], accomplit une étape décisive dans l'orientation de la vie de Descartes, puisqu'il est le songe qui résout les deux premiers, ce que Descartes avait lui-même noté en trouvant qu'il « marquait l'avenir[238] », ce que Tristan Dagron et Marine Mazel analysent, allant un peu plus loin, comme un songe « permettant de restaurer le sentiment d'identité, que les deux premiers avaient menacé[239] ». De fait, Descartes, d'une part, n'est nullement effrayé par ce rêve, au point qu'il peut même l'analyser en continuant de rêver, et d'autre part, il lui ouvre deux questions essentielles : la première concerne le genre de vie à suivre (« *Quod vitae sectabor iter* ? »), la seconde concerne le critère de vérité (« *Est et non* »), éclairant ainsi un peu plus le sens des deux premiers songes. On se souvient qu'il met Descartes en présence, « dans le même instant » de deux livres, un *Dictionnaire*, et un *Corpus poetarum.* C'est dans ce dernier qu'il trouve, en l'ouvrant au hasard, le vers *Quod vitae sectabor iter* ? – « Quel chemin suivrai-je en la vie ? », XVème idylle d'Ausone. C'est aussi du même ouvrage que tire la pièce *Est et non* (« oui et non », même recueil, idylle XVII), l'homme inconnu qu'il rencontre alors et lui en vante l'excellence. La succession immédiate des deux invite évidemment à voir dans la seconde la réponse à la première, d'autant plus que Descartes ne parvient plus, ensuite, à retrouver la première. Descartes interprète le Dictionnaire comme la réunion de toutes les sciences, le recueil de poésie comme la sagesse et la philosophie rassemblées : lui-même comprend à cet instant que sa vie s'oriente de manière décisive dans la recherche de la vérité. Nous pouvons même dire qu'à ce moment, la reconfiguration de la vie de Descartes est accomplie par la *mathesis*, qu'il ne lui reste plus qu'à pratiquer jusqu'à 1628, où ses progrès en la matière lui permettront de passer à d'autres « sciences un peu plus relevées[240] ». C'est du reste l'ensemble des *Regulae* qui recueille l'écho

[237] Voir C. Vasoli, « Le rapport entre les *Olympica* et la culture de la Renaissance », in E. FAYE (éd.), *Descartes et la Renaissance: actes du colloque international de Tours des 22 - 24 mars 1996*, Paris, Champion, 1999, p. 187-208

[238] A. BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes*, *op. cit.*, p. 84 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 185

[239] T. DAGRON et M. MAZEL, « Des *Olympica* à la Première Méditation : expérience onirique et délire chez Descartes », *Les Études philosophiques*, vol. 184, n° 4, Presses Universitaires de France, 2018, p. 482

[240] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 379 *Règle IV*

de ce troisième rêve : c'est précisément la sagesse qui ouvre le recueil[241]. On peut noter, enfin, que l'un des principes centraux de la *mathesis* occupe ce songe, de manière claire ou plus masquée : il s'agit de l'ordre, que l'on trouve aussi bien dans le Dictionnaire, qui précisément met en ordre l'ensemble des savoirs, comme on le trouve en Descartes, qui connaît « parfaitement l'ordre[242] » du recueil des poètes.

Ces songes, qui ne sont pas des épisodes de transe mystique ayant conduit Descartes à la révélation de son destin, marquent cependant la conclusion d'une intense méditation qui le conduit à renoncer d'une part à sa vie passée, dans sa mondanité, pour accepter la solitude que rend nécessaire la pratique dans laquelle il s'engage, et d'autre part à baliser très clairement l'essentiel de l'itinéraire à emprunter, en donnant corps à sa vision d'une unité des sciences articulée à la notion d'ordre. Ce sont là deux marques incontournables de la voie de la *mathesis* dans laquelle il s'engage dès lors. A présent, comme le dit Baillet, « il ne lui restait que l'amour de la vérité, dont la poursuite devait faire dorénavant toute l'occupation de sa vie[243] » : l'engagement total dans la recherche de la vérité, au prix de la solitude et de la rupture si nécessaire, la conception de la connaissance comme nécessairement unitaire et portant sur la totalité du réel, ce même réel comme mis à distance par l'*ingenium* – et de ce fait, en partie soumis à la puissance de l'esprit qui en dégage l'ordre, voire le lui impose pour mieux le connaitre – sont les traits fondamentaux que nous retrouverons chez tous les penseurs engagés dans cette voie pour qui la science, et les mathématiques en leur sens ordinaire, sont des instruments d'une sagesse universelle plus grande. Les *Olympiques* indiquent en outre une dimension qui sera par la suite quelque peu négligée par Descartes, mais qui n'en demeure pas moins un trait essentiel : la disposition à l'esthétique, qui accompagne nécessairement la *mathesis universalis*, bien loin du rationalisme pur et désincarné à laquelle on peut être tenté de la réduire. Ici, cette dimension s'exprime dans la valeur accordée à l'imagination onirique, mais aussi à la reconnaissance de la capacité des poètes à faire jaillir « les semences de la sagesse[244] ». Cette dimension est-elle vraiment négligée par Descartes, cela dit, quand on considère son style, qui n'hésite pas à s'aventurer

[241] *Règle I* : « puisque toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine, qui demeure toujours une et la même ». *Ibid.*, p. 360 Traduction J.-M. Beyssade et M. Beyssade
[242] A. BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes*, *op. cit.*, p. 83 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 183
[243] A. BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes*, *op. cit.*, p. 80 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 180
[244] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 217

sur les terrains de la langue vernaculaire pour produire un discours riche de métaphores et nourri de la relation d'expériences vécues ? Il ne faut pas oublier que les *Regulae* nous donnent à voir également combien l'imagination et les sens ont toute leur place dans l'élaboration de la connaissance. Aussi nous faut-il garder à l'esprit que ces trois songes, bien loin de constituer un délire mystique ou on ne sait quelle plongée dans l'irrationalité, et pour séduisantes que soient ces hypothèses, sont l'expression de la *mathesis* elle-même dans l'esprit du dormeur – qui du reste, n'est pas totalement absent du processus onirique qui se déroule, puisqu'il peut aussi bien commencer l'interprétation des rêves durant son sommeil ; expression qui mobilise toutes les ressources de l'esprit dans le sommeil même. Par ailleurs, ils introduisent, comme en une exemplification de ce que la *mathesis* fait au monde, une distance propice au doute, un écart entre ce qui est perçu et ce qui doit en être pensé, et expriment le pouvoir propre du penseur engagé dans la *mathesis* de produire l'interprétation ordonnée du réel. Nous reconnaissons là le trait peut-être le plus essentiel de la *mathesis universalis* : le monde est une représentation dont l'ordre tantôt s'impose, tantôt est imposé, dans un jeu que Descartes explicite et précise dans les *Regulae*, et dont il donne l'exemple, dans une posture qui fit l'étonnement de Baillet : « ce qu'il y a de singulier à remarquer, c'est que doutant si ce qu'il venait de voir était songe ou vision, non seulement il décida en dormant que c'était un songe, mais il en fit encore l'interprétation avant que le sommeil le quittât[245]. » Ainsi, les *Olympiques* nous livrent la clé ouvrant au sens de la *mathesis universalis* : elle n'est pas seulement un ensemble de procédures logico-mathématiques, mais une disposition fondamentale – « doutant si ce qu'il venait de voir était songe ou vision » – qui récuse en doute le réel tel qu'il se donne, pour mieux en ouvrir l'espace d'intelligibilité qui constitue l'horizon unifiée de toute la sagesse humaine. Cependant, en 1619, Descartes en a la prescience seulement, qui lui permet de discerner ses fondements. C'est en l'approfondissant qu'il parvient, en 1620, à concevoir que ces fondements trouvent eux-mêmes leur fondation dans l'entendement en acte, soit l'*ingenium*, et qu'une telle science, pour donner son plein régime, nécessite la mise en forme de procédures spécifiques. Ce sont les deux grandes tâches auxquelles il se consacre à partir de 1619, et qui donnent lieu respectivement à *l'Etude du bon sens* (*Studium bonae mentis*, entre 1619 et 1623 selon la chronologie établie par Carraud et

[245] A. BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes*, *op. cit.*, p. 83 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 184

Olivo, avec toute l'incertitude qui demeure quant à un texte largement inconnu[246]), et, après une longue période de pratique de la *mathesis universalis*, aux *Règles pour la direction de l'esprit* (*Regulae ad directionem ingenii*, 1627-1628, voire 1623-1628 pour Carraud et Olivo[247]). Durant cette période de neuf années, Descartes poursuit divers travaux, s'intéresse aux débats de son temps, comme en témoigne son *Jugement sur quelques lettres de Monsieur de Balzac*, explore la question du *Deo Socratis* (non retrouvé, et dont le contenu est incertain), tente, selon Baillet, d'écrire sur Dieu, fréquente le cercle de Mersenne, travaille sur les verres optiques, énonce la loi de la réfraction (aux alentours de 1627), voyage en Frise, en Italie, s'installe un temps en France En bref, il déploie son activité dans différents domaines, à l'image du fameux registre dans lequel il compile ses pensées, scientifiques et plus proprement philosophiques dont nous venons de terminer le parcours. De cette période, nous retiendrons deux textes qui marquent le cheminement cartésien jusqu'aux Regulae : le premier est le *Studium bonae mentis*, qui constitue un premier essai de mise en ordre philosophique des concepts centraux de la pensée cartésienne, et particulièrement une première explicitation des règles qu'impose la *mathesis universalis* à la pensée. Des précautions s'imposent, cependant, dans la mesure où le texte ne nous est accessible qu'à partir de fragments épars ; la reconstitution proposée par Vincent Carraud et Gilles Olivo nous semble toutefois éclairante. Le second est la *Censura quarumdam epistolarum Domini Balzacij*, ou *Jugement sur quelques lettres de Monsieur de Balzac,* dont l'intérêt réside dans le fait qu'il est rédigé au début de l'année 1628 – soit peu de temps avant que Descartes ne décide d'abandonner la pratique de la *mathesis*, en tout cas, de manière vraisemblablement contemporaine à l'arrêt de la rédaction des *Regulae* – et en ce qu'il manifeste nettement l'ambition totalisante de la *mathesis*, en s'aventurant sur les chemins de la rhétorique et de l'art de persuader.

2.5. LE *STUDIUM BONAE MENTIS*

Avant de considérer le fond de ce que le *Studium* nous dit de la *mathesis*, il convient d'aborder la question de la valeur que nous pouvons accorder à ce texte, sur lequel nous avons peu d'informations, et dont la continuité ne nous est pas donnée : il s'agit de reconstitutions

[246] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 248-249 ; R. DESCARTES *et al.*, *Étude du bon sens*, *op. cit.*, p. 124-125

[247] R. DESCARTES *et al.*, *Étude du bon sens*, *op. cit.*, p. 161-162

opérées à partir de ce que Baillet nous en donne, et de conjectures, puisque le traité est aujourd'hui perdu, et que nous ne sommes pas en mesure de déterminer avec certitude la date de composition. Seule une référence donnée par Baillet à l'affaire des Rose-Croix, datée du retour de Descartes à Paris aux alentours de 1621-1623, invite à penser que l'ouvrage a été mis en chantier à cette période – mais rien n'est sûr. Cependant, les thèmes abordés, dont Baillet rapporte le sommaire, correspondent à des préoccupations qui pouvaient être celles de Descartes avant les *Regulae*, voire constituent une étape, inachevée, vers celles-ci. Dans son chapitre consacré aux ouvrages encore inédits[248], Baillet livre des résumés de ces textes, qui correspondent, pour ceux que nous avons retrouvés, comme les *Regulae*[249], assez fidèlement au contenu connu. Il présente ainsi le *Studium bonae mentis* :

> *« un autre ouvrage latin que M. Descartes avait poussé assez loin, et dont il nous reste un ample fragment est celui de* l'Etude du bon sens*, ou de* l'Art de bien comprendre*, qu'il avait intitulé* Studium bonae mentis*. Ce sont des considérations sur le désir que nous avons de savoir, sur les sciences, sur les dispositions de l'esprit pour apprendre, sur l'ordre qu'on doit garder pour acquérir la sagesse, c'est-à-dire la science avec la vertu, en joignant les fonctions de la volonté avec celles de l'entendement. Son dessein était de frayer un chemin tout nouveau : mais il prétendait ne travailler que pour lui-même, et l'ami à qui il adressait son traité sous le nom de Museus, que les uns ont pris pour le sieur Is. Beeckman Principal du collège de Dordrecht, d'autres pour M. Mydorge ou pour le P. Mersenne[250] ».*

L'enjeu central, avec une coloration aristotélicienne[251], est bien la connaissance, la visée est déjà la sagesse, dans des accents qui font écho à la *Règle I* (sagesse universelle comme bon sens – *bona mens* – qui doit permettre « qu'en chaque situation de la vie l'entendement précède la volonté en lui montrant quel parti élire[252] », qu'on peut interpréter comme précisément alliance de la science et de la vertu, « en joignant les fonctions de la volonté avec celles de l'entendement », nous dit Baillet), et surtout, ce qui ne peut poser

---

[248] Chapitre XX, A. BAILLET, *La Vie de Monsieur Descartes*, Paris, D. Horthemels, 1691, vol. 2/2, p. 403 et suivantes
[249] *Ibid.*, p. 404-406
[250] *Ibid.*, p. 406
[251] A1, 980a21 ARISTOTE et J. TRICOT, *Métaphysique. Tome I, Tome I,* s. l., 1991
[252] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 329 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 361

question quant à l'authenticité du rapport de Baillet, l'ambition de commencer un nouveau chemin pour soi-même : la connaissance par soi-même en reprenant tout au point de départ en vue d'atteindre la sagesse, cette disposition porte la marque profonde de Descartes, et constitue la caractéristique à laquelle on peut discerner le penseur engagé dans la voie de la *mathesis*, qui sous-tend la démarche en ce qu'il est question de déterminer « l'ordre qu'on doit garder pour acquérir la sagesse ». Si Baillet nous livre ainsi de manière transparente le sommaire du *Studium*, dont le contenu ne fait ainsi pas de doute, il nous permet également d'accéder, par des renvois en marge dans les parties de son œuvre consacrées à la biographie à proprement parler de Descartes. Adam et Tannery avaient regroupé ces textes[253], sur lesquels s'appuye l'édition des *Œuvres complètes* dirigée par J.-M. Beyssade et D. Kambouchner[254]. Il nous parait intéressant de retenir la recomposition entreprise par Carraud et Olivo : si elle a pu être discutée[255], elle permet de disposer d'une vue plus claire et synthétique de ce qui aurait pu être le *Studium*, trouvé dans Baillet, les *Cogitationes privatae*[256] et le dossier intitulé *Cartesius*[257]*,* et tirer quelques remarques quant à l'immersion de Descartes dans la *mathesis*. Les raisons qu'ils avancent à l'appui de leur entreprise nous semblent mériter toute la considération possible ; même s'il s'agit, et ils en conviennent, d'une proposition, celle-ci permet *a minima*, de restituer une partie du cheminement intellectuel de Descartes lorsqu'il s'ouvre pleinement à la philosophie, autrement dit, quand il s'engage dans la voie de la *mathesis* et tente d'en mesurer les acquis. Le *Studium* est inachevé, d'autant plus pour nous qu'il est perdu et dispersé, mais son rôle est crucial : il s'agit du « premier traité *de philosophie* de Descartes, ouvrant la voie au traité de « vraie philosophie » que seront les *Regulae ad directionem ingenii*[258] ».

A l'évidence, l'existence du *Studium*, inachevé, qui connut ainsi le même sort que les *Regulae*, doit nous mettre sur une piste importante en ce qui concerne la *mathesis*. Comme nous le montrerons lorsque nous questionnerons le second de ces deux traités inachevés,

---

[253] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 191-204
[254] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*
[255] Voir S. AGOSTINI et H. LEBLANC, *Le fondement de la science. Les dix premières années de la philosophie cartésienne (1609-1628)*, s. l., ClioEduedizioni, 2015 et notamment l'intervention de Giulia Belgioioso « Éditer ou interpréter ? Autour de René Descartes. Étude du bons sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631). Édition, traduction, présentation et notes de Vincent Carraud et Gilles Olivo, avec la collaboration de Corinna Vermeulen », p.21
[256] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 213-256
[257] R. DESCARTES, *AT XI*, *op. cit.*, p. 647-653
[258] R. DESCARTES *et al.*, *Étude du bon sens*, *op. cit.*, p. 123

nous devons mettre cette propension à l'inachèvement sur le compte de la *mathesis*. Nous pouvons et devons d'abord considérer ces inachèvements pour ce qu'ils sont : non pas des échecs, mais des tentatives mathésiques pour dégager et expliciter les fondements de toute connaissance vraie. Plus encore, ils manifestent, en tant qu'ils sont l'expression de la puissance qui s'exerce sur le penseur, la nature profonde de la *mathesis*, dont l'effet premier est de ruiner toute certitude donnée, condamnant ainsi à une entreprise perpétuelle de recommencement, par une exigence impérieuse de trouver une raison à toute chose, de découvrir des fondements absolument certains. Dans ses jeunes années, Descartes ne disposant pas de sa méthode, véritable point d'ancrage dans une remise en question permanente, ne peut trouver un appui suffisamment solide pour dépasser ce premier moment, et tâtonne, explore, tout à son œuvre de rupture, qu'il justifie par sa propre histoire. Aussi retrouve-t-on dans le *Studium*, pour la première fois depuis la *Dédicace du placard de licence en droit* de 1616, les réflexions autobiographiques, qui témoignent de l'inscription dans son corps d'un désir de connaître que rien ne vient satisfaire. Or, le désir de connaitre constitue l'un des traits existentiaux fondamentaux de la *mathesis*, et en explique la nature systématique, systémique : l'engagement dans la *mathesis* requiert la satisfaction de ce désir par l'instauration d'un ou de fondements à toute connaissance, au prix d'une remise en doute de toute connaissance préalable au nom de la fragilité des fondements précédemment considérés, puisqu'il s'agit avant toute chose de déterminer pour soi, et non sur la créance accordée à tel penseur ou telle institution, le fondement en question. Ce désir impose également une non-limitation des objets à connaitre, et ainsi porte en lui une exigence d'universalité. Le penseur engagé dans la *mathesis* doit donc déterminer par et pour lui-même le fondement, ou les fondements, qui lui permettent de parvenir au terme de la connaissance, que Descartes nomme la « sagesse humaine », qui est, nous l'avons rappelé, l'ensemble des sciences prises ensemble en vue de fournir à la volonté l'éclairage indispensable à la vie. Quant à ce désir lui-même, et c'est ce dont témoigne Descartes en recourant aussi fréquemment à l'autobiographie, il trouve sa source dans la vie elle-même du penseur, autrement dit, il est une structure pré-disposant à la *mathesis*, et engage non seulement l'esprit, mais aussi le corps, pour lequel les effets les plus évidents de ce désir sont de l'ériger en citadelle, garant de la solitude nécessaire pour mener à bien la recherche, et la subordination de toute la vie

psycho-physique à cet objectif[259] : le « sujet » de la *mathesis* est d'abord et avant tout tel parce qu'il habite un corps-frontière qui le décale de la mondanité ambiante et l'isole de la quotidienneté, comme de la tradition, et l'inscrit dans un authentique projet. C'est pourquoi Baillet relève avec raison que Descartes, en travaillant au *Studium*, avait le « dessein […] de frayer un chemin tout nouveau : mais il prétendait ne travailler que pour lui-même[260] ». Cette disposition à la solitude peut être tenue pour un trait psychologique, ce qui peut en partie être vrai : c'est cependant négliger que cette solitude revendiquée va jusqu'à la rupture vis-à-vis des auteurs du passé, à l'abandon même de la lecture, ce qui outrepasse le simple goût. Ce qui se manifeste là est le symptôme le plus existentiel de la dimension existentiale de la *mathesis*, dont une autre expression est la certitude de ne pas appartenir au cercle de la pensée commune ; cette évidence s'est imposée, de son propre aveu, très tôt à Descartes, ce que rapporte à nouveau Baillet en indiquant qu'il a trouvé cette mention dans le *Studium* : « j'ai trop bien su, et prédit il y a longtemps, que me pensées ne seraient pas au goût de la multitude[261] ». La *mathesis* s'accompagne de manière très manifeste par un écart du penseur qui s'y engage au monde : en premier lieu vis-à-vis des autres hommes, et en second lieu vis-à-vis du monde même, qui s'en trouve comme déréalisé.

Quatre parties sont relevées par Baillet dans le *Studium*. La première d'entre elles concerne « le désir que nous avons de savoir », dans une réminiscence de la *Métaphysique* d'Aristote, nous l'avons dit. C'est certainement là une trace de l'éducation du jeune Descartes, qui cependant est constante dans son œuvre ultérieure : la *Recherche de la Vérité* voit Epistemon rappeler ce « désir de savoir, qui est commun à tous les hommes[262] » ? quand le *Discours de la Méthode* spécifie ce désir comme « extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux[263] ». Cette constance cartésienne à nommer le désir comme principe de toute mise en mouvement implique une dimension méconnue de la *mathesis*. Il a pu être dit, par certains interprètes des songes de Descartes, que son rationalisme trouvait son origine

[259] Il suffit pour s'en convaincre de songer au nomadisme de Descartes, à la revendication constante de son besoin de solitude. Mais on peut aussi bien en trouver la marque chez Spinoza, dont la vie est également faite de ruptures et d'exigence de liberté (on peut songer à son refus d'enseigner la philosophie).
[260] A. BAILLET, *La Vie de Monsieur Descartes*, *op. cit.*, p. 406
[261] Cette remarque de Descartes, dans sa lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642 (AT, III, 473), est annotée de façon manuscrite par Baillet sur l'exemplaire de l'Institut de France de l'édition Clerselier des *Lettres de M. Descartes*. Carraud et Olivo l'insèrent dans leur recomposition du *Studium*, au titre de complément à ce qu'était le projet de Descartes pour cet ouvrage.
[262] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 499
[263] R. DESCARTES, *AT VI*, *op. cit.*, p. 10

dans un irrationalisme « mystique » ; il est pourtant évident que rien de surnaturel n'habite cet élan vers la connaissance, vers le savoir du vrai et du faux, mais seulement un désir, qui se trouve ainsi resitué au cœur de la *mathesis* : la raison n'est pas un instrument autonome, mais est au service d'une « volonté », d'un « *conatus* », qui la porte à se tourner vers elle-même pour mieux se tourner ensuite vers le monde. Ce mouvement de retour sur soi et d'explicitation des moyens d'appréhender le réel, par quoi la *mathesis* prend corps, est indissociable de ce désir primordial qui le forme et l'informe tout de part en part. En cela, la démarche de Descartes s'éclaire : d'abord, ce désir, puis la découverte de la concaténation des sciences permettant d'entrevoir l'unité de la science et de la sagesse, enfin la recherche de cette unité en son principe. C'est tout cela, la *mathesis*, tout autant qu'une pratique qui, de manière pré-réflexive, manifeste l'unité profonde de ces trois moments, et engage sur une voie du recommencement continué. Il n'est ainsi pas anodin que Descartes, au moment où il commence à philosopher, tout occupé à « frayer un nouveau chemin », c'est-à-dire à s'inscrire en rupture d'avec la tradition, particulièrement aristotélicienne, reprenne à son compte pour en revendiquer l'héritage, ce rôle du désir, qu'Aristote, autre grand penseur de la *mathesis universalis*, avait déjà spécifié comme source vive de la pensée. Ce désir, bien sûr, n'est pas simple curiosité, mais appétit structurant, existential, pour le vrai. Sans trop forcer le trait, nous pouvons affirmer que l'engagement sur la voie de la *mathesis* est l'effet d'un affect puissant, suffisamment en tout cas pour qu'il implique une restructuration profonde de l'être même de celui qui en fait l'épreuve. Et cet affect est d'abord vécu dans la douleur. A l'évidence, ce que Descartes mesure mal en effet, c'est que ce désir ne peut connaître de satisfaction, dans la mesure où il ne peut se reposer en aucun objet, ne s'éteindre dans aucune adhésion mécanique à une autorité ou à un discours collectif, et même ne trouve que partiellement le repos dans les élaborations dont il se dote dans sa quête. Ainsi, s'ouvre un horizon de rupture, essentielle à la poursuite de ce désir qui est un même temps un désir des fondements, ce pourquoi nous disons qu'il est consubstantiel à la *mathesis universalis*, qui ne saurait se satisfaire de solutions locales, pas plus que d'une solution globale infondée. Et longtemps avant que Descartes ne théorise le doute méthodique, il fait l'expérience d'un doute primordial qui s'exprime, presqu'à la manière de Socrate, comme connaissance négative : Baillet insiste sur cette conscience précoce d'être, au sortir de La Flèche, « embarrassé de doutes et d'erreurs (…) au lieu de cette connaissance claire et assurée de

tout ce qui est utile à la vie[264] », qu'il insère dans sa trame présentant le *Studium* en paraphrasant le *Discours.* Descartes, s'ouvrant à la philosophie à proprement parler, le fait sous l'aiguillon d'une insatisfaction qui l'inscrit d'emblée dans un écart.

La conscience de cet écart chez Descartes est facilement repérable dans les extraits que Baillet rapporte au *Studium* dans la seconde partie qu'il énumère, portant « sur les sciences » : la connaissance est en réalité connaissance de l'ignorance, les « avantages » du jeune Descartes, considérés comme des « prodiges » par ses pairs, ne sont pour lui que « des doutes, (…) des embarras, (…) des peines d'esprit[265] », les lauriers qui le distinguent des épines. De tels écarts, terme à terme, manifestent surtout cette dimension du doute et de l'insatisfaction que nous relevions à l'instant : la disposition qui se dessine dans ces lignes est caractéristique ; elle ne relève pas d'un trait de caractère de celui qui la manifeste, mais bien d'une dimension fondamentale de la *mathesis* qui, tout autant que tournée vers une reconfiguration du monde, dont nous verrons les lignes développées dans les *Regulae*, est tournée vers celui qui s'y engage, en tant qu'elle reconfigure aussi bien son entendement, ou pour le dire autrement, son rapport au monde, en agissant peut-être plus encore sur le pôle « interne » de ce rapport que sur le pôle externe. C'est pourquoi il importe à Descartes de justifier son *étude du bon sens* par le fait que le bon sens n'est pas donné par la tradition, l'école ou ce qui mondainement est conçu comme tel, ni présent dans la quotidienneté ordinaire. La *mathesis* comme disposition existentiale confère à celui qui la vit une conscience aiguë des insuffisances des normes sociales et culturelles, héritées, de la tradition intellectuelle. Comme pratique effective, elle révèle que ce qui est pris pour de la science, de l'habileté, de la connaissance, est un leurre, car peu, pas ou mal fondé, et que l'intelligence qui s'y applique est une intelligence de façade, car incapable de manifester la concaténation des savoirs, seule en mesure de saisir la concaténation du réel. Pour cela, cependant, il est nécessaire de procéder à une réforme, intime, de l'entendement, dont l'essentiel consiste en une mise en ordre, dont la forme définitive est aperçue dans le *Studium*, pour se manifester pleinement dans les *Regulae*. Avant d'en arriver là, Descartes se débat dans cet entre-deux, que nous avons relevé dans l'analyse de ses songes : ni tout à fait avec les autres, ni tout à fait sans, il doit rompre pour avancer, ce qui n'est pas sans requérir un engagement de tout son

[264] A. BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes*, *op. cit.*, p. 26 Cette citation s'insère dans une phrase où Baillet note, en marge, à la fois un renvoi au *Studium* (*Stud. Bon. Mentis MS*) et au *Discours* (*Pag. 7.10*.)
[265] *Ibid.*, p. 33-35

être. L'ensemble du complexe psycho-physique est mis à rude épreuve, ce dont témoigne le registre par lequel Baillet rapporte cette période charnière dans la vie de Descartes : la peine, la douleur, le « désespoir[266] » même. Tout à son questionnement, Descartes va jusqu'à rejeter « la qualité » de savant « qu'on lui avait donnée[267] », tout comme il la rejette pour les autres : jugeant « des autres par lui-même, peu s'en fallut qu'il ne prît pour de faux savants ceux qui portaient cette même qualité, et qu'il ne fît éclater son mépris pour tout ce que les hommes appelaient sciences[268] ». C'est aussi l'occasion pour lui, précise Baillet, de renoncer à la lecture – ce qui n'est manifestement pas le cas aussi tôt, comme le montre la *Règle III*, mais s'impose progressivement dans la pensée cartésienne. Cet épisode de la vie du jeune Descartes demeure présent dans son esprit, comme en témoigne le *Discours* (I et II) ; même si la confusion de Baillet invite à prendre avec précaution ce qu'il relate de cette période de la vie de Descartes (il intercale en effet nombre de paraphrases du *Discours*, et de ce fait, l'authenticité de l'épiphanie cartésienne peut être questionnée), il n'est pas surprenant que la prise de conscience de l'écart qui s'impose au jeune Descartes ait durablement marqué sa mémoire – suffisamment pour que quinze ans plus tard, il revienne avec insistance sur ce moment fondateur. Le temps accomplissant son ouvrage, on peut mesurer comment Descartes a progressivement soit assumé soit exagéré les conséquences de cette rupture : dans ce que Baillet rapporte du *Studium*, il indique que « quoiqu'il se sentît très obligé aux soins de ses maîtres qui n'avaient rien omis de ce qui dépendait d'eux pour le satisfaire, il ne se croyait pourtant pas redevable à ses études de ce qu'il a fait dans la suite pour la recherche de la vérité dans les arts et les sciences[269] » ; une position très éloignée de celle du *Discours*, où Descartes insiste sur la « sujétion de [ses] précepteurs », dont il pointe la « vanité[270] » ; entre ces deux points, les *Regulae* tiennent une position médiane, où les précepteurs peuvent « écart[er] parfois du vrai » mais « engageront en tout cas sur un chemin plus sûr[271] » leurs disciples. Si le jeune Descartes trouve encore quelques vertus à l'enseignement reçu à la Flèche, il n'en a pas moins d'ores et déjà la conviction que « quand son père ne l'aurait pas

[266] *Ibid.*, p. 34 Carraud et Olivo notent que ce terme semble bien provenir du Studium même, intercalé qu'il est entre une citation et une paraphrase du Discours de la méthode ; Voir R. DESCARTES *et al.*, *Étude du bon sens*, *op. cit.*, p. 130 et note 19, p. 143.
[267] A. BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes*, *op. cit.*, p. 34
[268] *Id.*
[269] *Ibid.*, p. 35
[270] R. DESCARTES, *AT VI*, *op. cit.*, p. 9-10
[271] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 364 *Règle II*

fait étudier, il n'aurait pas laissé d'écrire en Français les mêmes choses qu'il a écrites en Latin[272] » : les études, en ce qu'elles rattachent à la tradition, et éloignent du vrai parce qu'elles tiennent à distance toute pratique authentique de la *mathesis*, ne sont dans le fond que de peu d'utilité pour la recherche de la vérité. Particulièrement, la langue employée n'emporte pas avec elle de rapport plus ou moins pertinent à la vérité, ne contient pas de scientificité ou de disposition plus ou moins marquée à la philosophie, et pour cause : la *mathesis*, en tant qu'elle concerne l'i*ngenium*, n'emploie qu'à titre second la langue naturelle du penseur, et peut s'en passer. Mettre en ordre son propre entendement, c'est-à-dire saisir les structures intimes – quoique universelles – qui permettent de s'emparer du monde et d'en saisir la vérité, est une opération méta-linguistique, et de même que les nombres et les figures, les mots en sont les habits. Du reste, signe de la profondeur de la reconfiguration de l'esprit du jeune Descartes, cette conviction de pouvoir exprimer la vérité en langue vulgaire trouve sa mise en œuvre dans le *Discours*. A l'évidence, les natures simples, les idées claires et distinctes, le sont et le restent quels que soient les mots pour les désigner. Pour le dire autrement, l'intuition se passe, si besoin, de mots, ce qui est une position constante de toute pensée engagée dans la *mathesis*[273], ce qui, bien évidemment, n'implique pas qu'elle appartienne de plein droit à l'irrationnel : elle est bien plutôt, pour ainsi dire, méta-rationnelle. Une telle caractéristique fondamentale permet de mesurer à quel point il est inconcevable pour Descartes de se contenter d'un savoir déjà constitué sans le reprendre par lui-même du commencement : le chemin est toujours à parcourir à nouveaux frais, et il ne peut en être autrement, dans la mesure où il est impératif de retrouver l'intuition initiale. Aussi ne faut-il voir ni fausse modestie, ni orgueil démesuré, dans son « mépris (…) des savants », pas plus ne faut-il trouver de présomption dans sa décision de rompre avec la profession de géomètre datant de la même année 1623[274] : publiant sa *Géométrie* en 1637, il pourrait n'avoir voulu qu'adresser une rodomontade bien inutile devant un Mersenne

[272] A. BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes*, *op. cit.*, p. 35

[273] Ainsi, Spinoza invite avec constance à ne pas confondre le mot et la chose, ni le mot et l'idée (étant entendu que les idées sont aussi des choses).

[274] Voir la lettre à Mersenne du 31 mars 1638, in R. DESCARTES, *AT II*, *op. cit.*, p. 95 : « Et vous savez qu'il y a déjà plus de 15 ans que je fais profession de négliger la Géométrie... » ; Descartes se fait même insistant auprès de Mersenne dans sa lettre du 12 septembre de la même année (*Ibid.*, p. 361-362) où il écrit : « ce n'est pas mon style de m'arrêter à de petites démonstrations de Géométrie », et plus loin : « n'attendez plus rien de moi, s'il vous plait, en Géométrie ; car vous savez qu'il y a longtemps que je proteste de ne m'y vouloir plus exercer, et je pense pouvoir honnêtement y mettre fin. » ; Pierre Costabel attribue cet abandon de la Géométrie par Descartes en 1623 à son souci de mettre un terme aux soupçons qui pèsent sur lui d'appartenir aux Rose-Croix. Voir R. DESCARTES et P. COSTABEL, *Exercices pour les éléments des solides*, *op. cit.*, p. 106-107

parfaitement averti du parcours de son condisciple, et ce n'est évidemment pas le cas, puisque ce que produit Descartes en 1637, c'est *sa* Géométrie, dont on peut légitimement penser qu'elle lui apparaît alors comme la seule possible dans la continuation de la *mathesis universalis*, même s'il lui faut alors renoncer à une bonne part de cette dernière. En conclusion de ces considérations vraisemblablement issues du *Studium* sur les sciences, il convient de relever que ce qui justifie l'écart ainsi assumé de Descartes aux savants de son temps, et antérieurs, et aux sciences qu'ils professent, tient dans une proximité apparente des objectifs poursuivis associée à une différence insurmontable dans les moyens, les fondements et la disposition même, nécessaires pour Descartes à la poursuite de cet objectif. En cela, même s'il est impossible (du double point de vue de la factualité historique, et du fait qu'une telle question n'a guère de sens) de faire de Descartes un Rose-Croix, la façon dont Baillet rend compte de cet épisode semble condenser les espoirs, et les déceptions, ressentis par Descartes devant l'ensemble de la science de son temps : l'ambition consistant à promettre « aux hommes une nouvelle sagesse, c'est-à-dire, la véritable science qui n'avait pas encore été découverte », formulée par les Rose-Croix dans les termes mêmes par lesquels Descartes conçoit son propre projet, ne peut le laisser indifférent « parce (disait-il à son ami Musée) que si c'étaient des imposteurs, il n'était pas juste de les laisser jouir d'une réputation mal acquise […] et que s'ils apportaient quelque chose de nouveau dans le monde qui valût la peine d'être su, il aurait été malhonnête à lui, de vouloir mépriser toutes les sciences[275] ». Il n'en est pas moins vrai, comme le montrent les travaux de E. Mehl à ce sujet, que Descartes a pu emprunter nombre de directions et de thèmes aux membres de cette confrérie, dont l'influence sur la naissance de la modernité n'est pas à négliger, ne serait-ce que par l'impulsion qu'ont pu donner leur recherches à Descartes, dont il a cependant pu concevoir les limites[276]. Au-delà des Rose-Croix, il s'en prend explicitement aux « lucratives sornettes de Lambert Schenkel[277] » sur la mémoire : on semble retrouver la même alternative que celle avancée par Baillet pour la Confrérie, qui est résolue par Descartes dans le fameux titre d'un ouvrage inexistant, le « *Trésor mathématique de Polybe le Cosmopolite (…) offert aux savants du monde entier et spécialement aux F.R.C. (Frères de la Rose-Croix), très célèbres en*

[275] A. BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes*, *op. cit.*, p. 87-88
[276] É. MEHL, *Descartes en Allemagne: 1619 - 1620 ; le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, Strasbourg, Presses Univ. de Strasbourg, 2001.
[277] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 230

Allemagne[278] » : à tous ces savants, Descartes oppose la *mathesis* – dont E. Mehl[279] rappelle qu'elle est originaire de Thèbes selon Platon, comme Polybe, médecin égyptien de l'*Odyssée* – qu'il sait *universalis,* si ce n'est pour l'heure comme édifice théorique, mais comme pratique.

Nous trouvons, dans la troisième partie indiquée par Baillet, et que tentent de recomposer Carraud et Olivo, les premières découvertes que fait Descartes en revenant sur cette pratique, et qui concernent en premier lieu « les dispositions de l'esprit pour apprendre[280] ». D'emblée, il faut souligner que si Baillet rapporte scrupuleusement la prose de Descartes lui-même lorsqu'il mentionne les « *dispositions* de l'esprit », il est clair qu'il y a là dans le *Studium* une position incomplète, hésitante, qui sera dépassé par les *Regulae* : la *Règle I*, en effet, rejette cette idée pour la science, en n'envisageant l'idée même de disposition que pour le corps, et dans la pratique des arts – c'est du reste le ressort de l'opposition que voit Descartes entre les arts et les sciences[281]. Cette hésitation en accompagne une autre, sur le statut de la mémoire, puisque Baillet rapporte que Descartes « semblait douter que la mémoire fût distinguée de l'entendement et de l'imagination[282] » : la théorie de la mémoire présentée dans les *Regulae* rabat la mémoire, en effet, sur l'imagination seule, en tant que fonction de la *vis cognoscens*[283], lorsque précisément cette dernière « s'applique à la seule imagination en tant que revêtue de diverses figures[284] » ; c'est alors seulement, et en ce sens seulement, qu'elle ne se distingue pas de l'entendement et de l'imagination. Le *Studium*, même s'il pose l'existence d'une mémoire « intellectuelle[285] », qui s'oppose à la mémoire « corporelle et semblable au ressouvenir des bêtes[286] » n'est ainsi pas encore au terme de la réflexion sur la question. Ce qui importe ici, plus que la question de la mémoire, c'est le sens à donner à cette hésitation quant à de possibles dispositions de l'esprit pour apprendre, pour lequel les textes ne sont pas d'un grand secours, dans la mesure où elle

[278] *Ibid.*, p. 214
[279] É. MEHL, « La première philosophie de Descartes », dans *Descartes et l'Allemagne - Descartes und Deutschland*, Hildesheim, Olms, 2009, p. 45-61
[280] A. BAILLET, *La Vie de Monsieur Descartes*, *op. cit.*, p. 406
[281] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 359 : « *ita scientias, quae totae in animi cognitione consistunt, cum artibus, quae aliquem corporis usum habitumque desiderant, male conferentes* ».
[282] A. BAILLET, *La Vie de Monsieur Descartes*, *op. cit.*, p. 66
[283] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 415
[284] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 415 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 416
[285] A. BAILLET, *La Vie de Monsieur Descartes*, *op. cit.*, p. 477
[286] Regulae, règle XII : R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 415

ne fait pas l'objet d'une discussion réglée par Descartes lui-même. Nous devrons, pour montrer comment cette question est tranchée, analyser l'ensemble des *Regulae*, qui manifestent très clairement que Descartes peut avoir, dans un premier temps, imaginé l'esprit comme capable de dispositions (au pluriel), lui permettant plus ou moins de science, pour s'acheminer, à mesure de l'éclaircissement du rapport de l'esprit avec la *mathesis*, vers une position où seule compte la *bona mens*, ressaisie comme visée de l'*ingenium*, dans son rapport à l'ordre. A l'*habitus* comme traduction possible[287] des dispositions de l'esprit, Descartes substitue alors la *dispositio*, comme mise en ordre, ou plus précisément disposition – *disposibilité* ou *Befindlichkeit* – au singulier cette fois, ordonnante et mesurante. En tant que telle, il est alors évident que la pleine conscience de cette disposition, si elle est possible, ne peut se faire sans difficultés : le *Studium* correspond au moment où Descartes s'engage dans une voie qui se découvre progressivement, et dont la compréhension atteint pour lui son acmé lorsque, rédigeant les *Regulae*, il décide d'abandonner la pratique de la *mathesis*. Témoins de ces tâtonnements, les extraits des *Cogitationes Privatae*[288] et du *Cartesius,* que Carraud et Olivo considèrent comme relevant d'une même réflexion puisque portant sur la mémoire, et les procédés mnémotechniques, et qui manifestent l'émergence d'une compréhension de l'importance de l'ordre causal, et d'une idée de la causalité caractéristique de la *mathesis.*

C'est sans doute la grande découverte cartésienne du *Studium*, induite par la pratique de la *mathesis*, et dont l'acquisition irrigue les *Regulae* : l'ordre, et particulièrement l'ordre causal. Cette découverte est exprimée dans une réflexion sur la question de la mémoire, dans une note de lecture du *De arte memoriae* de Schenkel, qualifié de « lucratives sornettes », typiques des productions des faux savants contre lesquels se dresse Descartes. Ceux-ci n'ont en effet pas idée de ce dont ils parlent, se contentant de trouver des palliatifs à l'absence de véritable science : empiler dans son esprit des savoirs infondés ne présente aucun intérêt. Or, la connaissance est non seulement fondée, mais en outre définitive, lorsque l'on est en mesure de « réduire les choses à leurs causes[289] ». Mais Descartes va plus loin, puisque la connaissance des causes s'inscrit dans un ordre, qui se découvre dans la réduction de toutes

[287] C'est ainsi que Carraud et Olivo suggèrent de traduire en latin ce « dispositions » proposé par Baillet. Voir note 44 p. 150 R. DESCARTES *et al.*, *Étude du bon sens*, *op. cit.*
[288] *Ibid.*, p. 135-136 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 230 ; R. DESCARTES, *AT XI*, *op. cit.*, p. 649
[289] *Cogitationes privatae*, in R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 230

les causes à « une cause unique[290] ». C'est ce qui le conduit à tenir que « la mémoire ne sert à aucune science » : connaître n'est pas disposer d'un savoir, mais construire, à neuf, chaque connaissance, en remontant aux causes. C'est le mouvement qui éloigne Descartes de la lecture, et qu'il observe dans ses études[291]. « En effet, celui qui comprendra les causes reformera facilement dans son cerveau par l'impression de la cause des phantasmes complètement évanouis » : la cause qui rend raison de la chose perçue rend également raison de l'image de la chose en notre esprit. La connexion de l'ordre causal à l'œuvre dans les objets à l'ordre causal à l'œuvre dans l'esprit est totale. C'est ainsi que Descartes peut affirmer que « le véritable art de la mémoire <[…] est de connaître les choses par leurs causes > » : cette dernière affirmation suffit à elle seule à caractériser la *mathesis*, dans la mesure où la causalité se manifeste comme porteuse d'une valeur gnoséologique, la cause de la chose étant raison de la chose. Pour que cela soit possible, toutefois, il est nécessaire de considérer que la causalité instaure un ordre, « l'ordre exact », précise Descartes, qui se déploie par réduction des effets vers la cause, et des causes multiples vers une cause unique ; le mouvement inverse, de la cause vers les effets dont il faut se souvenir fonde cet art de la mémoire. L'ordre causal est évidemment l'enseignement fondamental que Descartes tire de sa pratique de la *mathesis* ; il en perçoit cependant un aspect non moins fondamental : cet ordre est une mise en ordre, plus qu'un ordre ontologique, qui permet de réduire le multiple au singulier, et s'il se déploie dans le réel, donnant ainsi prise à la connaissance, il se déploie aussi arbitrairement, si besoin est, comme c'est le cas pour le procédé mnémotechnique imaginé par Descartes pour se souvenir de l'ordre des opérations nécessaires à la prise d'une fortification : « si, à partir des images des choses qui ne sont pas tout à fait sans liaison, on compose de nouvelles images communes à toutes, ou du moins si à partir de toutes les images on en fait une seule, qui ne soit pas seulement relative à sa voisine, mais aussi aux autres…[292] ». Un code mnémotechnique, arbitraire, engendre une relation causale non moins arbitraire, mais efficace, en ce qu'elle ordonne images et choses de telle sorte que ces dernières soient connues, ou plus exactement reconnues. Ce qui fait ici l'efficace du procédé est que l'ordre, bien qu'arbitraire, repose sur la relation des choses les unes aux autres, et tient par sa relation

[290] *Id.*
[291] « Dans ma jeunesse, quand paraissaient d'ingénieuses découvertes, je cherchais si je pourrais par moi-même les découvrir, même sans lire l'auteur... » *Ibid.*, p. 214
[292] *Cartesius*, in R. DESCARTES, *AT XI*, *op. cit.*, p. 649

à l'esprit qui l'institue : en travaillant ces procédés mnémotechniques, Descartes progresse dans sa compréhension de l'ordre, tel qu'il l'expose pleinement dans les *Regulae*, et sur lequel nous reviendrons. Cette réflexion manifeste on ne peut plus clairement que c'est dans une pratique que se dévoilent les structures fondamentales de la *mathesis*, de telle sorte que nous sommes fondés à dire que c'est bien en découvrant *in situ* ce que peut son esprit que Descartes dégage des invariants, des stratégies cognitives, et plus profondément, prend conscience d'une disposition spécifique qui, mise en plein jour, prend le nom de *mathesis universalis*. Celle-ci requiert une mise en ordre de l'esprit qui connait, tout autant que des objets à connaître, ce pourquoi dès le *Studium*, Descartes rencontre la nécessité de dégager « l'ordre qu'on doit garder pour acquérir la sagesse[293] ».

Ainsi qu'il apparaît d'emblée, si la question de l'ordre causal que nous avons vue auparavant tient une importance considérable pour la connaissance, en ce qu'il n'est pas de connaissance sans compréhension de cet ordre relativement aux objets à considérer – et donc, si l'ordre causal extrinsèque est une direction à privilégier pour qui veut connaître – elle n'est pas moins importante en ce qui concerne l'esprit lui-même, qui doit *se* mettre en ordre en vue de la sagesse. Une transformation radicale se joue en effet dans cette période, que nous ne pouvons expliquer que par l'approfondissement de la pratique spécifique dans laquelle Descartes s'est engagé. Nous pouvons en effet mesurer à quel point la *mathesis* le travaille en profondeur, depuis les songes, grâce au résumé de la quatrième partie du *Studium* fourni par Baillet : « l'ordre qu'on doit garder pour acquérir la sagesse, c'est-à-dire la science avec la vertu, en joignant les fonctions de la volonté avec celles de l'entendement[294] ». La science, pensée en 1619 comme collection de toutes les sciences, dans une extériorité au penseur, comme le montrait le symbole du Dictionnaire, est à présent envisagée comme radicalement unitaire. L'évolution est encore plus importante en ce qui concerne la sagesse, qui était l'un des deux termes d'une union encore problématique (le *Corpus poetarum* du rêve signifiait pour Descartes « la philosophie et la sagesse jointes ensemble[295] ») entre les sciences et la vertu, et qui devient là le terme principal subordonnant les autres[296], en procédant à un approfondissement de l'unité de la *mens*, via la conjonction des fonctions de l'entendement

[293] A. BAILLET, *La Vie de Monsieur Descartes*, *op. cit.*, p. 406
[294] *Id.*
[295] A. BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes*, *op. cit.*, p. 84 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 184
[296] Dans une préfiguration de la *Règle I*, qui achève l'évolution en pensant l'unité de la science dans la sagesse

et de la volonté. Le mouvement est encore inabouti, mais le geste est lancé : à l'unité de la science correspond l'unité de la *mathesis universalis*, elle-même fondée sur l'unité de l'esprit humain, tout autant qu'elle fonde cette unité. Pour mesurer les autres acquis du *Studium*, le travail de Carraud et Olivo, que nous avons déjà mentionné, est particulièrement important : il permet en effet de faire ainsi le lien entre le *Studium* lui-même et les *Regulae*, et de ce fait, d'éclairer le processus à l'œuvre en Descartes. Bien sûr, le *Studium* étant jusque-là perdu, certains des rapprochements qu'ils effectuent restent, ainsi qu'ils l'explicitent, des conjonctures, et il peut sembler téméraire de vouloir en tirer des positions définitives quant à la genèse de la pensée cartésienne, sous l'effet du lent travail de maturation de la *mathesis* induit par sa pratique. Cependant, les extraits du *Cartesius* et des *Cogitationes privatae*, sans compter les passages de Baillet explicitement rapportés au *Studium*, dessinent un panorama global cohérent de la pensée cartésienne sur la science, et cette cohérence incite à les rapprocher en effet. Surtout, leur travail mené sur le *Commentaire sur la Méthode de René Descartes* par Nicolas Poisson, qui les conduit à en identifier deux extraits comme relevant du *Studium*, complètent admirablement ce panorama[297] en fournissant la première « méthode » de Descartes et en confortant la compréhension de la science qu'il développe à l'époque. La science est d'emblée associée par Descartes à la clarté et à l'évidence :

> *« nous ne pouvons rien savoir (c'est-à-dire en posséder une science certaine) que ce qui est très clair et très évident ; c'est pourquoi nous devons nous préparer à discourir de toutes choses en sorte que nous ne déduisions que celles qui peuvent être conclues sans difficulté, obscurité, peine ou incertitude ; car il n'y a que de telles choses qui engendrent vraiment la science[298]. »*

Nous affirmions plus haut l'importance de se mettre soi-même en ordre en vue de la connaissance : le travail de soi qu'implique la *mathesis* se manifeste ici dans sa radicalité. Sa portée s'étend à tout objet (« toutes choses »), et exige une ascèse spirituelle dans le mouvement qui porte au monde dans la mesure où la pensée discursive doit se plier à une

[297] Ils donnent leurs raisons dans leur ouvrage déjà cité. Pour résumer, la conjonction chez Baillet d'une référence à la fois au *Studium* et au *Commentaire* atteste que Poisson a connu le *Studium*, ce qui permet de supposer que lorsqu'il fait référence à un manuscrit de jeunesse de Descartes, et que cette référence ne correspond pas à ce que nous pouvons trouver dans les *Regulae* telles que nous les connaissons, il est vraisemblable que le manuscrit dont il s'agit soit le *Studium*. Voir R. DESCARTES *et al.*, *Étude du bon sens*, *op. cit.*, p. 120

[298] *Cartesius*. *Ibid.*, p. 137 ; R. DESCARTES, *AT XI*, *op. cit.*, p. 652

économie de la déduction dans laquelle la facilité (thème éminemment cartésien, régulièrement corrélée avec la simplicité, toujours en lien avec la *mathesis*) et la clarté sont les repères d'une pensée déliée et certaine. Une gradation se fait du reste, qu'il nous semble nécessaire de relever : de l'absence de difficulté à l'absence de peine, on retrouve la trace de l'enthousiasme précédent les trois songes de 1619 ; la pratique de la *mathesis*, pour être ascétique, est une ascèse joyeuse, qui témoigne d'une puissance de penser le vrai qui se découvre en même temps qu'elle s'approprie ses objets. C'est un engagement qui concerne l'ensemble du complexe psycho-physique : l'austérité du penseur solitaire n'est que de façade.

Ce qui se présente comme des signes de la pensée vraie – clarté et évidence – et des critères permettant d'orienter la pensée dans son travail – absence de difficulté, d'obscurité, de peine ou d'incertitude – sont manifestement découverts par Descartes dans l'observation de sa propre pratique, en l'occurrence de la *mathesis*. Le *Discours*, revenant sur cette époque de sa vie, est sans ambiguïté : « je ne craindrai pas de dire que je pense avoir eu beaucoup d'heur, de m'être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins, qui m'ont conduit à des considérations et des maximes, dont j'ai formé une méthode…[299] » ; or, le chemin qu'il emprunte avant de le quitter en 1628 n'est autre que celui de la *mathesis* : « j'ai cultivé jusqu'à présent, autant que je l'ai pu, cette mathématique universelle[300] ». Et de fait, Descartes, si l'on en croit Poisson, s'efforce de formuler très tôt une méthode lui permettant de retrouver à coup sûr ce chemin, et de s'y engager plus avant :

> *« C'est la méthode qu'il s'était faite il y a longtemps (…) : car j'ai rencontré dans un manuscrit qu'il avait commencé dès les premières années qu'il s'appliqua sérieusement à l'étude, que pour venir à bout de toutes les difficultés qu'on propose, il faut :*
>
> 1. *Les connaître distinctement chacune en particulier ;*
> 2. *Les dépouiller de tout ce qui ne leur est point essentiel dans le sens auquel on les considère ;*

[299] R. DESCARTES, *AT VI*, *op. cit.*, p. 3
[300] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 379

3. *Les réduire et les diviser en petites parties ;*

4. *Examiner avec attention chacune de ces parties, commençant par les plus simples ;*

5. *Il faut rapporter toutes ces parties, en les comparant les unes aux autres.*[301] *»*

Ces cinq règles préfigurent largement ce que les *Règles XIII*, *IV* et *VI* poseront de manière moins synthétique : la distinction, l'abstraction, et la division / analyse pour commencer (*Règle XIII*), la division / simplicité (*Règle IV*), puis la synthèse (comparaison et composition, *Règle VI*). Cette préfiguration manifeste assez clairement que Descartes pratique la même discipline, au début et à la fin des années 1620 : ce qui varie, c'est l'exposé des règles, et surtout, la compréhension des subtilités du jeu, qui se dévoilent peu à peu dans la pratique. Très tôt, donc, une poignée d'opérations simples permet de constituer et d'articuler la multiplicité des objets possibles à l'unité des sciences. Et en effet, comme le tient Poisson d'un des « fragments manuscrits » de Descartes : « toutes les sciences sont enchaînées ensemble, et on ne peut en posséder parfaitement une sans que les autres s'ensuivent d'elles-mêmes, et que soit appréhendée *tota simul* l'encyclopédie tout entière[302] ». De façon caractéristique, le vocabulaire de l'intuition est convoqué pour ce qui semble une épiphanie : les sciences se tiennent, elles forment une chaine symétriquement à la concaténation des raisons, et cela fait l'objet d'une intuition, presque une révélation, dès lors que l'on tient un maillon, c'est toute la chaîne qu'on tient. Ce qui fait encore défaut à Descartes, c'est le fondement : le *Studium* manifeste encore clairement une pensée *des* fondements de la science, et même si la visée unitaire ne fait pas de doute, la portée pleinement universelle car assise sur un fondement unique, lui-même universel, est encore absente. L'exploration de la *mathesis*, pour avoir déjà porté quelques fruits, n'en est qu'à son commencement. Descartes entrevoit ces problématiques, cependant, lorsqu'il précise en quoi la mémoire seule est inutile, voire nuisible, à son projet de science unitaire et universelle :

« combien plus riche est celui qui à son gré peut revendiquer pour lui tout ce qui appartient à autrui, que ceux qui possèdent, certes, mais dans la crainte

[301] *Ibid.*, p. 476 ; R. DESCARTES *et al.*, *Étude du bon sens*, *op. cit.*, p. 137
[302] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 255

> *perpétuelle de perdre ; tels sont ceux qui confient les sciences à la mémoire. Mais ceux qui en possèdent les fondements peuvent, à leur gré, découvrir par eux-mêmes tout ce qui en découle »*[303].

Savoir n'est pas seulement connaître, c'est surtout construire sa connaissance en prenant appui sur des principes, dont les caractéristiques sont immédiatement précisées :

> *« Et assurément, les fondements de toute science sont des choses générales et en petit nombre, en lesquelles tout le reste est totalement contenu ; c'est pourquoi pour le sage, il n'est pas si difficile qu'il le semble de posséder toutes les sciences ».*[304]

Le rapprochement avec les *Regulae* est évident à bien des titres : c'est au sage que la maîtrise de ces principes permet d'atteindre à une maîtrise unitaire/unifiante des sciences, ainsi que le montre la *Règle I* ; la *Règle VII* précise comment cette maîtrise se fait au terme d'une « énumération suffisante et ordonnée » ; la R*ègle VIII* enfin fixe les limites de cette maîtrise. Cependant, ce sont bien des fondements pluriels qui constituent encore le point de départ, alors que les *Regulae* atteindront au fondement singulier qui constitue la plus grande découverte issue de la pratique de la *mathesis* : l'unité de l'esprit humain, la puissance de la « lumière naturelle de la raison[305] », dont il faudra alors précisément explorer et définir les contours pour définitivement fonder l'unité de l'universelle sagesse humaine.

S'il est au contraire difficile d'imaginer pouvoir rassembler toutes les sciences, et de concevoir leur unité, c'est que nombre d'obstacles se dressent, voire sont dressés par les hommes de science eux-mêmes : le thème du masque revient plusieurs fois dans ces écrits de jeunesse. Un constat renouvelé s'il en est, puisque la *Règle IV* interroge cette habitude des mathématiciens, « comme il est avéré que bien des artisans l'ont fait pour leurs inventions[306] », de dissimuler le secret de leurs démonstrations. Dans ses notes, Descartes relève : « à présent les sciences sont masquées <*larvatae nunc scientiae sunt*>[307] ». Or, ce qu'il se propose, c'est ni plus ni moins que de retirer ce masque – et donc, de mettre à nu

---

[303] in *Cartesius*, R. DESCARTES, *AT XI*, *op. cit.*, p. 652. Nous soulignons.
[304] *Ibid.*, p. 652-653
[305] *Règle I*, R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 361
[306] *Ibid.*, p. 376-377 ; trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 351
[307] *Cogitationes privatae*, R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 215, 1-4 ; R. DESCARTES *et al.*, *Étude du bon sens*, *op. cit.*, p. 139

l'infrastructure qui sous-tend l'élaboration de toute connaissance, porté par l'évidence de la concaténation des sciences. Il est intéressant de relever que Descartes, ce faisant, se propose d'inverser la posture qui est celle des inventeurs dont toute la sagacité a pour objet de masquer leurs procédés pour mieux se faire admirer – voire en tirer quelque profit pécunier : « au moment de monter sur le théâtre du monde, où je me suis tenu jusqu'ici en spectateur, je parais masqué <*larvatus prodeo*>[308] ». Outre le lien évident avec la décision de vouer sa vie à la recherche de la vérité, qui accompagne Descartes depuis 1619, cela témoigne chez lui de la conscience aiguë de la nature même de la *mathesis*, en tant que vérité des sciences et vérité du monde : véritable transcendance intérieure, elle requiert une conversion totale. Agissant en nous sans nous, elle impose pour se dévoiler au plein jour une ascèse intellectuelle, spirituelle, qui demande de renoncer à la part égotique qui interdirait de l'investir pleinement : il ne faut en effet pas hésiter à s'astreindre à commencer toujours par les choses « les plus simples et les plus faciles », quitte à passer pour indigne des savants de son temps ; il faut accepter « qu'en chaque situation de la vie l'entendement précède la volonté en lui montrant quel parti élire », quitte à reléguer ses désirs et ses aspirations plus personnelles au second plan, et passer pour un penseur froid. Celui-ci, en somme, doit accepter de s'effacer et se dissoudre dans sa propre pensée, se soumettre à ses intuitions pour les dérouler jusqu'au bout. Le *Studium* doit, de ce fait, être compris comme une première tentative pour remettre les choses à l'endroit en matière de connaissance : les sciences, masquées, sont réduites à une pluralité de disciplines distinctes les unes des autres, sans liaison entre elles, et soigneusement distinguées de la sagesse, ce qui permet dans le fond de les assigner à un rôle essentiellement lucratif pour les savants qui entretiennent soigneusement ces masques (comme Schenkel et son art de la mémoire). A cela, Descartes oppose la *mathesis*, comme manière, précisément, de déchirer les voiles :

> *« les masques enlevés, elles apparaîtraient dans toute leur beauté. A qui voit complètement la chaîne des sciences, il ne semblera pas plus difficile de les retenir dans son esprit que de retenir la série des nombres[309] ».*

---

[308] *Cogitationes privatae*, R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 213, 4-7 ; R. DESCARTES *et al.*, *Étude du bon sens*, *op. cit.*, p. 65 A noter que cela sera souvent la position de Spinoza, qui semble bien souvent s'effacer derrière son œuvre, retenant là cette grande leçon du Descartes de jeunesse (qu'on se souvienne de sa devise, qu'on considère les volumes publiés à titre posthume ou sans nom d'auteur).

[309] *Cogitationes privatae,* R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 215

Ce qui est voilé, plus que les sciences elles-mêmes, c'est le système qu'elles forment, toutes ensemble, et que Descartes caractérise déjà comme « série ». Si l'usage qui en est fait ici est strictement analogique, et platement numérique, ce concept qui s'annonce devient central à partir des *Regulae*. Il permet en effet de penser que l'unité des sciences renvoie fondamentalement à l'unité du réel, et que par-delà les étants singuliers qui se donnent comme objets, c'est l'être même des étants qui se donne dans les séries. C'est ainsi l'un des concepts les plus importants, en ce qu'il introduit au caractère systémique et holistique de l'être que dévoile la *mathesis* : objets organisés de manière sérielle, pensées en correspondance également sérielle, la série fait le système. La série égale la chaine, mais en accentue la compréhension comme ordre des choses simples, semblable, ainsi que l'indique Descartes à Mersenne en 1629[310], à l'ordre « naturellement établi entre les nombres », qui est aussi bien l'ordre entre les « idées simples qui sont en l'imagination des hommes ». La science sérielle rendue possible par la « vraie Philosophie » est ainsi le véritable langage à même d' « exprimer » le réel, auquel elle correspond en un jeu de miroir fondé sur la simplicité et la clarté.

La première tentative d'ordonnancement des sciences effectuée par Descartes est l'objet des derniers passages, dans l'ordre proposé par Carraud et Olivo, rapportés au *Studium* par Baillet. Il s'agit d'une tripartition, abandonnée par Descartes, comme nous le verrons, dès les *Regulae*, qui opère une classification à partir des facultés mobilisées. Le point le plus notable, en ce qu'il manifeste combien Descartes évolue par sa pratique de la *mathesis* sur ce qui relève ou non du régime de la vraie science, est qu'il maintient aux « sciences libérales » leur statut, au côté des « sciences cardinales » et des « sciences expérimentales », même si elles sont requalifiées en « arts libéraux ». Ces sciences libérales, au nombre desquelles « la Politique, la Médecine pratique, la Musique, la Rhétorique, la Poétique, et beaucoup d'autres », ont comme particularité de faire appel à l' « habitude acquise par l'exercice », et « n'ont en elles de vérité indubitable que celle qu'elles empruntent des principes des autres sciences[311] ». Il s'agit comme on peut le comprendre, bien plus de la mise en œuvre de savoirs trouvés ailleurs, qui nourrissent une pratique, mais ces arts libéraux sont en eux-mêmes incapables de produire les vérités sur lesquelles ils prennent appui ; la position cartésienne

[310] Lettre à Mersenne, 20 nov. 1629 R. DESCARTES, *AT I*, *op. cit.*, p. 80-81
[311] Cette citation et les précédentes : A. BAILLET, *La Vie de Monsieur Descartes*, *op. cit.*, p. 479

semble encore fortement teintée de scolastique et de tradition aristotélicienne. Cependant, il s'en éloigne : « l'habitude acquise » renvoie plus à la mémoire qu'à une faculté pleinement productrice du vrai comme peut l'être l'entendement, et surtout l'absence de « principes », si ce n'est des principes empruntés, fait signe vers la *Règle I*, qui tranchera définitivement la question. Les grands traits de la vérité sous le règne de la *mathesis* se dessinent progressivement de manière de plus en plus claire pour Descartes – ce qui importe pour notre propos étant bien d'établir cette évolution, qui est directement liée à la pratique, en constant approfondissement, de la *mathesis universalis*. A cet égard, cette tripartition cartésienne est fondamentale : les « sciences *cardinales* », d'abord, qui constituent le cœur même de la scientificité, dans la mesure où elles reposent exclusivement sur le rapport de l'entendement aux « principes les plus simples », qui sont aussi (surtout ?) « les plus connus parmi le commun des hommes » : sciences déductives, elles sont aussi accessibles simplement ; les natures simples dégagées plus tard par les *Regulae* ne sont pas nommées ici, mais nous devons considérer cette constante de la simplicité et de la facilité, et somme toute, de l'accessibilité à tout homme, des principes fondamentaux, comme l'un des traits structuraux de la *mathesis* : elle trouve là sa justification non comme projet, mais comme disposition fondamentale engageant l'homme au monde. C'est cela que Descartes garde en mémoire dans le *Discours*, lorsqu'il fait du bon sens « la chose du monde la mieux partagée[312] ». Le *Studium* cependant n'a pas encore accompli le passage des principes au bon sens : les principes soutenant les sciences cardinales, eux-mêmes toujours pluriels, ne sont pas rapportés encore au principe unique qui fait l'objet des *Regulae*, savoir l'entendement lui-même. Une marche doit encore être franchie pour passer d'une pensée *des* fondements à une pensée *du* fondement. Il n'en demeure pas moins que déjà apparait clairement que le pivot autour duquel doit s'articuler toute connaissance est à situer du côté de l'entendement, *via* la « déduction » qui opère comme chaînon liant les principes aux sciences « les plus générales » que sont les sciences cardinales. La prééminence de l'entendement comme moyen d'accéder à la vérité est affirmée dans la classification elle-même : le plus simple et le plus connu duquel on déduit le plus général, prend le pas sur la connaissance qui se construit à partir des sens, et dont les principes « ne sont pas clairs ou certains pour toutes sortes de personnes ». L'écart avec Aristote est ici manifeste : le plus connu n'est pas la connaissance sensible, mais bien les principes de

[312] R. DESCARTES, *AT VI*, *op. cit.*, p. 1

l'entendement. Les « sciences *expérimentales* » sont ainsi secondes dans la classification : le fait que leurs principes soient tirés de l'expérience ou de l'observation, mises ici au même plan, n'étant pas tant ici le point central, que le fait qu'elles soient « apprises » par-là : elles ne trouvent pas, contrairement aux sciences *cardinales*, leurs principes dans la pensée, mais les découvrent dans leurs objets. En ce sens, elles ne peuvent être premières dans l'ordre du vrai, qui trouve sa source dans l'esprit lui-même. La *mathesis* est d'abord affaire de « bon sens ». Avec toutes les réserves concernant l'origine exacte des propos de Baillet, c'est ce que confirme le dernier passage relatif au *Studium* qu'il nous livre[313] :

> *« Après avoir remarqué ce que M. Descartes pensait des sciences, et de la manière de les apprendre, on doit être curieux de savoir comment il en usait dans le discernement de celles qu'il croyait être du ressort de l'entendement, d'avec celles qu'il attribuait à l'imagination, et aux sens. Il semble que ce soit un paradoxe de dire que M. Descartes n'a jamais employé que fort peu d'heures par jour aux pensées qui occupent l'imagination, et fort peu d'heures par an à celles qui occupent l'entendement seul[314] ».*

Rapprochant cela de propos rapportés par Chanut, Baillet permet d'établir une distinction, sans postérité dans l'œuvre de Descartes, comme le montre assez le titre même des *Méditations métaphysiques*, entre les études d'imagination, qu'il appelait « *méditation*, et celles d'entendement, *contemplation.* C'est là qu'il rapportait toutes les sciences, mais principalement celles qu'il appelait *cardinales*, ou *originales*, comme la vraie philosophie qui dépend de l'entendement, et la vraie mathématique qui dépend de l'imagination[315]». Ainsi, les sciences cardinales, qui sont les sciences « les plus générales », et surtout, celles qui reposent sur les « principes les plus simples et les plus connus », parce qu'accessibles à tout homme – elles ne peuvent ainsi trouver leur source et leur sens que dans l'esprit humain lui-même – peuvent se distribuer en deux catégories, selon qu'elles relèvent de l'entendement

---

[313] L'évocation des « sciences *cardinales* », de même que l'invitation à consulter le *Studium* pour mieux éclairer ce que Baillet rapporte est évidemment une bonne indication. Néanmoins, Baillet ne semble pas citer textuellement celui-ci, dans la mesure où habituellement il le note en marge, ce qu'il ne fait pas ici, se référant en revanche explicitement à la *lettre à Elisabeth* du 28 juin 1643 et à ce que lui a rapporté Clerselier. A. BAILLET, *La Vie de Monsieur Descartes*, *op. cit.*, p. 486

[314] *Id.*

[315] *Ibid.*, p. 487

ou de l'imagination : si distinction il y a, c'est bien plus une distinction fonctionnelle qu'une distinction essentielle. Aux facultés mobilisées correspondent des pratiques intellectuelles spécifiques : à l'entendement, la vraie philosophie, à l'imagination la vraie mathématique. Nulle trace de hiérarchisation dans cette distinction[316] ; bien au contraire, Descartes prescrit une pratique : il s'agit de ne pas consacrer trop de temps « par an » à la vraie philosophie, soit à la « contemplation », quand il convient d'accorder « peu d'heures par jour » à la vraie mathématique. Le temps qu'il convient de consacrer à l'une ou à l'autre apparait ainsi sans commune mesure, et l'ordre à suivre dans la pratique permet de concevoir la pratique des mathématiques comme première, d'autant plus si l'on prend au pied de la lettre la distinction opérée entre méditation et contemplation, cette dernière étant traditionnellement le terme de la seconde. Il est difficile, voire impossible de considérer la « vraie mathématique » comme renvoyant à la *mathesis universalis,* comme le montre D. Rabouin en prenant appui sur le corpus réuni par Crapulli (in Giovanni Crapulli, Mathesis universalis : *Genesi di una idea nel XVI secolo*, Rome : Dell'Ateneo, 1969) : l'expression *vera mathesis* renvoie aux mathématiques considérées dans leur totalité, quand la *mathesis universalis* renvoie à l'idée d'unité des mathématiques[317]. Néanmoins, l'importance de la pratique mathématique est ainsi attestée – non pas seulement en tant que première vocation de Descartes, depuis au moins sa rencontre avec Beeckman, mais aussi et surtout comme pratique quotidienne informant un rapport au monde et à soi-même : en avançant dans l'unification des mathématiques, essayant différentes voies depuis la *scientia penitus nova* de 1619 à la *mathesis universalis*, de l'extension de procédures à l'unité et l'universalité de la mathématique, de l'exploration des fondements à la réflexion sur le fondement, Descartes découvre et dégage ce que peut l'esprit qui cherche la vérité. Autrement dit, les heures passées auprès du poêle en Allemagne, si Descartes était déjà fidèle à ce principe, n'ont pu être multipliées au long des dix années qui

[316] Carraud et Olivo, prenant appui sur la *lettre à Elisabeth* du 28 juin 1643, proposent de les hiérarchiser, la vraie philosophie, rabattue sur la métaphysique de 1643, étant considérée par eux comme première dans l'ordre à respecter pour acquérir la sagesse. C'est pourquoi ils peuvent conclure que le *Studium* échoue, puisqu'il se contente de commencer par ce qui dépend de l'entendement, sans voir qu'il faut commencer par l'entendement lui-même. Mais les fragments du *Studium* ne disent pas cela : Descartes considère alors que celui qui tient un bout de la chaine des sciences tient toutes les autres. Nulle hiérarchie là-dedans, pas plus que dans la classification des sciences, qui peut au mieux laisser penser que les *cardinales* sont supérieures - mais Descartes ne l'écrit pas. Il préconise bien plutôt un ordre d'accès, recommandant de commencer par elles, en tant qu'elles sont les plus simples et les plus accessibles. R. DESCARTES *et al.*, *Étude du bon sens*, *op. cit.*, p. 160

[317] D. RABOUIN, « Mathesis universalis et algèbre générale dans les Regulae ad directionem ingenii de Descartes », *op. cit.*, p. 9-10

le conduisent aux *Regulae* ; il faut l'imaginer procédant philosophiquement par touches successives, conséquemment à ce qu'il découvre dans sa pratique mathématique.

Du reste, cela ne doit pas surprendre. Comme le montre Jean-Paul Weber[318], les *Regulae* manifestent ce processus dans leur composition même. Les différentes strates du texte ne sauraient relever d'une indécision sans cesse à résoudre, mais bien d'une évolution en lien avec une pratique mathésique s'approfondissant, sur la piste d'abord d'une généralisation de procédés mathématiques, puis de l'unité des mathématiques qui ouvre à la reconnaissance fondamentale de l'unité de l'esprit qui connait, et enfin de l'universalité du savoir fondée sur la puissance universelle de l'*ingenium*. L'itinéraire de Descartes, tracé en quelque sorte par la pratique de la *mathesis universalis*, le conduit à s'élever progressivement à une disposition générale vis-à-vis de l'être, qui le contraint à explorer le lieu même où s'effectue cette disposition, c'est-à-dire l'entendement, à dégager la trame du tissage que ce dernier entretient avec l'imagination, les sens et accessoirement la mémoire, à décomposer pour mieux le recomposer le rapport de l'esprit au monde. C'est cette recomposition décisive que donnent à voir les *Regulae* ; c'est elle qui doit être pensée comme le cœur même, de la modernité, qui n'est pas tant l'invention de Descartes, du reste, que proprement sa découverte, au sens où il met à jour une nouvelle configuration, que nous nommons strictement disposition – soit pour emprunter à la terminologie heideggérienne, *Befindlichkeit*, dont le caractère en principe affectif ne doit pas surprendre ici : Descartes, pratiquant la *mathesis*, se rencontre avant tout lui-même, ce qui le conduit à progressivement remonter des fondements (dans l'extériorité de procédures et conditions nécessaires) de la connaissance au fondement (donné dans l'intériorité) qu'est l'entendement ; mais cette rencontre se fait dans une tonalité affective particulière – l'enthousiasme relevé dans les songes de l'inventeur et l'amour de la vérité – puissamment manifestée par Descartes dans les *Regulae*, sous le couvert d'une discursivité froide. Par ailleurs, quand bien même l'entendement est au cœur de la recherche, c'est le corps tout entier qui est mobilisé. Enfin,

[318] J.-P. WEBER, *La constitution du texte des Regulae*, Paris, Société d'édition de l'enseignement supérieur, 1964, qui propose une analyse passionnante, dont les conclusions sont toutefois parfois discutables, notamment en ce qui concerne la datation proposée pour la rédaction : si Descartes était bien en possession de sa méthode universelle dès 1620, pourquoi ne s'est-il pas fait plus explicite à son sujet ? et comment rendre compte des ajustements somme toute paresseux des années suivantes, qui maintiennent ensemble, au prix de recompositions hasardeuses, des textes conceptuellement opposés ? Nous passerons aussi sur les procès en mauvaise foi faits à Descartes, dont la seule fonction semble être de justifier la thèse de l'auteur. Voir par exemple l'analyse de l'énumération (*Règle VII*), pp. 55-57

Descartes invente là, sans doute, la modernité et la scientificité qui l'accompagne – il invente aussi, par la même occasion, *l'ethos* et le *pathos* du penseur moderne : refus de la convention, refus de l'autorité, refus de l'absolu, qui dans leur fond positif consistent à se tenir dans l'ouverture du doute – voilà pour *l'ethos* ; orgueil, enthousiasme, jouissance de la modélisation efficiente et du jeu des facultés dans la saisie du monde, épreuve d'une liberté en conquête, ivresse de l'*ingenium* – voilà pour le *pathos*.

IV. LA *MATHESIS* DES *REGULAE*

Notre principale préoccupation en abordant les *Regulae* est de parvenir non pas à dégager la méthode, ou les méthodes, élaborées par Descartes au cours de ces années qui séparent la rédaction du *Studium bonae mentis* de celle des *Regulae ad directionem ingenii*, mais bien de manifester depuis le texte même les traits fondamentaux qui demeurent de la pratique de la *mathesis universalis*, en tant qu'elle n'est précisément pas une méthode, ni même un projet, mais en tant qu'elle configure les conditions de possibilité de l'élaboration de toute méthode, au moins pour Descartes, et qu'elle reconfigure le sol à partir duquel science, vérité et méthode se comprennent après lui. Nous rejoignons là Heidegger : la *mathesis universalis* a quelque chose à voir avec la modernité. Cependant, s'il en va ainsi, c'est qu'elle révèle le pouvoir propre de *l'ingenium*, que Descartes définit précisément dans les *Regulae*, et quoiqu'elle rende possible un savoir systémique, elle ne contient pas originairement la clôture caractéristique de la méthode, articulée au *cogito*, qui en sera le fruit chez Descartes. Dans le fond, cependant, ce n'est pas tant le rôle assigné par Heidegger à la *mathesis universalis* qui est en question, que sa nature : elle n'est pas, au moins pour le Descartes des *Regulae*, un projet de constitution d'une science mathématique de la nature, afin d'articuler au savoir humain une maîtrise de celle-ci, mais une certaine ouverture à l'être, relevant d'un mise en ordre réciproque et dynamique, où l'esprit qui connaît configure – ou ordonne – l'objet qu'il connaît autant qu'il se reconfigure lui-même par la même occasion. La science qui naît de ces reconfigurations est une science intuitive, suspendue dans le vide d'un doute primordial, et elle s'oppose à toute science purement logico-mathématique, qui viendrait s'enraciner dans un *cogito* sûr de lui-même – une raison triomphante. Pour paraphraser F. Alquié, au moment où il écrit les *Regulae*, Descartes n'a pas encore séparé la vérité de la vie : la *mathesis universalis* est le nom propre de ce cartésianisme souterrain, recouvert par la Méthode après l'avoir rendue possible. Elle est la source vive, que saura identifier Spinoza sous ses multiples formes sédimentées. C'est elle qui instaure l'écart fondamental entre le réel tel qu'il se donne et le réel tel qu'il est – entre la représentation et le réel, le phénomène et la chose en soi – qui produit un théâtre de masques superposés et mobiles. Elle aussi qui refuse la logique des catégories, et plus largement tout pensée fixiste, pour privilégier une attention dynamique de l'esprit, une pensée mouvante et aux aguets, qui

ne s'impose pas au monde, mais danse avec lui – le rapport du sujet à l'objet (s'il demeure permis de conserver ces termes), pour le dire autrement, est un rapport d'élaboration réciproque.

Les *Regulae*, traité inachevé, n'ont pu arriver au terme du projet qui en anime l'écriture. Les conjonctures peuvent être nombreuses sur les raisons de cet inachèvement. D. Rabouin[319] en a proposé une interprétation articulée à l'échec que constitue la *mathesis* pour Descartes : nous le rejoignons sur ce point, dans la mesure où coïncident l'élaboration de la géométrie de 1637 et de la Méthode qui l'accompagne, que Descartes ne mentionne plus la *mathesis universalis*, pas même comme horizon possible ou projet de développements ultérieurs : il s'agit bien, en ce qui concerne cette dernière, et comme Descartes l'écrit dans la *Règle IV*, d'une pratique des mathématiques antérieure à 1630, dépassée en 1637 et disparaissant donc logiquement de l'horizon conceptuel du cartésianisme. Cependant, même dépassée comme pratique, elle est au cœur du premier cartésianisme, qui continue d'irriguer la pensée cartésienne bien au-delà de l'abandon de cette pratique : les *Regulae* d'ailleurs s'arrêtent dans leur deuxième partie, consacrée aux questions « parfaites » ou complètes, qui sont essentiellement des questions d'arithmétique et de géométrie. C'est bien l'achoppement de la *mathesis* sur ces questions qui infléchit la réflexion cartésienne. Mais la première partie, bien qu'inachevée comme en témoignent les déséquilibres structurels, voire les contradictions internes, présente un degré de cohérence certain et établit des acquis durables, comme suffit à le montrer un rapprochement avec le *Discours de la méthode.* La *mathesis* irrigue encore souterrainement l'œuvre, qui a pris une autre direction orientée par la méthode sédimentée.

La cohérence de la première partie des *Regulae* s'articule autour de trois moments ordonnés en une progression culminant avec la découverte de l'*ingenium* à la *Règle XII*. Dans cet ensemble, le premier moment est constitué par les quatre premières règles, qui livrent de manière très générale non seulement le sens (*Règle I*), la limite (*Règle II*), les moyens (*Règle III*) et la méthode (*Règle IV*), mais constituent aussi une application de cette dernière, puisqu'il s'agit de partir d'une intuition fondamentale, celle de l'unité de la science dans le « bons sens,

[319] « Mathesis universalis et algèbre générale dans les Regulae ad directionem ingenii de Descartes », *op. cit.*, p. 52: la *mathesis universalis* « pouvait constituer non pas un soutien, mais un obstacle au développement d'une algèbre géométrique pleinement efficace ».

c'est-à-dire (…) cette sagesse universelle », de délimiter le champ exact de l'investigation, puis de commencer par le plus simple, c'est-à-dire l'intuition et la déduction pour s'élever de là à l'exigence de leur mise en ordre méthodique. Celle-ci est ensuite exposée dans les *Règles V* à *VII,* qui définissent une véritable méthodologie de l'ordre qui s'inscrit d'emblée dans un double espace : d'une part, du côté de l'ordre des propositions à observer, et d'autre part du côté de l'esprit qui observe. Et c'est bien sur cette question de l'esprit que s'achève cette première partie, avec les *Règles VIII* à *XII*, qui dégagent précisément, dans une remontée au fondement unique de la sagesse, ce qu'est l'i*ngenium*. A l'unité de la science correspond l'unité de l'esprit ; la *Règle XII* répond ainsi à la *Règle I*, et le pivot essentiel pour comprendre cette correspondance tient dans la *Règle IV*, avec ses deux rédactions différentes, l'une portant sur la méthode (*IV-A*), l'autre sur la *mathesis* (*IV-B*). Nous avons déjà souligné plus haut comment *IV-B* indique expressément sa position dans la recherche engagée par Descartes : la *mathesis* est la pratique que Descartes abandonne et dont il veut consigner les acquis. C'est pour cette raison que la *Règle IV* est le véritable pivot de la première partie, dans la mesure où ce que Descartes ordonne avant et après elle est la mise en forme postérieure des enseignements qu'il a tiré de la *mathesis* en tant que pratique[320].

IV.1. PREMIERE PARTIE : METHODE ET *MATHESIS*

1. LES FONDAMENTAUX DE LA *MATHESIS* : ESSAI D'AXIOMATIQUE MATHESIQUE

1.1. LA CARACTERISATION DE L'OBJET MATHESIQUE

Unité des sciences dans la sagesse universelle, recherche de la vérité pour elle-même inscrite dans une triple dimension épistémologique, éthique et métaphysique, visée de l'augmentation de la puissance de connaître comme « lumière naturelle » : la *Règle I* instaure d'emblée un horizon spécifique. Sur fond de différenciation ontique de l'ordre du corps et de l'ordre de l'esprit, le bon sens apparaît comme capable de se hisser à une connaissance systématique ouverte de la totalité de l'étant, par sa capacité à éclairer de la lumière de la

[320] Cela, bien sûr, ne vaut pas datation de la rédaction effective de la *Règle IV-B* : ce n'est pas là ce que nous cherchons.

mathesis toute la série des sciences. La règle suivante caractérise l'objet ainsi mis en lumière : « Il ne faut s'occuper que des objets dont une connaissance certaine et hors de doute apparaît à la portée de notre esprit[321] ». De prime abord, cette règle semble constituer un frein à l'ambition sur laquelle s'achève la première règle. Descartes le note d'ailleurs lui-même : « en vérité, si nous observons bien cette règle, il se présentera fort peu d'objets dont il nous soit permis d'entreprendre l'étude[322] ». Cependant, comme le montre Weber[323], cette règle présente pour le moins des incohérences de fond assez importantes, traces vraisemblables des strates successives de sa rédaction. Il propose d'y déceler un empilement conceptuel accompagnant la maturation de la méthode cartésienne depuis la *scientia nova* du 26 mars 1619 jusqu'à la méthode achevée de IV-A, en passant par la *mathesis universalis*. Sans valider les dates qu'il propose pour la rédaction des différents blocs de la règle, nous devons convenir avec lui qu'il semble difficile que Descartes ait pu à ce point se contredire : entre la restriction imposée par l'extrait cité plus haut, et l'affirmations selon laquelle il est possible de « démontrer avec certitude d'innombrables propositions[324] », le contraste est pour le moins saisissant. Quoi qu'il en soit, Descartes a choisi de conserver, dans ces papiers, ce texte ainsi remanié : qu'il puisse être stratifié n'importe pas tant que ce qui demeure de commun à ces diverses strates. Or, deux choses demeurent : d'une part, le caractère polémique de l'ambition cartésienne, et d'autre part, les traits fondamentaux de l'axiomatique mathésique. En ce qui concerne le premier point, il est obvie que la *Règle II* est dirigée tout entière contre la logique et les dialecticiens de l'école, et d'une manière plus générale, contre les doctes et ceux que nous pourrions désigner, en empruntant à Pascal, les habiles. Il vaut mieux, écrit Descartes « 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[325] ». Et justement, en vertu d'un « certain vice commun à l'espèce humaine », les doctes préfèrent consacrer leurs recherches aux objets les plus difficiles et les plus obscurs, et se trouvant dans l'incapacité d'imposer leurs raisons lors de leurs disputes – ce qui constitue une preuve suffisante en leur défaveur – ils ont recours à tous les artifices possibles de la

[321] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 362 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 329
[322] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 363 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 331
[323] J.-P. WEBER, *La constitution du texte des Regulae*, *op. cit.*, p. 18-33
[324] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 331
[325] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 362 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 329

logique : « ils ont pris l'habitude d'enjoliver leurs raisons controuvées, si bien qu'ils en sont venus insensiblement à se persuader eux-mêmes qu'ils les ont ainsi débitées comme vraies[326] ». A ceux-là, Descartes oppose ce qu'il a découvert dans sa pratique de la *mathesis universalis*, dont nous trouvons la trace indirecte dans cette règle : en premier lieu, Descartes, éliminant toutes les disciplines incertaines enseignées dans les écoles en retient deux : « si notre compte est bon, il ne reste parmi les sciences déjà instituées que l'arithmétique et la géométrie, auxquelles l'observation de la présente règle nous ramène [327] ». Ces deux disciplines sont explicitement, on le sait, associées à la *mathesis universalis* dans la *Règle IV-B*. En second lieu, Descartes suggère, de manière certes cryptique, qu'une autre discipline présente les mêmes caractéristiques qu'elles, mais qu'elle est connue seulement de lui : « parmi les disciplines connues des autres, il n'existe que l'arithmétique et la géométrie pour être pures de tout vice de fausseté et d'incertitude[328]. » Cette mention qui peut sembler anodine pointe incontestablement dans la direction de la *mathesis universalis*[329]*,* d'autant que c'est en prenant appui sur la géométrie et l'arithmétique, et en invitant dans le même mouvement à les dépasser que Descartes s'inscrit. Dans le combat qu'il engage contre les sciences incertaines et les habiles qui les pratiquent, Descartes procède par étapes, afin de justifier son ambition, qui pourrait sembler démesurée : les caractéristiques du savoir qu'il requiert existent aux yeux de tous, dans deux disciplines seulement, mais elles peuvent être modélisées et étendues à tous les domaines du savoir, conformément à ce que la *Règle I* demande, au moins aux yeux de Descartes, qui peut s'avancer ainsi parce qu'il a pratiqué une méta-mathématique transposable à l'ensemble des sciences, et qui doit permettre de rendre aussi certaines que la géométrie et l'arithmétique les sciences rendues incertaines par la « divination » qui s'y pratique. La pratique de la *mathesis universalis* permet de dégager ces traits fondamentaux du savoir, que nous désignons comme principes de l'axiomatique mathésique, et qui sont en premier lieu la certitude et l'évidence, contre le probable toujours douteux, et en second lieu, la simplicité et la facilité opposées au caractère controuvé des

[326] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 331
[327] *Id.*
[328] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 364 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 333
[329] Weber considère que ce passage doit être rapproché d'autres passages plus anciens de la même règle ; pour lui, il s'agit d'une référence à la « science nouvelle » du 26 mars 1619. Néanmoins, la fin de la règle invite à dépasser les mathématiques, ce qui semble-t-il ne peut se faire que dans le cadre de la méthode rendue possible par la mathesis universalis, qui nous paraît donc bien être visée ici. J.-P. WEBER, *La constitution du texte des Regulae*, *op. cit.*, p. 28-31

raisons des doctes. Ces quatre caractéristiques explicitement indiquées par Descartes sont essentielles pour caractériser l'objet à partir duquel construire la science ; leur origine mathésique est patente, dans la mesure où la parenté de l'objet ainsi caractérisé avec celui des mathématiques ne peut être soulignée que depuis une position surplombante, méta-mathématique donc, qui permette de pointer non vers la différence tenue jusque-là pour essentielle du continu et du discontinu, mais vers ce qui en fait également et au même titre des objets « mathématiques » au sens de la *Règle IV*. « La raison pour laquelle, de toutes les disciplines qui existent, l'arithmétique et la géométrie sont de beaucoup les plus certaines : elles seules s'occupent d'un objet si pur et si simple qu'elles ne supposent absolument rien que l'expérience ait rendu incertain, et consistent tout entières à déduire rationnellement des conséquences[330] ». La pureté de l'objet, sa simplicité, en font un objet évident et certain, qu'il s'agisse de nombres ou de figures, ou de ce que la *Règle VI* qualifie de « natures pures et simples ». Tout ce qui peut être objet de science doit dès lors pouvoir se rapporter à ces natures, qui sont autant d'axiomes permettant de recomposer la complexité du réel.

1.2. L'UNITE DES SCIENCES DANS LA SAGESSE UNIVERSELLE : LE SYSTEME MATHESIQUE

Le titre de la première règle porte à la fois le sens, la portée et le fondement de l'ensemble des *Regulae* : « Studiorum finis *esse debet* ingenii *directio ad solida et vera,* de iis omnibus quae occurrunt*, proferenda judicia*. » Le sens, dans la mesure où il s'agit de promouvoir comme fin générale la recherche de la vérité, à laquelle doivent se subordonner toutes les fins particulières[331] – depuis la « vaine gloire et le profit honteux » jusqu'à l'utilité ou le plaisir ; la portée, en ce que « tout ce qui se présente » fera l'objet de l'investigation ; le fondement enfin, puisque c'est la direction de l'i*ngenium*, c'est-à-dire la force de connaitre définie à la *Règle XII*, dont la puissance universelle fonde l'universalité du savoir, et qui était le point d'achoppement du *Studium* : s'il avait déjà fait le premier pas vers l'unité des sciences, en pensant leur concaténation, faute d'être parvenu à la question du fondement unique de la

[330] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 365 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 333-334

[331] « 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* que de diriger nos études non pas vers *cette fin générale*, mais vers des fins particulières. » R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 360, 25 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 327

sagesse, visée alors comme horizon, cette unité demeurait problématique, et comme incomplète. Les *Regulae* trouvent quant à elles leur point de départ précisément dans cette unité, élaborée comme « *humana sapientia* », « *universali Sapientia* », ou « bon sens [*bona mens*][332]», en opposition avec la pensée commune (et aussi bien aristotélo-scolastique) qui éclate les sciences en fonction de leurs objets, et conduit à une spécialisation des études, en vertu d'une comparaison indue entre les sciences et les arts, l'esprit et le corps[333] : « Les hommes ont coutume, chaque fois qu'ils remarquent quelque ressemblance entre deux choses, d'attribuer à l'une comme à l'autre, même en ce qui les distingue, ce qu'ils ont trouvé être vrai de l'une ou de l'autre[334]. » La spécialisation propice à la réussite dans un art conduit à envisager les sciences comme relevant du même modèle : chaque objet étudié doit ainsi à la spécialisation de celui qui l'étudie. Or, les arts relèvent de « quelque usage et disposition du corps [*corporis usum habitumque*] », quand les sciences ne relèvent que d' « une connaissance propre à l'esprit[335] ». L'habitude obtenue par la répétition, nécessaire dans les arts pour permettre au corps de gagner en vitesse d'exécution sur un instrument donné – il faut ainsi ajuster la main au manche de la cithare, et l'ajuster autrement au manche de la bêche – n'est pas du même ordre que ce qui est requis par l'esprit qui connaît, qui peut – voire doit – se passer même de mémoire. La seule « habitude » acquise par l'esprit ne peut être que celle décrite à la *Règle VIII* comme « mouvement rapide de l'imagination » dont la maîtrise est complète lorsque « presque aucun rôle ne rest[e] à la mémoire» ; mais aussi, ce mouvement ne s'applique pas différemment selon les objets considérés, mais à la chaine des déductions, soit en un sens toujours au même objet : l' « enchaînement de conséquences » que constitue l' « énumération[336]». La main et l'esprit, contre Bacon même, ne peuvent être rapprochés dans une comparaison hasardeuse, qui a pour conséquence de distraire de l'intuition centrale de toute recherche de la vérité :

---

[332] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 360 ; R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 325-327

[333] Le refus, en tant que tel, de cette comparaison constitue déjà une prise de position qui marque l'inscription dans la science qu'élabore Descartes : la règle XIV expose le bon usage de la comparaison ; le rapport de l'entendement et de l'imagination que Descartes redéfinit est déjà agissant dès cette introduction, et dès lors, nous pouvons considérer que la *mathesis* est présente dans les positions exprimées par Descartes dans chacune des premières règles, ce qui est aussitôt confirmé par la conceptualisation de la « sagesse humaine ».

[334] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 359 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 325

[335] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 359 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 325

[336] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 387-388 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 369

> *« toutes les sciences humaines ne sont rien d'autre que la sagesse humaine, qui demeure toujours une et la même, si différents 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 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*[337]*. »*

La sagesse humaine, ou bon sens, définie extensivement comme l'ensemble du savoir humain, s'instaure dans le réel comme la clé d'accès à un ordre sous lequel tout se subsume : elle est la condition de l'universalité de la science, certes, mais pas d'une universalité qui serait du fait de caractéristiques des objets à connaître eux-mêmes, mais bien de la puissance de connaître qui s'applique à eux. Soit, très exactement, le modèle même de la *mathesis universalis*, qui porte sur l'ensemble des objets des mathématiques, mais non en vertu des objets eux-mêmes : le continu ne cesse de différer du discontinu, mais en vertu de son statut de méta-mathématique, c'est-à-dire, dans le fond, parce qu'elle met en jeu les procédures cognitives qui rendent possibles les calculs de l'arithmétique et les raisonnements des géomètres. Ainsi, Descartes produit là un schéma caractéristique de ce que nous nommons le règne de la *mathesis* : l'étant, en tant qu'il peut être proprement manipulé, et donc saisi dans sa stricte dimension corporelle, par le corps même, n'est pas équivalent à l'étant, en tant qu'il peut être conçu, et donc saisi dans sa dimension idéelle. Une césure majeure, contenant en germe le dualisme ultérieur, se manifeste ; pour autant, elle n'est pas encore théorisée selon les deux substances distinctes, mais plutôt comme la coexistence de l'ordre des choses d'une part et de l'ordre des propositions d'autre part. La relation des deux ordres n'est pas directement conceptualisée dans les *Regulae*, mais elle est au cœur, comme nous le verrons, des *Règles VIII*, *X* et *XII* : il s'agit de deux séries distinctes qui se correspondent et s'informent mutuellement. La connaissance – ou plutôt la vérité – qui se déploie dans l'ordre des propositions est le seul fait de la *bona mens*, c'est-à-dire de l'entendement accompli – éclairé par la raison – c'est-à-dire encore de l'*ingenium* qui s'achève dans le bon sens. Là est le véritable domaine de la science, qu'il convient donc de distinguer soigneusement des arts, qui obéissent à d'autres règles, puisque dans ce cas, le corps doit s'ajuster et se soumettre à

[337] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 361 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 327

l'objet : la science procède par mise en ordre de l'esprit aussi bien que de son objet. Elle peut ainsi sembler correspondre au programme qu'identifie Heidegger, comme *Gestell*, et que Descartes conceptualisera dans le *Discours*[338], d'autant plus qu'elle requiert aussi une mise en ordre de l'esprit qui connaît – le sage cartésien des *Regulae* semble comme obéir à une raison supérieure ; pourtant, nulle volonté de maîtrise : la vérité est le seul horizon immanent de la recherche, et si le savoir présente un caractère systématique, voire systémique, il est non-clos. Cette ouverture est revendiquée à plusieurs reprises. D'abord, il faut refuser la spécialisation, comme nous l'avons vu ; ensuite, la « sagesse universelle » est la « fin générale » vers laquelle il faut tendre, et refuse de se laisser enfermer par l'utilité ou l'intérêt :

> *« rien ne nous écarte d'emblée davantage du droit chemin pour rechercher la vérité que de diriger nos études non pas vers cette fin générale, mais vers des fins particulières. Et je ne parle pas de celles qui sont vicieuses et condamnables (…). Mais j'entends parler même des fins qui sont honnêtes et louables, parce que souvent elles nous abusent plus subtilement : par exemple si nous recherchions les sciences utiles aux commodités de la vie, ou à ce plaisir qu'on trouve dans la contemplation du vrai, lequel est en cette vie presque l'unique bonheur qui soit entier au qu'aucune douleur ne trouble. Voilà certes des fruits que nous pouvons en effet légitimement espérer des sciences ; mais si nous y pensons en cours d'étude, ils nous font souvent omettre bien des choses qui sont nécessaires pour en connaître d'autres, parce qu'au premier abord elles paraîtront de peu d'utilité ou de peu d'intérêt*[339]*. »*

La « contemplation du vrai » elle-même ne met pas un terme à la recherche ; autrement dit, il s'agit de rechercher la vérité sans s'arrêter à la vérité, ce qui semble pour le moins inviter à comprendre la sagesse humaine comme ouverture dynamique au vrai. Cette ouverture est également revendiquée par le recours à la métaphore du soleil. Si elle peut faire penser à Platon, il n'en est rien : le soleil qui éclaire toutes choses pour Descartes n'est pas une idée supérieure, qui viendrait clore la recherche, mais bel et bien la *bona mens* qui tient sous sa lumière la totalité de l'étant connaissable. L'ouverture consiste alors « à augmenter la lumière

[338] R. DESCARTES, *AT VI*, *op. cit.*, p. 6261-, 6ème partie.
[339] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 360-361 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 327

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[340] ». De ce fait, le caractère systémique du savoir visé par Descartes est ainsi articulé à la portée universelle de la sagesse humaine : les sciences particulières ne sont que des découpages locaux de la science universelle ; le système qu'elles forment ensemble n'a d'autres limites que les limites de l'étant. C'est donc l'extension maximale de la lumière naturelle qui est à viser pour elle-même. Descartes cependant ajoute une précision : cette extension est au service de la vie. A « chaque situation de la vie » la vérité est requise : à la diversité des situations correspond le divers des connaissances. Ainsi, tout se présente comme un système intégrant vie et vérité selon deux modalités qui leur appartiennent en propre, mais dont le point de rencontre est précisément l'homme, en ce qu'il dispose de cette puissance qui éclaire toute chose. Pour le dire autrement, le système de la science universelle se superpose à celui de la vie, qui renvoie lui-même à la totalité de l'étant. Ce qui nous permet deux conclusions : la première, c'est que sous le règne de la *mathesis*, Descartes ne sépare pas la vérité de la vie, pour reprendre l'expression de F. Alquié. La seconde, c'est que l'ambition profonde qui anime Descartes est indissociablement épistémologique, métaphysique, et éthique, et ce dès l'abord : épistémologique, à l'évidence, puisqu'il produit une critique en règle de la science de son temps, en conteste à la fois les fondements et les finalités ; métaphysique, dans la mesure où il est conduit à articuler choses et propositions, corps et esprits, en un double système superposé et en correspondance, où les choses en tant qu'elles sont manipulées et les choses en tant qu'elle sont connues doivent être différenciées, cette différenciation reposant sur un rapport de l'homme au monde, certes implicite, mais bien présent ; éthique, enfin, car l'enjeu est de faire précéder la volonté par l'entendement en chaque situation, autrement dit, de permettre d'opérer des choix pratiques éclairés. Ce dernier point du reste permet de comprendre la synonymie posée par Descartes entre « *universalis sapientia* » et « *bona mens* » : la première désigne la forme supérieure et dynamique de savoir, dans laquelle se concentre l'ambition épistémologique (le savoir universel), quand la seconde insiste sur l'aspect éthique de cette ambition, retrouvant là son origine stoïcienne, en marquant combien l'esprit est conforme à sa destination lorsqu'il atteint cette sagesse. En liant les deux, Descartes manifeste la portée réelle de ce à quoi dispose la

[340] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 361 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 329

mathesis universalis : une connaissance intégrale du réel au service de la vie, dont l'enjeu clôt la règle : celui qui augmente

> *« la lumière naturelle de sa raison (…) ne sera pas long à s'étonner d'avoir fait des progrès bien plus grands que ceux qui s'appliquent à des études particulières, et d'avoir atteint non seulement tous les mêmes résultats que les autres désirent, mais même de plus hauts qu'ils ne peuvent espérer*[341] *».*

La connaissance scientifique, dans le sens étroit des sciences particulières, demeure enfermée dans des bornes qui, même à son plus haut niveau, ne dépasse pas le stade de distrayante bagatelle, comme le rappelle la *Règle IV* au sujet des mathématiques[342].

1.3. SAISIE DE L'OBJET MATHESIQUE : INTUITION ET DEDUCTION

Ces natures simples sont perçues, comme le montre la troisième règle, par intuition. Mais avant de parvenir à cela, Descartes déploie dans la *Règle II* un art certain de la polémique, en exploitant pleinement les ressources de son axiomatique : il pose l'objet dont il s'occupe, savoir la science, telle qu'elle peut être saisie intuitivement, comme « une connaissance certaine et évidente », ce qui est « facile et à la portée du premier venu[343]». Il en déroule ensuite les conséquences, , procédant par déduction : « de sorte que, *si notre compte est bon* [*si 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[344] » : on notera le choix de vocabulaire, qui trahit la présence de l'arrière-plan mathésique, d'autant plus que la réflexion porte précisément sur des sciences mathématiques. Nous sommes ainsi pleinement dans la *mathesis*, dans la mesure où Descartes nous fait entrer sans prévenir dans sa mise en œuvre. Une telle approche est certes tactiquement habile, dans la mesure où elle rend la position polémique de Descartes à la fois accessible à tout homme laissant jouer sa « lumière naturelle », et à la fois inattaquable par les objections que pourraient formuler les doctes. Ceux-ci sont donc renvoyés à leurs connaissances douteuses, leurs raisons controuvées et autres « opinions probables » par la *mathesis* elle-même. L'ordre choisi par Descartes

---

[341] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 361 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 329. Nous soulignons
[342] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 373, 30 ; 375,15
[343] *Ibid.*, p. 362 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 329
[344] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 363 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 331

implique de progresser par degrés : de la science comme connaissance certaine et évidente, objet le plus pur et le plus simple, et le plus absolu[345], il passe à l'arithmétique et la géométrie, qui participent de cette nature simple qu'est la science et permettent à leur tour d'accéder à un premier niveau, encore très général, de caractérisation de la voie qui conduit à la science : « nous parvenons à la connaissance des choses par une double voie : l'expérience ou la déduction[346] ». De ces deux voies d'accès à la connaissance, la première est immédiatement sujette à caution, quand la seconde apparaît comme infaillible, à condition de la préserver des artifices des raisonnements des « dialecticiens ». C'est qu'elle repose tout entière dans la « pure inférence de quelque chose à partir de quelque chose d'autre » et si elle « peut certes être omise si on ne la voit pas, (elle) ne peut jamais être mal faite par un entendement, pour peu de raison qu'il ait ». A la limite même, l'existence de la déduction, instrument privilégié des mathématiques, et à ce titre cœur de la *mathesis* comme *praxis,* permet de concevoir un entendement non rationnel, qui saisirait intuitivement les liaisons nécessaires entre les données considérées. Autant dire que la possibilité d'un entendement infini, parce qu'intégralement intuitif est l'horizon dernier de la *mathesis*, qui s'efforce de faire jouer cette possibilité malgré les limitations inhérentes à la condition humaine – sens trompeurs, imagination mal réglée, volonté débridée. Or, de toutes les disciplines pratiquées, on l'a vu, la géométrie et l'arithmétique « sont (…) les plus faciles de toutes et les plus claires, et elles ont un objet tel que nous l'exigeons (…) De tout cela, maintenant, on devra conclure non point certes que seules sont à apprendre l'arithmétique et la géométrie, mais seulement que ceux qui cherchent le droit chemin de la vérité ne doivent s'occuper d'aucun objet dont on puisse avoir une certitude égale aux démonstrations d'arithmétique et de géométrie[347] ». La clarté de l'objet, et sa simplicité, font immanquablement signe vers une axiomatique congédiant initialement l'expérience, et procédant par déduction d'un axiome à l'autre. La science doit ainsi prendre appui sur un objet clairement circonscrit, et connu avec certitude ; cependant, un tel objet déborde le champ des mathématiques, qui, si elles en donnent le modèle dans « les disciplines connues des autres », n'en constituent guère que la forme visible et accessible. C'est du reste leurs démonstrations qui permettent de se faire une idée de ce

[345] Voir à ce sujet la règle VI, qui définit comme « absolu tout ce qui contient en soi la nature pure et simple sur laquelle porte la question » (AT X, p.381-382)
[346] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 364-365 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 333
[347] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 365-366 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 335

qu'est une connaissance certaine : autrement dit, la capacité à déceler les liaisons nécessaires entre ces objets, liaisons comparées aux anneaux d'une « longue chaine[348] ». C'est que, si Descartes fournit ici un premier niveau de compréhension de l'axiomatique mathésique, en prenant appui sur le sol de la connaissance commune pour écarter l'expérience de son champ[349], et promouvoir la déduction comme rationalisation de la liaison entre les objets à connaître, il doit encore instaurer un second niveau, celui de la saisie de l'objet, faute de quoi la déduction tourne à vide : il lui manque encore l'intuition, jusque-là seulement suggérée, qui doit en quelque sorte prendre la place de l'expérience dans la saisie du monde.

On peut voir, comme Weber, dans le rapport des deuxième et troisième *Règles*, des strates différentes de l'écriture de *Regulae* : pour lui, en effet, une bonne partie de la *Règle II* appartient à une rédaction primitive, fondée sur la science nouvelle, et appelée donc à être dépassée par la méthode universelle dont la *Règle III* porte intégralement la trace. Dans cette optique, le premier couple expérience-déduction est une scorie d'une période où Descartes ne dispose pas encore des préceptes fondamentaux, « propédeutiques » selon le mot de Weber, de sa méthode, et l'importance de la déduction provient de la primauté qu'il accorde alors aux procédures mathématiques. A l'évidence, cela n'est pas étranger à l'évolution de la pensée cartésienne, en lien avec l'évolution de sa pratique des mathématiques courantes d'abord, de la *mathesis universalis* ensuite. Pourtant, le simple fait qu'il ait conservé le couple expérience-déduction, et non simplement remplacé par celui, plus abouti, constitué par l'intuition et la déduction, doit nous alerter sur l'importance qu'il a continué à accorder à la question de l'expérience elle-même, tout autant qu'à l'insuffisance de la seule déduction dans la fondation d'une connaissance certaine. Il est vrai que les deux règles obéissent à la même logique argumentative interne : d'abord, la critique de la science à laquelle Descartes s'oppose, dans la *Règle II* contre les doctes et l'école, dans la *Règle III* contre les « livres des Anciens ». Il y a cependant là aussi une gradation : la *Règle II* congédie la logique et la dialectique, dans une stratégie dont les *Olympica* et le *Studium* ont déjà donné l'exemple et s'oppose à la science de son temps. La *Règle III* instaure un rapport ambigu avec le passé : « il faut lire les livres des Anciens, puisque c'est pour nous un immense avantage (…) tant pour connaître ce qui a déjà été correctement trouvé dans le passé que pour être averti de ce qui

[348] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 370
[349] Pour mieux la régler ensuite, et la soumettre à *l'ingenium*, en la ramenant à l'intuition. R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 398-399, 416-418, 423, 427

reste pour l'avenir à découvrir par la pensée (…). Mais en même temps, il est fort à craindre qu'en les lisant avec trop d'attention, nous n'ayons peut-être l'esprit entaché de certaines erreurs qui s'y incrustent malgré nous et en dépit de toutes nos précautions [350]» : Descartes élargit le champ de son combat, non sans raison, puisqu'il ne s'agit pas de reprendre des savoirs incertains, corriger à la marge des expériences inabouties, mais bien de refonder, mieux, d'inaugurer une disposition fondamentalement tout autre vis-à-vis du réel, qui culmine avec l'intuition, seule véritable expérience, parce qu'alors certaine, au sens des *Regulae*[351]. La science ne peut se trouver dans les livres, ni même dans un maître à penser, puisque précisément elle doit se trouver dans l'intuition qui inaugure un rapport intime au réel. Il s'agit bien plus de se disposer soi-même à saisir par simple vue l'objet que l'on se donne que de construire en extériorité une méthodologie procédurale. Il s'agit d'une véritable ascèse qui impose de congédier d'abord l'expérience comme voie d'accès à la connaissance, et ensuite, les déductions apprises : « jamais par exemple nous n'arriverons à être mathématiciens, même en gardant en mémoire toutes les démonstrations faites par d'autres, si nous n'avons aussi l'esprit apte à résoudre toutes sortes de problèmes ; ni philosophes, si nous avons lu tous les arguments de Platon et d'Aristote, mais sans pouvoir porter un jugement ferme sur les objets proposés[352] ». Le glissement qui s'opère de la *Règle II* à la *Règle III* n'est donc pas la conséquence d'une évolution doctrinale, mais l'expression du cheminement de Descartes sur la voie de la *mathesis*, qui le conduit à renoncer d'abord à l'expérience naïve, à la logique commune et la dialectique, ensuite à la mémoire comme outil de connaissance, enfin à la déduction comme raisonnement formel, pour dégager l'intuition comme seul accès possible à la certitude et à l'évidence[353]. Le triptyque expérience – déduction – intuition permet à Descartes de basculer totalement le rapport au monde : en substituant le couple intuition-déduction au couple expérience-déduction, il accomplit la « mathétisation » du monde (et

[350] *Ibid.*, p. 366 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 335-337

[351] J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes: science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, 2.éd. rev. et augm.2.tir, Paris, Libr. Philosophique J. Vrin, 1993, p. 47, §7 : « *L'intuitus* apparaît à la fin, parce qu'il satisfait seul aux exigences imposées par une *experientia* certaine. »

[352] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 367 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 337

[353] La conservation de ces deux règles, et la gradation qu'elles instaurent dans la découverte de la *mathesis* est également circonstancielle et tactique : que Descartes polémique avec les savants de son temps, congédie la dialectique comme de peu d'usage pour la découverte de la vérité est une chose ; qu'il fasse table rase de toute la culture occidentale en est une autre. Il lui est également nécessaire de reprendre le chemin que lui-même a parcouru pour non pas convaincre son lecteur, mais pour lui permettre d'adopter peu à peu la même disposition. D'abord en prenant conscience de l'insuffisance de l'expérience pour la constitution de la science, ensuite des limites inhérentes au raisonnement déductif, et enfin, à la puissance de l'intuition telle qu'il la redéfinit.

non sa mathématisation). L'expérience sensible ne disparaît pas de cet horizon, mais apparait comme le lieu d'un interfaçage complexe qui ne saurait être pris au premier degré : elle est, à proprement parler, incertaine, et il faut en elle revenir à ce qui peut être objet d'intuition. Nous approfondirons ces questions lorsque nous considérerons *l'ingenium*, tel qu'il est conçu dans la *Règle XII*. Ce qui se joue, dans le passage de la *Règle II* à la *Règle III*, est capital : il instaure en effet la modalité propre de l'être-au-monde mathésique, qui repose intégralement sur l'intuition définie comme « conception de l'esprit pur et attentif », et constitue de fait l'entrée dans le régime de la représentation caractéristique de la modernité.

Avant d'en arriver à l'intuition proprement dite, Descartes précise comme pour anticiper une critique possible, que « nous devons en outre être avertis de ne mêler jamais la moindre conjecture aux jugements que nous portons sur la vérité des choses[354] ». Il s'agit certes d'écarter une fois de plus le simplement probable, qui contamine le vrai ; mais surtout, de différencier de l'intuition ce qui peut lui ressembler sans l'être : intuition sensible, sentiment ou jugement précipité, mais aussi intuition scolastique, comme appréhension simple de l'objet considéré, devant être complétée par le jugement à proprement parler. Descartes propose bien un « emploi nouveau du mot[355] », plus proche de la *phantasia kataleptikè* des stoïciens. Elle n'est en effet ni « le témoignage fluctuant des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination qui compose mal, mais la conception de l'esprit pur et attentif, conception si facile et si distincte qu'il ne reste absolument plus aucun doute sur ce dont nous avons l'intellection ; 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[356] ». Caractérisée par une pure attention intellectuelle, ou rationnelle, intellect et raison étant mis sur le même plan par l'équivalence posée par Descartes, elle implique la facilité que nous avions relevée précédemment qui caractérise l'objet de la *mathesis*. L'intuition est tout entière du côté de l'esprit qui conçoit, et elle met en présence de l'idée vraie de l'objet considéré : il y a mise en présence intellectuelle du concept, donné en pleine lumière dans toute sa richesse,

[354] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 337

[355] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 369 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 339

[356] Il est notable que Descartes définit l'intuition en employant précisément le vocabulaire de l'intuition : « per *inutitum* intelligo… » que reprendra notamment Spinoza (voir les définitions de *l'Ethique*). L'intuition est en effet, en un sens très étymologique, une intellection, comme accueil discriminant de l'objet : *inter-lego* renvoie autant à l'idée de choix qu'à l'idée de recueillir, ramasser. R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 368 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 339

contrairement à ce que produit le concept creux que peuvent fournir, par exemple, les catégories de la logique. C'est ainsi qu'il faut comprendre les exemples donnés. Si les deux exemples mathématiques donnés, celui du triangle et celui de la sphère, qui énoncent les propriétés de figures à deux et trois dimensions, peuvent éventuellement laisser planer un doute sur la nature de l'intuition en question, dans la mesure où leur caractère mathématique semble présupposer une construction, les deux premiers lèvent toute ambiguïté : « chacun peut voir par une intuition de l'esprit qu'il existe, qu'il pense [*unusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare*] [357] ». L'inversion remarquable du *cogito* ne doit pas ouvrir de fausse piste, mais être prise au sérieux : la position cartésienne des *Regulae* ne pointe pas encore vers une métaphysique du sujet, elle est une ontologie de la représentation de laquelle toute subjectivité forte – l'*ego* – est absente, articulée, nous le montrerons plus loin quand nous nous pencherons sur le Règle XII, autour de la notion d'expression. L'intuition de sa propre existence ne renvoie pas au sentiment de son existence – à ce titre, les animaux seraient capables de cette intuition – mais au sens de l'idée d'existence, qui subsume certes ce sentiment, mais le dépasse, en ce qu'il est une idée vraie, simple et évidente, applicable en premier lieu à soi-même. Ce n'est pour ainsi dire pas le « *se* » qui est donné, mais bien le « *existere* » en situation, le « *existere* » par le « *se* ». Il en va de même pour le « *se cogitare* », et l'ordre choisi par Descartes ne saurait mieux exprimer la disposition à laquelle le porte la *mathesis* : le plus simple, le plus évident, le « plus absolu » d'abord. Et selon cet ordre, l'existence précède la pensée, de laquelle dépendent enfin les idées mathématiques, soit « qu'un triangle est limité par trois lignes seulement, une sphère par une surface unique, et choses semblables, qui sont bien plus nombreuses que ne le remarquent la plupart des gens, dédaigneux qu'ils sont de tourner leur esprit vers des choses si faciles[358] ». Nous comprenons, par l'exemple, comment procède l'axiomatique mathésique : saisie de l'idée par l'intuition, dont la puissance s'étend à tous les premiers principes, y compris métaphysiques (ou proto-métaphysiques) et dont la déduction n'est plus qu'un mode dégradé, imparfait en ce qu'il perd l'instantanéité de la première, et repose plutôt sur la mémoire. Car l'intuition est capable non seulement de saisir l'idée, mais aussi de produire les conséquences du principe contenu en elle et saisi avec elle, d'en dérouler en même temps les implications ; elle est capable d'un

[357] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 368 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 339
[358] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 369 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 339

quasi-raisonnement, non discursif, comme l'indique on ne peut plus clairement le passage capital qui suit sa définition :

> *« or, cette évidence et certitude de l'intuition n'est pas requise pour les seules énonciations, mais aussi pour toute espèce de raisonnement. Soit en effet par exemple cette conséquence : 2 et 2 font la même chose que 3 et 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, cette troisième se conclut nécessairement*[359]*. »*

L'intuition de l'esprit est bien plus qu'un voir : elle ouvre à une science non démonstrative, une science intuitive, dont l'objet principal sont « les premiers principes eux-mêmes (…) connus par intuition seulement[360] ».

De la même manière que Descartes posait un premier couple de voies d'accès à la science, avec l'expérience et la déduction, pour retenir la deuxième comme plus sûre que la première, il ajoute à l'intuition la déduction, ce qui, compte-tenu de sa définition extensive de la première, peut surprendre. A lire ce qu'il entend par « intuition », il semble en effet inutile de redoubler cela par une voie déductive :

> *« on peut dès lors se demander pourquoi, en plus de l'intuition, nous avons ici ajouté un autre mode de connaissance, qui s'effectue par la déduction, par laquelle nous entendons ce qui se conclut nécessairement de certaines autres choses connues avec certitude*[361] *».*

Du reste, différentes copies disponibles des *Regulae*, l'édition de 1701 et la copie de Hanovre, portent le terme *inductio* (« induction ») plutôt que *deductio* (« déduction ») au passage où Descartes recense « les différentes actions de notre entendement par lesquelles nous pouvons (…) parvenir à la connaissance des choses[362] », alors même que la suite de le

---

[359] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 369 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 341

[360] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 370 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 341 On peut relever ici la proximité avec la position aristotélicienne : ARISTOTE et J. TRICOT, *Les seconds analytiques*, Paris, J. Vrin, 1995, II, 100 b. 5 sq. A cette différence notable que Descartes étend considérablement le domaine de l'intuition, comme nous venons de le noter, en ce qu'elle est chez lui non seulement connaissance des premiers principes, mais également capable de saisir en même temps les conclusions.

[361] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 369 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 341

[362] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 368

règle présente bien la déduction, ce qui peut laisser imaginer un certain flottement, perceptible dès l'introduction de la déduction à la *Règle II* : Descartes suggérait en effet que la déduction, comprise comme pure inférence d'une chose à l'autre, ne pouvait qu'être « omise si on ne la voit pas, mais ne [pouvait] jamais être mal faite par un entendement, pour peu de raison qu'il ait » d'une part, et que d'autre part, elle consistait « tout entière à déduire rationnellement des conséquences[363] ». Dès l'abord, donc, la déduction semble pensée sous deux aspects : l'un, strictement rationnel, correspondant à proprement parler à ce que nous nommons déduction, et l'autre, strictement intuitif, correspondant à ce qu'il caractérise dans la *Règle III* comme requis pour « les seules énonciations, mais aussi pour toute espèce de raisonnement[364] ». C'est qu'il existe un double régime du savoir mathésique : le premier est celui de l'évidence et la certitude ensemble, qui concerne l'intuition, la vue de l'esprit, capable de saisir les premiers principes et leurs conséquences immédiates ; le second est celui de la certitude seule, qui résulte médiatement d'un effort conjoint de la raison et de la mémoire. La déduction peut ainsi se rapporter à l'un ou l'autre de ces régimes : c'est ce que précisent les *Règles VII* et *XI*, qui précisent la déduction, pour la première, comme énumération ou induction, ou « déduction multiple et enveloppée », et pour la seconde, comme « déduction simple et transparente[365] », celle-ci se faisant par intuition. Une telle distinction confirme ce que nous avions souligné : la possibilité, comme horizon, d'un entendement non rationnel, purement intuitif, capable ainsi de déployer intégralement une science intuitive ; et par la même occasion, apparaît en creux le caractère limité, ou limitant, de la rationalité humaine, qui précisément justifie le projet des *Regulae* : un entendement intégralement intuitif n'aurait nul besoin d'un traité de la méthode ; la *mathesis* permet d'en saisir la possibilité au cœur même de la pratique consistant à opérer sur des objets si purs et si simples qu'aucune succession ou mouvement de l'esprit n'est nécessaire pour s'en saisir. Autrement dit, la *mathesis* permet de dépasser la rationalité discursive, témoin d'une limitation justifiant une méthode : *l'ingenium* humain ne peut saisir que des séries, dont le terme absolu n'est pas accessible pour lui, comme nous le verrons en abordant les *Règles V* à *VII*, ou se trouve dans la position de ne pas pouvoir distinguer l'intégralité de la série « d'un seul et même coup d'œil », la série, ou la chaîne, étant trop longue et imposant « un mouvement continu et nulle

[363] *Ibid.*, p. 365 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 333 et 335
[364] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 369 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 341
[365] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 408 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 401

part interrompu de la pensée qui saisit nettement chaque chose en particulier : tout comme nous connaissons que le dernier anneau d'une chaîne est relié au premier (…) pourvu que nous (…) ayons passé en revue [tous les anneaux] successivement et que nous nous souvenions que chacun, du premier jusqu'au dernier, est attaché à ses voisins immédiats[366] ». C'est pourquoi il doit procéder à l'examen de ses limites et l'inventaire de ses capacités, comme le fait la *Règle VIII*. De manière plus discrète, la *Règle III* indique une limite supplémentaire, non pas interne à l'ingenium comme les précédentes, mais relevant du bordage de l'i*ngenium* par la volonté, cette dernière ouvrant pour son compte l'espace de certitudes obscures, mais supérieures à toute connaissance :

« Voilà les deux voies vers la science qui sont tout à fait certaines ; et du côté de *l'ingenium* l'on ne doit pas en admettre davantage : les autres sont toutes à rejeter comme suspectes et sujettes à l'erreur. 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 [*ingenium*] mais de la volonté [*voluntas*] ; ce qui n'empêche pas non plus que si ces choses possèdent des fondements dans l'entendement [*intellectus*], ces derniers, plus que tout, 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.[367] »

Si Descartes prend soin, à la suite de Montaigne et Bacon, de dissocier le domaine de la révélation de celui de la science, il introduit ce faisant deux choses : d'une part, la dissociation de *l'ingenium* et de la volonté, ouvrant ainsi au questionnement quant au jeu de la volonté en régime mathésique, et d'autre part, à la possibilité d'une extension du domaine de la *mathesis*, par l'existence d'un entendement qui s'étendrait tout autant au domaine de *l'ingenium* qu'à celui de la volonté par sa capacité à remonter aux fondements premiers. La question qui se pose est de savoir si l'être est intégralement mathésique, ou au contraire, s'il est irréductiblement volonté : l'homme, quant à lui, n'accède qu'à une *mathesis* limitée par la volonté, dans la mesure où il doit composer avec ces deux dimensions. La *mathesis universalis* apparait ainsi plus comme une promesse qu'un projet : la promesse d'un monde de part en part soumis à la logique expressive de la représentation ; mieux encore, la promesse d'une

[366] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 369-370 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 341
[367] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 370 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 343

ontologie intuitive intégrale permettant d'éclairer chaque domaine de l'étant– qui n'est autre que la sagesse humaine accomplie.

2. METHODE ET *MATHESIS* : LA REGLE IV

Les trois premières *Règles* des *Regulae* campent ainsi un décor neuf pour la pensée : un horizon nouveau, celui de la sagesse humaine, dont le degré le plus abouti est une science intuitive qui, partant de la saisie des natures simples, véritables axiomes mathésiques, est en mesure, au moins à titre d'hypothèse, de connaître la totalité du réel, et à défaut, de dérouler depuis ces axiomes une science déductive indubitable. Une double tension est instaurée, d'une part entre science déductive et science intuitive, différenciées entre elles et opposées ensemble à la révélation, et d'autre part entre *ingenium*, *voluntas* et *intellectus* ; ces différents pôles ne se recouvrent pas exactement : *l'intellectus*, qui a partie liée avec *l'ingenium*, semble cependant pouvoir étendre sa juridiction à la *voluntas* ; pur (et non rationnel), il se passe de la déduction pour produire des inférences intuitives toujours vraies ; l'intuition est non moins certaine que la déduction ou la révélation, mais elle seule est évidente. Ces tensions, de différentes natures et portant différents enjeux ne sont pas traitées de manière égale : ainsi, la question de la révélation est d'emblée exclue du champ des *Regulae*, Descartes renvoyant son traitement à « peut-être un jour[368] » ; pour autant, la question de la volonté ne cesse d'habiter discrètement les règles suivantes, en plein ou en creux ; pour les rapports de *l'ingenium* et de *l'intellectus*, c'est la *Règle XII* qui en fournit essentiellement la résolution. Ces tensions témoignent de la manière cartésienne caractéristique : bien plus qu'un traité de méthode, il propose un compte-rendu de son propre itinéraire, afin d'inviter son lecteur précisément à *ne pas* apprendre ce qu'il expose, mais à pratiquer le même chemin, et ainsi se donner une chance d'avoir « aussi l'esprit apte à résoudre toutes sortes de problèmes ; (…) porter un jugement ferme sur les objets proposés[369] ». Or, cet itinéraire trouve son point de départ dans l'intuition – au sens cartésien – de la sagesse humaine (*Règle I*), dont il infère les

[368] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 343

[369] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.* ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 337 ; Aussi bien, cette manière a longtemps été la sienne : R. DESCARTES, *AT VI*, *op. cit.*, p. 4 : « Ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne. »

caractéristiques essentielles des objets (*Règles II et III*) : dans la démarche elle-même, intuition et déduction sont donc données, parce que pratiquées. Ces éléments fondamentaux de l'axiomatique posés, Descartes peut envisager la question de leur déploiement par la méthode dont il expose la nécessité dans la *Règle IV*, en sa première partie (*IV-A*). Jusque-là, il est facile de saisir son cheminement : ayant donné le sens, l'objet et les opérations fondamentales en vue de la recherche de la vérité, il peut proposer la méthodologie permettant de pousser aussi loin qu'il est possible de le faire : après la propédeutique, l'enseignement à proprement parler. Du reste, *IV-A* présente tous les traits auxquels on peut s'attendre : elle prend son départ dans l'analyse des errements auxquels l'humanité a été conduite dans la recherche de la vérité, règle le rapport de la méthode à l'intuition et à la déduction, notant qu'elle consistera à en faire bon usage, la situe enfin vis-à-vis des autres disciplines. Elle semble en tout point introductive aux règles qui suivent, et trouve sa place logiquement après les trois premières puisqu'elle se fonde sur elles. Il en va tout autrement de la partie IV-B, dont Weber a noté à raison « l'étrange insularité[370] ». Malgré un parallélisme certain avec la première partie de la règle, elle en diffère toutefois profondément par son aspect bien plus rétrospectif que prospectif : Descartes revient sur son rapport aux mathématiques, sur la « sorte d'investigation générale de la mathématique [371] » qu'il a menée, et se contente, non d'annoncer un traité de méthode, mais un mémoire récapitulatif de ses découvertes, afin de pouvoir passer à autre chose. La question de la date de rédaction de IV-B, de sa place même dans l'économie générale de l'œuvre, n'est toujours pas tranchée, et, croyons-nous, n'est pas des plus importantes si l'on se contente de lire pour lui-même ce texte que Descartes a cru bon jusqu'à sa mort de conserver en association, d'une manière ou d'une autre, avec les *Regulae*.

L'analyse des deux parties de la règle fait apparaître très nettement la différence de nature des deux textes, malgré leurs similitudes. *IV-A* possède une portée très générale, bien plus que IV-B, et s'inscrit dans la continuité des règles précédentes : l'adresse aux « mortels », le positionnement de la méthode face aux « travaux désordonnés » de « tous les chimistes, la plupart des géomètres, et plus d'un philosophe » du premier paragraphe, le rapport de la méthode à l'intuition et à la déduction présenté dans le deuxième, le retour, dans le troisième

[370] J.-P. WEBER, *La constitution du texte des Regulae*, *op. cit.*, p. 5
[371] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 377 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 353

paragraphe, sur l'opposition entre l'art et la science, présentée par la première *Règle*, qui permet de catégoriser comme art toute discipline mal menée, enfin le quatrième et dernier paragraphe qui justifie le projet du traité que Descartes compose afin de répondre aux problèmes relevés. En outre, c'est bien *IV-A* qui correspond au titre : « *Pour rechercher la vérité des choses, une méthode est nécessaire*[372] », la notion même de méthode étant absente de *IV-B*. Pour ces raisons*, IV-A* apparaît bien plus comme l'introduction à un projet, de portée générale et à destination de tous les hommes, consistant à définir et mettre en œuvre la méthode en vue de parvenir à la vérité. Cette deuxième partie de la *Règle IV* présente quant à elle un aspect très largement autobiographique, et relate une évolution intellectuelle, qui prend son point de départ, dans le premier paragraphe, dans l'étude scolaire de la géométrie et de l'arithmétique, pour s'élever de l'insatisfaction qu'elles procurent à une réflexion plutôt historique sur l'importance des mathématiques pour la philosophie antique (2ème paragraphe), puis à une réflexion d'épistémologie des mathématiques, conduisant Descartes à la découverte d'une méta-mathématique, c'est-à-dire la *mathesis universalis* (3ème paragraphe), cet itinéraire s'achevant par l'exigence de pratiquer cette science avant toute autre. IV-B introduit en outre les notions centrales pour les règles suivantes que sont l'ordre et la mesure, tous deux objets de la *mathesis universalis*. Cette partie de la règle se présente ainsi bien plus comme le point d'arrivée d'une réflexion et d'une pratique antérieures, dont la teneur essentielle est la maîtrise par Descartes d'une « certaine science générale qui explique tout ce qu'on peut chercher touchant l'ordre et la mesure, sans aucune matière particulière[373] ». Ainsi, au-delà des thèmes identiques, comme le développement de la lumière naturelle, entravé par des obstacles externes, voire une dissimulation intentionnelle de la part de ceux qui par chance ont réussi à entrevoir les « premières semences » de vérité naturellement présentes en l'esprit des hommes, les deux parties de la règle ne visent pas le même objet, et n'ont pas le même rôle dans l'économie générale de l'œuvre. Le rapport de l'une à l'autre ne saurait être un simple rapport de substitution, sans quoi l'une des deux devrait avoir effectivement disparu ; et le fait que l'une vienne clore une période, quand l'autre ouvre à un projet conforte évidemment l'idée que nous avons affaire à une question plus délicate que de savoir comment *chronologiquement* articuler le moment d'écriture de l'une et de l'autre. Or, nous disposons d'éléments textuels qui nous permettent de déterminer

[372] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 371 ; R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 343
[373] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 378 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 353

un rapport plus profond, qui permettent d'établir une antériorité non rédactionnelle, mais biographique, de *IV-B* sur *IV-A*, et pour ainsi dire manifestent une implication épistémologique et ontologique qu'il faut tirer au clair.

Dans leur dimension strictement épistémologique, les deux parties de la règle opèrent un changement de paradigme net. Contre une science d'inspiration aristotélicienne qui, non contente d'accorder un statut épistémologique à la probabilité, comme le montrait la *Règle III*, s'en trouve conduite à intégralement s'en remettre à ce que Descartes nomme le « hasard [*forte*][374] », c'est-à-dire dans le fond à régler la connaissance sur les objets tels qu'ils se donnent, en se laissant guider par eux[375], Descartes entend instaurer une méthode dont l'essentiel n'est pas tant de garantir la saisie de l'objet tel qu'il est en lui-même que de préserver et fortifier la « pure lumière de la raison » ; comme « foncteur de certitude[376] », ainsi que la définit J.-L. Marion, cette méthode devient ainsi la condition préalable à toute connaissance. Du point de vue de la démarche scientifique qu'elle inaugure, il s'agit de régler l'usage de l'intuition et de la déduction, conçues toutes deux comme constituant la « lumière naturelle », et innées à l'entendement. En effet, « la méthode ne saurait s'étendre jusqu'à enseigner de quelle manière ces opérations mêmes doivent être effectuées, parce qu'elles sont les plus simples et les premières de toutes, au point que, si notre entendement n'était déjà auparavant capable d'en user, il ne comprendrait aucun des préceptes de la méthode elle-même, si faciles soient-ils[377] ». Autrement dit, le seul « objet » donné, et sur lequel la méthode prend appui, est la puissance de l'esprit lui-même, dont il faudra qu'elle garantisse le libre jeu, en éliminant tout obstacle surajouté, comme peut l'être la dialectique. En ce sens, la méthode peut-elle se comprendre comme privative : elle vise plus à éliminer le superflu qui obscurcit l'esprit qu'à déployer des procédures de plus en plus complexes, ou complexifiées à mesure de la complexité supposée de l'objet étudié ; elle promeut dans le fond une épistémologie de l'épure, par une ascèse reconduisant à la puissance native de l'esprit, et visant la *bona mens*. C'est ce que confirment les deux analyses de l'histoire des

[374] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 371, 6

[375] Voir à ce sujet J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes: science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, 2.éd. rev. et augm.2.tir, Paris, Libr. Philosophique J. Vrin, 1993, p. 57, § 9: « La *methodos* (aristotélicienne) ne précède aucunement ce qu'elle connaît ; il ne s'agit pas de "suivre la méthode" (DM 4, 7-8) mais de la découvrir en même temps, et autant que la chose même ». Voir aussi les paragraphes 4 et 5 sur la question de la certitude et de la contingence.

[376] *Ibid.*, p. 59

[377] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 372 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 345

mathématiques, présentées, comme dans la *Règle II*, comme « les plus faciles des sciences », et les plus certaines, en vertu de la simplicité ou pureté de leur objet, mais faisant en quelque sorte obstacle à cette puissance native, dans la mesure où l'analyse, qui en est l'expression spontanée, est restée dissimulée, soit volontairement, soit involontairement, par les « anciens géomètres », ou « certains hommes de grand esprit (…) en notre siècle ». Dans tous les cas, les mathématiques pratiquées effectivement ne parviennent pas, en raison de la complexité introduite, soit dans les notations, soit dans les figures, à l'épure suffisante nécessaire à la science au sens propre : elles demeurent un « art ». C'est qu'elles restent privées de *mathesis* : elles n'ont pas atteint au point de bascule ontologique, qui seul permet de rassembler dans l'unité de la certitude l'ensemble des sciences, subordonnées à la *mathesis* et dont le déploiement est garanti par la méthode. Ce point de bascule ontologique, J.-L. Marion le caractérise comme « abstraction redoublée[378] ». Pour lui, la conséquence est cependant que

> *« la mathesis universalis, orpheline de tout étant paradigmatique, restera donc strictement épistémologique ; son rapport aux choses devenues ses objets s'accomplira dans la seule représentation, et jamais dans la présence réciproque[379] ».*

Et il est vrai que la *mathesis* désigne l'avènement de l'ère de la représentation, puisqu'elle outrepasse l'abstraction mathématique simple pour s'élever à l'ordre et la mesure, qui sont ses véritables objets. Mais si les choses disparaissent ainsi, il n'en va pas de même de tous les étants : le voir de l'esprit qu'est l'intuition met en présence de ce que Descartes nomme « les vraies idées de la philosophie et de la mathématique [*Philosophiae etiam Matheseos veras ideas*][380] », qui seules fournissent le contenu d'une expérience certaine et constituent de ce fait le véritable étant en présence duquel se meut toujours déjà l'entendement – humain ou infini. La bascule ontologique inaugurée par la *mathesis* est au fond celle qui consiste à abandonner la « nature » aristotélicienne pour la représentation, la chose pour l'idée. Mais les idées qui sont l'objet de la *mathesis* ne sont pas de n'importe quelle nature : l'ordre et la mesure expriment intimement les structures de l'être, ce dont il faudra se souvenir. C'est

---

[378] J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 1993, *op. cit.*, p. 68
[379] *Ibid.*, p. 69
[380] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 376 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 351

pourquoi Descartes insiste sur la facilité, la simplicité, qui reflètent cette découverte fondamentale : les sens, l'imagination, complexifient l'étant en revêtant l'idée d'*integumentu*[381], relevant « des yeux de l'imagination davantage que de l'entendement[382] ». C'est pourquoi aussi les règles suivantes s'efforceront de régler le bon usage de l'imagination, et manifesteront un jeu de l'entendement à même le registre de la représentation, ce qui est très manifeste dans la *Règle VI*, notamment, qui déploie les conséquences de l'ontologie de l'ordre et de la mesure comme ontologie de la représentation. Cette ontologie des premières semences de vérité, qui confère dans le fond à l'idée plus d'être qu'à la chose, est une conséquence directe de la pratique de la *mathesis universalis*, pratique qui ne peut être déléguée : le refus de l'histoire et de l'autorité trouve ainsi sa justification. Nul ne saurait apprendre à voir s'il n'ouvre pas les yeux. C'est aussi ce qui explique la double tonalité que nous avions notée : IV-A s'adresse aux « mortels » afin de les convaincre de l'importance de la méthode, quand IV-B montre le chemin permettant d'en dépasser le nécessaire *integumentum* dont il faut « la parer pour qu'elle puisse mieux s'accommoder à l'esprit humain[383] ». En ce sens, il est obvie que la *mathesis* précède la méthode, dont elle constitue le sol véritable parce qu'elle est le lieu véritable de l'entendement. La méthode doit ainsi se comprendre comme mise en forme d'une préservation de la vérité de l'ordre accessible par l'intuition, et sur lequel fait fond la déduction. Sans *mathesis*, toute science n'est qu'un art ; pour atteindre la science, il faut préserver la *mathesis,* ce qui est la fonction de la méthode. C'est ainsi qu'il faut comprendre, non seulement le dernier paragraphe de IV-B, où Descartes explicite qu'il a « cultivé autant qu'il a pu » la *mathesis universalis* et qu'il est ainsi prêt à passer à des « sciences un peu plus relevées[384] », mais aussi l'emploi de la première personne du singulier obéissant à une nécessité autobiographique, en contraste avec le ton plus général et la première personne du pluriel de IV-A, et tout autant « la coexistence de ce rigoureux divorce avec l'harmonie infailliblement orchestrée des thèmes[385] » : Descartes devait maintenir à la fois l'enseignement de portée générale – la méthode – et le sol qui le sous-tend et le justifie, issu de sa pratique personnelle – celle de la *mathesis universalis*. Non pas comme une onto-théo-logie explicitement pensée contre Aristote (ni même pensée, en réalité), même si dans

[381] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 374
[382] *Ibid.*, p. 375 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 349
[383] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 374 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 349
[384] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 379 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 355
[385] J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 1993, *op. cit.*, p. 56

les faits c'est ce à quoi elle aboutit, mais comme l'invitation faite à chacun de voir le monde comme il l'a vu : il n'est en effet pas possible d'enseigner la méthode à celui qui est incapable d'intuition et de déduction. Il est notable que cette approche est employée régulièrement par Descartes ; il n'est pas un homme d'école, mais un homme qui vit, et professe une forme, en un sens, d'anarchisme intellectuel, qui ne peut être transmis d'en haut, mais doit être vécu pour être compris[386]. C'est aussi ce qui fait de la *mathesis* une propédeutique, et permet à Descartes de rejoindre Platon sur cette idée que nul ne saurait être philosophe s'il n'a pratiqué la *mathesis*. Elle est la gymnastique intellectuelle de la *bona mens*, qu'il s'agit de préserver par la méthode, parce qu'elle rend possible « l'avènement d'une relation unilatérale de représentation », non entre elle-même et ses objets, comme le pense J.-L. Marion, mais entre la *bona mens* , c'est-à-dire l'*Ingenium* en tant qu'il est au service de la raison, et ses objets[387].

3. ONTOLOGIE MATHESIQUE ET METHODOLOGIE DE L'ORDRE

Les règles suivantes, et particulièrement la *Règle V*, indiquent encore plus nettement cette primauté de la *mathesis* sur la méthode : en effet, si « la méthode tout entière consiste à ordonner et disposer ce vers quoi il faut tourner le regard de notre esprit pour découvrir quelque vérité », c'est précisément parce que la *mathesis*, comme pratique d'une abstraction au carré, institue d'abord une ontologie de la représentation, dans laquelle, comme « science générale qui explique tout ce qu'on peut chercher touchant l'ordre et la mesure », elle découvre l'ordre, et la mesure qui exprime les rapports ordonnés – les *coordonnées* – au niveau ontique le plus élevé : les choses, en tant qu'elles ne sont que représentations, ne tirent leur être concret que de l'ordre dans lequel elles se présentent, et aussi bien, dans lequel l'I*ngenium* se les (re)présente. Ainsi, la méthodologie de l'ordre que Descartes déploie dans ces règles dévoile son sens profond, et sa justification : elle repose sur une ontologie de

[386] R. DESCARTES, *AT VI*, *op. cit.*, p. 4 : « Ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne. Ceux qui se mêlent de donner des préceptes se doivent estimer plus habiles que ceux auxquels ils les donnent. » Descartes conserve toute sa vie ce quant à soi, cette réserve, qui en dit long sur la posture spécifique qu'implique l'immersion véritable dans la *mathesis* : elle ne peut s'enseigner, elle doit se vivre. C'est ce qui la préserve de devenir mathématisme creux, et fait d'elle pleinement une ontologie.

[387] J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 1993, *op. cit.*, p. 69. En ce sens, du reste, même si les *Regulae* se passent du « fondement proprement ontique d'une *res cogitans* », elles ne font pas l'économie d'un étant paradigmatique : elles le trouvent dans *l'Ingenium*.

la relation[388], bien plus que sur une simple ontologie de la représentation, qui proprement met en présence des étants – les axiomes mathésiques et leurs conséquences – et un étant privilégié – l'*ingenium* qui les connait – et les connaît pleinement, capable qu'il est d'en faire l'expérience. Ce qui se donne ainsi dans la représentation mathésique est en définitive l'expression de la structure du réel : l'ordre et la mesure ne sont pas *εἴδωλον*, mais *εἰκών*[389].

La méthode, à lire Descartes, est d'une simplicité extrême : dans la mesure où la *mathesis* permet de saisir que tout objet n'est qu'autant qu'il est une idée ordonnée et mesurable, une « proposition », dit le texte, soit une abstraction redoublée, que l'esprit saisit intuitivement, alors, la méthode peut aussi se dire *ordo* et *dispositio*, ou même *ordine disponere*[390]. Néanmoins, cette simplicité n'est qu'apparente : il s'agit bien de suivre un ordre, mais cet ordre échappe de deux façons. La première, et la plus importante, est exprimée dès le titre de la *Règle V*, et demande le renfort de la *Règle VI* pour être dépassée : elle tient dans l'obscurité (*obscurus*) et la complexité (*intricatus*) qui recouvrent (proprement, cache et embrouille, met en désordre) les propositions qu'il faut examiner. Le « désir[391] » d'ordre de l'*Ingenium* est empêché par les choses elles-mêmes, qui masquent l'ordre au point de nous rendre son existence inconnue, comme le manifestent les différents sens d'*obscurus*. Ce désir d'ordre, ainsi empêché, peut se trouver, privé de son objet naturel, un objet de substitution, ce qui constitue de soi la seconde difficulté, examinée par la *Règle V* : « beaucoup ne réfléchissent pas à ce qu'elle prescrit, ou l'ignorent tout à fait, ou bien présument n'en avoir pas besoin ». Pressé de se tenir au sommet de l'édifice du savoir, ils s'efforcent d'y « parvenir d'un seul bond[392] », sans même se rendre compte de la présence de l'escalier, seul chemin praticable et sûr, puisqu'il ne demande que peu d'efforts à la fois : une intuition après l'autre. Aussi faut-il, comme Thésée dans le labyrinthe, expression de notre humaine condition, nous

[388] La pleine justification de cette compréhension de la première ontologie cartésienne ne peut faire l'économie de l'analyse de l'*ingenium* – et de la *Règle XII* qui le définit. Nous verrons par la suite comment elle bascule, après les *Regulae*, vers une ontologie de la représentation.

[389] S. SAÏD, « Deux noms de l'image en grec ancien : idole et icône », *Comptes-rendus des séances de l année - Académie des inscriptions et belles-lettres*, vol. 131, n° 2, 1987, p. 309-330, où l'auteure définit ainsi ces deux concepts : « En empruntant des expressions commodes au vocabulaire de la linguistique, je dirais volontiers qu'il existe entre l'*eidolon* et son modèle une identité de surface et de signifiant, tandis que la relation entre l'*eikon* et ce qu'elle représente se situe au niveau de la structure profonde et du signifié. »

[390] *Règle XXI*, R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 469

[391] « *ordo, qui hic desideratur* », écrit ici Descartes. *Ibid.*, p. 380

[392] *Id.* ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 357

tenir à la méthode comme il se tenait à son fil. C'est que le réel que révèle la *mathesis* est un réel dual, un endroit complexe et confus, où les choses se présentent « *temere*[393] », lieu de l'expérience confuse, qu'il faut percer pour atteindre l'envers ordonné, où l'intuition donne à voir les degrés que nous pouvons emprunter. En conséquence de quoi, la première mise en ordre qui s'impose est celle de se mettre en ordre – *acies mentis est convertenda* : la *mathesis* produit une conversion ; il s'agit de se rendre attentif à l'ordre et la disposition (cachés) de cela vers quoi nous devons tourner le regard : « *hanc [methodum] exacte* servabimus ».

Le remède à la deuxième difficulté relevée trouve de lui-même sa solution dans le désir d'ordre – entendons de vérité ; entendons encore d'*aletheia*, dans le sens de dévoilement sur lequel insiste Heidegger – qui doit se substituer à tout autre désir, comme le rappelait la *Règle I* : ni « vaine gloire et (…) profit honteux », ni même « commodités de la vie », et encore moins le « plaisir qu'on trouve dans la contemplation du vrai[394] » ne doivent faire écran à la recherche elle-même, et pour elle-même : la conversion que nous indiquons est une conversion totale, et implique une véritable ascèse, qui est le prix, dans le fond, de la *mathesis* comme désillusion : l'être ne se donne d'emblée que masqué[395], ou pour le dire autrement, l'ordre apparent de prime abord n'est pas le véritable ordre. C'est pourquoi la conversion en question ne peut faire l'objet d'un traité de méthode, mais demande bien plus un modèle, ce que Guez de Balzac avait bien compris, réclamant sans cesse « l'histoire de [son] esprit » à Descartes[396], modèle désignant le chemin qu'il faut emprunter soi-même pour en expérimenter le tracé. Or, tel est le rôle de IV-B, qui relate la pratique de la *mathesis* comme moment incontournable. A partir de là, la méthode peut être exposée : en un sens, le plus difficile est fait, puisque l'ordre et la mesure sont exhibés. Il reste à dessiner le chemin à parcourir au cœur même de ce que nous pouvons alors nommer règne de la *mathesis* – entendu qu'il s'agit de cette ontologie de la relation qu'elle dévoile. La *mathesis* devenant monde peut alors disparaitre comme pratique pour laisser place à la méthode : il convient à présent de guider le converti dans le dédale du réel, et de corriger la première difficulté que nous indiquions : la complexité, l'intrication, l'obscurité, font écran pour saisir l'ordre et « il

[393] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 380 : au petit bonheur
[394] *Ibid.*, p. 361 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 327
[395] Et ainsi en va-t-il du penseur de l'envers du décor : *larvatus prodeo.*
[396] Lettre de Balzac à Descartes du 30 mars 1628 R. DESCARTES, *AT I*, *op. cit.*, p. 570

n'est pas donné à tous de reconnaître quel il est[397] ». Et en effet, ce que ménage Descartes dans la *Règle VI* n'est rien moins qu'un accès à l'être de l'étant comme élément d'une *série*, en lieu et place de l'*οὐσία* aristotélicienne[398]. Et de fait,

> *« 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[399] ».*

La rupture avec l'ontologie aristotélicienne est consommée, les catégories étant explicitement rejetées, ou plus précisément absorbées dans le tissu[400] relationnel que la *mathesis* impose à Descartes pour penser l'être[401]. Cette pensée de l'être se manifeste évidemment de la meilleure des manières dans la relativisation de l'absolu opérée dans la *Règle VI,* dont l'expression la plus manifeste apparaît comme « le secret de tout l'art : en toutes choses, remarquer scrupuleusement quel est ce terme *le plus absolu*[402] ». Le relatif, qui se dit ici *respectivum*, signalant une rétrospection sur la chaine sérielle, enfle à devenir dans le fond le seul horizon de toute chose. J.-L. Marion pointe cette dimension en la rapportant à la *mathesis* elle-même, comme ce qu'il nomme relation 1[403] – et en effet, absolu et relatif ne trouvent leur sens que pour l'esprit qui connaît, ce que Descartes formule explicitement : « 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 mais les comparons entre elles *pour les connaître les unes à partir des autres*, peuvent être dites soit absolues soit relatives[404] ». C'est le regard cherchant à connaître qui découpe ces relations et détermine le degré de

---

[397] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 380 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 357

[398] J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 1993, *op. cit.*, p. 87« Ainsi, l'oúσία, dans toutes ses significations, se dissout-elle dans le réseau relatif. »

[399] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 381 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 359

[400] A deux reprises, *Règle VI* et *Règle VII*, Descartes emploie l'expression « *contextus consequentiarum* », et prolonge cette image à la *Règle X*, indiquant combien les arts comme le tissage et ses motifs ordonnés permet d'exercer l'esprit à la sagacité. R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 383, 387, 404

[401] J.-L. Marion parle de son côté d'' « inversion des catégories ». J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 1993, *op. cit.*, p. 78 sq.

[402] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 382 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 361

[403] J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, *op. cit.*, p. 91 : « ce réseau (le réseau compréhensif de relations entre tous les termes possibles) lui-même ne se tisse mécaniquement que parce que l'universelle référence à la *mathesis universalis*, donc à *l'ego*, constitue le monde ».

[404] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 381 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 359. Nous soulignons

relation des choses en établissant activement des comparaisons entre elles. Mais ce regard connaissant est lui-même pris dans le tissu relationnel : s'il est actif en bien des occasions, notamment dans le choix du « *maxime absolutum* », il demeure observateur d'une réalité de laquelle, l'absolu congédié, ne restent que des relations qu'il lui revient de faire jouer certes librement, mais dont il doit avant tout « observer la connexion mutuelle (…) et leur ordre naturel[405] », qui n'est pas nécessairement l'ordre dans lequel les choses se présentent spontanément, mais celui qui régit le « tissu des conséquences [*consequentiarum contextus*][406] ». Pour le dire autrement, dans une ontologie de la relation, la relation primordiale est la connaissance – *mathesis universalis* – et même dégradée et réduite à l'incertain, elle est ce par quoi nous nous rapportons aux choses : ce pourquoi la science elle-même se définit comme « connaissance certaine », et s'oppose « aux connaissances qui ne sont que probables[407] ». La *mathesis*, qui commence comme pratique d'une méta-mathématique, ouvre à une abstraction au carré, qui n'est ni plus ni moins que la clé permettant d'accéder à l'être comme tissu des relations dans lequel est d'emblée et toujours déjà inséré l'esprit qui connait, précisément parce qu'il connait. Ainsi, dans le tissu du réel, chaque maille, de proche en proche, est tissée avec toutes les autres, et aussi bien le nœud que constitue l'esprit humain, qui doit se rendre attentif à la manière dont les choses sont en relation entre elles et entre elles et lui. Le champ épistémique est aussi champ ontologique. Le modèle mathématique, ou plutôt méta-mathématique, fourni par la *mathesis* est patent ici : de la même manière que les termes mathématiques sont construits les uns à partir des autres, les choses à connaître sont génétiquement connues les unes à partir des autres, justifiant par là une logique non catégoriale, ou pyramidale, mais « à plat », de laquelle il faut à présent dévoiler le ressort.

Une telle ontologie appelle nécessairement une relativisation de l'absolu, dans la mesure où il conviendrait de parler d'une absolutisation de la relation. L'absolu doit alors être pensé comme « tout ce qui contient la nature pure et simple sur laquelle porte la question » ; les exemples donnés par Descartes semblent ne pas faire difficulté pour saisir ce dont il s'agit : indépendant, cause, simple, universel, un, égal, semblable, droit, à ceci près, comme le fait

[405] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 382 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 361
[406] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 383
[407] Voir la *Règle II*

remarquer J.-L. Marion, qu'ils sont corrélés aux relatifs donnés plus loin, et « ne reproduisent en fait que les exemples du seul *πρός τί*[408] ». Mais c'est surtout leur valeur qui pose question : un certain nominalisme pointe, sensible dans le fait qu'il ne s'agit que de « ce qui est considéré comme [*omne id quod consideratur quasi*] [409] », et plus encore, qu'il s'agit du point de départ (*atque idem primum voco simplicissimum et facillimum*[410] : « et le même, je l'appelle en premier lieu le plus simple et le plus facile ») dans la perspective même de la recherche (*ut illo utamur in quaestionibus resolvendis*[411]) ; un tel absolu, on en conviendra, ne dispose d'aucune des caractéristiques que l'on serait en droit d'en attendre, à commencer par le fait qu'il est susceptible de plus et de moins (*maxime absolutum*). Il ne s'agit dans le fond que d'un absolu opératoire[412], dont on devine ici qu'il fait l'objet d'un choix, relativement à la question considérée, ce que confirme la *Règle VII* : « le plus souvent cet ordre des choses à énumérer peut varier, et dépend du choix de chacun [413] ». Ces choix sont, du reste, justifiés par Descartes en ce que dans le jeu de renvois d'une chose à l'autre instauré par l'ontologie mathésique, aucune ne peut se prévaloir du poids ontologique suffisant pour subordonner les autres. Les choses ne se donnant que dans le tissu de leurs relations, c'est la focale adoptée par l'esprit connaissant – l'*acies mentis* de la *Règle V* – qui détermine la polarité de la relation : « il arrive en effet que ce qui, *sous tel point de vue*, est certes plus absolu qu'une autre chose soit pourtant, autrement considéré, plus relatif : ainsi l'universel est sans doute plus absolu que le particulier, parce que sa nature est plus simple ; mais on peut le dire plus relatif que lui, parce qu'il dépend des individus pour exister, etc.[414] ». Cette position concernant l'universel est du reste intéressante à plusieurs titres : elle manifeste d'une part combien la *mathesis* s'oppose à, et vient clore, une vision de l'être hiérarchisant les étants issue de la conjonction d'une contemplation et d'une grammaire, en absorbant les catégories ; elle montre d'autre part comment comprendre cette ontologie de la relation qui exhibe l'égale dignité ontologique des natures, dont la distinction se fait par leur degré de complexité ou d'intrication (« ces relatifs s'éloignent d'autant plus des absolus qu'ils contiennent plus de

[408] J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 1993, *op. cit.*, p. 82
[409] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 381
[410] *Ibid.*, p. 381-382
[411] *Ibid.*, p. 382
[412] Le caractère opératoire de cette relativisation de l'absolu est très manifeste dans la *Règle XVII*, qui propose d'homogénéiser le connu et l'inconnu. *Ibid.*, p. 459-461
[413] *Ibid.*, p. 391 ; R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 375
[414] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 382 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 361. Nous soulignons

relations[415] ») et leur place dans le tissu de l'existence et non par une primauté essentielle, qui peut certes exister « de fait », comme c'est le cas pour l'espèce vis-à-vis des individus, mais s'inscrit dans une trame telle que même alors, elle ne peut être dite absolue en ce qu'elle est elle-même relative au genre[416]. Les choix opérés par Descartes dans sa définition de l'absolu peuvent alors être pleinement explicités et révéler le ressort fondamental de l'ontologie qui les soutient : « pour mieux faire entendre que pour notre part *nous considérons ici les séries des choses à connaître et non la nature de chacune d'elle*, nous avons *délibérément* compté la cause et l'égal au nombre des absolus, quoique leur nature soit en vérité relative[417] ». Si la série est bien l'objet de la *mathesis*, et qu'elle peut en droit se remonter ou se descendre, elle peut cependant être vectorisée : « car chez les philosophes cause et effet sont certes corrélatifs ; mais ici, si nous cherchons à qualifier l'effet, il nous faut d'abord connaître la cause, et l'inverse n'est pas vrai [418] ». C'est évidemment une vectorisation arbitraire, puisqu'ontologiquement non justifiée, et nous pouvons rejoindre J.-L. Marion pour qui la cause apparaît comme un « absolu méthodique[419] », manifestant en creux le principe de raison suffisante, dont la primauté n'est pas démontrée[420], ni même à proprement parler thématisée plus que cela : Descartes place la cause du côté de l'absolu – c'est-à-dire en fait

[415] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 382 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 361

[416] A noter qu'il semble tout-à-fait possible de considérer la relation de l'espèce à l'individu de la même manière que plus haut celle de l'universel au particulier.

[417] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 383 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 361

[418] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 383 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 361

[419] J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 1993, *op. cit.*, p. 89-90

[420] Et pour cause, serions-nous tenté de dire : comme le montre Vincent Carraud, à propos de la locution *causa sive ratio* des *Méditations* (que l'on trouve dans les *Rationes Dei existentiam & animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae* accompagnant les *Secondes Réponses*, l'équivalence ainsi posée ne vaut qu'après une série de déplacements de sens : la cause qui ne peut qu'être efficiente, l'exigence de la demande de cause, qui en universalité déborde l'exigence de cause, et l'analogie valant pour Dieu entre cause [efficiente] et *sui causa* [soit la raison pour laquelle Dieu existe]. La *causa sive ratio* cartésienne n'apparaît alors pas comme expression d'une identité, mais d'une équivalence fonctionnelle : tout ce qui existe est ou par une cause, ou par soi comme par une cause. Cela peut autoriser à dire que pour Dieu, l'axiome de cause est transformé en principe de raison, mais *pas* en principe de raison *suffisante*, ce principe de la raison de Dieu étant précisément que pour lui, l'efficience est inefficiente. Le modèle conceptuel que V. Carraud dégage est celui du passage à la limite : la cause formelle (intra)divine - son essence - se peut entendre comme extension à la limité du concept de cause efficiente, ce qui permet à Descartes de tenir l'efficience comme seule productrice d'intelligibilité selon une production inintelligible. Voir à ce propos pp. 283-283. V. CARRAUD, *Causa sive ratio: la raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, 1re éd, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 167-293 Pour un aperçu des conclusions auxquelles le conduisent les analyses, voir pp. 288-293. Il faut enfin noter que le concept même de principe de causalité n'est pas posé chez Descartes, qui lui préfère un axiome (ou notion commune) de cause, qui nous paraît encore manifester, jusque dans les *Méditations*, la position des *Regulae* qui ne fait de la cause qu'un absolu (par choix) fonctionnel

l'un des « *primum simplicissimum et facillimum*[421] » – dans un mouvement qui relève d'un libre choix – *a minima*, d'un choix méthodologique.

Cette élévation de la cause au rang de principe absolu, pour être arbitraire, n'en relève pas moins d'une nécessité inhérente à la pratique de la *mathesis* elle-même, qui instaure une identification – Schopenhauer dira « confusion[422] » – entre le principe de raison et le principe de causalité, identification dont nous nommerons le fondement raison mathésique. C'est elle qui fonde la raison méthodique, déployée par Descartes, et qui le décide à faire de la cause (*causa*) le principe explicatif des séries de choses – ce qu'il nomme autrement l'ordre et qu'il distingue comme *habitudo* – et de la raison (*ratio*) comme rapport, avec toute la polysémie du terme, le principe de connaissance – ce qu'il nomme autrement mesure, et distingue comme *proportio*. Et c'est bien une exigence méthodique pratique qui s'impose et impose du même coup cette identification : la clé nous en est donné plus loin dans la règle, dans l'exemple que donne Descartes de la richesse découlant d'une réflexion bien menée à partir d'une « vérité qui s'offre d'elle-même », il associe *proportiones* et *habitudines*, et plus encore les rapporte à la *ratio* qui permet de les comprendre, sous le patronage de la *totius scientiae purae Mathematicae* :

> *« bien que toutes ces choses (i.e. la proportion continue obtenue par doublement des nombres considérés) soient si manifestes qu'elles en paraissent presque puériles, je comprends, en y réfléchissant attentivement, par quelle raison (qua ratione) s'enveloppent toutes les questions qui peuvent être proposées touchant les proportions ou rapports des choses (proportiones sive habitudines rerum), et selon quel ordre il faut les rechercher ; ce qui à soi seul embrasse et résume toute la science mathématique pure (totius scientiae purae Mathematicae)[423]».*

---

[421] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 382

[422] A. SCHOPENHAUER et F.-X. CHENET, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, Paris, J. Vrin, 2008, p. 31, II,7

[423] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 384-385 : « *quamvis haec omnia tam perspicua sint, ut propemodum puerilia videantur, quae circa proportiones sive habitudines rerum proponi possunt, involvantur, et quo ordine debeant quaeri : quod unum totius scientiae purae Mathematicae summam complectitur* ». ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 365

La *mathesis* met en présence d'une *ratio* qui se dit aussi bien proportion que manière d'être, l'*habitudo*, quoique d'un usage courant comme synonyme de proportion, conservant largement le sens de l'*hexis* grecque, ce qui notamment permet à Descartes de concevoir l'extension de la *mathesis* à toute chose. Le couple *proportio sive habitudo* est aussi largement corrélé au couple *ordo vel mensura* : si la *mensura* peut se dire *proportio* l'*ordo* renvoie à l'*habitudo*, et ainsi ordre et mesure, objets par excellence de la *mathesis*, s'inscrivent doublement dans le tissu des choses : d'une part, la mesure exprime les rapports – ou proportions – entre les objets mathématiques, du simple au complexe, et d'autre part, l'ordre exprime la manière dont les choses se rapportent les unes aux autres, de la plus absolue aux relatives ; et de là, la *ratio* – principe de connaissance, qui comme rapport se mesure – est aussi *ratio* – principe de la cause, qui comme cause ordonne – exprime indifféremment la cause ou la raison. Il s'agit là de la manifestation la plus lourde de conséquences de la pratique de la *mathesis*, qui met à jour une ontologie propre, adossée à une rationalité, la rationalité mathésique : ordre et mesure sont en effet ses seuls objets, aussi bien dans l'ordre des connaissances, ou des vérités, que dans l'ordre des choses. La *mathesis* se montre alors pour ce qu'elle est : la pratique à même de dévoiler le tissage du monde en un réseau de relations vectorisées par le principe de raison mathésique (donc en un double sens non dissocié – raison ou cause, *causa sive ratio,* comme le poseront géométriquement les Secondes Réponses des *Méditations*, faisant porter au *sive* tout le poids de la clarification atteinte par la méthode[424]), une ontologie de part en part sérielle : « tel est partout le tissu des conséquences, d'où naissent ces séries de choses à chercher, séries auxquelles toute question doit être ramenée pour pouvoir être examinée avec la certitude de la méthode[425] ».

De cet engagement sur le terrain de l'ontologie mathésique découle l'enjeu de la méthode, qui est de parvenir à préserver la capacité de *l'acies mentis* à examiner attentivement ce tissu de conséquences, soit ces séries causales ou rationnelles plus ou moins claires et emmêlées. Il est cependant un point à noter, qui pour nous est essentiel : si Descartes choisit explicitement la cause comme absolu méthodologique, au même titre du reste que l'égal, ou le simple, l'universel, l'un, le semblable ou encore le droit, il n'en demeure pas moins que rigoureusement parlant, la série peut s'attaquer d'un bout ou de l'autre, et ne

[424] Voir notre note 416 .
[425] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 383 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 363

serait-ce la simplicité et la facilité du terme devant être considéré comme absolu, en droit, tout autre choix demeure possible : « toutes (les) remarques (précédentes) me font voir, de surcroît, comment la connaissance d'une même chose peut se laisser chercher par des voies différentes, dont l'une est beaucoup plus difficile et obscure que l'autre[426] », précise Descartes en fin de *Règle VI* – ce qui lui permet de montrer comment la déduction peut être directe ou indirecte, selon la voie choisie. La *Règle VII* précisera surtout qu'il existe un « ordre le meilleur », ce qui en toute rigueur implique la possibilité d'ordres moins bons. Et concernant l'énumération, Descartes n'hésitera pas à affirmer que « le plus souvent cet ordre des choses à énumérer peut varier, et dépend du choix de chacun[427] ». Ces dernières remarques nous conduisent à une conclusion d'importance : il est nécessaire de découpler ce qui relève proprement de la *mathesis*, savoir l'ontologie qu'elle instaure – relations, représentations, séries, etc. – et la raison mathésique – unificatrice et principe de toute rationalité – de la méthode, et sa rationalité propre, qui vise à orienter l'esprit dans la *mathesis* et qui elle requiert de faire un choix, celui en l'occurrence, et entre autres absolus possibles, de la cause identifiée au principe de raison suffisante, qui n'est que l'absolu le plus simple *pour nous*. Ce qui revient à dire que, dans le fond, la rationalité fondée par la méthode n'est qu'un cas particulier de la rationalité mathésique, qui la déborde très largement. Pour le dire encore autrement, la rationalité mathésique admet une pluralité des régimes de rationalité, fonction des séries étudiées.

Du reste, le rapport de la rationalité mathésique à la rationalité méthodique peut se lire dans la différence de régime cognitif qui se manifeste au fil des règles : la rationalité mathésique fait le plus souvent l'objet d'une attention, d'une disponibilisation de l'esprit, sensible dès la *Règle I*, qui demande de « seulement augmenter la lumière naturelle de la raison[428] », très manifeste dans la définition de l'intuition, « *per intuitum intelligo (…) mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum*[429] », où la notion de *conceptus* ne doit pas faire écran la position attentive de l'esprit, d'autant que *con-cipere*, pour exprimer une action de saisir dit du même coup saisie de quelque chose auquel précisément il faut se

[426] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 386 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 367
[427] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 391 ; trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 375
[428] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 329
[429] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 368

rendre attentif – l'intuition n'est pas une production. Cette disponibilisation de l'esprit s'exprime encore dans « les premières semences des pensées utiles», « premières semences de vérité[430] », de la *Règle IV* qui demandent à être cultivées, mais avant tout à être reconnues, et trouve à la *Règle VI* une formulation d'autant plus importante qu'elle semble faire contrepied à tout rigorisme méthodologique : « avant de nous attaquer à des questions déterminées, il faut d'abord *recueillir sans tri les vérités qui s'offrent d'elles-mêmes*[431] ». La rationalité mathésique n'est pas une rationalité construite et opératoire, mais une rationalité donnée et fondatrice ; face à elle, l'esprit observe, recueille, laisse venir. Cela, du reste, justifie l'innéisme cartésien à l'égard de cette lumière naturelle, et aussi ses attaques en règle de la logique des dialecticiens[432]. A l'inverse, la rationalité méthodique, construite et fonctionnelle, requiert une activité et son régime spécifique est celui de la recomposition active des lignes de forces qui traversent et organisent les séries ; elle est à proprement parler la mise en culture de ces premières semences de vérité, qui impose de recourir à l'*integumentum* que sont les nombres et les figures. C'est cette rationalité qui est à l'œuvre dans les choix d'absolus opérés, dans le dénombrement des conclusions[433], dans la réflexion méta-méthodique qui suit la déduction[434], dans la distinction de l'examen direct et de l'examen indirect[435], et qui guide encore la méthode de l'énumération (*Règle VII*[436]). Les règles suivantes manifestent très largement cette tension, entre ce double régime de rationalité, mathésique et méthodique, celui dans lequel l'esprit se meut nativement et celui par lequel il fait effort pour comprendre le premier. Il s'agit, en effet, d'organiser les intuitions, de consolider et étendre la certitude qui n'est pleinement évidente que dans l'intuition, et de donner les clés permettant de s'orienter dans les séries, qui dépassent largement la capacité intuitive de l'esprit humain. Il

[430] *Ibid.*, p. 373 et 376
[431] « *prius oportere absque ullo delectu colligere sponte obvias veritates* » *Ibid.*, p. 384 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 363
[432] D'un sens, il nous semble que cela ne fait qu'anticiper la position des *Méditations*, telle que V. Carraud la comprend : la causalité cartésienne doit être dissociée de la rationalité : elle la fonde *pour nous*, produit l'intelligibilité, d'une position elle-même inintelligible. Cela peut aussi bien s'appliquer à ce que nous nommons rationalité méthodique vis-à-vis de la rationalité mathésique. Voir V. CARRAUD, *Causa sive ratio*, *op. cit.*, p. 292-293
[433] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 383
[434] *Ibid.*, p. 384
[435] *Ibid.*, p. 386-387
[436] *Ibid.*, p. 387 et suivantes

faudra donc reconstruire une logique sérielle[437], sans reproduire les errances de la logique des catégories, fixiste et hiérarchisée, et ne rendant pas compte du tissage intégral du réel. D'où l'insistance sur le choix de l'objet le plus simple, premier pas incontournable pour déployer la méthodologie de l'ordre, qui vise autant à développer la mobilité de l'esprit qu'à en structurer la course : *motus* et *enumeratio*.

La *Règle VII* clôt la question de la méthodologie de l'ordre en manifestant comment se mouvoir sur le terrain de la *mathesis* : l'ordre identifié, l'ontologie admise, la relativisation de l'absolu acquise, le passage à la science, qui par nature ne peut consister en une succession d'intuitions d'objets distincts les uns des autres – de « natures simples isolées » – mais doit recomposer les séries, soit l'ordre mathésique effectif des choses, en chaines naturelles pour nous, c'est-à-dire (facilement) intelligibles, au regard de l' « *institutum nostrum*[438] » que nous poursuivons. La prise en charge des séries demande une méthode spécifique. Aussi, « pour que la science soit complète, il faut passer en revue, par un mouvement continu et nulle part interrompu de la pensée, toutes et chacune en particulier des choses qui intéressent l'usage que nous instituons, et toutes les embrasser dans une énumération suffisante et ordonnée[439]. » La tension que nous relevions entre la rationalité mathésique, à laquelle il suffit de rendre son esprit attentif pour saisir immédiatement les « principes premiers et connus de soi », et la rationalité méthodique, qui doit permettre précisément « que l'on admette au nombre des vérités celles qui ne sont pas déduites immédiatement », requiert de prolonger l'intuition ; il faudra nécessairement produire, sinon le même niveau d'évidence, le même niveau de certitude : deux opérations distinctes et complémentaires sont dès lors indispensables. La première consiste à parcourir les séries déductives en mobilisant toutes les ressources de l'*ingenium*, qui ne sont pas illimitées : la mémoire, que la *Règle III* présentait comme déterminante pour garantir la certitude de la déduction, peut se trouver débordée par le réel ; « aussi disons-nous qu'il faut assister la faiblesse de la mémoire par une sorte de

[437] Dont l'une des possibilités est très clairement la logique de l'imagination dégagée par D. Rabouin dans son analyse de la *Mathesis Universalis*, et dont il donne une idée de la mise en oeuvre dans son ouvrage consacré à l'éthique spinoziste. D. RABOUIN, *Vivre ici: Spinoza, éthique locale*, Paris, Presses universitaires de France, 2010, p. 54 sq. ; D. RABOUIN, *Mathesis universalis*, *op. cit.*, p. 184

[438] Soit le but (Cousin) ou le dessein (Beyssade), traductions qui ne nous semblent pas porter assez la dimension instauratrice de l'i*nstitutum*, qui renvoie par ailleurs aux notions d'habitude, d'usage établi : Descartes modifie radicalement, et il le sait, la posture épistémique qui demande dès lors une ré-institution.

[439] Règle VII, titre. R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 387. Nous traduisons

mouvement continu de la pensée », qui mobilise aussi bien l'imagination[440], afin de parvenir à ramener la déduction à une intuition, par le développement de la « capacité de l'esprit [*ingenium*][441] », réduisant ainsi le rôle de la mémoire et préservant le caractère vivant et actuel de la pensée[442]. La déduction peut ainsi, à condition que chacune des déductions effectuées soit effectivement visée (le mouvement, Descartes y insiste, doit être « nulle part interrompu »), atteindre à la perfection cognitive de l'intuition – mais au forceps de la méthode, dont le rôle alors n'est pas tant heuristique – dans l'exemple donné par Descartes, les rapports entre les grandeurs ont *déjà* été trouvés – que de permettre une extension de l'esprit humain à la dimension de la série considérée – il s'agit de parcourir du regard, à haute fréquence et totalement, la chaine qui va du premier au dernier terme, ce qui en droit, sinon en fait, ouvre la possibilité d'une science intégralement intuitive. Le mouvement de l'esprit doit être travaillé, par la méthode, en réponse à sa lenteur : la capacité de l'esprit (que la *Règle IX* précise comme union des deux facultés que sont la sagacité et la perspicacité, permettant respectivement la déduction et l'intuition) est ainsi visée, comme telle, par la méthode, qui trouve alors sa dimension programmatique – non comme projet, mais comme programme d'entrainement, valant sur l'esprit humain lui-même, qui ne peut s'égaler spontanément à la *mathesis* ; le mouvement déductif, pour s'égaler à l'intuition, doit être « sagace » : on ne saurait mieux marquer l'impératif de célérité par l'origine latine du terme, renvoyant à l'odorat du chien, qui suit ainsi le fil olfactif laissé par sa proie, comme l'esprit doit remonter les séries déductives.

La seconde opération consiste à examiner (*perquisitio*) méthodiquement la série ontologique, que nous ne pouvons saisir en un seul coup d'œil : c'est la fonction première, et la première tâche, de l'*enumeratio, sive inductio,* qui témoigne de la faiblesse, non plus seulement de la mémoire, mais de l'entendement lui-même, préparant ainsi plus

---

[440] Crapulli, dans son édition des Regulae, corrige *imaginationis* en *cogitationis*. Si la mobilisation de l'imagination peut sembler surprenante ici, la *Règle XIV* en justifie largement l'usage. Par ailleurs, l'imagination est largement présente dans la pratique des mathématiques.

[441] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 389 ; Traf. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 369

[442] Pour Descartes, la mémoire est une sclérose de la pensée, sujette à caution par nature : elle fixe ce qui doit rester mouvement, et ne dispense jamais de reparcourir le chemin déjà parcouru, ce qu'il semble avoir perçu, sinon théorisé dès son plus jeune âge, comme le montre son rapport aux livres des Anciens, et aux études en général, où il préférait nous dit-il retrouver par lui-même les vérités que d'autres avaient découvertes (voir à ce sujet le début de la *Règle X*). Le cartésianisme est en quelque façon un présentéisme de la pensée (ce qui le conduit aussi bien à n'accepter comme cause que la cause efficiente, étant entendu qu'elle n'est effectivement cause qu'au moment où elle produit son effet).

complètement la voie à la nécessaire enquête sur *l'ingenium*. J.-L. Marion a bien montré le rapport de l'énumération/induction cartésienne, qui se substitue à la déduction, avec la syllogistique aristotélicienne – étant admis que Descartes ne procède pas avec la déduction comme il le fait avec l'intuition (« j'avertis ici, d'une manière générale, que je ne pense pas le moins du monde à la manière dont chacun de ces vocables (*vocabula* : le pluriel, alors même qu'il semble ne parler que de l'intuition, est attesté) a été employé ces derniers temps dans les écoles (…) 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[443] »). Il est certain que Descartes refuse le syllogisme : « en rigoureux lecteur d'Aristote, une fois renversé les fondements (*Règle VI*) du syllogisme – seule déduction véritable –, Descartes ne reconnaît plus, comme voie à emprunter, que l'induction.[444] » L'ontologie sérielle abolissant l'ontologie substantielle, il semblerait en effet surprenant que la logique qui en découle puisse demeurer la même sans glissement de sens. Ainsi, si l'*epagogè* aristotélicienne « n'atteint à la scientificité qu'en se résorbant elle-même dans l'universel ontologiquement fondé, qu'elle travaille à déceler[445] », il n'en est pas moins vrai que l'*enumeratio* cartésienne atteint à la scientificité par d'autres voies : il ne peut s'agir de « transgresser la multiplicité dans l'universel[446] », dans la mesure où particulier et universel, précisément, n'adhèrent plus à l'ontologie (*Règle VI* : « l'universel est sans doute plus absolu que le particulier, parce que sa nature est plus simple ; mais on peut le dire plus relatif que lui, parce qu'il dépend des individus pour exister[447] »). Ce qui doit être considéré, c'est la série : « cette énumération ou induction est donc l'exploration [*perquisitio*] de tout ce qui regarde une question proposée », soit la liaison de chacun des anneaux de la chaine avec chacun de ses voisins[448]. En ce sens, l'induction véritable sera l'énumération suffisante qui d'une part refuse de se laisser confondre avec une recension in(dé)finie, et d'autre part se peut appliquer indifféremment à tout objet possible, quelle qu'en soit la nature (voir la *Règle XII*). La suffisance est définie par Descartes selon deux critères, la distinction et l'exhaustivité, dont l'application relève de la série envisagée. L'énumération suffisante doit

[443] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 369 ; R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 339-341 Trad.
[444] J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 1993, *op. cit.*, p. 103
[445] *Ibid.*, p. 104
[446] *Ibid.*, p. 106
[447] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 382 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 361
[448] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 388-389 ; R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 371-373

éviter, de manière générale, de faire défaut, ce qui survient lorsqu'elle est incomplète ou lorsque les éléments de la série ne sont pas assez distingués entre eux : nous devons connaître chaque anneau de la chaine, et tous les connaître pour être en mesure de connaître la chaine elle-même. Cependant, la chaîne considérée doit être examinée pour elle-même avant de décider lequel de ces deux critères s'applique : en effet, « parfois cette énumération doit être complète, parfois elle doit être distincte, et quelque fois elle n'a besoin d'être ni l'une ni l'autre ; aussi a-t-on seulement dit qu'elle doit être suffisante[449] ». Si le cas général réclame bien qu'elle soit complète et distincte, dans le cas d'une série in(dé)finie, comme la série des « genres d'êtres qui sont corporels », l'énumération demeure possible en droit, mais dans les faits, comme recension, elle conduit évidemment à une tâche elle-même in(dé)finie : il s'agirait alors de tous les reconnaître un à un. Ce cas est un cas limite, qui correspond à l'objection la plus évidente que l'on puisse faire à l'énumération, et marque l'écart avec la pensée aristotélicienne – et même plus généralement grecque, rappelle J.-L. Marion – qui s'efforce de saisir « les corps et [le] monde sensible, non comme rhapsodie chaotique, mais comme *kosmos* de formes qui donnent l'essence à percevoir (*eidos*/*genos*)[450]». Il permet à Descartes de pointer l'importance de la série pour l'ontologie mathésique : chez Aristote, un tel dénombrement est en droit et en fait contraire à toute scientificité, et ne donne lieu qu'à une collection par nature incomplète[451]. A l'inverse, Descartes *n*'exclut *pas* formellement[452] la possibilité de tenir intégralement une telle série : c'est pour nous (ou pour un Grec ?) qu'une telle tâche semble *a priori* in(dé)finie, donc impossible, mais l'obstacle n'est pas si grand qu'on ne puisse le surmonter[453] par le recours à l'ordre :

> *« si l'on devait passer 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*

[449] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 390 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 373
[450] J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 1993, *op. cit.*, p. 105
[451] *Ibid.*, p. 102
[452] J.-L. Marion ici, semble créditer Descartes d'une certaine mauvaise foi ; « dans ce cas, il parait clair que le résultat ne se peut atteindre ; et comme par hasard, ici apparaît, pour la seule fois, le genre aristotélicien ». Mais en effet, par le genre, Descartes sait pertinemment que le résultat est impossible - pas pour la méthode : « 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 reconnaitre comment chacune est sujette à l'examen de notre esprit ». *Ibid.*, p. 105 ; R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 385 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 398
[453] Voir aussi la *Règle VIII*

> *à nouveau à examiner. Mais si nous les disposons toutes selon le meilleur ordre, elles se ramèneront d'ordinaire à des classes déterminées*[454] *»;*

aussi, une telle difficulté apparente met-elle sur la piste des limites de l'esprit humain, limites que précisément les Règles suivantes s'efforceront de clarifier pour les dépasser. En tout état de cause, pour l'heure, il apparaît qu'à l'évidence, l'*enumeratio* cartésienne ne se réduit pas à une simple recension : il ne s'agit pas d'enfiler des perles une à une sans ordre, ce que les deux exemples donnés par Descartes, à la suite du premier que nous venons d'analyser, permettent de saisir. Le premier porte sur la (dé)monstration que « l'âme raisonnable n'est pas corporelle », soit sur un rapport de séries, en l'occurrence celui de la série des choses corporelles avec un objet, l'âme raisonnable, dont on demande si elle appartient ou non à cette série. La suffisance de l'énumération peut dans ce cas s'entendre essentiellement comme distinction : l'énumération n'a pas à recenser complètement tous les corps, mais doit distinguer des collections (*collectiones*) de corps – du point de vue des étants considérés, il serait tout aussi juste de dire qu'il n'est pas besoin de distinguer les corps un à un pour les énumérer complètement via les collections. Le second exemple porte quant à lui la question sur le rapport intra-sériel : au sein de la série des surfaces isopérimètres, comment identifier la plus grande ? En ce cas, la distinction de collections n'est pas même nécessaire, il suffit de cas exemplaires pour aboutir. Comme le relève J.-L. Marion, « la simplicité et la régularité des objets considérés », en mathématiques, permet de s'en tenir à l'énumération suffisante ; mais alors, c'est bien la série considérée qui importe plus que les objets eux-mêmes. Dans la mesure cependant où nul absolu, nulle catégorie, ne préexiste dans le tissu du réel, la clé de l'énumération suffisante réside bien plus dans un choix que dans un ordre pré-établi qu'il faudrait deviner (il ne peut précisément pas être deviné) : la série comme réalité ontologique ne se donne pas de manière apparente, elle est toujours à (re)constituer. C'est ainsi que l'ordre mathésique, qui structure le tissu ontologique sériel que nous avons décrit plus haut – ordre instituant –, demande pour être saisi de manière opératoire qu'un ordre méthodique soit instauré, *bene institutum*[455] - ordre institué donc –, pour pallier l'inégale capacité des esprits et l'indistinction de nature produite par la relativisation de l'absolu et la déchéance de

[454] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 390-391 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 375
[455] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 391

l'*οὐσία.* Aussi Descartes doit-il concéder que « le plus souvent cet ordre des choses à énumérer peut varier, et dépend du choix de chacun[456] ». L'ordre est ainsi biface et inaugure une tension entre ce qui relève de « la nature de la chose elle-même[457] » (ordre mathésique instituant) livré dans l'intuition, et ce qui relève de la série énumérative déductive (ordre méthodique institué). Il est ainsi autant donné que projeté sur les choses, ou comme le dit la *Règle X* à propos des ouvrages humains qu'il convient d'étudier pour se familiariser avec la multiplicité des ordres possibles, expliqué ou supposé (« *hominum artificia* (…) *quae ordinem expliquant vel supponunt*[458] »). Cette tension entre un ordre donné et un ordre construit, si elle justifie le passage à la méthode pour permettre de déployer la science universelle qui de droit est envisageable dans le cadre de l'ontologie mathésique, demande non seulement à définir un cadre méthodologique, épistémologique fort, mais aussi que soient confrontées les limites de l'esprit humain, et réglés ses rapports aux choses à connaître. Descartes s'emploie dans les *Règles VIII* à *XII* à développer une pensée qui, en cohérence avec l'ontologie mathésique, fait l'économie du sujet – de l'*ego* – pour atteindre et définir l'i*ngenium*, et en poser la relation aux choses en termes de forces et de variations. Soit, pour le dire autrement, une pensée qui, considérée du point de vue des choses à connaître, préfigure, en un sens, la théorie de l'objet développée dans les *Méditations*, mais qui, en ce qui concerne l'esprit qui connaît, ignore l'*ego*, et le substantialise encore moins.

IV.2. DEUXIEME PARTIE : EPISTEMOLOGIE MATHESIQUE

1. L'*INGENIUM* : L'ESPRIT QUI CONNAIT

Avant de suivre Descartes dans la constitution (ou la mise en lumière) de l'*ingenium*, dont la centralité dans les *Regulae* ne fait pas de doute, au même titre et corrélativement à la *mathesis universalis*, il semble nécessaire de lever les ambiguïtés concernant l'ontologie mathésique et l'épistémologie méthodique. Si Descartes procède bien, dans les *Regulae*, à l'invention de l'ontologie moderne de la représentation, et comme le montre incontestablement J.-L. Marion, à l'abandon de l'ontologie aristotélicienne, il nous semble que l'influence heideggérienne tend à recouvrir la réalité de ce que Descartes propose dans les

[456] *Id.* ; R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 375
[457] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 393 ; R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 379
[458] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 403

Regulae par l'inscription de ce texte capital dans une atemporalité, où il permet d'éclairer les œuvres suivantes, tout autant qu'il en reçoit une certaine lumière. Or, si la *mathesis* continue bien d'irriguer les œuvres suivantes[459] – à commencer par le *Discours de la Méthode* – l'inverse n'est pas vrai, ne serait-ce que parce que le *Discours* trouve comme premier principe l'*ego*, qu'il s'empresse de hisser à la dignité de substance, parachevant là un projet absent des *Regulae*, qui ne disposent de rien de tel, et ne peuvent se reposer que dans la *mathesis*, à la fois première pratique de Descartes, et ouverture à une ontologie rénovée, résolument tournée contre toute substantialisation, au contraire irriguée par le flux, le mouvement, la relation : le sujet qui pratique la *mathesis*, c'est l'*ingenium*, tel que défini par Descartes, qui en aucun cas n'est le sujet pensant au sens du *Discours* ou des *Méditations*. Pour autant, il n'est pas étranger à la méthode des *Regulae*, qui ne cesse de réclamer ce point fixe absolu – dont la *Règle VI* a montré la relativité, conséquente à l'ontologie mathésique et à la limitation de l'esprit humain, qui de ce fait doit se mouvoir, avec les moyens du bord, ou plutôt, « ses propres armes », dans le tissu du réel qui le dépasse de tous côtés. Le *Discours* apparaît ainsi comme la résolution d'une difficulté majeure des *Regulae* : la *mathesis*, qui instaure l'ordre, permet d'ériger la causalité comme, relativement à nous, un absolu épistémique de première importance, mais ne donne à la pensée pas de point fixe, ce qui en rend la méthode – supposée veiller sur cette ouverture au mathésique, en même temps que garantir la science universelle – toujours à réviser, toujours incomplète[460]. Précisément comme les *Regulae* elles-mêmes. De ce fait, si nous pouvons suivre sans conteste les analyses de J.-L. Marion quant à l'essentiel des conclusions qu'il en tire, il n'est pas possible de le suivre en ce qui concerne son assimilation de la *mathesis* à l'*ego* – entendu comme sujet substantiel. Si les *Regulae* disposent bien d'un sujet de la *mathesis*, il s'agit d'un sujet nodal, interfacé, au cœur de et à même la *mathesis* (qu'il pratique et à laquelle il se soumet en soumettant les choses), entre séries à démêler et articuler pour en toucher la vérité. Avec l'*ingenium*, Descartes s'efforce de définir un sujet incorporé, opératoire, relationnel, qui ne tire son être que de la *mathesis* dans laquelle il se trouve intriqué. C'est selon nous précisément ce statut du sujet des *Regulae* – l'*ingenium* – qui trouble tant J.-L. Marion, pour qui

[459] Voir F. de BUZON, *La science cartésienne et son objet: mathesis et phénomène*, Paris, Champion, 2013, qui montre comment la *mathesis* informe en profondeur la pensée cartésienne, jusqu'aux *Passions de l'âme.*

[460] Ce qui peut aussi expliquer la nécessité propre à Descartes de toujours recommencer. Voir É. MEHL, « Descartes ou la philosophie des (re)commencements », *op. cit.*

> *« le centre de gravité du savoir passe de la chose à l'ego. Or les Regulae n'élaborent aucunement le statut de cet ego. Bien plus, elles ne le peuvent ; il n'y joue en fait, son rôle que sous des noms d'emprunt : « sagesse humaine », « entendement », « esprit » (mens). L'ego n'apparaît d'ailleurs jamais sous son nom propre.*[461] *»*

Et pour cause : ce n'est pas lui le sujet de la *mathesis*.

Après avoir défini l'ontologie mathésique (I à IV), puis explicité la méthode (V à VII), Descartes se tourne seulement alors vers la question du sujet (opératoire) de la *mathesis*. En tant que telle, la séquence qu'il suit ainsi est des plus explicites : le point de départ n'est pas un sujet hors-sol, pour la raison qu'il ne peut se concevoir que dans son milieu, en situation. Il n'est pas le principe qui conduit à la *mathesis*, bien au contraire ; il n'est pas même le support de la méthode, qui se donne sans lui :

> *« ces trois dernières propositions [les Règles V à VII] ne sont pas à séparer, parce (…) qu'elles concourent toutes également à la perfection de la méthode (…) nous n'avons presque rien d'autre à faire dans le reste de ce traité, où nous allons montrer dans le particulier ce que nous avons ici embrassé dans son genre*[462] *».*

Autrement dit, la perfection de la méthode peut s'énoncer *avant* les conditions concrètes de sa mise en œuvre qui, en ce qui concerne l'homme, est un cas particulier de celle-ci : on ne saurait mieux faire entendre que le sujet, quel qu'il soit, qui, immergé dans la *mathesis*, prend en charge cette méthode ne saurait en être au principe – l'ordre, dans les *Regulae*, pour être arbitraire, et parce qu'il est arbitraire, n'en fait pas moins sens. Les *Règles VIII* à *XII* permettent ainsi, dans cet ordre, de parvenir à dégager convenablement la théorie de l'*ingenium*. La première de ces cinq règles introduit à la question de la limite : « elle montre de quelle

---

[461] J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, *op. cit.*, p. 181 Ceci n'empêche cependant pas la conclusion III qu'il en tire de manifester en creux notre position : « le principe fonctionne comme "*ego*" épistémologique, sans se comprendre lui-même comme "*Ego*" métaphysique : les "*Regulae*" ignorent leur fondement et reposent sur son absence. » C'est tout-à-fait juste concernant le jeu épistémologique pleinement à l'œuvre, ce que nous nommons plus haut sujet opératoire. Mais l'absence de fondement identifié et identifiable comme *Ego* résulte surtout de la difficulté à considérer pour lui-même le fondement véritable : la *mathesis*, origine et milieu dans lequel s'immerge le sujet des *Regulae*, et d'une rétro-projection des *Méditations* sur celles-ci.

[462] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 392 ; Trad. : R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 375-377

manière ils [ceux qui connaissent les sept règles précédentes) peuvent, en quelque science que ce soit, se satisfaire eux-mêmes au point de ne rien désirer davantage[463] ». La constitution de la méthode visant à connaître « tout ce qui se présente[464] » fait ainsi place à ce que J.-L. Marion nomme à raison une théorie de l'ignorance. Mais Descartes n'hésite pas à ranger cette ignorance méthodique sous la bannière de la *mathesis* : « cette connaissance n'est pas une moindre science que celle qui donne à voir la nature de la chose elle-même[465] ». Il s'agit de connaître les choses autant que son propre esprit – en l'occurrence, non pas les capacités propres de tel ou tel individu, mais bien celles inhérentes à notre « *humana conditio* ». Il nous semble essentiel de mesurer combien, par-là, la *mathesis* se révèle véritablement, et irrémédiablement, *universalis* : toutes choses se soumettent à son empire, jusqu'aux limites mêmes de la connaissance, permettant de reléguer ce qui lui échappe dans le néant. Mieux, c'est l'esprit qui pense lui-même qui est soumis par ce mouvement à la *mathesis*, à laquelle, ainsi, rien n'échappe, jusqu'au désir lui-même, qui se trouve contenu et déterminé par la *mathesis* elle-même. C'est d'ailleurs le sens profond de l'analogie que dresse Descartes entre la méthode et les « arts mécaniques qui n'ont pas besoin du secours d'autres arts, mais expliquent eux-mêmes comment leurs instruments doivent être faits[466] » : le bon sens, à la fois donné et à conquérir, est tel parce qu'il est autopoïétique, et la *mathesis* désigne à la fois le réseau interne qui le structure (méthode) et le monde qu'il considère (ontologie).

Les deux exemples d'enquête dans l'horizon de la *mathesis* que propose Descartes, soit la recherche de l'anaclastique et, « le plus éminent de tous », la recherche de « toutes les vérités pour la connaissance desquelles la raison humaine suffit[467] », portent tous les deux la marque de cette double direction de la *mathesis* – en direction de la nature des choses, et en direction de l'esprit qui connait – en même temps que son caractère autopoïétique. D'une part, l'enquête sur l'anaclastique, qui vise une connaissance du monde, impose une claire connaissance de ses propres limites : celui qui n'a étudié que la mathématique (et d'ailleurs, cela confirme le fait que la *mathesis* ne revient pas à mathématiser le réel), doit savoir renoncer à connaître l'anaclastique, sauf à s'exposer à ne chercher qu'une « ligne qui

[463] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 377-379
[464] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 359 ; Trad. : R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 325
[465] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 393 ; Trad. : R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 379
[466] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 397 ; Trad. : R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 383
[467] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 395 ; Trad. : R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 381

découlerait du rapport qu'il a lui-même supposé ». Pour désubstantialisé qu'il soit, le réel maintient ses droits : la chose, bien que devenue objet, n'est pas pure construction[468]. Cela n'empêche cependant pas de la soumettre aux procédures mathésiques cristallisées en méthode que peut se permettre celui « qui n'a pas seulement étudié la mathématique » ; la nature qui se donne alors à connaître est, non une substance, mais une puissance : *potentia naturalis* (« dernier terme qui est dans toute cette série le plus absolu[469] »), soumise à la *mathesis* comme l'atteste son inscription dans la série. Ainsi, la recherche progresse de manière strictement parallèle à la capacité de celui qui recherche : la connaissance de la nature des choses impose de se soumettre soi-même à la *mathesis*, comme le montrent les *Règles I*, *III*, *V* et *VII*, rappelées par Descartes dans cet exemple, auxquelles doit se conformer le chercheur – qui, notablement « désire, *conformément à la Règle I*, chercher la vérité sur tout ce qui se présente ». Ceci est confirmé par le deuxième exemple, puisqu'alors, c'est la raison humaine qui est soumise à enquête, et devient par-là objet de la *mathesis* : la connaissance de l'entendement doit être première – comme principe absolu de toute connaissance, « puisque de lui dépend la connaissance, et non l'inverse[470] » – en tant qu'elle appartient à la série des connaissances possibles pour l'homme, et comme n'importe qu'elle autre série, celle-ci doit être abordée selon les principes de l'axiomatique mathésique. Choix de l'absolu sériel, intuition, énumération, déduction, permettent de déterminer, parmi « les voies qui s'ouvrent aux hommes vers la vérité[471] » laquelle est certaine. Cette connaissance n'est cependant pas neutre pour celui qui la possède : il ne saurait la mettre à distance, puisqu'elle reconfigure aussitôt sa propre puissance de connaître : « il sera pénétré du sentiment qu'il n'ignore plus rien par défaut d'esprit ou d'art, et que rien absolument ne peut être su par un autre homme (…) et bien qu'on puisse souvent lui proposer maintes questions dont la présente règle lui interdira la recherche, comme cependant il apercevra clairement qu'elles dépassent la portée de tout esprit humain, il ne s'en estimera pas plus ignorant pour autant[472] ». Il faut ici relever l'apparition de la formule éminemment cartésienne : *semel in*

[468] D'ailleurs, cela vient contredire l'idée heideggérienne selon laquelle la science instaurée par Descartes ne trouve que ce qu'elle sait déjà être dans l'objet.
[469] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 395
[470] *Id.* ; Trad. : R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 381
[471] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 396 ; Trad. : R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 383
[472] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 397 ; Trad. : R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 383

vita[473], qui témoigne de la puissance de cette reconfiguration consécutive à la mise en ordre des « instruments de connaissance » : sens et imagination, auxquels la fin de la *Règle* adjoindra la mémoire, les désignant alors comme « facultés[474] » utiles ou nuisibles, et permet l'analogie avec les arts mécaniques relevée plus haut : de la même manière que celui qui, dépourvu de tout instrument, désire forger et pour cela forge d'abord ses propres outils avec les moyens qu'il trouve à disposition, dans une progression lui permettant de parvenir au sommet de son art, celui qui veut connaître doit commencer, avec ses moyens natifs (« certains préceptes non élaborés, et qui paraissent plutôt innés à nos esprits que produits par l'art »), à produire ses propres préceptes pour enfin parvenir à « trancher les litiges des philosophes ou dénouer les nœuds des mathématiciens[475] », autrement dit, de (se) forger (pour) lui-même « les véritables instruments du savoir et la méthode », ce qui, soit dit en passant, correspond très exactement à l'ensemble des *Regulae*, qui donnent à voir ce travail. Portant sur « ce qui nous est extérieur », la *mathesis* requiert aussi, et avant tout, de porter sur « cet esprit que nous sentons en nous-mêmes[476] », ce qui justifie les deux *capita* que déroulera amplement la *Règle XII*. L'*ingenium* est ainsi l'objet d'une recherche, loin de tout *ego* fondateur, même s'il est tentant de voir dans ce sentiment que nous avons une préfiguration de l'*ego* : cependant, si *ego* il doit y avoir, c'est au terme du déploiement de la méthode, et non à sa source ; l'*ingenium* est un pouvoir qu'il faut connaître, inscrit comme toutes choses dans le complexe sériel de la *mathesis*, et qu'il faut aussi travailler, forger, en vue du bon sens accompli. La limite posée dans le titre de *la Règle VIII*, qui semble viser de prime abord une limite individuelle – *intellectus noste*r – est ressaisie en limite plus générale de l'esprit humain dont on pressent qu'elle a à voir avec la quadripartition des modes de connaissance/facultés[477] – entendement, bien sûr, et aussi fantaisie/imagination, sens et mémoire (*intellectus*, *phantasia/imaginatio, sensus,* et *memoria*). L'entendement est en effet lieu de la vérité ou de la fausseté, qui toutefois « tirent souvent leur origine » des autres

[473] Elle apparaît trois fois dans la *Règle VIII*, ce qui témoigne bien plus de la juxtaposition de rédactions successives que d'une insistance réelle. Néanmoins, sa réplication marque aussi qu'il y a là sans conteste une dimension fondatrice forte, associée à la pratique mathésique.

[474] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 398

[475] *Ibid.*, p. 397 ; Trad. : R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 385

[476] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 398 ; R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 385

[477] le recensement des facultés qui secondent ou empêchent l'entendement varie. C'est la quadripartition qui est retenue dans la *Règle XII*. L'ancrage corporel des trois dernières demeure l'invariant de cette partition, l'entendement étant seul capable de pure intellectualité - ce qui ne serait-ce qu'étymologiquement, va de soi. R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 395-396 et 398-399

facultés. La volonté, qui en *Méditation IV* est l'instance du jugement (c'est elle qui ajoute à l'entendement affirmation ou négation), est absente de cette énumération : elle est responsable, on s'en souvient, non de l'erreur en tant que telle, mais de la précipitation, ou encore de la curiosité excessive et outrepassant les limites de la raison humaine. La mise hors-jeu de la volonté en ce qui concerne la connaissance, si ce n'est en ce qu'elle met en mouvement vers la vérité, manifeste très clairement que la vérité adhère à l'objet considéré dans l'intuition ou dans une série déductive : la *Règle XII* indique explicitement que l'entendement la perçoit (« seul l'entendement est capable de percevoir la vérité[478] »). La vérité est ainsi une donnée qui s'impose à l'entendement dans l'intuition, et sur laquelle doit se régler la volonté, de telle sorte que l'essentiel du travail à accomplir porte sur la manière d'affuter le regard de l'esprit (*ingenii acies*, *Règle IX*), en l'exerçant en premier lieu sur les choses les plus petites et les plus faciles », aux antipodes de toute *hybris*.

C'est à une reconfiguration de soi qu'invite la découverte de la *mathesis*, et de ses conséquences ontologiques et épistémiques : il s'agit de nous « accoutumer[479] » – habituer ou encore acclimater, comme on le fait en pays étranger – à la claire et distincte vision de la vérité. Aucune règle n'exprime plus clairement ce dépaysement et cette conversion impliquées par la pratique de la *mathesis*. Dès lors, il s'agit de fourbir ses armes en vue précisément de rendre opérationnel au plus haut degré l'esprit – *ingenium* – dans un souci intégralement tourné vers la pratique[480]. C'est ce à quoi s'attachent les *Règles IX, X et XI*, qui règlent d'abord la perspicacité – *perspicacitas* – soit la clairvoyance, cette vision qui transperce l'opacité du réel pour saisir la nature simple de la chose considérée (*Règle IX*), faculté par excellence de l'intuition ; puis la sagacité – *sagacitas* – c'est-à-dire la finesse nécessaire pour démêler les nœuds des séries et suivre l'ordre(*Règle X*), faculté de l'énumération ; pour enfin manifester comment leur union, et l'union des deux opérations qu'elles rendent possibles, concourent à la capacité de l'esprit – *ingenii capacitas* – qui peut par-là atteindre à sa pleine puissance (*Règle XI*), c'est-à-dire parvenir à être à la fois attentif à chaque chose et à l'ordre qui lie toutes choses ensemble, qu'il saisit ensemble dans une quasi-intuition. C'est

[478] *Ibid.*, p. 411 ; Trad. : R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 407

[479] *Règle IX*, titre : « donec assuescamus veritatem distincte et perspicue intueri ». R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 400 ; R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 389

[480] Il faut relever le vocabulaire : *intellectus nostri* operationibus, qualifiant intuition et déduction, *industria* pour nommer l'autopoïèse, *exercare* pour dire l'action correspondant à l'intuition ou la déduction, ou encore la comparaison avec "les artisans qui se consacrent à des travaux délicats".R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 400-401

évidemment l'intuition qui est première dans cette énumération des capacités, dans la mesure où elle précède toute autre opération de l'esprit : rien n'est possible sans elle, qui demeure le lieu de l'évidence présente, et manifeste au plus haut degré la puissance de l'*ingenium*. Nous n'insisterons pas plus sur la nécessaire simplicité de l'objet de la perspicacité, dont nous avons vu plus haut combien elle est centrale pour l'axiomatique mathésique, qui décompose le réel en ses éléments les plus simples pour recomposer le complexe par la mise en ordre des natures simples, si bien qu'il faut « que chacun se persuade fermement que les sciences, si cachées soient-elles, ne sont pas à déduire de choses grandes et obscures, mais seulement de choses faciles et simples[481] ». Plus intéressants sont les deux exemples qui terminent la règle, et manifestent cette nécessité de s'adonner à la simplicité : en anticipation de la *Règle XII*, qui précise les conditions de possibilité de la modélisation, en réglant le rôle de l'imagination, et de la *Règle XIV*, qui travaille l'outil de la comparaison dans la perspective mathésique, Descartes se tourne vers un simple bâton mis en mouvement par une de ses extrémités pour comprendre comment « quelque puissance naturelle peut, en un même instant, passer d'un lieu à un autre et traverser toute la distance intermédiaire », et mobilise de même une balance pour comprendre « comment une seule et même cause simple peut produire en même temps des effets contraires[482] ». La *mathesis* est une école de la simplicité et de l'humilité, dont l'opération principale, l'intuition, est une réduction du complexe au plus simple, et s'oppose en cela à la pente naturelle qui conduit les mortels à privilégier « certains raisonnements sublimes (…) même si ces raisonnements reposent d'ordinaire sur des fondements que personne n'a jamais suffisamment aperçus[483] ». Ce refus de la pente ordinaire justifie ce que nous nommons l'autopoïèse de l'*ingenium* : refuser de traiter le complexe par un surcroît de complexité impose une mise en ordre l'esprit, un renouvellement du rapport au monde et au savoir. La *mathesis* est une disposition fondamentale qui travaille autant l'homme que le monde, ce que confirme la *Règle X*. L'innéisme des dispositions, qui permet de « se mettre à la recherche des choses avec [ses] propres armes[484] », demande à être travaillé en commençant par un ordre à la mesure de chacun, afin de forger ses propres instruments, voire ses propres règles, ce que rappelle la partition autobiographique jouée par

[481] *Ibid.*, p. 402 ; Trad. : R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 391
[482] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 402-403 ; Trad. : R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 393
[483] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 401 ; Trad. : R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 391
[484] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 403 ; Trad. : R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 395

Descartes : « une longue expérience m'avait fait percevoir certaines règles qui ne sont pas pour cela (parvenir à la vérité des choses) de peu de secours, et dont je me suis servi par la suite pour *en élaborer plusieurs autres*[485] ». L'ordre est autant donné, trouvé, que projeté, ne serait-ce que parce que les ordres sont « innombrables », et parce que le pouvoir déductif de l'esprit demande, pour se manifester, à s'exercer sur tout ordre, « que cet ordre existe dans la chose même ou qu'on l'ait habilement élaboré par la pensée[486] ». Aucun raisonnement mécanique, comme ceux des dialecticiens, qui proposent des procédés formels supposés garantir la vérité, ne saurait préserver la puissance native de l'*ingenium*, qui tient non dans l'application d'enchainements logiques préalablement définis (qui mettent « notre raison en congé[487] »), mais dans une attention entière à l'inférence elle-même. Penser ne peut se faire qu'au présent et en présence, dans le rapport ordonné et ordonnant de *l'ingenium* et des choses : l'*ingenium* reçoit et informe un ordre auquel les choses se soumettent et qu'elles expriment. Tel est le caractère dynamique de la *mathesis*, qui se trouve confirmé par la *Règle XI*, dont J.-L. Marion montre bien comment elle résout la question du rapport de l'intuition et de la déduction, c'est-à-dire des termes simples et des séries, en les réunissant par « l'exercice de la simultanéité[488] », qui « achève, dans la mesure de la capacité de l'esprit, la simplification des termes initiaux et leur constitution sérielle, par la compréhension de la série elle-même comme un terme simple[489] ». La capacité de l'esprit atteint ainsi dans la pratique sa pleine dimension, dépassant les difficultés que soulevait la distinction théorique des fonctions de l'esprit (intuition, déduction, énumération) élaborée depuis la *Règle III*. Cet exercice de la simultanéité, opéré par le mouvement de la pensée, est un exercice autopoïétique :

> *« chacun voit bien que par ce moyen, on corrige la lenteur de l'esprit, et qu'on augmente aussi sa capacité » dont « la plus grande utilité (…) 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[490] ».*

---

[485] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.* ; Trad. : R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 395 Nous soulignons.
[486] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 404 ; µTrad. : R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 397
[487] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 406 ; Trad. : R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 399
[488] J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 1993, *op. cit.*, p. 168
[489] *Ibid.*, p. 164
[490] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 409 ; Trad. : R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 403

Par la culture de son propre pouvoir, l'esprit parvient à instaurer le continuum indispensable entre l'intellection au sens propre (*intelligo*, qui renvoie à l'*intuitus*) et la compréhension (*comprehendo*, propre à l'énumération), témoignant ainsi de son ouverture pleine et entière à la *mathesis*. L'assomption à la *mathesis* est en même temps, pour l'*ingenium*, assomption comme sien de son pouvoir.

Ce pouvoir ainsi découvert demande à être libéré pleinement : c'est le rôle de la *Règle XII*, capitale à bien des égards. Elle manifeste en effet ce qu'est l'*ingenium*, et comment il s'interface avec le réel recomposé par la *mathesis*. Elle présente un degré d'achèvement et une importance textuelle considérables, qui en font véritablement le cœur des *Regulae*, entre d'une part la première partie consacrée à la consignation des découvertes issues de la pratique de la *mathesis*, et d'autre part les parties consacrées à leur mise en œuvre sur les questions « parfaites » ou « imparfaites ». Elle « conclut tout ce qui a été dit ci-dessus, et elle enseigne d'une manière générale ce qu'il faudra expliquer en détail[491] ». Elle reprend de nombreux thèmes antérieurs, et fait jouer les analyses précédentes en fixant la polarisation du réel entre d'une part « nous qui connaissons » et d'autre part « les choses mêmes qui sont à connaitre[492] ». Cette *Règle* est magistralement analysée par J.-L. Marion, à la lumière de la confrontation instaurée par Descartes avec Aristote, notamment en ce qui concerne la question de la *figura/idea*, centrale pour la compréhension de la connaissance, comme « reconstitution infiniment codée de l'univers ; lequel peut devenir déjà, système de signes[493] » ; ou encore quant à « l'interprétation générale de la sensation comme transmission mécanique d'informations codées[494] » ; et enfin lorsqu'il montre comment les « notions communes d'ordre et de mesure se substituent, avec une apparente banalité, à celles qui gouvernent l'être de la chose même ; ce qui signifie aussi qu'elles tiennent le rôle des ἀρχαί, et qu'elles énoncent, à leur place et donc aussi avec leur dignité, les principes mis au fondement des choses en tant qu'objets[495]. » La substitution de l'ontologie mathésique à l'ontologie substantielle aristotélicienne fait ici l'objet d'une confirmation : la *mathesis* reconfigure tout le dispositif épistémique, parce qu'elle a aboli l'*οὐσία* et érigé les natures simples, « objets

[491] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 411 ; Trad. : R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 407
[492] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 411 ; Trad. : R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 407
[493] J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 1993, *op. cit.*, p. 119
[494] *Ibid.*, p. 124
[495] *Ibid.*, p. 139

constitués aux lieu et place des choses[496] ». Toutefois, pour Marion, l'intrication de l'*ingenium* dans le champ mathésique, en tant qu'il est lui-même parcouru de séries causales, est réduite à un « soubassement psychologique, compatible avec et ordonné à la relation épistémologique déjà opératoire[497] », élaboré théoriquement et par après. Or, il apparaît que la théorie de l'*ingenium*, formalisée dans la *Règle XII*, est bien plus l'explicitation, selon les procédures propres à la *mathesis*, de la pratique de cette dernière, que Descartes modélise après l'avoir expérimentée. Il convient donc d'insister non seulement sur les facultés mises en jeu, mais aussi sur ce que manifeste ce jeu lui-même de l'inscription de l'*ingenium* dans l'ontologie mathésique. En l'absence de tout fondement substantiel au pôle connaissant de la relation, comme le sera l'*ego*, l'*ingenium* ne se donne en effet que dans ses opérations, au premier rang desquelles la supposition, qui consiste en un modèle clarificateur, support d'une imagination distincte auxiliaire de l'*ingenium*. *Concipiendum est* scande ainsi la première partie de la *Règle* ; *concipere* dont le dixième alinéa, précisant en quoi consiste la *vis cognoscens*, donne comme équivalent *imaginari*[498]*.* En tant que telle, la supposition n'a nul besoin de renvoyer à la « réalité[499] » ; elle est strictement opératoire, et répond dans le fond aux mêmes exigences qui guident le choix du terme absolu : il s'agit de viser le plus simple (ici « *brevissime* ») qui en même temps soit « le plus utile ». Il importe peu de renvoyer à des qualités réelles ou à une essence supposée des choses considérées, dans la mesure où ces qualités et essences ont été évacuées pour laisser place à un réseau relationnel de séries. C'est d'ailleurs précisément à l'élucidation de l'inscription de l'homme dans ce réseau sériel que donne lieu la première des suppositions déployées dans la *Règle XII*, avant que la seconde ne précise la composition de ce réseau : nous qui connaissons d'abord, les choses qui sont à connaître ensuite. Ces deux moments sont indissociables, dans la mesure où ils instaurent un continuum, de l'entendement pur aux natures simples, dont l'*ingenium* est le pivot.

La théorie de la sensation par laquelle commence Descartes joue un rôle majeur, en précisant la connexion mécanique de l'homme au monde, et en introduisant la *figura,* ou idée,

[496] *Ibid.*, p. 148
[497] *Ibid.*, p. 131
[498] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 416
[499] *« Neque credetis, nisi lubet, rem ita se habere* » *Ibid.*, p. 412

comme vecteur d'un « chiffre universel »[500]. Nous ne reviendrons pas sur le statut polémique de la théorie cartésienne de la sensation[501], qui permet de saisir à quel point la position cartésienne des *Regulae* laisse place à l'ancrage corporel de l'homme : du sens à la fantaisie ou imagination[502], en passant par le sens commun et la mémoire, ce sont des idées corporelles, soit des modes du corps, véhiculées pures de tout corps[503], qui assurent la relation à la chose considérée, étant fait « abstraction de tout, sauf de sa nature de figure[504] ». Comme le dit M. Fichant,

> *« de l'objet aux sens externes, de ceux-ci à « la partie du corps qu'on appelle sens commun », et jusqu'à la fantaisie, la permanence de l'élément figuratif est attestée par la passivité avec laquelle chaque terme reçoit l'empreinte du précédent. La causalité y est transitive et irréversible[505] ».*

L'homme est ainsi inscrit à son tour, corporellement, dans une série expressive où de proche en proche, se transmettent des codes qu'il reste à déchiffrer, confirmant ainsi ce que la constitution arbitraire du code proposé par Descartes explicitait : « on peut dire le même de toutes choses, puisqu'il est certain que la multitude infinie des figures est suffisante pour exprimer toutes les différences des choses sensibles[506] ». Ce déchiffrement est l'affaire de la *vis cognoscens*, « purement spirituelle[507] », qui passivement reçoit les figures ou, activement, en forme de nouvelles : c'est précisément en tant qu'elle « forme dans la fantaisie des idées nouvelles, ou bien quand elle se penche sur des idées déjà faites[508] » qu'elle prend le nom d'*ingenium*, qui à la fois décode et recode, interface entre les séries corporelles et les séries spirituelles. En cela, l'*ingenium* seul a affaire au monde, puisqu'il est le lieu en l'homme de la rencontre de ces séries, qui en tant que rencontre, constitue toute représentation en tant que

---

[500] M. FICHANT, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, *op. cit.*, chap. 1« L' ingenium selon Descartes et le chiffre universel des *Règles pour la direction de l'esprit.* »

[501] J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 1993, *op. cit.*, p. 116 Chapitre 19

[502] D'ailleurs, le terme de « fantaisie » exprime, mieux que celui d'imagination, ce caractère corporel.

[503] J. M. BEYSSADE, *Descartes au fil de l'ordre*, 1re éd, Paris, Presses universitaires de France, 2001, p. 69-88"Le sens commun dans la « *Règle XII* » "

[504] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 413 ; Trad. : R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 411

[505] M. FICHANT, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, *op. cit.*, p. 4

[506] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 411 ; « *idemque de omnibus dici potest, cum figurarum infinitam multitudinem omnibus rerum sensibilium differentiis* exprimendis *sufficere sit certum.* » R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 413

[507] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 415 ; R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 413-415

[508] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 416 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 415

telle. Les objets de la science à fonder ne peuvent du reste se donner qu'en cette interface. C'est ainsi que la *mathesis* trouve son opérateur en l'*ingenium*, et que l'*ingenium* trouve par la *mathesis* son accès au monde de l'expérience, comprise comme le précise la suite de la règle : « nous expérimentons tout ce que nous percevons par le sens, tout ce que nous entendons dire par autrui, et généralement tout ce qui parvient à notre entendement soit d'ailleurs, soit par la contemplation réfléchie de lui-même[509]. » La science peut trouver ici son fondement, comme investigation d'une réalité objectivée par la *mathesis*, qui offre la garantie nécessaire à l'épaisseur ontologique des séries – très exactement en tant qu'elles sont des séries – , ouvrant l'espace proprement physique étant entendu que, si « l'existence des choses extérieures[510] » n'est pas en tant que telle tenue pour douteuse, comme ce sera le cas dans les *Méditations*, ce à quoi nous avons affaire n'excède pas les figures que nous décodons – « *corporum imagines* », représentations[511]. Connaître consiste ainsi à assumer pleinement cette situation de l'homme, que désigne l'*ingenium*, et qui impose d'« envisager chacune des choses dans son rapport à la connaissance autrement que si nous en parlions en tant qu'elles existent réellement[512] ». C'est qu'en effet l'existence des corps (extérieurs) est donnée à même notre corps (nos sens externes) – « de la même manière que la cire reçoit une figure d'un cachet » – sans pour autant faire l'objet d'une expérience à proprement parler, celle-ci ne portant que sur « ce qui parvient à notre entendement », soit la figure à décoder . Sans forcer le trait, on peut affirmer l'idéalisme de cette position, qui se borne à reconnaître l'existence de quelque chose en dehors de moi, dont je ne peux avoir connaissance tel qu'en elle-même, et qui se contente d'informer l'expérience que j'en ai.

Parvenus à ce point, il semble que nous puissions affirmer deux choses fondamentales : la première est que l'être-au-monde de l'homme est élucidé comme réceptivité, dans une anticipation de la philosophie critique[513] kantienne. Cette réceptivité est en effet bien réceptivité de quelque « objet » ou « corps » que nous sentons – il y a donation de quelque chose, donation qui n'a valeur et sens pour nous qu'en tant qu'elle est médiatisée

---

[509] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 422-423 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 425

[510] J.-L. Marion, « L'existence des choses extérieurs ou le "scandale de la philosophie" », in J.-C. BARDOUT *et al.* (éd.), *Descartes en Kant*, 1. éd, Paris, Presses universitaires de France, 2006, p. 321-347

[511] *R. DESCARTES, AT X, op. cit., p. 416-417 « res ipsa, quam haec idea* repraesentabit*, sensibus externis est exhibenda* »

[512] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 417

[513] Voir C. BOURIAU, *Aspects de la finitude: Descartes et Kant*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2000 qui propose des analyses convaincantes de la dimension critique de la philosophie cartésienne.

par la pratique de la *mathesis*, exercée à même le plan mathésique – soit le plan phénoménal – par l'*ingenium*. D'ailleurs, Descartes rappelle ici que « si (…) nous considérons un corps étendu et figuré, nous avouerons certes qu'il est, *a parte rei*, quelque chose d'un et de simple ; en ce sens, en effet, on ne saurait le dire composé de nature corporelle, d'étendue et de figure, puisque *ces parties n'ont jamais existé distinctement les unes des autres* ; mais *au regard de notre entendement*, nous l'appelons un composé de ces trois natures[514] ». Il importe d'insister sur ce point, car ce que pense ici Descartes, et c'est la deuxième chose, est ni plus ni moins qu'un doublement du basculement métaphysique : d'une ontologie substantielle, il a procédé à un premier basculement vers une ontologie de la représentation, ainsi que nous l'avons montré plus haut, de laquelle il bascule une seconde fois vers une ontologie de la relation[515], qui n'est possible qu'en tant que l'homme est tout entier relationnel, ce que nomme l'*ingenium*, dont la spécificité vis-à-vis du *cogito* apparaît alors pleinement : quand le *cogito* fait signe vers une subjectivité subsistante, ouvrant en cela la voie vers son dépassement kantien, l'*ingenium* instaure un nœud relationnel, d'une intériorité vécue vers une extériorité sentie et inversement – la relation de séries, tant corporelles que spirituelles. Ainsi, ce que nous discernons dans le même geste est à la fois la découverte, dans les deux sens du terme « découvrir », de la structure représentative de l'*épistémè* moderne, et à la fois sa caractérisation comme structure de relations, que précisément les représentations expriment. S'il existe donc un absolu, au sens fort (et non au sens remanié – relatif – de la *Règle VI*), il est hors de portée de l'*ingenium*, celui-ci étant de part en part relationnel, et se trouve ainsi exclusivement *a parte rei*, dans une forme d'en-soi de la chose à laquelle il est alors tentant, comme le suggère la leçon de la *Règle III*, redoublée par le septième point de la deuxième partie de la *Règle XII*[516], de voir dans la volonté[517] la voie d'accès. Par-là même, c'est aussi la constitution de l'homme qui est dévoilée comme conjonction problématique de *voluntas* et d'*ingenium*, c'est-à-dire de deux forces concurrentes, la première à visée pratique,

[514] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 418 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 417. Nous soulignons.
[515] Du reste, une ontologie non-substantielle, comme l'est en principe toute ontologie de la représentation, ne semble pouvoir parvenir à consistance qu'en tant qu'ontologie relationnelle : ce sont les relations entre les représentations qui présentent la densité nécessaire à quelque chose comme un monde.
[516] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 424 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 427« 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 déterminé soit par quelque puissance supérieure, soit par leur liberté propre, soit 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. »
[517] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 370 fin « *non ingenii actio sit, se voluntatis* »

et ouvrant au domaine de la révélation (divine), la seconde à visée théorique et ouvrant à la vérité (mathésique), sous la lumière unificatrice de la raison, qui constitue ainsi le niveau supérieur auquel s'unifient, en l'homme, *corpus* et *spiritus*, *intellectus* et *voluntas*. Si s'éclaire ainsi pleinement l'ambition de la *Règle I*, « qu'en chaque situation de la vie l'entendement précède la volonté en lui montrant quel parti élire », nous comprenons aussi la cohérence profonde de la position assumée dans les *Regulae* quant au jugement, qui ne saurait être rapporté à la volonté, mais bien à l'entendement, et aussi en quoi le *cogito*, absorbant l'*ingenium* (en le désincorporant) et la volonté dans l'âme ou l'esprit, constitue la résolution de ce problème moyennant la réintroduction de la substantialité du sujet pensant et la séparation radicale du corps et de l'esprit[518], en conséquence de la découverte des vérités éternelles de 1630 – absolu s'il en est.

La centralité de l'*ingenium* dans la réflexion cartésienne ne doit cependant pas masquer, en étant assimilée à une anticipation du schématisme kantien, une rupture sans équivoque et qui nous semble n'avoir pas été suffisamment identifiée jusque-là : Descartes consacre par là le primat de l'entendement sur toute autre dimension de la psyché humaine, et particulièrement, son primat sur la raison, qui apparait comme mise en retrait. Il est vrai qu'elle demeure, à la lettre, bien présente dans l'ensemble de l'écrit[519], comme ce qui éclaire toute chose. Et il est tentant de suivre Elodie Cassan dans son analyse de la raison dans les *Regulae* comme « puissance de bien juger[520] » ; c'est cependant une lecture qui repose sur la définition de la raison que donne Descartes dans le *Discours de la Méthode*[521] et qui attribue à la raison ce que la *Règle I* attribue à l'*Ingenium* : « *Studiorum finis esse debet ingenii directio ad solida et vera, de iis omnibus quae occurrunt, proferenda judicia*[522]*.* » Dans ces conditions, la théorie cartésienne de l'*ingenium* nous oblige à admettre que, les *Regulae*, en tant qu'épistémologie, ne peuvent se comprendre sans la double refondation qu'impose la *mathesis,* ontologique d'une part, anthropologique d'autre part. Il s'agit de comprendre que

[518] Séparation évidemment nécessaire dès lors que la substantialité est de nouveau la catégorie centrale pour penser tout étant – *res extensa* et *res cogitans*.
[519] Ainsi, la fin de la *Règle I* invitant à « augmenter la lumière naturelle de la raison », et la *Règle III* définissant l'intuition comme « la conception non douteuse d'un esprit pur et attentif qui nait de la seule lumière de la raison ».
[520] É. CASSAN, « La raison chez Descartes, puissance de bien juger », *Le Philosophoire*, vol. 28, n° 1, Vrin, 2007, p. 133-145
[521] R. DESCARTES, *AT VI*, *op. cit.*, p. 2 « « Puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux. »
[522] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 359 ; Traduction R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 325 : « 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 ».

la réalité étant jeu de relations, sa saisie passe nécessairement par un opérateur capable de ces relations : dans le cas de l'homme, c'est *l'ingenium*, en tant qu'entendement incarné parce qu'aux prises avec l'imagination, qui joue ce rôle de sujet opératoire. Et c'est donc l'entendement seul qui assume la relation avec les natures simples constitutives de la science : la connaissance du monde, tel qu'il se donne à l'homme, peut à la limite se passer de la raison, dans la mesure où seul l'*ingenium* peut être tenu pour le lieu de l'expérience que nous avons du monde. D'un sens, c'est ce que E. Cassan montre bien : « Loin de se réduire au raisonnement, le déploiement de la raison cartésienne fonde donc une théorie non formelle du jugement, qui prend appui sur la perception intellectuelle[523] » ; mais c'est surtout que la raison ne se réduit pas au raisonnement, celui-ci étant en définitive, comme calcul des natures, l'apanage de l'entendement. S'il est possible de dire que la raison juge de manière non formelle, et en appui sur la perception intellectuelle (qui est le fait de l'*ingenium*), c'est qu'elle est en mesure d'assigner le sens et de produire des liens entre perceptions intellectuelles en l'absence de toute expérience de ce lien comme nous le préciserons plus loin. Aussi, une telle approche est-elle juste, si l'on considère qu'il faut bien entendre que la théorie du jugement cartésien des *Regulae* admet un double niveau : celui de l'*ingenium*, fondateur de la science et posant le vrai ou le faux, mais limité à l'expérience, et celui de la raison, responsable du sens et capable de liens en dehors de toute expérience, mais ne posant pas le vrai ou le faux. La raison est ainsi principalement à comprendre comme pensée non discursive, lieu de la compréhension des choses, qui confère l'intelligence des natures simples identifiées et connues par l'*ingenium*. Du reste, au niveau du vocabulaire employé, le jugement est régulièrement associé à l'entendement : ainsi, à la Règle XII, c'est l'entendement qui doit se garder de juger « que l'imagination rapporte fidèlement les objets des sens », c'est encore l'entendement du sage qui juge que les phantasmes troublés sont vraiment tels qu'ils sont dans l'imagination, mais affirme qu'ils ne sont pas dans les choses extérieures[524] ».

Il y a lieu, évidemment, de redéfinir le rôle et la nature même de la raison, dans la mesure où elle semble ne pouvoir être convoquée qu'à la marge dans la *production* de la connaissance scientifique, pour être plutôt dévolue à la saisie du sens de ce savoir. C'est qu'en effet, tout dans les *Regulae* indique que Descartes marque nettement la distinction entre la

[523] É. CASSAN, « La raison chez Descartes, puissance de bien juger », *op. cit.*, p. 145
[524] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 425 et 427 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 423

dimension discursive (*διάνοια*), « raisonnante », calculante du *λόγος*, qu'il assigne à l'entendement (*intellectus*) et sa dimension noétique (*νόησις*), assignée à la raison. C'est qu'elle est en effet, dans les *Regulae* essentiellement un voir, en même temps qu'elle est le milieu duquel participe tout pensant en tant qu'il est pensant : c'est ainsi que Descartes pose comme une évidence le fait que nous comprenions

> *« 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 semblables ; toutes choses que pourtant nous connaissons véritablement, et même si facilement qu'il nous suffit pour cela de participer de la raison.*[525] *»*

Cette participation de la raison, néanmoins, nous éclaire sur un aspect fondamental de la *mathesis* : elle instaure un double régime de rationalité, l'une que nous qualifions de méthodique, et qui repose sur l'entendement et sa capacité à enchainer les noèmes mathésiques (les « natures simples ») les uns aux autres – autrement dit, à produire des « déductions » – et l'autre, que nous qualifions de mathésique, qui renvoie aux conditions de possibilité de la première, et ainsi, à ce que Descartes nomme, à proprement parler, raison dans les *Regulae,* et qui est présence aux natures simples et aux « premières semences de vérité » que nous trouvons en nous. Pour le dire autrement, la *mathesis universalis*, comme pratique et idéal de la connaissance humaine (comme méthode) requiert, pour trouver son sens, d'être inscrite dans une rationalité non discursive qui la dépasse, au même titre qu'elle dépasse et englobe ce qui appartient à la volonté, comme à la révélation, et enfin, ajoutons-nous, au corps, rationalité qui commande l'ontologie mathésique.

Il s'agit donc, pour résumer, d'une bascule du monde dans sa totalité : au point de vue ontologique, le monde apparait comme structuré autour de l'opposition de la *figura* et de la *res* – la représentation et la chose (« en soi »), permettant, par le délaissement volontaire et conscient de la *res*, de produire une connaissance vraie dans la mesure où elle porte sur les *figurae* : la science et la technologie modernes peuvent prendre leur essor sur fond d'ontologie mathésique, elle-même dérivée d'une pratique spécifique mais qui, une fois clairement perçue, rend possible l'idée même d'une *mathesis universalis* comme seul horizon du savoir humain. Au point de vue métaphysique, l'accès à ce réel dédoublé est lui-même

[525] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 419 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 419

double : l'entendement, comme force cognitive, peut saisir et opérer sur les *figurae,* et en mobilisant toutes les ressources qui inscrivent l'homme dans ce monde de la représentation, produire la connaissance certaine, mais il est concurrencé, voire possiblement débordé, par une force ou une puissance d'un autre ordre, à savoir la volonté (la « liberté propre ») ou « une puissance supérieure », capable de composer « par impulsion » – c'est-à-dire de produire une manière de compréhension immédiate des choses (voir AT X, p. 424) – ces différentes forces demeurant toutefois sous l'éclairage unitaire de la raison comme pure noèse, et capacité à enchainer les uns aux autres les noèmes qu'il proviennent de l'*ingenium* ou d'ailleurs (Dieu, la volonté ou le corps), ainsi que le montre l'usage fait par Descartes des expressions « *ratio* », « *ratione* » : celles-ci sont en effet rapportées à la composition « par conjecture », qui « ne nous rend pas plus savants[526] ». La position de surplomb de la raison par rapport au champ de la connaissance[527] est également confirmée par le rôle que tient le jugement dans l'analyse de ces raisonnements probables : c'est bien l'entendement qui ne doit pas se laisser prendre aux illusions d'une raison toute puissante, capable d'outrepasser ce que nous pouvons expérimenter. Aussi, Descartes inscrit bien la *mathesis* dans la rationalité, mais d'une manière qui tient plus à Platon qu'à Aristote : redisons-le, il reconduit la distinction de la *νόησις* et de la *Διάνοια*, la première étant raison, la seconde entendement, tout en dépossédant la raison de son rôle producteur de savoir, qui ne peut, dans la *mathesis*, se concevoir que comme déchiffrage du code et appartient donc en propre à l'entendement. Cependant, il n'en reste pas moins que la raison comme pure noèse et champ noématique permet de tenir ensemble le complexe que constitue l'homme, dans la mesure où c'est elle qui considère tout noème, qu'il provienne de l'entendement, de l'imagination ou de la volonté, et peut en saisir intuitivement le sens. De ce fait, les *Regulae* représentent, par l'avènement de la *mathesis* sous toutes ses dimensions, moins un danger qu'un garde-fou pour la pensée noétique, tout autant que pour la vie humaine : elles exigent en effet de tenir ensemble l'intégralité des forces qui sont en jeu tant dans la constitution du monde comme tel que dans la composition de l'homme lui-même, tout en acceptant que dans son fond, la connaissance humaine ne saurait être qu'une modélisation sans repère fixe, ou absolu. Elles requièrent de penser à

[526] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 424 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 427

[527] Cette expression de « position de surplomb » ne signifie pas que la raison n'a rien à voir avec la connaissance : nous voulons insister sur le fait qu'elle ne produit pas la connaissance au sens propre, ceci étant le fait de l'entendement, la raison la recueillant.

égale dignité l'entendement et ce qui lui échappe, et de lui assigner une limite. Si l'horizon est bien celui d'un entendement infini, non discursif, c'est pour mieux marquer que l'homme n'en est pas doté et doit s'appuyer, autant que possible, sur l'*ingenium*, entendement incarné parce qu'aux prises avec l'imagination. Le danger est de croire que l'entendement peut s'émanciper et normer toute rationalité, au prétexte qu'il est l'opérateur nous permettant d'accéder à la vérité de la *mathesis* – permettant de constituer une science autrement dit. En quelque sorte, ce que portent les *Regulae*, c'est d'une part un geste similaire au geste kantien, qui établit fermement que la connaissance n'est possible qu'en tant qu'un entendement informe la sensibilité, et tend à dissocier raison et entendement, tout en accordant une place centrale à l'imagination dans la production des schèmes ; mais d'autre part, le geste n'est pas kantien dans la mesure où c'est l'entendement qui, comme *ingenium*, mène le jeu imaginatif et où c'est lui qui fait l'objet de la critique, sous le regard de la raison. Ainsi, Descartes manifeste l'*ingenium* comme l'opérateur de la rationalité méthodique, cette dernière rationalité étant, comme nous l'indiquions plus haut, un cas particulier de la rationalité mathésique : elle est à la fois intégrale dans son champ, et strictement limitée à ce champ, en même temps que nécessairement incarnée – et donc, liée au corps. Ces déterminations de l'*ingenium*, entrainant un régime spécifique de rationalité, sont également lourdes de conséquences en ce qui concerne le monde auquel la science a à faire : les choses à connaître – le monde – échappe ainsi définitivement aux conceptions héritées de la pensée grecque.

2. LES CHOSES QUI SONT A CONNAITRE

Le sens de l'*ingenium* étant dégagé comme entendement incarné, l'entendement lui-même étant assigné à sa place dans le complexe psycho-physique que constitue l'homme, au côté de la volonté, en tant que puissance concurrente, l'ensemble étant soumis à la raison mathésique ; autrement dit, une fois connu « nous qui connaissons », il convient de considérer « les choses mêmes qui sont à connaître ». Si nous avons pu analyser d'ores et déjà le fait que ces choses à connaître ne doivent pas être considérées *a parte rei* mais seulement « au regard de notre entendement » pour comprendre comment l'*ingenium* s'en empare, il convient de revenir au fil du texte pour saisir précisément de quoi au juste il s'empare. Ne s'emparant que d'une représentation déterminée par ses capacités représentatives (ce que Kant nommera, *mutatis mutandis*, des catégories) des choses (qui ainsi ne sont jamais données telles qu'elles

sont en elles-mêmes), l'entendement doit s'efforcer d'identifier les éléments simples constitutifs de ces représentations pour recomposer à partir d'eux « toutes les autres choses ». Ainsi, le *simplex* apparait comme la voie d'accès au discours savant sur les choses. Ce que nous pouvons connaître du réel apparait ainsi comme la résultante d'un algorithme combinant et associant les unités de code, à la manière des chiffres que l'on combine pour produire les nombres, consacrant la computation (non nécessairement numérique) comme voie d'accès à la science. Il est remarquable que les « choses simples » ou « natures simples » sont immédiatement perçues, sans « aucun travail », précise Descartes[528], et ne constituent en aucun cas une abstraction ; elles sont le noyau dur de ce que nous pouvons intellectuellement comprendre et connaitre du réel, même si cela n'apparait pas toujours : d'une part, nous pouvons être conduits à leur substituer des constructions « tirée(s) par abstraction » de ces natures simples, et d'autre part, nous pouvons ne pas parvenir à les séparer les unes des autres, et ainsi prendre le résultat du calcul pour son point de départ. Ces natures ou choses simples ne donnent évidemment rien de l'être de l'étant qu'elles expriment, dans la mesure où elles ne peuvent être comprises que dans leur rapport à l'entendement : elles sont les opérateurs cognitifs qui nous permettent une saisie intellectuelle du monde – et de là, elles peuvent tout à fait, en droit, être concurrencées par d'autres modalités d'accès au monde, qui devront échapper alors à tout intellectualisme, étant ainsi incapables de fonder quelque connaissance certaine que ce soit. Elles sont d'ailleurs entièrement catégorisées selon leur rapport à l'entendement : ce sont des natures soit « purement intellectuelles », que l'entendement connait dans une expérience réflexive, et qui se donnent ainsi dans l'intériorité, soit des natures « purement matérielles », c'est-à-dire qu'on ne les rencontre en aucune manière dans cette intériorité – disons qu'avant même de n'être « que dans les corps », elles ne sont surtout *pas* dans l'entendement. Enfin, elles peuvent être « communes », et cette catégorie fait plus difficulté, dans la mesure où elle renvoie d'une part aux choses codées (« l'existence, l'unité, la durée, et choses semblables ») et d'autre part au fonctionnement même de l'entendement, exprimant ainsi la « logique » naturelle, et le principe de raison qui lie chacune des choses entre elles : « à ce groupe doivent aussi être rapportées ces notions communes qui sont comme de certains liens pour joindre

[528] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 425 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 429

d'autres natures simples entre elles, et sur l'évidence desquelles s'appuie tout ce que nous concluons par raisonnement[529] ». A ce stade des *Regulae*, l'effort métaphysique, quoique inassumé et non explicité, est achevé : le réel, en tant qu'il est connu, se donne comme une représentation combinée selon les règles mêmes de la représentation (ce que, dans son versant ontologique, nous pouvons nommer *mathesis universalis*), sans écart entre l'intérieur et l'extérieur, l'esprit ou la matière : tout obéit à la même règle, dans la mesure où cela est perçu par l'entendement. En ajoutant à ces natures simples « leurs privations et négations [530] », Descartes produit le langage universel, à tout le moins les éléments de grammaire permettant de décrire la totalité du réel mathésique – soit du monde comme représentation – qui recouvre et abolit le réel substantiel, tel qu'il était conçu au moins depuis Aristote. Aussi ne craint-il pas d'affirmer que « toutes les autres choses que nous connaissons sont composées à partir de ces natures simples[531] ». La puissance de l'entendement, qui lui permet, en traitant les natures simples et en déroulant leur grammaire, de produire une science certaine, est garantie dans son efficience par une nouvelle norme du vrai, attachée non pas à la construction intellectuelle permettant de parvenir au vrai, mais à la validité intrinsèque de l'axiome (représentation élémentaire, nature simple)[532] de départ : « ces natures simples sont toutes connues par elles-mêmes et ne contiennent jamais aucune fausseté[533]. » La pratique de la *mathesis* en tant que telle implique un accès toujours garanti à la vérité du plan mathésique lui-même. Ce qui importe n'est pas l'accès à l'être, ni même à l'étant en lui-même, mais aux codes qui en régissent la modélisation – autrement dit, il y a une vérité de la représentation elle-même, qui rend possible la science, mais implique que la vérité n'entretient pas de rapport à l'être, ni même à l'étant. En un sens, c'est bien là l'accomplissement de la métaphysique occidentale ainsi que l'analyse Heidegger. Mais la *mathesis* elle-même préserve l'écart de l'être à l'étant, invitant à ne pas masquer le premier par le second, et par l'instauration de l'écart de l'étant à sa représentation, invite à ne pas se laisser captiver par celui-ci. Du point de vue de la connaissance, il n'y a rien à connaître au-delà de « cela même que nous saisissons ou que nous atteignons par la pensée[534] » : la science,

[529] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 421
[530] *Id.*
[531] *Id.*
[532] Il est remarquable de trouver dès les *Regulae* cet élément central dans la philosophie spinoziste qu'est l'idée vraie donnée. Mais aussi, elle est consubstantielle à la *mathesis*.
[533] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 421
[534] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 420 ; R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 421

dans le plan mathésique, est toujours intégrale, sans reste, mais elle implique de dissocier les choses « *a parte rei* », avec lesquelles nous pouvons bien avoir une manière de commerce (puisque nous sommes en prise directe avec elles, *via* les sens), mais que nous ne pouvons pas connaître, de leurs représentations et de l'articulation de ces représentations.

Dans le fond, l'enjeu n'est pas tant de définir les natures simples que de penser la manière dont elles se combinent et s'articulent pour permettre d'une part de penser la totalité du plan mathésique – soit l'ensemble de ce que nous pouvons connaître – et d'autre part de garantir que la vérité dont nous pouvons faire l'expérience au niveau le plus simple se retrouve dans les compositions les plus complexes, faute de quoi la science visée ne pourrait guère embrasser la totalité des choses à connaître. C'est à cela que s'attache Descartes à partir du quatrième point de la Règle XII : « nous disons (…) que la conjonction de ces choses simples entre elles est soit nécessaire soit contingente[535] » ; soit qu'une grammaire s'impose pour dépasser et remplacer la logique syllogistique défaillante, tout en garantissant qu'une discursivité puisse rendre compte de l'articulation des natures simples entre elles jusqu'à former le tout du réel mathésique. La logique cartésienne obéit donc à des règles différentes : ainsi, le nécessaire et le contingent apparaissent comme des marqueurs expérientiels des combinaisons de natures simples : il s'agit de fonder une logique non pas formelle, mais une logique des natures simples rendant compte de l'ontologie mathésique, que nous serions tenté d'appeler logique naturelle (ou logique mathésique) : elle exprime le tissu du réel – les relations des natures entre elles, orientées selon les chaines causales, que nous avons décrites plus haut – tel qu'il est perçu par l'entendement : le nécessaire correspond à une implication « confuse », c'est-à-dire que nous ne pouvons démêler, quand le contingent renvoie à l'expérience d'une relation accidentelle. Il semble manifeste que se creuse encore un écart avec la logique aristotélicienne, dans la mesure où celle-ci prend appui essentiellement sur le langage, alors que Descartes vise explicitement la densité expérientielle de la perception, par l'entendement, de la proposition considérée : la nécessité est l'objet d'une expérience qui se vit dans l'intuition présente, aussi bien que l'objet d'une intuition dont on fait l'expérience. Les exemples que donne Descartes de cette expérience intime que nous faisons du lien qui unit les représentations entre elles manifestent la dimension totalisante de la *mathesis*, de la

[535] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 421 ; R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 423

saisie des choses physiques à celle des choses métaphysiques en passant par celle des choses mathématiques

L'analyse de ces exemples de « conjonctions nécessaires » proposés par Descartes a été menée par F. Alquié, dans le sens qu'il donne aux *Regulae*, comme expression d'une pensée scientifique ne contenant aucune trace de métaphysique ; il est vrai qu'ils « ne nous [font] pas sortir du plan de l'objet[536] », et qu'il est évident que Descartes, à ce moment, n'est pas en possession de la métaphysique des *Méditations*. Pour autant, il n'est pas vrai de prétendre qu'il n'y a là aucune métaphysique : c'est que la métaphysique articulée depuis et par la *mathesis* impose de ne pas sortir du plan de l'objet, puisque c'est le seul plan qui soit donné à l'entendement, l'arrière-plan demeurant éventuellement accessible (mais non connaissable) par d'autres voies[537] ainsi que nous l'avons déjà montré. Ce qui se trouve confirmé par la juxtaposition de ces exemples, c'est qu'effectivement, les natures matérielles comme intellectuelles sont soumises à la *mathesis*, qui mérite pleinement son caractère d'universalité. Plus encore, c'est le fait que les propositions, c'est-à-dire les articulations, positives ou négatives, des natures simples, qui font la trame de la réalité pour nous, ne doivent pas être séparées de l'expérience intellectuelle que nous en avons : l'abstraction n'est possible que si elle reste idée vécue et vivante. Tout raisonnement est en réalité une expérience actuellement vécue par l'esprit qui raisonne, ce pourquoi aucun formalisme n'est jamais satisfaisant, et que la logique syllogistique n'est d'aucun intérêt. Pour autant, cela ne signifie pas que toute logique soit absente de ce monde, puisque nous disposons de deux connecteurs intuitivement donnés qui permettent *a minima* d'assurer le jeu de l'analyse et de la synthèse, de la conjonction et de la disjonction, ou encore de l'implication. C'est ainsi que Descartes peut réduire tout l'objet de notre connaissance à « ces natures simples et [d']un certain mélange ou composition entre elles[538] » : il n'y a pas de reste au regard de notre connaissance, et toute la science possible est ainsi définie comme calcul des natures simples ; mais c'est un calcul qui, ainsi qu'en témoigne l'exemple du triangle, ne peut s'appliquer que sur ce qui, à proprement parler, tombe sous le sens – ou la fantaisie. La position cartésienne

[536] F. ALQUIE, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, *op. cit.*, p. 76-77
[537] *Ibid.*, p. 83 Ce qui nous permet de considérer que la lecture de F. Alquié, qui tient les *Regulae* pour l'expression de la « suffisance de l'objet » manque la radicalité du projet mathésique : Descartes, dès les *Regulae*, sait que "le Monde de la Science n'est pas la demeure de l'Etre, mais seulement le spectacle de l'homme" ; mais ce spectacle est tout ce que nous pouvons connaître.
[538] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 425

réussit ainsi à établir le lien intime entre la pensée et l'extériorité, l'esprit et le corps, dans la mesure où même ce qui peut sembler le plus abstrait est toujours déjà contenu dans l'expérience entendue comme accueil de la nature simple présente. C'est pourquoi il peut affirmer que « l'entendement ne peut jamais être trompé par aucune expérience s'il se borne à saisir par intuition la chose précise qui fait son objet, pour autant qu'il la possède soit en lui-même, soit dans un phantasme[539]. »

3. L'EXPERIENCE DU MONDE

La compréhension cartésienne de l'expérience permet d'inscrire toute l'activité de l'i*ngenium* dans la perspective d'une donation : en effet, « nous expérimentons tout ce que nous percevons par le sens, tout ce que nous entendons dire par autrui, et généralement, tout ce qui parvient à notre entendement soit d'ailleurs, soit par la contemplation réfléchie de lui-même [540] ». Fondamentalement, le rapport au monde mathésique s'effectue comme donation, y compris sur le mode de l'auto-donation, les contenus mentaux étant, au même titre que toute chose, objets d'expérience. Cela est éminemment le cas des natures simples, pour lesquelles la donation dans l'expérience est claire et distincte, à condition de s'y rendre attentif ; mais cela vaut également pour les natures composées, certes plus confuses par leur composition même, mais pour lesquelles nous avons, en droit, le même rapport de donation dans une intuition complète. L'erreur réside tout entière dans ce que nous ajoutons à l'intuition, spécialement en ce qui concerne donc les natures composées ; or, ce que nous ajoutons, revient toujours à produire un « jugement », qui est systématiquement un jugement portant oubli de la *mathesis* – dans sa double dimension ontologique et épistémologique : d'une part, oubli de notre rapport toujours médiat au réel *a parte rei,* c'est-à-dire oubli de la structure représentative du réel et, d'autre part, oubli de la structure relationnelle des représentations entre elles qui les rend d'emblée toutes toujours relatives à leur position dans le complexe physico-psychique de déchiffrage du code. L'erreur est au fond toujours réalisme naïf. Notre rapport au monde est en effet toujours médié par

[539] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 423 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 425
[540] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 422-423 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 425

1) l'imagination, qui peut trahir les sens en modifiant ce qu'ils lui rapportent (« s'il ne va pas de surcroît juger que l'imagination rapporte fidèlement les objets des sens… »),

2) les sens qui peuvent trahir les choses et faillir à leur mission de réception du code (« …ni que les sens revêtent les vraies figures des choses… »), et

3) l'apparence des choses elles-mêmes, qui peut trahir leur propre nature (« … ni enfin que les choses extérieures soient toujours telles qu'elles apparaissent [541]»).

Ces médiations sont autant de risque d'écarts, que nous masque l'oubli de la *mathesis*, puisqu'alors, nous prenons les choses pour ce qu'elles semblent être, et oublions que nos sens et notre imagination, plus généralement notre corps, possède sa propre marque qu'il surajoute au code perçu, en un mot, que le donné n'est jamais pur, qu'une distance incompressible demeure entre ce qui appartient à l'expérience que nous avons du monde et ce qui appartient aux choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. Ainsi, la *mathesis* révèle l'importance de la médiation du corps, et des instruments dont il peut se doter, dans notre rapport au réel et pour la connaissance, tout autant qu'elle manifeste la nécessité d'identifier cette médiation dans le code que nous recevons.

La principale source d'erreur ne réside ainsi pas dans la précipitation, comme ce sera le cas dans le *Discours de la Méthode*, ni au fond dans les sens trompeurs, mais dans l'incapacité *de l'entendement* à décoder le réel – principalement due à une incapacité à saisir qu'*il y a* un code. L'erreur trouve ainsi son origine dans l'entendement lui-même, qui connaît et juge, lorsqu'il délaisse sa fonction naturelle, qui est de « saisir par intuition la chose précise qui fait son objet[542] », soit qu'il l'outrepasse en ajoutant à ce que lui donne l'intuition, soit qu'il ne se hisse pas au bon niveau en prenant le code pour la chose à décoder. En tous les cas, la raison est hors-jeu, tant de la composition fausse que de la composition correcte : la connaissance est strictement l'affaire de l'entendement, qui est ainsi l'instance en l'homme intégralement responsable de l'expérience du monde, seul s'il se penche sur des objets non matériels, épaulé par l'imagination et les sens s'il se tourne vers le monde physique (et il est alors *ingenium*).

---

[541] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 423 ; R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 425
[542] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 425

S'éclaire par la *Règle XII* une dimension fondamentale de la *mathesis*, comme lieu de toute expérience, dans l'exacte mesure où il n'y a d'expérience possible que pour un entendement, soit qu'il fasse l'expérience de lui-même et de ses pouvoirs propres, soit qu'il fasse l'expérience des séries qui le traversent (« cet esprit [*ingenium*] que nous sentons en nous-mêmes », dit la *Règle VIII*[543]). Il faut même considérer qu'en tant que point nodal, c'est bien *l'ingenium* qui expérimente toute chose, qu'elle vienne de l'intérieur (qu'elle trouve son origine dans le champ mental) ou de l'extérieur (qu'elle trouve son origine dans le champ matériel). En ce sens, la *mathesis* est ce par quoi se révèlent toutes choses, et ce dans quoi se tiennent toutes choses pour nous : elle est, dans son fond, *notre monde*. Ainsi, c'est lorsque l'*ingenium* se risque à des hypothèses en dehors de toute expérience – autrement dit, quand il perd son monde – que l'erreur survient, comme le montrent les exemples de jugements fautifs : en effet, « nous ne pouvons nous tromper qu'en composant nous-mêmes, de quelque manière, les choses que nous croyons[544] ». A l'évidence, Descartes produit ici une critique de l'usage de l'entendement, qui n'est pas toujours nécessairement bon – ce qui impose, comme les *Regulae* en témoignent, d'en régler le bon usage, comme il convient de le faire pour l'imagination – et notamment lorsqu'il perd toute relation avec la source d'où proviennent ses objets – impulsion, conjecture ou déduction[545]. Ce sont nos idées surajoutées, desquelles est absente la conscience de leur origine qui nous trompe. Ainsi, il convient de se prémunir de tout subjectivisme , qui tiendrait littéralement tout ce qui passe à l'esprit pour réalité : contre ce risque inhérent à la position de l'homme immergé dans la *mathesis*, le remède est de s'en tenir aux natures mêmes, simples ou composés et dans les composées, aux simples qui les composent : toutes natures qui se donnent dans l'expérience que l'i*ngenium* a du monde. Ces natures, nous l'avons assez montré, ne sont évidemment pas les choses elles-mêmes (*a parte rei*) : il ne s'agit pas de tomber dans une forme de réalisme naïf. Nous ne faisons l'expérience que des codes ou des figures des choses – ce que précisément Descartes désigne comme « natures » – et de leurs relations, c'est-à-dire de la causalité, ainsi que nous l'indiquions plus haut.

[543] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 398 ; R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 385
[544] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 427
[545] Ces points sont abordés au « *dicimus septimo* » R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 424

Ainsi, la position cartésienne est sans équivoque, dans les *Regulae*, une position qui fait du monde l'ensemble des représentations, des phénomènes donnés à un entendement. De part et d'autre de ce monde se trouvent d'une part l'être, ou Dieu, inaccessible à *l'ingenium*, et d'autre part les simples apparences[546], dont *l'ingenium* ne peut à proprement parler rien tirer. Mais si la science doit se concentrer sur les natures simples et composées, et donc délaisser non seulement les choses en elles-mêmes mais aussi l'être, tout rapport à ce dernier n'est pas perdu : la composition des natures, qui peut faire l'objet, pour l'*ingenium*, d'une expérience (et donc être perçue) ainsi que nous venons de le voir, peut aussi être faite par « nous-mêmes », c'est-à-dire « chaque fois que nous croyons qu'il y a en elles (les choses) quelque chose que notre esprit [*mens*] ne perçoit par aucune expérience [547] » : cette composition, qui renvoie à la capacité productive de l'esprit humain, cette capacité à « forme[r] dans la fantaisie des idées nouvelles[548] » – sans quoi, nous serions condamnés à vivre et penser exclusivement les représentations présentes, sans capacité à les dépasser pour les ordonner différemment en vue de produire de nouvelles connaissances, anticiper, nous souvenir, en bref, penser librement et laisser cours à la puissance native de notre *ingenium*[549] – peut aussi être le fait de ce que Descartes nomme « impulsion ». Cet *impulsus* ouvre à la possibilité d'une dimension non mathésique de la vérité, et de là à une anthropologie redistribuant le rapport de la raison, de l'entendement et de la volonté, tout en laissant place au corps.

IV.3 TROISIEME PARTIE : L'HOMME MATHESIQUE

1. LA COMPOSITION DES NATURES SIMPLES : INTUITION, RAISON ET ENTENDEMENT

La question de la composition des natures est essentielle à plus d'un titre : permettant de comprendre l'origine de l'erreur dans le plan mathésique, elle tient aussi à elle seule l'ouverture de l'humanité à sa condition propre, et à sa complexité. C'est ainsi qu'elle nous

[546] *Ibid.*, p. 423 ; R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 425 : « c'est le lieu de noter ici que l'entendement ne peut jamais être trompé par aucune expérience (..) s'il ne va pas de surcroit 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 ».

[547] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 423 ; R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 427

[548] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 415

[549] Mais aussi, faut-il le dire, serions-nous alors toujours dans le vrai

permet d'éclairer la question de la constitution de la psyché humaine, dont Descartes nous a jusque-là indiqué les dimensions constitutives, sans produire de définition précise ni délimiter les rôles, sauf en ce qui concerne la *vis cognoscens*, que nous avons pu suivre dans ses différentes manifestions et dont l'*ingenium* constitue le véritable enjeu, dans la mesure où c'est par lui que se noue la relation de l'homme au monde, et qu'il nous apparaît comme le véritable sujet de la *mathesis*. Or, deux dimensions nous apparaissent, outre l'*ingenium*, de toute première importance, notamment en ce qu'elles sont présentes dès les premières règles et sans cesse comme à l'arrière-plan l'ouvrage : il s'agit de la raison et de la volonté, qui se trouvent engagées par Descartes dans l'analyse de l'opération fondamentale qu'est la composition des natures simples, c'est-à-dire du jugement. Elle témoigne aussi de la dimension finie de l'entendement humain, ce pour quoi il faut lui donner des règles, et marque par-là la limite de son pouvoir : d'une part, un entendement infini ne se spécifierait pas en *ingenium* – le corps comme l'imagination lui seraient inutiles ; d'autre part, il se passerait de toute raison, entendue comme pure noèse, puissance permettant d'assigner leur sens et valeur aux noèmes – il serait par-delà le vrai et le faux[550], ou plutôt toujours et sans écart dans le vrai ; enfin, il devancerait toujours la volonté par la puissance de ses calculs[551], la supprimant *de facto*. C'est donc en composant que l'homme se trompe, mais c'est aussi lorsqu'il le fait « par impulsion » qu'il témoigne de l'insertion de l'entendement (comme *intellectus*) dans le complexe de puissances qui toutes contribuent à la vie de l'esprit (comme *mens*) humain. Descartes dégage trois modes de la composition, dont les deux derniers ne font pas question : la conjecture et la déduction, qui correspondent aux modalités d'une computation probable ou strictement hypothétique d'une part, certaine d'autre part. *L'ingenium* peut produire en effet des hypothèses, non trompeuses dans la mesure où nous ne les prenons pas pour plus qu'elles ne sont, mais qui ne font pas avancer la connaissance que nous avons du monde. Il peut aussi produire, et nous y reviendrons, des déductions certaines, en appui sur l'intuition comme expérience de la nécessité, qui sont toujours vraies. Tant dans la conjecture que dans la déduction, *l'ingenium* manifeste sa puissance propre de « forme[r] dans la fantaisie des idées nouvelles, ou bien [de] se penche[r] sur des idées déjà faites[552] ». En contrepoint à ces

[550] Et il ne serait pas celui de Dieu, contrairement à ce qu'en pense Kant, mais d'une machine : il n'aurait nul besoin de comprendre ce qu'il compute.

[551] Il pourrait en cela être adéquatement décrit par la physique de la pensée spinoziste : l'idée adéquate s'affirme d'elle-même et ne requiert ni assentiment ni jugement en sus.

[552] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 416 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 415

deux modes de composition, la puissance de l'*ingenium* peut se voir mise au service de trois puissances concurrentes :

> « composent par impulsion leurs jugements sur les choses ceux que leur esprit (*ingenium*) 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, soit par une disposition de leur fantaisie[553] ».

Avant d'envisager alternativement chacune de ces trois sources court-circuitant le fonctionnement ordinaire de l'*ingenium*, il faut analyser précisément ce dont il est question. Il apparait que les jugements impulsifs sur les choses, bien qu'étant le fait de l'*ingenium*, (c'est leur *ingenium* qui les porte à la croyance, ce qui confirme le fait qu'il est bien le lieu du jugement), naissent de ce que le libre jeu de celui-ci est empêché, en ce qu'il est contraint, orienté (« *determinati* », écrit Descartes) par l'une ou l'autre des trois puissances en jeu que sont Dieu, la volonté et le corps. Avant de nous avancer plus, il convient de noter que contrairement à ce qui se produit dans le régime normal de composition, c'est-à-dire, dans le jugement normal, la raison elle-même est mise en retrait par cette irruption (la composition se fait en effet « *nulla ratione persuasi* »). L'*ingenium* apparaît ici comme chambre d'enregistrement d'une composition déjà faite – *judicium* peut certes désigner le jugement en train de se faire, mais aussi la sentence, et c'est ce sens qu'il faut ici retenir. Il s'agit ainsi de décrire l'insertion dans l'expérience d'idées ou combinaison d'idées échappant à l'action propre de l'*ingenium*, mais obéissant à la même structure que les siennes propres, dans la mesure où cela se donne toujours comme une composition de représentations digne de crédit, c'est-à-dire de jugements sur les choses.

Les trois sources de ces opérations qui semblent remettre en question la consistance du plan mathésique désignent, pour la première, *a priori* Dieu – « quelque puissance supérieure », qui « ne trompe jamais » – quand les deux suivantes sont attachées à la condition humaine : la « liberté propre », qui trompe « rarement » et la « disposition de [la] fantaisie » qui trompe « presque toujours ». Dans tous les cas, des idées non expérimentées

---

[553] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 424 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 427 « *Per impuslum sua de rebus judicia componunt illi, qui ad aliquid credendum* suo ingenio *feruntur,* nulla ratione *persuasi, sed tantum determinati, vel a* potentia aliqua superiori*, vel* a propria libertate*, vel a* phantasiae dispositione*.* »

par l'entendement sont ajoutées à ce qu'il construit : elles ne proviennent pas de la sensibilité, ni de l'entendement lui-même, comme peuvent l'être les « notions communes qui sont comme de certains liens pour joindre d'autres natures entre elles[554] » - c'est-à-dire les règles mêmes de fonctionnement de l'*ingenium* que nous avons rapproché plus haut des catégories kantiennes. Ce sont donc des compositions « hors sol » qui se produisent, et aboutissent à des idées inattendues, parce qu'impossibles à prévoir avant qu'elles ne surviennent : nous ajoutons quelque chose, comme le fait le malade atteint de jaunisse en croyant que tout est effectivement jaune, alors que le jaune n'est que dans son œil – mais à vrai dire, le jaune s'impose à son *ingenium*. Cet exemple, donné par Descartes[555], renvoie au troisième cas de composition par impulsion, le plus simple : c'est une disposition corporelle qui s'impose à l'i*ngenium*, et le conduit à mal composer, et permet de comprendre l'origine des préjugés et des idées reçues, autrement dit, nous commettons une faute de déchiffrage du code. Le premier mode de la composition par impulsion, qui se produit sous l'effet d'une puissance supérieure, n'est guère plus difficile à comprendre : il peut être rapproché, dans l'ordre gnoséologique, du miracle, et renvoie à la révélation divine de la *Règle III*, et l'adhésion à celle-ci met en jeu bien plus la volonté que l'*ingenium*. Cependant, dans la mesure où il ne trompe pas, nous devons affirmer qu'alors nous connaissons sans comprendre[556]. Plus difficile à comprendre est le deuxième mode de la composition par impulsion, qui convoque la liberté, hapax des *Regulae*[557], même si l'ensemble du texte semble manifester la liberté de Descartes à l'œuvre (jusque, par exemple, dans le choix du plus absolu). Une hypothèse consiste à en faire l'expression de la manifestation du génie individuel, en suivant en cela l'exemple de Socrate, même si cela implique un passage implicite du théorique au pratique[558]. J. Deprun

---

R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 419

[554] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 421

[555] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 423

[556] Ce qui explique le recours à l'analogie de la sui causa à laquelle Descartes recourra plus tard. V. CARRAUD, *Causa sive ratio*, *op. cit.*, p. 276 sq. ; Voir également la *Lettre à Mersenne* du 6 mai 1630 : R. DESCARTES, *AT I*, *op. cit.*, p. 150, 17-22« Mais ils devraient juger au contraire que puisque Dieu est une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain, et que la nécessité de ces vérités n'excède point notre connaissance, qu'elles sont quelque chose de moindre et de sujet à cette puissance incompréhensible. »

[557] Jean-Luc Marion la rapproche de la *licentia* de la *Règle II* - AT. X 365 - mais cela nous semble incorrect, dans la mesure où cette licence que chacun s'octroie à « faire de la divination » est manifestement fautive, en contradiction avec l'affirmation de la *Règle XII* selon laquelle la liberté propre est rarement trompeuse, ce que ne voit pas Jean-Luc Marion qui comprend « *raro* » comme « presque toujours trompeur ». Voir J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, *op. cit.*, p. 144

[558] A Elisabeth, novembre 1646, R. DESCARTES, *Oeuvres 04. Correspondance. Juillet 1643 - Avril 1647*, C. Adam et P. Tannery (éd.), Paris, 1901, vol. 04/13, p. 530 ; Voir la note 267 p. 712 R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*

propose une discussion de cela en notant que le contexte est ici théorique et qu'il semble difficile d'assimiler cette composition par impulsion déterminée par la liberté propre à « tous (les) types d'inclinations » dont nous trouvons mention dans l'œuvre ultérieure de Descartes[559]. Cependant, la liberté étant constamment associée par Descartes à la volonté[560], nous estimons qu'il s'agit bien là de décrire une situation où nous agissons sans connaître ni comprendre, faisant l'économie de toute ratiocination, proche de l'intuition dans son sens courant (ce que du reste l'appel à suivre le conseil de son génie dans les situations critiques de la vie désigne également) ; en tant qu'elle est « rarement » trompeuse, elle pose cependant un problème de taille : cela revient à dire que concurremment à la science, des croyances vraies sont possibles en régime mathésique, et qu'elles s'originent dans la volonté. Il est d'autant plus frappant de constater que tant pour la révélation que pour la liberté propre, la volonté est impliquée et constitue donc une dimension, non éclairée par Descartes, que nous considérons comme acquiescement à la puissance de l'être qui traverse toute chose. Il s'agit donc d'une liberté qui se trouve dans la fidélité aux intuitions qui nous traversent, ce que nous développerons plus loin, lorsque nous aurons achevé de prendre la mesure de l'anthropologie mathésique.

Ces trois modes de composition par impulsion présentent la caractéristique commune de gripper la mécanique de *l'ingenium*, en tant que ce point d'articulation entre les dimensions intellectuelle et matérielle essentiel à la connaissance du plan mathésique tout autant qu'à la pratique de la *mathesis universalis*, se trouve menacé dans sa puissance d'un côté comme de l'autre. Mais encore faut-il comprendre que la nature de la menace n'est pas du même ordre. Si, en ce qui concerne les dispositions corporelles de la fantaisie, il s'agit à proprement parler d'une défaite, mais d'une défaite évitable, conduisant à l'erreur et à la confusion, à l'absence de pensée, il n'en va pas de même en ce qui concerne la révélation et la liberté, sinon plus, du moins autant certaine, que celle à laquelle peut prétendre l'*ingenium*. Cela manifeste clairement que si le plan de la connaissance certaine, c'est-à-dire de la science à construire, est sans conteste et uniquement celui décrit par la *mathesis*, il ne forme pas le

[559] J. DEPRUN, « Descartes et le "génie" de Socrate. (Note sur un traité perdu et sur une lettre énigmatique) », dans *La passion de la raison*, Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, 1983, p. 145-158 (voir précisément p. 153)

[560] Voir Troisièmes Réponses, n°12 R. DESCARTES, *Oeuvres 07. Meditationes de prima philosophia*, Adam&Tannery, Paris, L. Cerf, 1904, vol. VII, p. 191

seul plan d'existence de l'homme, qui demeure d'une part en connivence avec l'être par le biais de la révélation, et d'autre part en connexion avec sa propre puissance d'être, par le biais de l'expression de sa volonté qu'est la liberté propre. Nous pouvons ajouter également qu'en tout état de cause, il faut aussi faire avec le corps, ce que ne doit pas masquer l'ascèse nécessaire à la science, et les développements ultérieurs conduisant au doute méthodique : ces derniers, s'ils permettent d'accéder à ce que Descartes décrit comme l'expérience que fait l'entendement lorsqu'il se tourne vers lui-même, produisant ainsi une science de la connaissance – non une épistémologie, mais une métaphysique en un sens kantien – ratent le monde, dont la connaissance requiert l'imagination – c'est-à-dire ici le corps. C'est du reste toute la difficulté de la *mathesis* : nous devons être en mesure de discriminer entre des représentations que rien ne distingue entre elles, ce que les formalismes tentent de conjurer en ne traitant que de représentations qu'ils ont eux-mêmes construites, et que les matérialismes ne considèrent pas suffisamment en les considérant toutes au même titre. Dépassant ces deux écueils, Descartes produit, dans les *Regulae*, une pensée faisant droit tant aux formes qu'à la matérialité, en soumettant l'ensemble du complexe psycho-physique constitutif de l'homme à la raison, ce qui justifie que toujours, il use de l'expression *intuitus mentis* lorsqu'il en vient à préciser comment il convient de connaitre « toutes ces natures simples (…) [aussi bien que les] liaisons nécessaires qu'elles ont entre elles et (…) toutes les autres choses dont l'entendement (*intellectus*) expérimente précisément qu'elles sont soit en lui-même soit dans la fantaisie[561] », ce qui est le cas de toutes les compositions, y compris celles court-circuitant l'*ingenium*. Du reste, l'analyse lexicographique de la langue des *Regulae* manifeste assez fortement cette position d'extériorité à l'entendement qu'occupe l'*intuitus mentis,* qui en cela est effectivement similaire à l'*intuitus oculorum* : c'est à partir de l'un et de l'autre que travaille l'*ingenium*, et c'est dans le même rapport qu'il se tient aux deux. C'est pourquoi l'entendement, dans un sens plus large, est le lieu de l'expérience, en tant qu'elle peut se réduire à l'intuition au sens que nous allons définir.

2. LE VOCABULAIRE DE L'INTUITION DANS LES *REGULAE*

[561] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 429 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 425 et pour les autrres occurrences de l'intuitus mentis

La question de l'intuition est une question centrale des *Regulae*, en premier lieu en tant qu'elle est l'une des deux opérations fondamentales de l'entendement, ainsi que l'expose la *Règle III* : « *hic recensentur omnes intellectus nostri actiones (…) : intutitus scilicet et deductio* » [562] . Cette première mention de l'*intuitus* invite à l'associer évidemment à l'*intellectus* – soit l'entendement, définit plus loin comme *vis cognoscens* par Descartes[563]. Pourtant, aussitôt après, il est rapporté à la *mens* – c'est-à-dire l'esprit, dans une acception bien plus large. Ainsi, aussitôt que nous abordons cette question essentielle de l'intuition, et particulièrement de ce qui, en l'homme, la rend possible, nous butons sur une difficulté de vocabulaire bien plus large. On sait que la *Méditation Seconde* règle le problème : « *sum igitur praecise tantum res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*[564] », repris par la traduction française de 1647 en « je ne suis donc précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison[565] ». Cependant, le lexique des *Regulae* semble bien plus précis sur ce point. Nous avons déjà pointé rapidement les rapports de la *mens*, notamment comme *bona mens*, de l'*intellectus,* et de la *ratio* [566] ; dans les différents textes de jeunesse, la raison comme telle est toujours posée dans une précompréhension, elle semble aller de soi comme « lumière », ou ce dont participe tout homme : une définition formelle n'est ainsi jamais proposée par Descartes, comme cela pourra être le cas dans le *Discours*, qui très explicitement la définit comme « puissance de bien juger, et de distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison[567] », établissant du même coup très clairement l'équivalence de la *bona mens* et de la *ratio*, qui semble ainsi n'avoir jamais bougé dans la pensée cartésienne, même si comme nous l'avons montré, la *bona mens* parait bien plus désigner l'*ingenium* accompli et la raison ensemble. Plus délicat à saisir, au moins dans les *Regulae*, est le rapport de la raison et de l'entendement (*intellectus*), sous toutes ses formes, notamment comme *ingenium*, ainsi qu'en témoigne l'hésitation relevée à l'instant concernant l'intuition : à la fois l'une des deux

[562] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 368
[563] *Ibid.*, p. 415
[564] R. DESCARTES, *AT VII*, *op. cit.*, p. 27
[565] R. DESCARTES, *Oeuvres 09. Méditations et principes. Traduction française.*, Adam&Tannery, Paris, L. Cerf, 1904, vol. IX, p. 21. A noter qu'*animus* n'est pas traduit, pour éviter sans doute la confusion avec *anima* (l'âme, qui fait précisément l'objet de l'enquête), et les obscurités qui s'attachent classiquement à ce couple. Du reste, Descartes s'en explique dans les *Cinquièmes Réponses*. Dans les *Regulae*, *animus* est présent, pour exprimer l'esprit en tant qu'il s'oppose au corps, sans plus de précision : il disparait dès lors que les notions de *mens*, d'i*ntellectus*, d'*ingenium* et de *ratio* sont convoquées.
[566] Voir notamment nos analyses des Trois songes et du *Studium bonae mentis*
[567] R. DESCARTES, *AT VI*, *op. cit.*, p. 2

« actions de notre entendement (*intellectus*) », et à la fois « conception de l'esprit (*mens*) pur et attentif ». Cette hésitation marque selon nous non une approximation imputable à la jeunesse de l'auteur des *Regulae*, mais l'expression de sa conception du psychisme humain, de son fonctionnement ordinaire et de sa perfection possible : aussi, en relevant précisément les usages du lexique de l'intuition, nous parviendrons à préciser d'une part comment se nouent les relations de la *mens*, de l'*intellectus*, de la *ratio*, et d'autre part comment se définissent ces trois réalités. Ce sera aussi l'occasion d'éclairer notre compréhension de l'anthropologie mathésique.

Les *Regulae* comptent pas moins de soixante-et-une occurrences du nom *intuitus* ou du verbe *intueor*. Avant de les recenser, il est bon d'en rappeler le sens[568]. *Intueor*, qui est le verbe, se traduit d'une manière générale par « regarder », avec cependant l'idée d'intensité et d'attention que suggère le préfixe *in* ; il s'agit de regarder attentivement, porter ou fixer ses regards sur quelque chose; en un sens figuré, il s'agit d'avoir la pensée tournée vers quelque chose, il se traduit alors par « considérer attentivement, se représenter par la pensée », voire « contempler avec admiration ». Ces deux sens sont présents dans les *Regulae*, l'action de l'esprit qui saisit étant régulièrement comparée à celle des yeux par Descartes. *Intuitus* est le substantif dérivé d'*intueor*, et désigne en sens propre le coup d'œil, le regard, la vue. Au sens figuré, comme le verbe dont il dérive, il renvoie à la considération de quelque chose, et même, précise Gaffiot, à l'égard pour la chose considérée. A l'ablatif il peut enfin désigner le but, l'intention. En voici l'index[569], par ordre alphabétique, pour les formes déclinées d'*intuitus* (32 occurrences au total) :

- *Intuitu* (13 fois) : 370,1 (R III) ; 372, 11 (R IV) ; 379, 19 (R V, titre) ; 389, 19, 21 (R VII) ; 400, 17, 24, 26 (R IX) ; 407, 9, 21 (R XI) ; 408, 13, 23 (R XII) ; 454, 18/19 (R XVI)
- *Intuitum* (16 fois) : 368, 14 (R III) ; 369, 18/19 (R III) ; 370, 4, 8, 12, 14 (R III) ; 372, 16 (R IV) ; 389, 11, 16 (R VII), 395, 4 (R VIII) ; 407, 14, 15 (R XI) ; 408, 3 (R XI) ; 425, 12, 14 (R XII) ; 440, 4 (R XIV)
- *Intuitus* (3 fois) : 368, 12/13 (R III) ; 369, 1, 11 (R III)

[568] F. GAFFIOT et P. FLOBERT, *Le grand Gaffiot: dictionnaire latin-français*, 3e éd. revue et augmentée, Paris, Hachette, 2008

[569] Les références renvoient à page, ligne R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*

Et pour les formes conjuguées d'*intueor* (29 occurrences au total) :

- *Intueamur* (2 fois) : 425, 4 (R XII) ; 460, 11 (R XVII)
- *Intueatur* (1 fois) : 423, 2 (R XII)
- *Intueantur* (1 fois) *:* 401/402 (R IX)
- *Intuebor* (2 fois) : 403, 4 (R IX) ; 410, 4 (R XI)
- *Intuenda* (1 fois) : 428, 26 (R XII)
- *Intuendam* (1 fois) 440, 9 (R XIV)
- *Intuendas* (4 fois) : 410, 20 (R XII titre) ; 417, 5 (R XII) ; 427, 2 (R XII) ; 435, 5 (R XIII)
- *Intuendis* (1 fois) : 425, 23/24 (R XII)
- *Intuendo* (2 fois) : 400, 12 (R IX) ; 459, 9 (R XVII)
- *Intuendum* (1 fois) : 369, 14/15 (R III)
- *Intuentis* (3 fois) : 369, 26 (R III) ; 388, 3 (R VII) ; 408, 16/17 (R XI)
- *Intueor* (1 fois) : 420, 6 (R XII)
- *Intueri* (7 fois) : 366, 13 (R III, titre) ; 368, 22 (R III) ; 383, 14 (R VI) ; 388, 7 (R VII) ; 400, 15 (R IX titre) ; 409, 7 (R XI) ; 455, 7 (R XVI)
- *Intuetur* (1 fois) : 420, 17 (R XII)
- *Intuiti* (1 fois) : 407, 2 (R *XI*, titre)

La seule compilation des occurrences est de peu d'utilité en elle-même. Elle permet cependant de manifester une évolution sémantique indiscutable : au fur et à mesure de la progression dans les *Regulae*, les formes verbales, particulièrement de sens actif, prennent le pas sur les formes nominales. L'intuition est d'abord l'objet d'une donation, ce qu'exprime le nom, puis devient l'objet d'une conquête, d'un travail, en bref, devient accessible par la mise en œuvre de la méthode. Cette évolution est sensible dans le champ lexical qui accompagne les différentes occurrences. Ainsi, *intuitus*, plutôt présent dans les premières règles (18 occurrences sur 32 jusqu'à la *Règle VIII* comprise), est associé 18 fois dans toutes les règles à *mens*, 7 fois de manière relâchée (en 369,1 ; 369,18/19 ; 370,1 ; 379,19 ; 400,26 ; 407,21 ; 425,12) et 11 fois dans l'expression *intuitus mentis* elle-même présente 9 fois entre jusqu'à la *Règle XI*, et seulement 2 fois dans ensuite.

La *Règle III*, qui fournit la grande part de ces occurrences (10 au total), définit ainsi *l'intuitus* comme « *mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum* », qu'elle redouble

en « *mentis purae et attentat non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur* » (368). *Intuitus mentis* se retrouve également en 370,4. Dans la *Règle IV*, elle apparaît en 372,11 et 372,16, où elle est désignée comme instrument dont la méthode explique l'emploi (« *si methodus recte explicet quomodo mentis intuitu sit utendum* »). Dans les règles suivantes, l'expression apparait une nouvelle fois à la *Règle VIII*, en 395,4, en situation (il s'agit de reconnaître ce qu'est une puissance naturelle par l'intuition pour avancer dans la recherche de l'anaclastique : « *clare perspexerit* ») ; elle est aussi présente à la *Règle IX*, en 400,24, à nouveau dans la perspective de l'usage qu'il convient d'en faire, et comparée alors au regard (« *et quidem, quomodo mentis intuitu sit untendum, vel ex ipsa oculorum comparatione cognoscimus* »), et de nouveau, en 407,9 et 407,15, à la *Règle XI*, qui « expose plus clairement ce qu'on a dit » la concernant, dans le but d'en préciser les conditions de possibilité, par opposition à la déduction et à l'énumération, et une troisième fois dans la même règle, en 408,13, pour en manifester les rapports à l'énumération, notamment lorsque cette dernière, bien menée, lui devient semblable. Les deux dernières occurrences de l'expression se trouvent, pour la première, à la *Règle XII*, en 425,14, où elle se voit attribuer comme objet « toutes les autres choses dont l'entendement expérimente précisément qu'elles sont soit en lui-même soit dans la fantaisie », invitant ainsi clairement à dissocier *mentis* et *intellectus*, puis à la *Règle XVI*, en 454,18/19, où elle est comparée à l'intuition oculaire en ce qu'elle ne peut porter sur plus d'une chose à la fois. D'ailleurs, 4 des occurrences *d'intuitus* sont rapportées aux yeux, inscrivant ainsi une analogie forte de *l'intuitus mentis* et de la vue, ce que la connivence de la lumière et de la raison laissait évidemment attendre, et que l'expression « *acies mentis* », présente 3 fois, conforte[570]. La première de ces occurrences se rencontre à la *Règle III* (369/370, « *oculorum intuitu* »), lorsque Descartes, après avoir prévenu du « nouvel usage » qu'il compte faire du terme intuition – usage qui se révèle en réalité une réappropriation non théologique de *l'intuitus mentis* scolastique – justifie le besoin de recourir, en plus de l'intuition à la déduction, lorsqu'un seul et même coup d'œil ne suffit pas pour saisir un objet dans son détail. A la *Règle VII*, ensuite, Descartes installe une opposition entre l'énumération suffisante, ou induction (« *sufficientem enumerationem sive*

[570] Il est à noter que le mot « *acies* » est employé par Descartes tant pour désigner le regard, en conjonction avec *oculi*, que la pointe de la *mens* et celle de l'*ingenium*

inductionem ») et la véritable intuition (« *verum intuitum* »), en ce que cette dernière présente les caractéristiques du coup d'œil (« *oculorum intuitu* ») en 389 (11, 16, 19 et 20).

Deux occurrences d'*intuitus* semblent toutefois l'inscrire en rapport à l'entendement. En 368, 12/13, d'abord, où elle est qualifiée d'opération de l'entendement (« *intellectus nostri actiones* »), au même titre que la déduction, ce qui est répété en 400, 17, avec « *intellectus nostri operationibus* ». Ces deux occurrences semblent donner à l'entendement un rôle actif vis-à-vis de l'intuition, la deuxième s'inscrivant en outre dans la perspective, annoncée par le titre de la *Règle IX*, d'un travail sur le regard de l'esprit (« *ingenii aciem* », en 400, 13). Les explications qui les suivent excluent toutefois cette hypothèse, dans la mesure où les deux sont complétées par l'expression « *mentis intuitus* » : il apparaît que cette intuition est à disposition de l'i*ntellectus* pur comme de l'i*ngenium*, mais à titre de matériau donné, ce que confirme d'une part le fait que dans passages, l'intuition est systématiquement qualifiée d' « *intuitus mentis* », et que, notamment, la suite de la *Règle IX* insiste sur la comparaison que l'on peut faire avec la vue. Trois occurrences d'*intuitus* en rapport soit à l'entendement, soit à l'i*ngenium*, vont dans le même sens : en 369, 11 (Règle III), Descartes explique que la certitude de l'intuition est nécessaire pour les seules énonciations (« *solas enuntiationes* ») aussi bien que pour les raisonnements (« *discursus* », dont l'emploi renvoie évidemment à la discursivité attribuée à l'entendement) ; l'intuition apparait ici comme le support incontournable de tout calcul, et elle exprimée par un passif (« *intendum est* »), et par ailleurs, ce sont bien plus ses caractéristiques de certitude et d'évidence qui sont requises, que l'intuition « pure » elle-même, comme nous le verrons par la suite. En 407, 14, encore, nous voyons que « la déduction simple d'une chose à partir d'une autre » se fait par intuition, ce qui peut inviter à penser une équivalence de nature entre l'une et l'autre ; tel n'est cependant pas le cas : la déduction « enveloppe un certain mouvement de notre esprit (*motum quemdam ingenii nostri*) », mais « si nous portons notre attention sur elle en tant que déjà faite (…) elle ne désigne plus aucun mouvement, mais le terme de ce mouvement » et peut alors faire l'objet d'une intuition ; l'intuition est encore distinguée par ce caractère de réceptivité que n'a pas la déduction, et si *l'ingenium* accomplit bien le mouvement nécessaire à cette dernière, il n'est pas explicitement posé qu'il soit l'opérateur de l'intuition. Bien au contraire, nous trouvons dans la suite de la même *Règle XI* (pp. 408 et 409), avec cette notion de mouvement, les éléments de compréhension de ce rapport délicat de l'intuition et de l'*ingenium* : si la mémoire était fiable,

l'*ingenium* pourrait user du souvenir des intuitions pour établir la solidité de ses déductions. Tel n'étant pas le cas, il doit s'efforcer d'augmenter sa capacité (« … *et illius amplificari capacitatem* », 409, 9/10) en s'exerçant à ce « mouvement continu et répété de la pensée (*continuum et repetitum cogitationis motum*, 408, 14/15) » que Descartes nomme énumération, dans le but de produire une quasi-intuition, ou un semblant d'intuition : « *adeo ut in unam videantur coalescere* », ou encore « *rem totam simul* videar inuteri ».

Ces éléments de compréhension de l'intuition sont confortés par l'une des deux occurrences d'*intuitus* postérieures à la *Règle XII* : en 440,4 la *Règle XIV* pose en effet que « *omnem omnino cognitionem, quae non habetur per simplicem et purum unius rei solitariae intuitum, haberi per comparationem* ». L'intuition est bien une donation de connaissance, et comme le confirme la suite du texte, elle n'est pas produite par l'esprit, puisque « *tota fere rationis humanae industria in hac operatone praeparanda consistit* ». Plus largement, l'*ingenium* a pour vocation, guidé par la méthode, de produire un semblant d'intuition, qui permettra la production de connaissance ; mais nativement, il est soumis à l'intuition de l'esprit comme *mens*, révélée par la *mathesis*, et qui lui fournit, au même titre que la vue, ses matériaux. L'entendement pur, en tant que force de connaitre, est en l'homme l'instance, éminemment active, qui assemble et compute ces matériaux, et devient *ingenium* lorsqu'elle se tourne vers le monde perçu, pour la connaissance duquel il lui faut disposer tout autant d'intuitions sensibles que d'intuitions mentales (« *sive oculorum, sive mentis intuitu* », 454,18/19). Nous estimons ainsi pouvoir affirmer que l'intuition mentale, c'est-à-dire relevant de la *mens*, qui est l'intuition véritable, d'une part a en réalité le sens qu'elle a pu avoir pour la scolastique, et d'autre part, constitue une donation qui est faite à l'esprit humain par sa participation de la raison ; autrement dit, elle est pure effectuation noétique de la rationalité. Mais elle n'est pas la seule intuition possible, puisque l'entendement, comme *ingenium*, peut élaborer des stratégies qui le rendent capable d'une quasi-intuition, exprimée par l'emploi du verbe *intueor*, principalement employé par Descartes dans des formes actives[571].

Le repérage de ces formes conjuguées montre deux choses : d'une part, les formes verbales – verbe conjugué, adjectif verbal de sens actif, infinitif et participe présent – sont rarement mises en correspondance à la *mens*, mais bien plutôt à l'*intellectus* ou à l'*ingenium*

[571] A l'exception de la forme signalée plus haut : *intuendum est*, en 369,14/15

(à 10 reprises, en 400, 15 ; 400, 22 ; 409, 7 ; 410, 4 ; 410, 20 ; 417, 5 ; 420, 6 ; 420, 17 ; 423, 2 ; 427, 2) ; d'autre part, leur récurrence augmente à partir de la *Règle IX*, avec 6 occurrences jusqu'à cette dernière, et 22 ensuite. Nous en concluons que jusque-là, l'intuition est pensée comme une donation faite à la *mens*, qui fournit les critères de vérité, autant que le point de départ de toute recherche, mais que Descartes ne se satisfait pas de cette donation, doublement insuffisante pour élaborer une science : il s'agit pour lui de reproduire et de déployer en l'absence de l'*intuitus mentis* une *intuitus intellectus*, différente dans ses modalités de production, mais à la portée de l'*ingenium*. Si nous sommes mis en présence de la première, la seconde est rendue possible par l'activité de l'entendement. Dans les termes des *Regulae*, *l'intuitus mentis* correspond aux « premières semences de vérité », données, quand *l'intuitus intellectus* correspond aux vérités auxquelles nous accédons à partir des premières, via la médiation des déductions, énumérations et autres exercices méthodiques. Ce double régime de l'intuition permet de lire la *Règle VIII* comme l'achèvement d'une première étape, et l'ouverture d'une seconde, qui se fixe une exigence métaphysique, en un sens kantien : nous devons d'abord connaître l'entendement, « puisque de lui dépend la connaissance de tout le reste, et non l'inverse[572] » : si *l'intuitus mentis* peut permettre d'accéder aux premières semences de vérité, elle doit aussi nous permettre de connaître les instruments dont nous disposons pour la connaissance, qui prendront ensuite le relais pour nous permettre d'aller plus loin dans la recherche de la vérité, conformément à la métaphore avec les « arts mécaniques[573] ». Mais cette connaissance première n'est pas l'œuvre de l'entendement ; elle est directement le fait de la raison humaine[574] qui doit permettre de dégager les limites de notre *ingenium*, ce que les règles suivantes accomplissent, tout en reconnaissant comment « *toutes* les choses contenues dans l'ensemble de cet univers » sont « sujettes à l'examen de notre *mens*[575] » - toutes les choses : notre entendement aussi bien que les choses elles-mêmes, ce pourquoi Descartes revient ici à la *mens* comme opérateur, qui se précise ainsi comme dimension englobante de l'ensemble du psychisme humain, et dont nous avons déjà montré qu'elle avait partie liée à la raison, la *bona mens* désignant l'esprit humain parvenu au faite de la rationalité. En cela, *l'intuitus mentis* désigne

[572] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 395 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 381
[573] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 397
[574] *Ibid.*, p. 398
[575] *Id.* Nous soulignons

précisément l'irruption de la raison dans le champ mental, qui fournit ainsi les premiers principes, les natures simples, dont « l'entendement fait l'expérience qu'elles sont telles avant d'en rien déterminer par un jugement[576] », et aussi bien les règles qui régissent l'entendement lui-même[577].

L'*intuitus mentis* ne saurait toutefois aller plus loin que mettre à notre disposition ces premiers instruments, « premiers préceptes non élaborées, et qui paraissent plutôt innés à nos esprits que produits par l'art[578] », dont le bon usage consiste à forger la méthode, à commencer par ce que la *Règle IX* explicite : « *Oportet ingnii aciem ad res minimas et maxime faciles totam convertere, atque in illuis diutius immorari, donec assuescamus veritatem distincte et perspicue intueri*.[579] » Il faut en effet exercer la perspicacité de l'*ingenium*, c'est-à-apprendre à concentrer son regard sur une intuition à la fois, que celle-ci provienne des sens (en l'occurrence, des yeux) ou de la *mens*. Cet usage de l'intuition est précisé par la *Règle XI*, qui explicite les conditions de la troisième vertu de l'*ingenium*, que Descartes nomme « capacité », précisant une idée avancée dans la *Règle VII* : l'*ingenium* est capable d'intuition dans l'exacte mesure où il produit un « mouvement continu (*continuo motu*) », de la pensée ou de l'imagination, soit de l'*ingenium* (*Règle VII* : 387, 21 pour le *cogitationis motu*, et 388, 2/3 pour *imaginationis motu* ; et *Règle XI* : 407, 19/20 pour *motum ingenii*). Mais cette intuition est à chaque fois caractérisée comme quasi-intuition : « *rem totam simul* videar intueri[580] ». Contrairement à *l'intuitus mentis*, instantanée, cette *intuitus ingenii* est produite dans une certaine durée, qu'il s'agit précisément de raccourcir par l'entrainement, pour lui conférer la valeur d'une presque intuition (*videar intueri*): elle en emprunte les caractères de clarté et de distinction, appelés à prendre une place considérable dans les œuvres ultérieures. A partir du moment où Descartes parvient à montrer comment *l'ingenium*, jusque-là simplement perspicace (c'est-à-dire en mesure de focaliser son attention sur une intuition de la mens et d'en pénétrer toute la profondeur – *Règle IX*) et donc, en un sens, passif, dans le traitement des intuitions en sens propre, peut aussi, à force de développer sa sagacité (*Règle X* : sa capacité déductive et d'énumération), se rendre capable de se mettre activement en

[576] *Ibid.*, p. 399 ; R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 387
[577] Voir la *Règle IV* R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 345
[578] *Ibid.*, p. 385
[579] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 400 *Règle IX*, Titre
[580] L'expression employée est à deux reprises strictement la même. *Ibid.*, p. 388, 6/7 et 409, 7. Nous soulignons

condition de quasi-intuition (*Règle XI*), alors le verbe *intueri* s'impose dans le vocabulaire, comme le manifeste d'emblée l'exemple de la saisie des proportions donnée dans la suite de la *Règle XI*[581].

Nous concluons ainsi à deux registres, ou deux ordres d'intuition, dont l'articulation rend compte de celle des différentes puissances à l'œuvre dans l'esprit humain. D'une part, la raison ou la *mens*, dont l'identification ne fait pas de doute, apparait comme le lieu de l'ouverture à l'ontologie mathésique et reçoit les intuitions donatrices des natures simples, tant « purement intellectuelles [que] purement matérielles ou bien communes[582] » que, d'autre part, l'entendement reçoit pour exercer sa puissance propre de (re)composition et mise en ordre, tout en étant à même de produire les conditions de possibilité d'une quasi-intuition, qui tire de la première ses standards. Au regard de l'entendement seul, ces intuitions se distinguent par leur portée gnoséologique, soit leur degré de composition, et les conditions dans lesquelles elles s'effectuent, par donation – participation de la raison – ou par la rapidité du mouvement de l'esprit (« *utile est easdem [propositiones simplices]* continuo et nullibi interrupto cogitationis motu *percurrere* »[583]), soit qu'il conceptualise, soit qu'il use de l'imagination : il s'agit à chaque fois de voir ce dont il est question, ou plus précisément, de provoquer la reconnaissance, dans ce qui ne fait pas l'objet d'une intuition de premier ordre, de ce qui est commun à ce qui a déjà été intuitionné, comme le montre la *Règle XIV* : « toute connaissance absolument qui ne s'obtient pas l'intuition simple et pure d'une seule chose isolée s'obtient par la comparaison de deux ou plus de deux d'entre elles[584] ». Nous comprenons par-là la vérité profonde de l'association de la *bona mens* à la sagesse : il s'agit d'atteindre à ce point où l'entendement, actif et discursif, s'est rendu à la rationalité et son intuitionnisme, et voit converger sa puissance avec celle de la raison, ces deux puissances étant unifiées dans le vocable *bona mens*.

Descartes produit un glissement de sens de l'intuition, dont le point de bascule est sans doute à situer à la *Règle IX*, qui commence à projeter la méthode comme une activité au sens

---

[581] *Ibid.*, p. 410, 4

[582] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 419

[583] *Règle XI*, Titre R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 407. Nous soulignons.

[584] *Ibid.*, p. 440, 4« *... omnem omnino cognitionem quae non habetur per simplicem et purum unius rei solitariae intuitum, haberi per comparationem duorum aut plurium inter se.* » ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 451

propre. Jusque-là, et particulièrement dans la *Règle III* qui la définit, l'intuition est en effet exprimée principalement par le nom *intuitus*, qui porte en lui une dimension de passivité fondamentale : nous sommes toujours devant l'intuition déjà faite, qui résulte très précisément de la reconnaissance de notre participation native de la raison. C'est elle qui nous permet d'avoir une connexion à l'idée même de vérité, de sens, de valeur. Nous voyons et cela s'impose. La *Règle IX* marque un tournant, annoncé très clairement par son titre. Il faut tourner le regard de l'*ingenium* pour intuitionner la vérité : la démarche est alors volontaire, consciente, et maîtrisée, ce en quoi du reste elle peut faire l'objet d'une méthode, sans quoi, on reste dans un mysticisme, une révélation, une épiphanie, bien loin de l'ambition de Descartes, qui en réalité est de construire une procédure de provocation de l'intuition : la raison est une révélation que l'on s'efforce de reproduire et de maîtriser. Elle est manifestation de l'être dans une donation, et la science est la mise en œuvre de tous les moyens possibles pour reproduire cette manifestation. Et ainsi, on change de registre, puisque l'*ingenium* remplace la *mens* au niveau du vocabulaire, et *l'intueri* prend le pas sur *l'intuitus*. De réceptif, l'esprit devient productif : ce faisant, les forces mobilisées ne sont plus les mêmes. C'est une politique, une agonistique qui se joue au niveau de *l'animus* ; *mens* quand il est noétique purement, *ingenium* quand il est dianoétique, le second s'efforçant de reproduire ce que le premier est spontanément. Ce qui nous conduit nécessairement à une redéfinition du rationalisme classique, et de la raison elle-même : elle n'est pas procédurale, elle n'est pas un outil, un moyen, elle est le lieu où pour l'esprit humain se donne l'être. Et la science doit être pensée comme provocation d'une donation. Ce que décrivent les *Regulae*, c'est ainsi comment se mettre dans la disposition adéquate pour reproduire l'intuition lorsque nous ne l'avons pas. Et aussi bien, cela donne raison à Spinoza : je peux produire la géométrie du salut, mais elle n'a de sens que parce qu'elle rend possible l'intuition de la vérité des scolies. Ce qui veut dire aussi que tout positiviste perd la raison, lorsqu'il croit devoir construire ce qui en fait est là devant lui. Cela signifie également que lorsque nous sommes dans l'abstraction totale, nous sommes en réalité dans le néant de notre propre entendement : car ce faisant nous rêvons seulement, et comme dans un rêve, nous n'avons dans le fond affaire qu'à nous-mêmes. Alors, nous perdons l'être, et sa structure relationnelle non substantielle.

Aussi, de ces enseignements, nous pouvons conclure quant à la nature ultime de la *mathesis universalis* : elle est sous son versant ontologique description de l'apparaître de

l'être à l'homme, qui se donne d'intuitions en intuitions, qu'elle organise en son versant métaphysique (en un sens kantien) comme tissu de natures simples vectorisées, qu'elle permet de connaître par son versant épistémologique (méthodique). Tout l'effort de l'homme est alors de reproduire un intuitionner par la mise en ordre des pensées et la direction de leur mouvement. Une telle conception fait à l'évidence signe vers une anthropologie cohérente à l'ontologie mathésique ainsi délimitée : nous ne saurions en effet ignorer que *l'ingenium* ne constitue pas le tout de l'homme, et que nous devons le penser de manière complète en tant qu'il est inséré dans un tissu corporel tout autant qu'en des séries idéelles. Cette anthropologie conduit aussi à redéfinir, quoique de manière non explicite chez Descartes, la raison : si toute expérience authentiquement humaine, c'est-à-dire de celles qui nous donnent les choses dans leur vérité, ne peut être le fait que de l'*ingenium*, on est en droit de questionner la nature de la raison elle-même. Et enfin, la possibilité que la révélation, qui est un acte de la volonté, tout autant que la volonté elle-même comme puissance propre, puissent produire un type d'expérience d'une valeur au moins égale, doit aussi nous questionner sur ce qui se joue ici.

3. L'ANTHROPOLOGIE : COMPOSITION DE L'HOMME

La *Règle XII* est le lieu où s'exprime le plus clairement l'anthropologie des *Regulae*. Elle offre d'abord, à travers la description de la mécanique perceptive, une vision précise de la dimension physique ou plus justement sensori-motrice. Le traitement des perceptions par *l'ingenium* offre quant à lui une description de la dimension psychique, tout au moins de l'une de ses composantes, de laquelle il est possible d'extrapoler à l'ensemble. Enfin, le jeu de la composition articule ces deux dimensions à celle de la raison et à celle de la volonté. Nous pouvons aussi, à partir de là, lire rétrospectivement les règles précédentes, et dégager enfin l'ensemble des éléments de compréhension de l'homme comme composition de puissances : la volonté, le corps, la puissance cognitive, et la puissance la raison, comme autant de forces dont la maîtrise constitue l'enjeu central pour la constitution de la science, permettant de désigner l'homme comme le sujet mathésique, soit un nœud dans le champ de forces dégagé par l'ontologie mathésique.

L'anthropologie cartésienne des *Regulae* se déploie sur deux niveaux, que l'on peut considérer comme préfigurant la disjonction de l'âme et du corps, à deux remarques près.

Premièrement, et comme nous l'avons abondamment montré à la suite de J.-L. Marion, Descartes opère ici une désubstantialisation intégrale du monde, qui interdit de penser la dichotomie de l'esprit et de la matière autrement que comme une différenciation fonctionnelle, c'est-à-dire comme la reconnaissance que nous percevons (ou expérimentons) le réel par notre entendement selon trois modalités différentes : « ces choses qui *au regard de notre entendement* sont dites simples sont ou bien purement intellectuelles, ou bien purement matérielles, ou bien communes[585] ». Et c'est bien uniquement le mode de connaissance de ces choses qui les distingue :

> *« sont purement intellectuelles celles que l'entendement connait (ab intellectu cognoscuntur : sont connues par l'entendement) grâce à une sorte de lumière innée et sans l'aide d'aucune image corporelle (…) sont purement matérielles celles dont on connait (cognoscuntur) qu'elles ne sont que dans les corps : comme le sont la figure, l'étendue, le mouvement, etc. Enfin doivent être dites communes (communes dicendae sunt) celles qu'on attribue indistinctement tantôt aux choses corporelles, tantôt aux esprits[586] ».*

Deuxièmement, cette tripartition est fondamentale dans le cadre des *Regulae* – et c'est en fait le cas pour tout le cartésianisme, qui attache bien plus d'importance que ce qui en est communément retenu à l'homme unitaire, ou plus précisément, à l'homme composé[587] – dans la mesure où l'homme envisagé par Descartes est un homme en situation, et que la *mathesis* est opérante précisément au niveau du composé : l'homme mathésique est toujours un homme « entier », « *quatenus ex corpore & mente* (…) *compositus*[588] », et il n'accède même à la *mathesis* que parce qu'il est un entendement qui compose avec le(s) corps, ainsi que nous l'avons montré plus haut, c'est-à-dire un *ingenium*. Les *Regulae* éclairent cette composition, et les difficultés d'interprétations qu'elle peut poser, en ce qu'elles évacuent les problèmes posés par la substantialité, pour penser la question des compositions de puissances (*vis*), articulées autour de la notion d'idée-figure, présentant elle-même un triple aspect, spirituel, matériel ou commun.

---

[585] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 419 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 419
[586] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 419 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 419-421
[587] V. CHAPPELL, « L'homme cartésien », dans *Descartes*, Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, 1994, p. 403-426
[588] R. DESCARTES, *AT VII*, *op. cit.*, p. 81, 15

L'anthropologie cartésienne est une anthropologie modélisée, conformément aux exigences de la science mathésique, dont nous trouvons l'expression au début de la *Règle XII* :

> *« me tournant vers le premier point (en vue de la connaissance des choses, c'est-à-dire nous qui connaissons), je souhaiterais exposer en ce lieu ce qu'est l'esprit de l'homme, ce qu'est son corps, de quelle manière celui-ci est informé par celui-là, quelles sont dans le composé tout entier les facultés qui servent à connaître les choses, et ce qu'elles font chacune en particulier […]. Mais puisque je n'en ai pas maintenant le loisir, il me suffira d'expliquer le plus brièvement possible quel moyen de concevoir tout ce qui en nous sert à la connaissance des choses est le plus utile à mon propos. 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 apparaitre qu'elles ne retranchent rien à la vérité des choses et qu'elles rendent seulement tout beaucoup plus clair ?*[589] *»*

La notion de supposition, entendue comme modélisation, n'est pas sans faire penser à celle déployée dans le *Traité de l'Homme* de 1632-1633 : « Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès…[590] ». Et de fait, si Descartes fait dans les *Regulae* l'impasse sur une description intégrale de l'homme qu'il a en tête, nous pouvons légitimement considérer pouvoir les compléter par ce que nous trouvons dans ce texte, ultérieur et néanmoins assez proche.

Cette excursion dans le *Traité de l'homme* nous permet de comprendre que tout l'édifice mathésique impose de rendre compte de l'ensemble de la structure corporelle, de son fonctionnement, de ses limites, en même temps qu'il s'agit d'une visée essentielle de la science à construire en tant qu'il en va pour un esprit de produire une connaissance des choses. Ce traité manifeste par ailleurs les acquis des *Regulae*, puisqu'on y voit d'emblée la nécessité pour Descartes de procéder par ordre, et de réduire au plus simple, en bref, de penser selon les normes mathésiques, seules à même de produire une science vraie :

---

[589] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 411-412 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 407 et 409. Nous soulignons.
[590] R. DESCARTES, *AT XI*, *op. cit.*, p. 120, l. 4-5

méthodologiquement, la distinction des deux natures simples est symptomatique de la *mathesis*, et nous retrouvons notamment le recours à l'énumération.

> *« Il faut que je vous décrive, premièrement, le corps à part, puis après, l'âme aussi à part ; & enfin, que je vous montre comment ces deux Natures doivent être jointes et unies, pour composer des hommes qui nous ressemblent*[591] *».*

Du corps modélisé, nous devons retenir évidemment le souci de la distinction, qui requiert de n'expliquer le corporel que par le corporel (le corps « imite toutes celles de nos fonctions qui peuvent être imaginées procéder de la matière et ne dépendre que de la disposition des organes »[592]), et de poursuivre la rupture avec Aristote, en refusant que l'âme soit au principe de la vie du corps : il s'agit de manifester d'abord l'autonomie des séries (des choses matérielles et des choses spirituelles) pour mieux comprendre ensuite comment elles se rejoignent, en composant leurs puissances irréductibles, le corps s'expliquant intégralement par le corps. Nous retenons aussi la constitution de l'organisme[593], qui suit les leçons de l'ontologie mathésique, restées théoriques dans les *Regulae* : le sang y apparait comme le vecteur d'une mise en relation des différents organes, circulant par l'entremise de « petits filets » qui relèvent du tissu sériel (« tissu des conséquences [*consequentiarum contextus*] »[594] que nous avons noté comme constitutif du réel mathésique. L'unité globale, qui pourrait relever d'une simple juxtaposition des parties, est prise en charge par le sang, qui assure en outre la connexion du corps avec l'ensemble de la réalité matérielle : les aliments que nous ingérons, l'air que nous respirons, en modifient sans cesse la densité dans un mouvement perpétuel où chaque étape prépare la suivante, dans un jeu de forces[595] et de chaleur, qui donne à voir une machinerie hydraulique, où les différents fluides, à commencer par le sang, se poussent, s'agitent, se coulent et se mêlent. Le travail de l'imagination, employée au secours de l'entendement pour produire le modèle explicatif, typique de la *mathesis* des *Regulae*, précise en effet la dimension mécanique : du corps « statue ou machine de terre[596] », Descartes passe au paragraphe suivant à la comparaison avec « des horloges,

---

[591] *Ibid.*, p. 119-120
[592] *Ibid.*, p. 120 l. 11-14
[593] Jusqu'à *Ibid.*, p. 129
[594] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 383
[595] R. DESCARTES, *AT XI*, *op. cit.*, p. 121 l. 10
[596] *Ibid.*, p. 120 l. 4-5

des fontaines artificielles, des moulins & autres semblables machines[597] » , pour enfin retenir précisément le modèle de la fontaine[598], l'âme raisonnable devenant pour l'occasion le fontainier en charge de l'ensemble des tuyauteries et mécanismes. Un tel modèle donne une place centrale au sang, place assurée par l'explication retenue pour la génération des « Esprits animaux », c'est-à-dire les plus petites parties du sang qui

> *« sans autre préparation ni changement, sinon qu'elles sont séparées des plus grossières et qu'elles retiennent encore l'extrême vitesse que la chaleur du cœur leur a donnée, (…) cessent d'avoir la forme du sang[599] ».*

Or, les Esprits animaux permettent de penser la vie autonome du corps, sa capacité à répondre à son environnement et s'y mouvoir, en bref, à s'inscrire dans les séries matérielles, et en même temps, de concevoir la relation entre ces séries matérielles et l'esprit ; le sang apparaît ainsi comme l'élément expliquant ultimement l'organisme. On notera que le sang constitue le lien nécessaire entre les différentes forces qui s'exercent, à commencer par la chaleur du « feu(x) sans lumière[600] » qui se trouve dans le cœur. C'est le vocabulaire de la force, de l'effort, qui est régulièrement convoqué, donnant ainsi à voir le tissu mathésique constitutif du réel : des éléments simples se composant, se heurtant, produisant des effets les uns sur les autres par leurs chocs. Les chaines causales décrites sont d'ailleurs à double sens, puisqu'aussi bien la chaleur du cœur exerce son action sur la densité du sang, en le dilatant pour permettre sa circulation dans l'organisme, quand en retour le sang exerce son action sur le cœur, en étant cause de la chaleur de son feu perpétuel en l'alimentant[601] : la relation causale n'est ainsi jamais à entendre de manière monovalente, en une seule direction, obéissant par là à la rationalité mathésique qui, dans l'ordre des phénomènes, ne reconnaît pas de vectorisation absolue[602]. Le corps, comme l'ensemble de la réalité, spécifiquement ici la réalité matérielle, est ainsi pris dans le « tissu des conséquences », et doit être considéré comme un *nexus* en ce qu'il est à la fois une conjonction et le point nodal par lequel l'homme est au monde.

---

[597] *Id.* l. 15-16
[598] *Ibid.*, p. 131 l. 11 et suivantes
[599] *Ibid.*, p. 130 l. 9-14
[600] *Ibid.*, p. 123 l. 13
[601] *Ibid.*, p. 123-124
[602] Ce qui justifie d'ailleurs la compréhension du principe de causalité (efficiente) comme s'inscrivant dans le principe de raison suffisante. Voir l'analyse qu'en fait V. Carraud, notamment V. CARRAUD, *Causa sive ratio*, *op. cit.*, p. 243

Dans sa constitution, le corps obéit aux lois de l'ontologie mathésique, et doit être pensé comme le vecteur de l'insertion de l'homme dans le tissu mathésique constitutif du réel matériel : sans le corps, pas d'accès à la réalité. Mais cet accès par le corps implique que les choses ne se donnent jamais telles qu'en elles-mêmes, puisque les sens ne sont pas un vecteur neutre : la perception se joue de chocs en chocs, par transmission de figures, qui à chaque fois peuvent être défigurées par le corps qui les reçoit. Si ce rapport peut expliquer l'écart fondamental entre ce que nous percevons et ce que nous comprenons, s'il justifie la possibilité de l'erreur et ainsi la nécessaire ascèse en vue de l'accession à la *mathesis* et l'autopoïèse indispensable à la pratique de la science en vue de l'assomption au vrai, cela n'en fait pas moins du corps le nœud par lequel nous sommes toujours-déjà aux prises avec un réel qui nous déborde et s'impose à nous. Ce rôle du corps invite à penser l'homme comme être relationnel, et non comme sujet isolé, et fait signe en direction de l'*être-au-monde* dans le sens de Heidegger. Depuis cette situation ontique relationnelle, l'homme s'engage à la recherche de son être propre, recherche d'autant plus nécessaire que doit être assumée une dimension que le Descartes du *Discours* et des *Méditations* méconnait : nous partageons notre condition – à tout le moins par notre inscription dans le corps – avec les « autres animaux[603] », puisque nous accomplissons, de la même manière qu'eux, nombre d'opérations « sans aucune assistance de la raison[604] » et qu'ils disposent également d'une fantaisie purement corporelle. Dépassant cette condition animale, que donne à voir le *Traité de l'homme*, et que la *Règle XII* touche en ce qui regarde la motricité et la sensibilité, Descartes pense la spécificité humaine par la raison, qui, comme nous l'avons montré, s'articule en l'homme à la force « purement spirituelle », la *vis cognoscens*, par laquelle nous connaissons les choses[605]. Nous trouvons ici articulés les plans ontique et ontologique, sans quoi l'anthropologie cartésienne ne serait que description d'un étant parmi les étants, d'une chose parmi les choses : or, si le corps nous inscrit dans le réseau matériel constituant la réalité, en faisant de nous le réceptacle, notamment, des figures parvenant à notre perception, la *vis cognoscens*, qui permet en réalité à l'homme d'agir sur les figures, l'ouvre en même temps à

[603] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 413 ; « *aliorum animalium* » R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 415
[604] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 413 ; « *absque ullo ministerio rationis* », R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 415. Cette idée cartésienne n'est évidemment pas sans rappeler l'importance accordée par Spinoza au pouvoir propre du corps (« nul ne sait ce que peut le corps »).
[605] Il est à noter ici que les Regulae

sa dimension propre et au monde : elle peut en effet recevoir « en même temps que la fantaisie les figures venues du sens commun », aussi bien que s'appliquer à celles contenues dans la mémoire, ou en former de nouvelles, ou encore « les faire passer, selon une distribution purement corporelle, jusqu'à la force motrice[606] ». L'anthropologie mathésique est donc avant tout une anthropologie de l'être-au-monde, qui considère d'abord l'homme à partir de son corps et de sa relation aux autres étants, autrement dit des forces et figures qu'il reçoit passivement, pour découvrir ensuite son pouvoir propre de production et transformation active de figures. La plasticité de la *vis cognoscens* permet ensuite de nommer ce « sujet » sans *ego*, comme *ingenium*, dans lequel se réalise admirablement ce double rapport, passif et actif, qui fait de l'homme le gardien de la *mathesis*.

Tout occupé à son combat contre la substantialité de l'*ego*, et à son dépassement de la métaphysique, Heidegger n'a pas su ou voulu voir que les *Regulae* offraient en réalité comme compréhension de l'homme une analyse au double plan ontique-ontologique, faisant de l'*ingenium a minima* une précompréhension non thématisée du *Dasein*. Si la perception et le corps ancrent l'homme dans le plan ontique, la force cognitive et ultimement l'*ingenium* l'installent dans le plan ontologique, dans l'ouverture participante de la raison, dont il faut dès lors convenir que c'est en elle que s'origine la *vis cognoscens* ; au gré de ce détour anthropologique, la raison apparait ainsi non comme une puissance calculante (c'est le rôle de l'entendement pur), mais comme une puissance d'ouverture à l'être. Il faut de là conclure que l'homme est en premier lieu un étant au même titre que tout étant, et est ainsi soumis à la puissance de la *mathesis*, c'est-à-dire qu'il apparait, sur le plan ontique, comme la composition de natures simples conjuguant leurs séries, et qu'il est en second lieu l'étant qui par la puissance de la raison comprend la puissance de la *mathesis*, c'est-à-dire qu'il ouvre le plan ontologique. Pour le dire autrement, l'homme est à la fois un vivant inscrit par son corps dans la réalité matérielle, et est ainsi un nœud de forces matérielles ; et à la fois, il est le vecteur de forces spirituelles, dont la *vis cognoscens*, qui informe autant qu'elle est informée par elles, ces forces matérielles, par simple participation de la raison. Le corps et l'esprit apparaissent ici comme bien distincts, mais composés, et leur composition précisément fait l'homme.

[606] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 415 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 413-415

Nous devons ici faire droit à une troisième dimension de cette anthropologie, qui sans cela ne serait pas complète : la volonté, que nous avions vue apparaitre dans la Première Règle, comme l'enjeu pratique des *Regulae*, est convoquée de nouveau sous l'espèce de la « liberté propre », capable de s'imposer à *l'ingenium* – et de lui faire prendre un parti en l'absence de toute raison[607]. La composition par impulsion apparait comme le lieu crucial où toutes les puissances à l'œuvre en l'homme dans le jeu mathésique trouvent un terrain d'expression, ce qui nous permet de les saisir les unes par rapport aux autres, et notamment en ce que trois d'entre elles viennent plier la *vis cognoscens*, ici sous l'espèce de *l'ingenium* : la « puissance supérieure », divine, qui ne n'appartient évidemment pas au domaine de l'anthropologie, sinon à confirmer la position de l'homme comme nœud de puissances ; la « disposition de la fantaisie », corporelle, qui explique l'erreur tout en pointant la puissance du corps ; et la volonté, comme puissance propre, surgissement d'une spontanéité constatée plus qu'expliquée, qui est insérée dans le réseau des forces constitutives de l'homme comme une dimension spirituelle de première importance. L'homme réel est ainsi un mixte de puissances qui s'originent pour les unes dans ce que l'entendement comprend comme matérialité, pour les autres dans ce qu'il comprend comme spiritualité, et dont l'*ingenium* assure la rencontre, ce qui permet de le poser comme nom mathésique de l'homme, bien plus proche dans ses déterminations du *Dasein* heideggérien que de l'*ego* des *Méditations*.

La *mathesis*, en tant que pratique, est ainsi la voie d'accès à ce qui fait la spécificité humaine. Le type d'expérience conquis par elle, c'est-à-dire l'expérience de la nécessité que vit l'i*ngenium* en tant qu'il est capable d'intuition, se dévoile comme étant *in fine* la seule expérience possible pour lui. Plus précisément, une telle expérience en ce sens strict n'est possible que parce qu'elle est purification de l'expérience en un sens vulgaire, ce qui permet d'accéder aux conditions de possibilité de toute expérience, soit au rapport purifié de toute scorie de *l'ingenium* au réel. C'est pourquoi Descartes insiste sur la clarification : faisant l'expérience de la nécessité mathésique, l'*ingenium* accède en même temps à la vérité de son être-au-monde, débarrassé des confusions qui obscurcissent ce rapport au monde dans la quotidienneté, à commencer par les multiples sensations qui accompagnent la perception de

[607] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 424 « *Per impulsum sua de rebus judicia componunt qui ad aliquid credendum suo ingenio feruntur, nulla ratione persuasi, sed tantum determinati, vel a potentia aliqua superiori, vel a propria libertate, vela phantasiae dispositione* »

chaque chose, jusqu'aux délires de l'imagination débridée, qui interpose une surcouche aux figures que nous recevons des choses. C'est pourquoi

> *« l'entendement ne peut jamais être trompé par aucune expérience, s'il se borne à saisir par intuition la chose précise qui fait son objet, pour autant qu'il la possède soit en lui-même soit dans un phantasme ; 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 telles qu'elles apparaissent[608] ».*

Il est ainsi possible de conclure de là à une véritable préfiguration par Descartes, de la critique kantienne : dans sa dimension purement noétique, la raison apparaît comme hors-jeu dans la constitution de la science, hormis pour *l'intuitus mentis* qu'elle rend possible par participation : l'entendement est ce qui fait l'expérience du monde, définie comme « ce que l'esprit tire à titre exclusif de la relation actuelle à un objet [qui] n'est pas nécessairement matériel[609] », et c'est lui qui produit la computation du réel nécessaire à l'élaboration de toute science, à partir des intuitions mathésiques des natures simples qui ne lui appartiennent pas, dans la mesure où elles font l'objet d'une donation. La raison trouve ainsi sa place dans le complexe anthropologique non comme instance de connaissance, mais comme instance d'intelligibilité, de laquelle il est donc légitime pour Descartes de dire que nous participons. Pour le dire autrement, la raison, mise en congé de l'élaboration du savoir au profit de l'entendement, est confortée comme *νόησις* : elle apparaît ainsi paradoxalement comme ce qui garantit l'opérativité de l'entendement, en rendant possible tout *intuitus mentis*, et en même temps comme ce qui, une fois l'intuition effectuée, court le risque de l'oubli. Ainsi, si la *mathesis* cartésienne consacre le rôle de l'entendement dans le déchiffrement du monde, elle tient sa force de l'articulation des différents régimes de rationalité entre eux, et avec la dimension extra-mathésique : elle requiert en effet la rationalité intuitive (*νόησις*) de la raison tout autant que la discursivité de l'entendement, et demande de préserver la connivence non-intellectuelle de l'homme avec l'être pour être complète. La position originaire de la modernité est ainsi une position d'équilibre, dans laquelle l'homme doit tenir l'être inaccessible (ou Dieu sous la plume de Descartes), la raison et le monde ensemble.

---

[608] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 425 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 423
[609] F. de BUZON et D. KAMBOUCHNER, *Le vocabulaire de Descartes*, Paris, Ellipses, 2011, p. 44

CONCLUSION

Pour conclure, il convient d'insister sur le fait que les *Regulae* ne constituent pas un simple traité de méthode, en ce qu'elles révèlent bien déjà, quoique de façon non explicitement thématisée, l'être-au-monde qui caractérise l'homme moderne, et du même coup l'anthropologie que cela implique. Ce qui est proprement glaçant, pour reprendre l'expression heideggérienne, ce n'est pas tant « le pressentiment de ce qui est en marche dans la science moderne »[610], que la perte de toute substance et l'intrication de l'homme, en tant qu'entendement incorporé, via l'*ingenium*, dans le complexe sériel que constitue le réel, duquel tout absolu s'est absenté. Cependant, l'effroi qui peut saisir Descartes, et dont les deux premiers des trois rêves de 1619 témoignent assez bien, trouve un remède dans le hors-champ que constituent les domaines de la révélation et de la « liberté propre », domaines pour lequel l'homme dispose essentiellement de sa volonté, productrice d'une certitude toujours obscure, ce qui est la leçon de la *Règle III*[611], annoncée du reste par le troisième songe de 1619, et de la raison comme lumière. Du point de vue de l'anthropologie, la partition intellectuel / matériel apparait comme non stricte, dans la mesure où l'*ingenium* est de la *vis cognoscens*, autant spirituelle, qu'incarnée. Un dualisme méthodologique faible, entre l'intellect et le corps, est posé par Descartes, mais il est dépassé par et dans l'*ingenium*, dont il faut tenir que le rôle d'interface en fait le point de rencontre, à proprement parler le nœud, entre les séries spirituelles et les séries matérielles. Par ailleurs, ce premier dualisme est redoublé par un dualisme fort entre *ingenium* et *voluntas*, qui semble beaucoup plus conforme à la pensée mathésique des *Regulae*. Il ne recoupe évidemment pas le premier, dans la mesure où la *voluntas*, à tout le moins dans ses manifestations, apparait comme plutôt purement intellectuelle, comme le rappelle la *Règle XII*[612]. Ce second dualisme, beaucoup plus essentiel à nos yeux que le premier, articule relatif et absolu, clair et obscur d'une manière

---

[610] M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, Gallimard, 1998, p. 111

[611] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 343 « 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 le l'obscur, n'est pas une action de l'esprit [*ingenium*] mais de la volonté [*voluntas*] »

[612] R. DESCARTES, *AT X, op. cit.*, p. 419 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 419 « Sont purement intellectuelles celles que l'entendement connaît grâce à une sorte de lumière innée et sans l'aide d'aucune image corporelle : (…) et l'on ne peut former aucune idée corporelle qui nous représenterait (…) aussi ce qu'est l'action de la volonté qu'on peut appeler volition ». Il est à noter que c'est l'action de la volonté elle-même qui est qualifiée de purement intellectuelle, et non la volonté elle-même. Celle-ci demeure assez obscure pour Descartes, au moins lorsqu'il écrit les *Regulae*.

telle que c'est là que se noue le drame qui se joue avec la *Mathesis* dans la conception que Descartes en a : l'absolu sera toujours obscur, et la clarté toujours relative ; nous ne pouvons connaître et comprendre que ce qui dans le fond n'a pas de valeur intrinsèque parce que s'inscrivant dans la réalité relationnelle non-substantielle dont nous faisons l'expérience par l'*ingenium,* et qui dans le fond n'est qu'un immense jeu de renvois à l'infini, quand les plus grandes certitudes auxquelles nous puissions parvenir s'imposent à nous parce que nous y sommes déterminés « soit par quelque puissance supérieure, soit par [notre] liberté propre[613] ». Autrement dit, la science ne parvient à la vérité qu'au prix de l'absolu. S'il y a bien quelque chose en marche, c'est le nihilisme post-moderne qui consistera à s'en remettre à la science en reléguant l'absolu dans le rien au nom de la clarté. Et c'est donc une mutilation de la raison, non pas parce qu'elle deviendrait computationnelle ou instrumentale, mais bien parce qu'elle se coupe de la *mathesis* comme conscience de l'absolue relativité de nos savoirs. Ce que la *mathesis* dévoile, comme pratique, c'est donc la position d'un entendement incorporé, qui ne peut, en cela, faire l'économie de la *phantasia* pour décoder le réel dont il fait l'expérience dans le complexe sériel qui le traverse de part en part dans toutes ses dimensions, c'est-à-dire pour connaître, ou encore procéder au décodage des figures reçues, qu'il co-ordonne entre elles et avec celles qu'il produit, selon les critères de simplicité et de facilité, et qui se donne comme sujet opératoire, ou *ingenium*, dont la marche normale productrice de vérité, c'est-à-dire d'évidence et de certitude, est toujours bordée et mise en tension par un complexe de puissances, au premier rang desquelles il nous faut ranger la volonté, en tant qu'elle a à voir, pour Descartes, avec la révélation, et avec notre liberté propre. Nous pouvons saisir ici en quoi toute pensée qui ferait l'impasse sur la question de la volonté, soit en la saisissant uniquement comme un phénomène semblable aux objets de la science mathésique, soit en la récusant comme irrationnalité à réduire, se coupe de son sol natal et s'affranchit des limites qui sont les siennes, et ne peut qu'aboutir à prendre ses objets relatifs pour des absolus. Une telle attitude, disons positiviste ou formaliste pour le dire vite, ou encore « rationaliste », à condition d'entendre là cette raison non noétique rabattue sur l'entendement, se coupe de la puissance de l'être et en définitive mutile la rationalité humaine.

[613] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 424 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 427

Il est cependant évident que la conception avancée par Descartes dans les *Regulae*, telle que nous la comprenons, est en elle-même éminemment problématique. Et de fait, Descartes ne parvient pas à mener son projet à bout, et ne peut constituer, sur les bases qu'il dégage ainsi, la science universelle qu'il avait en tête. C'est qu'outre son évolution du point de vue de la pratique des mathématiques, qui le conduit à prendre une certaine distance vis-à-vis des déclinaisons méthodiques qu'il propose dans les *Règles XIII* à *XVIII*, il doit aussi affronter la double difficulté que constituent la position de surplomb de la raison mathésique, et la position d'extériorité de la volonté. La raison mathésique apparaît, nous l'avons dit, comme une raison non discursive, dont le rapport à l'entendement est ambivalent : par le biais de l'intuition, elle lui est intimement associée, comme source de cette force cognitive qu'il incarne ; mais elle semble aussi hors de notre portée, en ce sens que tout ce que nous pouvons faire pour « augmenter la lumière naturelle de la raison » consiste à accroitre les expériences faites par notre *ingenium*, nous permettant ainsi d'accroitre bien plutôt ce qu'éclaire notre raison que la puissance de sa lumière. Elle est d'autant plus hors de notre portée qu'elle porte aussi bien sur ces jugements par impulsion, dont nous avons relevé qu'ils se font en *l'ingenium* sans *l'ingenium* : nous comprenons par-là que la raison mathésique peut aussi bien conférer l'intelligibilité à nos raisonnements (au sens des *discursus* de l'entendement) qu'aux expériences que nous faisons dans la révélation ou dans l'exercice de notre volonté. Autrement dit, nous pouvons penser la physique, et aussi ce qui n'est pas de l'ordre de la physique, par cette même raison, qui accepte donc ainsi divers régimes de rationalité : si les *Regulae* dégagent la spécificité et la puissance propre de la rationalité logico-mathématique comme le montrent les *Règles XIII* à *XVIII*, elles ne parviennent pas à produire le même effort pour les rationalités non concurrentes, mais complémentaires, que sont les rationalités théologique et éthique.

V. LE RECOUVREMENT DE LA *MATHESIS UNIVERSALIS*

Les *Regulae* ont été conservées par Descartes tout au long de sa vie, alors qu'il a pu, sinon détruire, du moins se séparer d'autres textes de jeunesse. Nous ne pouvons pas déterminer si elles furent retravaillées même après les *Méditations* ou les *Principes*, même s'il paraît *a priori* difficile de concilier la métaphysique de la maturité avec l'ambition mathésique. Le fait qu'elles furent ainsi conservées sans jamais être publiées nous paraît cependant correspondre au devenir de la pensée mathésique cartésienne, et faire signe vers ce que la *Mathesis* devient pour la modernité naissante : son refoulé. Ce refoulement de la *mathesis* est amorcé par Descartes lui-même, qui en quelques étapes fondamentales, renonce à ce qui faisait son intuition première, pour élaborer la position qu'on lui connaît. Nous ne tenterons pas d'explication psychologique de ce cheminement particulier, conduisant à remettre constamment son ouvrage sur le métier, quitte à renoncer à tirer profit de ce qui est ainsi modifié, d'autant que la raison principale est assez évidente : la *mathesis*, pour *universalis* qu'elle soit, pose irrévocablement la question de la vérité, qui ne trouve aucun fondement en régime mathésique, sinon, comme après-coup, de sa fécondité en matières de techniques et de développement des sciences. Privée de rapport à l'absolu, sans pouvoir atteindre de substance, la pensée doit toujours se mouvoir, fondamentalement, dans une incertitude qui la porte à ne jamais pouvoir trouver le repos. A l'évidence, le besoin de clôture ne peut être satisfait en régime mathésique. On peut y voir un échec, puisque sur le sol mathésique il semble impossible d'achever l'édifice de la *mathesis universalis*, la science se trouvant insensiblement devenir le spectacle de la prolifération infinie des séries. On peut aussi y voir un succès, celui d'une science libérée d'une relation de révérence à tout absolu, dont la grandeur consiste alors élaborer selon ses procédures les valeurs utiles à la vie. Le succès, en tout cas, est indissociable de l'échec. Cependant, Descartes ne se satisfait pas de cette situation, et tente de résoudre cette contradiction, en dégageant l'homme de sa participation au tissu mathésique par la substantialisation de l'*ego*, et en posant d'autre part avec la théorie des vérités éternelles un point fixe à l'horizon de toute recherche. Ce faisant, il contribue à voiler la *mathesis*, qui demeure toutefois comme la vérité de la modernité.

V.1. LA DECOUVERTE DE L'ETRE : LA THEORIE DE LA CREATION DES VERITES ETERNELLES

La reprise d'un titre de chapitre de *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*[614] de F. Alquié, permet d'insister sur ce qui nous semble primordial dans le recouvrement de la *mathesis universalis* telle que nous l'avons identifiée. Pour F. Alquié, la vision d'un premier Descartes purement physicien, et sans intérêt pour les questions de métaphysique, a pu s'imposer. Or, nous avons montré, en discutant la position de J.-L. Marion, que précisément, Descartes nourrit une bonne part de son travail des *Regulae* en attaquant les thèses aristotéliciennes, et tout spécialement la doctrine de l'*Ουσία*, ce qui nous semble très largement le situer sur le terrain de la métaphysique, même si cela n'est pas thématisé comme tel. Si l'on en croit F. Alquié, la lettre à Mersenne du 15 avril 1630 marque une conversion de Descartes, presqu'une révélation : de fait, il écrit à Mersenne qu'il pense « avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de géométrie », sans toutefois savoir s'il « le pourrai[t] persuader aux autres[615] », ce que F. Alquié interprète ainsi :

> *« du premier regard, Descartes aperçoit que l'évidence de la métaphysique est supérieure à toute évidence, et comprend que la nature même de cette évidence, fondée tout entière sur la présence de l'Etre à l'esprit, la rend incommunicable à qui se refuse à tourner vers elle sa pensée. » ; il poursuit : « la nature de la métaphysique moderne est ici définie (…) car depuis Descartes, la science qui est hypothèse et discours, paraît aux hommes révéler l'Etre, et la métaphysique, qui seule révèle l'Etre, leur paraît hypothèse et discours[616] ».*

S'il semble difficile de contester la dernière partie de cette interprétation, il nous parait non moins évident que Descartes ne découvre pas l'être en rupture avec sa physique, mais comme dans la continuation de celle-ci. En effet, la lettre indique clairement, d'une part, que Descartes est encore engagé pleinement dans les questions de physique, et que sa pratique est encore mathésique :

---

[614] Chapitre V, F. ALQUIE, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, *op. cit.*, p. 87
[615] R. DESCARTES, *AT I*, *op. cit.*, p. 144
[616] F. ALQUIE, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, *op. cit.*, p. 87

> *« toutes les difficultés de physique touchant lesquelles je vous ai mandé que j'avais pris parti, sont tellement enchainées et dépendent si fort les unes des autres, qu'il me serait impossible d'en démontrer une, sans les démontrer toutes ensemble*[617]*. »*

Plus encore, les considérations qui précèdent ce passage témoignent d'une compréhension de la matière qui renvoie directement au jeu relationnel mis à jour dans les *Regulae*, notamment en ce qui concerne le refus du vide et la description des « petits corps », qu'il ne faut considérer ni comme des atomes, « ni comme s'ils avaient quelque dureté, mais comme une substance extrêmement fluide et subtile, qui remplit les pores des autres corps[618]. » D'autre part, il inscrit la question des vérités éternelles dans le cours de ses recherches du moment, puisqu'il envisage « écrire ceci (…) dans [sa] physique » : même s'il qualifie les questions de Mersenne de métaphysiques, prenant bien le soin de les distinguer de questions de théologie, il renvoie néanmoins à l'usage de la raison pour les aborder, faisant signe vers cette rationalité dont nous avons pointé les dimensions non logico-mathématiques plus haut. Il semble donc patent que Descartes n'a pas, si l'on se réfère à ce qu'il écrit lui-même, vécu cette découverte comme une rupture – et encore moins comme une révélation. La question que pose la découverte des vérités éternelles, puisque c'est de cela qu'il s'agit, est tout autre : elle revient à interroger la place de cette découverte dans la pensée mathésique, ou vis-à-vis de cette pensée, telle qu'elle est déployée dans les *Regulae*.

Il nous semble que si nous devons refuser la rupture que voit F. Alquié, il n'en demeure pas moins que la théorie des vérités éternelles poursuit, comme il le note très justement, le combat contre la scolastique :

> *« rien n'est plus opposé à la scolastique que la théorie de la création des vérités éternelles, et l'on voit mal Descartes professer, pour satisfaire les théologiens, une doctrine substituant au Monde médiéval, tout pénétré de Dieu et comme en continuité avec lui, un monde séparé et posé par Dieu hors de soi, un monde*

[617] R. DESCARTES, *AT I*, *op. cit.*, p. 140
[618] *Id.*

> *d'où l'Etre est rejeté, où l'action des hommes s'exerce en un domaine dont la finalité des valeurs est exclue, où la connaissance est coupée de l'ontologie*[619]*. »*

Mais ce que F. Alquié identifie comme le monde opposé au Monde médiéval n'est autre que le monde mathésique, dont nous avons montré combien il est soumis à la puissance de la *mathesis*, l'homme y compris, qui en tant qu'*ingenium* appartient à ce monde tout autant qu'il en fait l'expérience, mais aussi combien il requiert, par sa constitution même, d'être bordé de puissances incompréhensibles qui le justifient. Nous devons donc lire dans la théorie de la création des vérités éternelles, la reconnaissance de la puissance incompréhensible de Dieu, et en l'occurrence, plus précisément, de la volonté divine, qui n'est soumise à rien, et encore moins au pouvoir propre de l'*ingenium* :

> *« et généralement, nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre mais non pas qu'il ne faire ce que nous ne pouvons pas comprendre, car ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance*[620] *».*

C'est du reste, nous semble-t-il, la raison du scandale que constitue cette théorie ; mais elle n'est dans son fond pas moins scandaleuse que la *mathesis universalis* elle-même. Il ne s'agit pas de voir en elle la simple caution métaphysique de la validité des procédures mathésiques, mais bien plutôt la conséquence de ce monde que Descartes a découvert dans les *Regulae* comme monde mathésique. Ou comme le dit F. Alquié, que nous ne pouvons que rejoindre ici : « la métaphysique de Descartes, bien que révélant un Être préexistant à tout objet, est (…) la conséquence de ses conceptions scientifiques et techniques[621] ».

Il pourrait sembler que nous allions trop loin, en associant ainsi *Mathesis* et théorie des vérités éternelles : cela ne permettrait *a priori* pas de comprendre pourquoi cette dernière est demeurée, à partir de sa formulation de 1630, un invariant de la pensée cartésienne, alors même que la *Mathesis universalis* semble sortir du champ de pensée du cartésianisme ultérieur. Cependant, si la théorie des vérités éternelles constitue bien un jalon vers le *cogito*, appelé à prendre le pas sur l'*ingenium*, et est ainsi une étape dans l'abandon de

---

[619] F. ALQUIE, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, *op. cit.*, p. 91

[620] R. DESCARTES, *AT I*, *op. cit.*, p. 146 Nous soulignons : l'imagination est ici à lire dans la compréhension qu'en donnent les *Regulae*

[621] F. ALQUIE, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, *op. cit.*, p. 93

l'anthropologie mathésique, elle doit plus fondamentalement être comprise comme l'introduction d'une vectorisation des séries constitutives du réel : certes, *l'ingenium* est dépossédé du pouvoir qui lui était reconnu de poser l'ordre, et ce dernier s'impose à lui ; mais cette vectorisation est aussi une clarification de la position du Dieu des *Regulae*, en tant qu'elle permet de nommer le principe ontologique en lequel s'originent les séries causales qui restaient, dans les *Regulae*, bordées par des puissances étrangères à la *mathesis*, mais apparemment autonomes, et dont la consistance ontologique problématique est toujours menacée par l'irruption des puissances non mathésiques[622]. En ce sens, si F. Alquié tend à considérer que les *Regulae* reflètent exclusivement la position non métaphysique de Descartes, il n'en a pas moins perçu combien la théorie de la création des vérités éternelles est en réalité directement appelée par la *mathesis* : il note ainsi que « la science universelle de Descartes n'a jamais eu tout à fait bonne conscience[623] », et convoque pour appuyer son propos le passage en AT-X-417-418, où Descartes relève la distinction entre les choses telles qu'elles sont *a parte rei* et telles qu'elles sont « *respectu nostri intellectus* » : de fait, le monde mathésique, seul monde duquel nous pouvons faire l'expérience, et produire une connaissance, apparait dès les *Regulae* comme à la fois complet et insuffisant en un autre point de vue ; complet, parce que c'est le monde de la science, dans lequel nous pouvons opérer notre pouvoir propre, et insuffisant, parce que c'est un monde peuplé de fantômes qui ne tirent leur consistance que des relations qu'ils entretiennent entre eux et avec l'*ingenium*. C'est pourquoi il a raison de noter que la « déréalisation du monde et la connaissance de l'être posant le monde ne sont que les deux côtés d'une même évidence[624] ». Mais cette évidence est présente dès les *Regulae*, auxquelles manque le cheminement qui conduit à l'affirmation de la création par Dieu des vérités éternelles, autrement dit, de la reconnaissance que l'être du monde dépend d'une puissance à laquelle nous ne comprenons rien et qui le dépasse, qui n'est présente que de manière marginale. Les analyses de F. Alquié qui clôturent le chapitre consacré à « la découverte de l'Etre » sont très éclairantes et très justes : il nous semble seulement qu'elles doivent être rattachées à la *mathesis*, et non à une quelconque épiphanie, ayant conduit à « un changement total d'attitude de conscience », survenue pour Descartes

---

[622] Nous renvoyons ici à nos analyses de l'expérience du monde p. 179 sq.
[623] F. ALQUIE, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, *op. cit.*, p. 94
[624] *Ibid.*, p. 97

entre les années 1628 et 1630[625]. En revanche, ce qui nous semble conduire Descartes à un recouvrement de la *mathesis*, c'est bien plutôt le cheminement qui le conduit, de la reconnaissance de la puissance divine, et de sa transcendance, non pas comme garantie de la validité de la *mathesis* établie en son plan, mais de sa complétude ontologique, à la re-substantialisation du monde, résolument contraire à l'ontologie que nous avons dégagée dans nos analyses. Autrement dit, c'est l'élaboration du *cogito*, la « découverte » de Dieu, et la compréhension de la pensée et de l'étendue comme substances, qui font véritablement rupture ; à partir du *Discours de la Méthode*, Descartes s'éloigne de la *mathesis*, pour la perdre dans les *Méditations*.

Il faut noter enfin que la permanence de la *mathesis* est largement perceptible dans la *lettre du 15 avril 1630* : en creux, la toute-puissance divine réaffirme les acquis les plus importants des Regulae. La vérité mathésique (physico-mathématique) dont nous avons montré qu'elle est l'œuvre de l'*ingenium*, est variable en droit : la théorie de la création des vérités éternelles en assure la force. Sur ce point, après avoir rompu avec Aristote, Descartes rompt avec Platon, pour qui le Dieu ne fait que reconnaître la vérité mathématique, auquel les Idées s'imposent. Ce faisant, il dépasse l'onto-théologie en un sens strict : le Dieu qu'il propose, voulant et créant en même temps, créant parce que les voulant les vérités « éternelles », unifie radicalement les puissances que la *Mathesis* identifiait comme séparées en l'homme. En cela, le Dieu de la lettre n'est autre que l'être, soit une pure puissance de puissances, c'est-à-dire tout à la fois puissance de la Raison, puissance de la Volonté, puissance de la Matérialité, ce dont Descartes semble avoir du reste conscience lorsqu'il invite Mersenne à ne pas tenir secrète cette théorie, car il sera « bien aise (…) que le monde s'accoutume à entendre parler de Dieu plus dignement (…) que n'en parle le vulgaire, qui l'imagine presque toujours ainsi qu'une chose finie[626] ». Ainsi, nous pouvons considérer qu'alors même qu'il semble se détourner de la *mathesis*, Descartes en découvre en réalité l'extension maximale en identifiant en Dieu les forces qui demeuraient, sinon séparées, du moins distinctes, en l'homme. C'est ce qui manquait aux *Regulae* pour faire de l'homme non seulement un *ingenium*, mais un *Dasein*, à l'écoute de l'être, sans ambiguïté et peut-être, sans *hybris* : le caractère *ingenita* des Vérités éternelles (qui sont « toutes *mentibus nostris ingenitae*[627] »)

[625] *Ibid.*, p. 96-109
[626] R. DESCARTES, *AT I*, *op. cit.*, p. 146
[627] *Ibid.*, p. 145

vient doubler l'*ingenium* en lui assurant la validité du sens qu'il instaure. C'est, autrement dit, la garantie que l'ordre n'est pas vain ; mais cette garantie n'est assurée que si l'homme n'a pas de pouvoir sur l'ordre. En adoptant le point de vue de la causalité, qui gouverne tout entière, comme efficience, le tissu mathésique constitutif du réel, et en assure l'intelligibilité, nous trouvons aussi là le germe de la position cartésienne, exprimée dans les *Secondes Réponses*, précisément dans les *Axiomata sive Notiones Communes* des *Rationes Dei Existantiam & Animae a corpore distinctionem probantes more geometric dispositae* : l'immensité même de la nature de Dieu est « la cause ou la raison (*causa sive ratio*) pour laquelle il n'a besoin d'aucune cause pour exister[628] ». Ainsi que l'analyse V. Carraud[629], Dieu, comme puissance immense inintelligible, satisfait à la demande universelle de cause, et en tant que tel, échappe lui-même à la causalité : il est la puissance qui enclenche le jeu des séries, et il occupe bien cette position, tant en 1630 qu'en 1641. L'écart, de 1630 à 1641, n'est donc pas tant dans cette position, qui nous semble adéquate à la *mathesis*, mais dans le fait qu'en 1630, l'incompréhensibilité de la puissance divine est insérée dans le dispositif mathésique, et assure le jeu des séries causales constitutives du réel, en étant dans le fond le seul absolu possible, quand, dans les *Méditations*, Descartes réintroduit la substantialité du côté de l'étant.

V.2. TRACES ET ABANDONS : LE *DISCOURS DE LA METHODE*

Le *Discours* s'inscrit du point de vue du vocabulaire et des thèmes, dans une démarche similaire à celle entreprise par les *Regulae* : la recherche de la vérité y apparaît comme l'ambition la plus élevée d'une vie. Nous retrouvons ainsi, dès l'ouverture, le « bon sens », sans doute le concept le plus éminemment cartésien au sens où il traverse toute son œuvre, et porte les ambitions philosophiques et les convictions anthropologiques les plus constantes de Descartes. La *bona mens* retrouve la première place dans le *Discours*, comme dans les *Regulae*, où elle répond à l'ambition de « sagesse universelle », toujours comme « puissance », ici « de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux ». Cette reprise fait écho au premier projet de titre prévu pour « les quatre traités, tous français », tel qu'il apparaît

[628] R. DESCARTES, *AT VII*, *op. cit.*, p. 164-165

[629] V. CARRAUD, *Causa sive ratio*, *op. cit.*, chap. II Particulièrement à partir de p. 266 et suivantes, consacrées à la *sui causa* comme analogie permettant de penser, de manière inadéquate, la puissance de Dieu.

dans la lettre à Mersenne de mars 1636[630] : « projet d'une science universelle », par lequel Descartes se situe dans le droit fil de l'ambition de la Règle IV. Les traces de la *mathesis* sont encore là quand, dans la deuxième partie du *Discours*, la méthode se coule dans ses structures, tout particulièrement le rappel des « longues chaînes de raisons toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations » qui continuent à demeurer opérantes, bien que coupées de l'ontologie qui en justifie la validité, c'est-à-dire le tissu du réel dans lequel l'*ingenium* forme un nœud, dont la manifestation la plus importante est le travail conjoint de l'entendement et de l'imagination (« je pensai que pour les [les objets des mathématiques] considérer mieux en particulier, je les devais supposer en des lignes, à cause que je ne trouvais rien de plus simple, ni que je pusse plus distinctement représenter à mon imagination ou à mes sens[631] »). En somme, la démarche de transposition ou plus justement, de figuration des questions est maintenue, comme la clé d'accès à la connaissance du réel. L'ambition mathésique persiste ainsi, jusque dans les formes générales des modalités de la connaissance. Aussi, nous pouvons considérer qu'au moment même où il s'en éloigne dans ses écrits, Descartes continue d'être travaillé profondément par la *Mathesis*, ce qui d'ailleurs peut expliquer sa volonté de conserver le dossier que constituent les *Regulae*.

Le bon sens ouvrant le *Discours*, il est naturel de commencer par là. L'égalité posée entre le bon et sens et la raison[632] est plus franche que ce que les *Regulae* en disaient ; pour autant, la même dimension de surplomb demeure : la raison, ou le bon sens, n'est pas, en régime mathésique, une faculté, mais une disposition qui renvoie non à la capacité d'élaborer un sens, mais aux conditions de possibilité de tout sens et de toute vérité :

> *« la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses[633]. »*

Cette conception de la *bona mens* conduit, dès les premières pages du *Discours*, à la mise en avant de la méthode, sur laquelle les *Regulae* ne tranchaient pas, nous laissant avec la *Règle*

---

[630] R. DESCARTES, *AT I*, *op. cit.*, p. 339
[631] R. DESCARTES, *AT VI*, *op. cit.*, p. 20
[632] *Ibid.*, p. 2
[633] *Id.*

IV, face à une équivalence apparente entre *Mathesis universalis* et Méthode. Il n'en demeure pas moins que l'impératif de science universelle est ce qui justifie ici l'importance accordée à la Méthode, et que d'un sens, cette dernière est au service de la *Mathesis*, qui, si elle disparaît formellement, thématiquement, demeure présente dans son versant ontologique, puisque nous retrouvons, outre la raison identifiée au bon sens comme lumière, les « chaines de raison », les énumérations comme dénombrements, et la nécessité de l'ordre, autant de dimensions constitutives du réel mathésique. C'est aussi la préservation de l'*ingenium* et des procédures qui lui sont propres en vue de l'élaboration du savoir, manifeste dans le double jeu de l'imagination et de l'entendement. Nous trouvons aussi le mouvement d'autopoïèse que nous avions relevé, qui rend possible de maintenir l'ambition d'universalité dont la méthode est le médiateur :

> *« je sentais, en la pratiquant, que mon esprit s'accoutumait peu à peu à concevoir plus nettement et plus distinctement ses objets, et que ne l'ayant point assujettie à aucune matière particulière, je me promettais de l'appliquer aussi utilement aux difficultés des autres sciences, que je l'avais fait à celles de l'algèbre*[634] *».*

L'ontologie mathésique et l'anthropologie qui l'accompagne sont ainsi toujours présentes dans les premières pages du *Discours*, et nous pouvons considérer qu'au moins à ce titre, la *Mathesis Universalis* est en arrière-plan de la méthode, comme ce qui la justifie, métaphysiquement et ce qui la rend possible. Elle agit encore en ce qu'elle rend nécessaire le recours à une méthode, dans la mesure où nous savons qu'en même temps qu'elle aboutit à une désubstantialisation du monde, et comme une conséquence de celle-ci, elle ruine tout absolu qui pourrait s'imposer à la pensée comme une donnée préalable à partir de laquelle construire le savoir, ce que manifeste on ne peut plus nettement le constat établi à la fin de la deuxième partie du *Discours* :

> *« ayant pris garde que leurs principes devaient tous être empruntés de la philosophie, en laquelle je n'en trouvais point encore de certains, je pensai qu'il fallait, avant tout, que je tâchasse d'y en établir*[635] *».*

---

[634] *Ibid.*, p. 21
[635] *Ibid.*, p. 21-22

Si la méthode s'impose, c'est parce qu'il faut, en vertu de l'ontologie mathésique, établir par une décision le point de départ convenable à toute recherche, qui ne saurait être donné. C'est ainsi que le doute, et le mouvement qui conduit au doute dans le *Discours*, apparait comme une trace sans équivoque de la *mathesis universalis* : celle-ci ne fournit en effet aucun terrain solide a priori ; elle découvre que le sol duquel nous nous élançons est à (re)constituer au terme d'un processus dont les *Regulae* fournissent le modèle. Ainsi, tout le début de la *Troisième partie* du *Discours* peut être lue comme la métaphore de la position dans laquelle la *mathesis* en tant que disposition existentiale, plonge *l'ingenium* de prime abord : l'ancien logis, aristotélo-scolastique, doit être rebâti, puisqu'il n'est plus qu'un champ de ruines. Dans ces conditions, il faut en premier se mettre à l'abri.

Nous trouvons ici des points que nous avons relevés : en régime mathésique, il faut choisir ses principes, qui ne s'imposent pas d'eux-mêmes. Et c'est ainsi qu'en matière de morale, en vue de l'action, il faut faire un choix et s'y tenir, tout comme en matière de science, il faut choisir un point de départ et dérouler depuis celui-ci les chaines de raison. La morale par provision est ainsi la manifestation de l'absence de valeur absolue *a priori*, qui engage nécessairement dans un doute existentiel duquel on ne peut sortir que par décision, en adoptant ce qui semble le plus simple, et même, disons-le, le plus facile : s'en tenir aux opinions le plus probables, en adoptant une position morale douteuse « comme si » elle ne l'était pas. La seconde maxime est éclairante sur ce point, dans la mesure où elle invite à se saisir précisément d'une opinion pour l'ériger facticement en principe : la relativisation de l'absolu opérée dans les *Regulae* ne saurait mieux être illustrée, le réel mathésique se présentant comme une forêt dans laquelle nous sommes égarés. La troisième maxime laisse également affleurer la *mathesis*, en prenant en compte le champ de forces dégagé dans les *Regulae* et notamment de la volonté, sous l'espèce ici du désir, que *l'ingenium* peut orienter en lui opposant la connaissance qu'il constitue du réel.

Cet inventaire des traces de la *mathesis* dans le *Discours* ne serait pas complet sans référence au doute de la *Quatrième partie*, qui selon nous est indissociable de la *mathesis*, ou plutôt de ses effets, dont le plus notable consiste dans la déréalisation du monde, manifestant l'écart entre une saisie naïve et spontanée du réel, et la compréhension que ce à quoi nous avons affaire ne sont que des figures, (re)composées par *l'ingenium*, ce qu'exprime « je pense donc je suis », pris en tant que tel. La secondarité de cette formule par rapport à ce qui la

précède : "je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose[636] », manifeste cependant que la position mathésique apparait intenable pour Descartes. Son recouvrement pointe dans la formule, en direction du retour d'une substantialisation (« quelque chose ») destinée à fournir un point d'appui que ne fournit pas l'ontologie relationnelle dégagée dans les *Regulae*. Nous pouvons ainsi lire le cartésianisme à partir du *Discours de la Méthode* comme une suite de tentatives pour dépasser la *mathesis* dans sa vérité profonde, dans un geste qui n'est pas sans trouver un écho dans le travail opéré sur les Idées de la Raison par Kant, qui hérite de la même difficulté fondamentale que Descartes : le monde n'est dans le fond qu'un monde pour moi, qui n'existe qu'en tant que je suis un *ingenium* qui le perçoit, le pense et le connaît. Rien d'autre que l'esprit ne peut stabiliser les flux qui le composent, mais cet *ingenium* lui-même est une composition de puissances dont la permanence ne saurait être assurée, et dont l'action même est sans cesse menacée par l'irruption de puissances concurrentes. Celles-ci issues du corps, le voilà trompé dans sa capacité à connaître, et c'est l'erreur qui guette ; issues de la volonté, le voilà simple spectateur de ce qui se joue pour lui sans lui ; issues de la révélation, et il est renvoyé à son insuffisance [637]. La question n'est pas seulement épistémologique ; elle est existentielle, et révèle ainsi fondamentalement un niveau existential plus profond : l'homme mathésique, comme *ingenium*, est jeté dans un monde dans lequel, tantôt passif, tantôt actif, il est toujours-déjà dépassé par ce qui advient. Ce dépassement porte un nom : l'être, ou Dieu. L'importance que prend du reste cet « Être parfait » dans le *Discours*, en opposition au rôle marginal que lui donne Descartes dans les *Regulae*, ne tient pas tant à la dimension non métaphysique de ces dernières qu'à l'inutilité de garantir par Dieu l'ontologie qu'elles dégagent. Dieu n'y apparait, dans le fond, que comme l'expression de l'être, et ne requiert pas plus de détermination que d'être la puissance en laquelle s'originent les autres puissances, ce que manifeste la proposition « je suis, donc Dieu est » des *Regulae* [638]. Le *Discours*, en introduisant les éléments de substantialisation de *l'ingenium* en tant que « quelque chose » qui pense – en tant qu'âme – et en produisant la preuve ontologique de l'existence de Dieu, se donne les points d'appui nécessaires à la fondation de la science, comme l'ont montré tous les commentateurs. Néanmoins, c'est avec

[636] *Ibid.*, p. 32
[637] Pour ces puissances à l'oeuvre, nous renvoyons à la *Règle XII* R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 424-427
[638] *Ibid.*, p. 423

cela l'acquis essentiel des *Regulae* qui s'en trouve contesté, puisque ne subsiste de la *Mathesis* guère que les chaines de raison, et la pratique de la modélisation pour les connaître, autrement dit, n'en subsistent dans la science que les aspects techniques. La dimension relationnelle, non substantielle, des jeux de puissance identifiés dans les *Regulae* disparait au profit du face à face de l'âme et des corps.

V.3. LES *MEDITATIONS* ET LA RESUBSTANTIALISATION DU MONDE

Si le *Discours* engage un mouvement de repositionnement de l'homme face à l'ordre au regard de Dieu, les *Méditations Métaphysiques* doivent être lues comme l'élaboration d'une métaphysique s'efforçant de dépasser les impasses gnoséologiques de l'ontologie mathésique, et de résorber l'abîme ontologico-existential ouvert par la *mathesis* : entre l'*ingenium* purement opératoire et soumis au jeu des séries, et la déréalisation du monde vidé de tout absolu, l'enjeu est en effet de taille. Le titre complet, tant de la première édition de 1641 que de la seconde de 1642, des *Méditations* est à cet égard on ne peut plus explicite : *Meditationes de Prima Philosophia in qua (quibus)* Dei existentia*, et* animae immortalitas *(animae humanae a corpore distinctio) demonstrantur.* Il s'agit très clairement de polariser le réel entre d'une part Dieu, et d'autre part l'âme, dont la précision, apportée par la seconde édition, indique clairement qu'il ne s'agit pas, ou plus, de l'*ingenium* : si son immortalité peut, à la rigueur, laisser imaginer une incorporation, le fait qu'il paraisse incontournable d'indiquer que la distinction de l'âme et du corps fera l'objet d'une démonstration ne laisse pas de doute quant à la nature autonome de l'âme ainsi considérée. Par ailleurs, dans les *Regulae*, tout comme d'ailleurs dans la lettre du 15 avril 1630, l'existence de Dieu repose avant tout sur la foi, c'est-à-dire d'une expérience spécifique donnée à la raison humaine, expérience d'une puissance à même de court-circuiter l'entendement. Il est vrai que l'on pourrait croire que Descartes suggère, à la *Règle XII*, la possibilité d'une démonstration de l'existence divine, puisque mon existence propre – « je suis » – est « nécessairement conjointe » à celle de Dieu – « donc Dieu est[639] ». Ce serait oublier qu'ici, il ne s'agit pas d'une conséquence logique, mais

[639] *Ibid.*, p. 421 Il est à noter que la ligne suivante mentionne, comme conjonction nécessaire de choses simples, la proposition suivante :"je comprends, donc j'ai un esprit distinct du corps", qui semble indiquer que la question de la distinction de l'âme et du corps est une conviction ancienne chez Descartes. Cela est effectivement le cas,

de la saisie immédiate, intuitive, de la nécessaire relation, à sens unique, entre mon existence et celle de Dieu (si j'existe, alors Dieu existe, ou plutôt, puisque j'existe, alors Dieu existe), de l'expérience d'une nécessité aperçue sans réflexion, de manière fulgurante. En somme, il s'agit là d'une évidence : au même titre que 7 contient, même de manière confuse, « 4 et 3 », mon être contient confusément Dieu en tant que c'est par lui que je suis. Par ailleurs, les *Regulae* prennent appui sur la composition des natures simples, dont l'entendement éprouve la véracité de manière immédiate : des deux natures en jeu, ce n'est pas Dieu qui pose difficulté ; il apparait clairement que la confusion est du côté de ce que recouvre le « je suis ». D'une part, et de manière évidente, avoir la notion que j'existe n'implique pas une connaissance claire de ce que je suis, ce qui est confirmé d'autre part par le fait que la relation de nécessité tient en ce que Dieu est confusément impliqué dans ce que je suis (ce qui manifeste bien qu'il n'y a pas d'idée claire et distincte de ce que je suis, sans quoi, il n'y aurait pas confusion quant à l'implication divine en moi). Enfin, il semble évident que la nature simple de Dieu appartient à l'ensemble des choses connues « grâce à une sorte de lumière innée et sans l'aide d'aucune image corporelle », en tant qu'il est au regard de notre entendement, « une chose purement intellectuelle[640] ». Dans la logique mathésique, les natures simples, par leur seule présence à notre esprit, imposent leur vérité. A l'inverse, les *Méditations* requièrent l'analyse des pensées que je trouve en moi afin d'établir un régime de véridiction à même de rendre compte de la réalité substantielle du monde hors de moi, ce dont la *Mathesis* fait l'économie, sans pour autant tomber dans un réalisme naïf. Aussi, la clarté et la distinction prennent-elles le pas sur l'évidence et la simplicité[641], à mesure que le doute sur la puissance de décodage de l'*ingenium* se renforce. Cette révision des critères de vérité est déjà sensible dans la quatrième partie du *Discours de la Méthode*[642], où l'on assiste à la transformation de la raison comme puissance d'éclairer l'entendement, lui donnant ainsi l'évidence, en puissance de bien juger, qui doit dès lors être activement engagée dans l'élaboration de la distinction. La question qui guide les *Méditations* est, de ce point de vue, le

sauf qu'il ne s'agit là ni de *l'Anima*, ni de *l'Ingenium*, mais de la *Mens*, qui est, dans les *Regulae*, étroitement associée à la raison elle-même, de laquelle la *mens* participe, ce qui ne désigne ainsi que l'un des aspects de la « spiritualité » humaine.

[640] *Ibid.*, p. 419

[641] Même si la simplicité impliquait la distinction comme l'une de ses caractéristiques, le rôle de cette dernière devient de plus en plus important comme criterium du vrai.

[642] R. DESCARTES, *AT VI*, *op. cit.*, p. 33

problème de l'idéalisme mathésique, soit le problème de la résorption du hiatus entre les choses *a parte rei* et les choses telles qu'elles sont au regard de l'entendement, étant entendu que c'est sous ce dernier aspect seulement qu'elles peuvent être l'objet d'une expérience[643].

La *Troisième Méditation* questionne ainsi directement la *mathesis* en son cœur, en ne laissant intacte que sa présence à mon esprit : elle est ainsi coupée du jeu des forces qui la justifiait dans une ontologie de la relation. Le face à face des substances produit ainsi une rupture dans le rapport de l'homme au monde. Si, pour le Descartes des *Regulae*, la réalité peut être connue parce qu'elle s'impose comme objet d'expérience à l'*ingenium*, il n'en va plus de même pour le Descartes des *Méditations*, qui doit justifier la véracité de ses pensées, et le fait en passant par Dieu, dont il faut au même titre s'assurer que l'idée que nous en avons est vraie. Pour le dire avec le vocabulaire de Spinoza, Descartes abandonne le registre de l'idée vraie donnée[644], objet pur de la *mathesis* (et abandonne ainsi la science intuitive), pour s'engager sur le terrain d'une science démonstrative ; plus encore, c'est la raison elle-même qui se trouve engagée dans ce mouvement : elle doit construire ses procédures, et n'éclaire plus seulement les intuitions de l'entendement (comme *ingenium*). Dans la mesure où l'ontologie mathésique – relations de puissances – est mise au second plan, il ne peut en être autrement : les substances ouvrent par définition aux notions d'attribut, qui imposent, on le sait depuis Aristote, une approche non seulement ontologique spécifique, mais encore, en décalque direct de celle-ci, une approche logique. Il faut noter, à cet égard, que le *Discours de la Méthode* réinvestit explicitement, même si c'est pour en user librement, les « mots de l'Ecole[645] », dont les *Méditations* font un usage d'autant plus important qu'elles s'inscrivent dans la perspective d'une discussion savante.

Le parcours des *Méditations* est ainsi éloquent quant au recouvrement de la *mathesis.* La *Première Méditation* considère l'univers tel qu'il apparait en régime mathésique : si l'on y prête attention, le doute trouve son origine dans l'absence de valeur absolue des choses crues ou connues, toutes ramenées à des « opinions ». Le caractère relatif, et largement arbitraire,

[643] Si l'on suit Kant, la résolution cartésienne de ce hiatus conduira au scandale du caractère douteux des choses hors de soi.
[644] *Habemus enim ideam veram*, assure ainsi le *Traité de la Réforme de l'entendement*, §33 B. de SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. I*, *op. cit.*, p. 83
[645] R. DESCARTES, *AT VI*, *op. cit.*, p. 34

de la connaissance mathésique ne permet en effet pas de dégager de « premiers fondements[646] » qui viendraient la garantir de l'extérieur, dans la mesure où elle est auto-fondationnelle. Il n'y a pas de *premiers* fondements, puisque toute nature simple peut être première et ne tire sa valeur fondatrice que de sa fécondité, c'est-à-dire de son rôle dans la construction du savoir, dans sa capacité à être composée à d'autres natures simples pour produire des natures composées plus ou moins complexes. D'un sens, la *Première Méditation* rend compte de cela : la ruine de l'ontologie aristotélicienne ne laisse guère d'autre choix que de renoncer à tout principe, à toute réalité suffisante par soi. Or, les natures simples, sur lesquelles tient tout l'édifice des *Regulae*, sont méthodiquement remises en question : les sens, vecteurs des figures constitutives du code qui fait l'objet du travail de *l'ingenium*, sont privés de toute validité. C'est en réalité l'inscription même de l'homme dans le tissu mathésique qui est niée par là. *L'ingenium*, comme interface, est proprement débranché de ce à quoi il s'interface pour être renvoyé à lui-même. Son ouverture au monde, qui ne faisait pas question parce que toujours-déjà-là, dans une co-originarité que ne renierait pas Heidegger, est ici elle-même questionnée puis niée : l'enjeu n'est dès lors plus de considérer les choses « au regard de notre entendement », mais bien de savoir « si elles sont dans la nature[647] ». On reconnait là l'éventualité du Dieu trompeur, qui porte le discrédit sur la position existentiale claire par soi de l'*ingenium*, position remplacée par le doute méthodique qui donne à la volonté le rôle de contraindre l'entendement à suspendre son jugement. Alors même que s'opère un renversement considérable, la possibilité d'avancer sur le chemin que s'est fixé Descartes repose sur un jeu de forces typique de l'ontologie mathésique : c'est la puissance de la volonté qui seule maintient ouverte la possibilité du doute, manifestant par là qu'au moment où il renonce à la *mathesis*, elle n'en demeure pas moins encore opérante, tout en s'effaçant thématiquement. Autrement dit, l'homme est bien toujours ce *nexus* de puissances que la *mathesis* dévoilait, mais ces puissances sont refoulées hors du champ de la pensée : c'est littéralement cela que nomme le refoulement, ou le voilement de la *mathesis*, qui apparaît ainsi comme l'inconscient du cartésianisme des *Méditations*. Il est frappant de constater que ce faisant, c'est à la volonté qu'est confié le rôle déterminant : il ne s'agit plus de s'en remettre à la *vis cognoscens*, mais de la contraindre dans son cheminement – c'est,

[646] *Ibid.*, p. 17

[647] Pour le latin : R. DESCARTES, *AT VII*, *op. cit.*, p. 20 ; Pour la version française : R. DESCARTES, *Oeuvres 09. Méditations et principes. Traduction française.*, *op. cit.*, p. 16

autrement dit, une prise de pouvoir de la volonté, qui avance masquée en vue de se sortir des difficultés rencontrées par la connaissance s'élaborant. Nous pouvons ainsi considérer que les *Méditations* signent la sortie volontaire – volontariste – des difficultés posées par une connaissance telle que celle qu'impose l'ontologie mathésique.

Ayant accompli avec – et depuis – les *Regulae* un pas décisif en direction de la compréhension mathésique de l'homme, Descartes peut se dire dans les *Méditations* comme « tombé dans une eau très profonde[648] » : le voilà en effet perdu dans le tissu du réel, réduit à son seul esprit, faisant ainsi l'expérience profonde de l'idéalisme fondamental des *Regulae,* dont seul le caractère toujours-déjà en relation de l'*ingenium* parvenait à conjurer le solipsisme radical : « ego sum, ego existo, *quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum* [649] ». De toute évidence, cette position n'entraine pas irrémédiablement l'abandon de la disposition mathésique : elle en est même, à proprement parler, la conséquence, du moins, l'une des conséquences possibles. Cependant, la vectorisation préalable des séries étant imposée par la découverte des vérités éternelles, le jeu mathésique d'ordonnancement des séries ne peut plus être joué par l'esprit : d'un idéalisme radical, Descartes passe à un réalisme restreint, dont la première élaboration se fait à partir de la chose pensante qu'il identifie comme réalité première, en même temps qu'elle devient la première certitude. Le glissement n'est pas tant dans la reconnaissance de la pensée comme point de départ, ce qu'elle est aussi dans les *Regulae*, puisqu'il s'agit bien également de connaitre la *mens hominis*[650] avant de connaitre le reste, mais dans le poids *substantiel* qui lui est conféré : l'esprit n'est plus défini par ce qu'il *fait*, et n'est plus connu à travers ses procédures, mais il se définit par ce qu'il *est* – *res cogitans* – indépendamment de ce qu'il fait. A ce stade des *Méditations*, le vocabulaire substantiel recouvre définitivement le vocabulaire mathésique : la *res*, qui désigne dans les *Regulae* tout objet dont l'*ingenium* peut faire l'expérience – depuis les corps jusqu'aux concepts, en allant même à Dieu. Ainsi, le quatrième point abordé dans la connaissance des choses à la Règle XII, qui pose toutes les choses pour se terminer par Dieu[651] manifeste bien que la *res*, en tant que composite de natures simples,

[648] R. DESCARTES, *Oeuvres 09. Méditations et principes. Traduction française.*, *op. cit.*, p. 18
[649] R. DESCARTES, *AT VII*, *op. cit.*, p. 25
[650] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 411
[651] *Ibid.*, p. 421-422

recouvre tout ce qui tombe sous la connaissance. Dans les *Méditations*, elle se spécifie pour désigner la substance, fondant Descartes à amorcer son investigation de l'étant qu'il suppose être : « je ne connais pas assez clairement ce que je suis »[652]. Par la même occasion, c'est aussi la spécificité de la méthode qui se dévoile : sa grande affaire est de distinguer entre les choses, (« désormais, il faut que je prenne soigneusement garde de ne prendre pas imprudemment quelque autre chose pour moi[653] »), quand la *mathesis* conduit plutôt à saisir les compositions et les rapports des choses. Ainsi, le corps des *Méditations* est « tout ce qui peut être terminé par quelque figure, qui peut être compris en quelque lieu, et remplir un espace en telle sorte que tout autre corps en soit exclu[654] », dans un souci notable de séparation et de distinction des corps les uns des autres, alors que les *Regulae* les pensent avant tout sous l'angle de la composition de « certaines natures simples et connues par elles-mêmes », qui échappent à toute définition formelle puisque perçues intuitivement[655] : d'abord, le corps étendu et figuré, s'il est certes « *a parte rei*, quelque chose d'un et de simple », est pour notre entendement (*intellectus*) « composé de nature corporelle, d'étendue et de figure », toutes natures que « nous avons comprises chacune séparément avant de pouvoir juger que les trois se rencontrent ensemble dans un seul et même sujet[656] » ; aussi, figure et étendue, au même titre que le mouvement, seront de ces natures simples matérielles par lesquelles nous faisons l'expérience des corps et qui constituent de ce fait la clé d'entrée vers les corps particuliers, nous évitant l'erreur commise par ceux qui, « partis à l'aventure », restent fascinés par le corps qu'ils considèrent, et le tiennent ainsi pour un « en soi » mystérieux, comme devant l'aimant, qu'il suffit d'envisager comme « mélange de natures simples » pour en saisir la nature[657]. La différence nous semble considérable, dans la mesure où les corps singuliers apparaissent dans les *Méditations* comme d'une seule pièce, et que la démarche consistera dès lors bien plus à identifier les modalités par lesquelles se donne tel ou tel corps, pour parvenir à l'intelligibilité de ce qui demeure fondamentalement sous les variations apparentes : Descartes nous parait

---

[652] *« Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum* » R. DESCARTES, *AT VII*, *op. cit.*, p. 25

[653] R. DESCARTES, *Oeuvres 09. Méditations et principes. Traduction française.*, *op. cit.*, p. 19-20

[654] *Ibid.*, p. 20

[655] « aucun travail n'est nécessaire pour connaître ces natures simples, parce qu'elles sont suffisamment connues par elles-mêmes ». Suit une discussion de la définition aristotélicienne du lieu comme superficie du corps ambiant. R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 425-426

[656] *Ibid.*, p. 418 ; Traduction : R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 419-420

[657] Evidemment, ce « il suffit » recouvre l'ensemble des procédures identifiées par Descartes dans les *Regulae*, et ne présuppose pas la facilité de la tâche. R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 427

ici envisager les choses sous l'angle de la substantialité, quand il lui paraissait plus opportun dans les *Regulae* d'aborder d'emblée le réel sous l'angle de la composition, de la relation. Cette analyse est confirmée par ce que montre F. de Buzon dans *La science cartésienne et son objet*[658] : s'il peut sembler exister des contradictions dans la conception cartésienne des corps individuels, entre des textes établissant un « nombre indéfini, voire infini [de substances corporelles, comme dans le *Traité de la lumière* – AT XI, p.12], parce que toutes les parties de la matière sont réellement divisibles en d'autres parties » et des textes posant qu'il « n'existe qu'une seule substance corporelle, connue par l'idée claire d'étendue, qui est substance par rapport à l'autre substance, *la res cogitans* », il ne convient pas de se rallier à l'hypothèse conduisant à voir dans la « vraie » position cartésienne un équivalent de la conception spinoziste, savoir que « les corps ne seraient qu'en apparence des substances individuelles et en réalité seraient des modes[659] » : les corps individuels cartésiens ne sauraient être des modes, pour la raison que Descartes les pense comme parties de matière, soit comme des « substances complètes[660] » du point de vue de la métaphysique et de sa physique théorique, même s'il n'en va pas de même du point de vue du monde physique effectif, où les corps, étant perçus empiriquement, le sont par la perception de la superficie, « figure de ce qui sépare le corps singulier de ce qui l'entoure[661] », et dont le caractère est modal, ce qui peut expliquer que dans certains textes, comme la *Synopsis* des *Méditations*, les corps puissent être considérés comme assemblage d'accidents. Pour des raisons qui ne sont pas exactement celles exposées par F. Alquié, l'objet des *Regulae* semble n'avoir pas été pleinement suffisant pour Descartes, qui réinvestit de ce fait le concept de substance pour penser les choses matérielles, les choses spirituelles, et le composé des deux que constitue l'homme. A cet égard, le morceau de cire est évidemment symptomatique : il s'agit d'isoler, dans ce qui se donne, non plus les natures simples constitutives de la chose (c'est-à-dire ce qui d'elle nous parvient comme son code), mais de produire le concept de la chose même. En un sens,

---

[658] F. de BUZON, *La science cartésienne et son objet*, *op. cit.*, p. 271-293 chapitre intitulé Substantialité et indentité : les corps individuels

[659] *Ibid.*, p. 271. Position adoptée notamment par M. Guéroult.

[660] *Ibid.*, p. 283 F. de Buzon justifie cette affirmation par les développements de Descartes, dans les *Quatrièmes réponses*, où il expose que « pour la distinction réelle, il suffit que deux choses soient conçues l'une sans l'autre comme deux choses complètes », entendu qu'une « chose complète » n'est « autre chose qu'une substance revêtue des formes, ou attributs, qui suffisent pour me faire connaître qu'elle est une substance ». Cette référence est complétée par la lettre au P. Gibieuf du 19 janvier 1642.

[661] *Ibid.*, p. 291

Descartes bascule discrètement, mais résolument, d'une phénoménologie de l'apparaitre de la chose – une phénoménologie de la chose elle-même en tant qu'elle nous apparait – à une analyse conceptuelle (« *solius mentis inspectio* »[662]), en ce sens que de la chose, rien ne reste, si bien d'ailleurs que Descartes en arrive à l'étendue en général. L'imagination (et avec elle la sensibilité) est intégralement congédiée, et à chaque moment, de la démarche scientifique inaugurée par les *Méditations*, et avec elle *l'ingenium*, dont la puissance de (dé)codage du réel est remplacée par la puissance de juger (« *sola judicandi facultate, quae in mente meo est* »), comme il cède le pas à la *mens* du point de vue lexical. Tout se produit comme si Descartes, dans son souci de fondation, éprouvait le besoin de fonder les natures simples elles-mêmes, dont il disait pourtant qu'elles allaient de soi : ce faisant, il semble se perdre dans la pure idéalité conceptuelle, produisant de fait une abstraction qui outrepasse le réel, au nom même du fait que ce réel, dans le fond, est essentiellement un apparaitre et lui semble ainsi insuffisant : nous retrouvons bien cette idée de F. Alquié, selon qui la suffisance de l'objet mathésique ne suffit plus. Il faut comparer ce passage des *Méditations* celui des *Regulae*, qui indique clairement que les natures simples, « nous les avons comprises chacune séparément avant de pouvoir juger que les trois ne se rencontrent dans un seul et même sujet[663] » : le rapport à l'objet est symétriquement inverse. Le donné compris (c'est-à-dire décodé, dans la logique mathésique de rapport au réel) est ignoré au profit de la substance conçue. Ce mouvement est redoublé en ce qui concerne l'esprit : « lorsque je vois », écrit Descartes, « ou (ce que je ne distingue plus) lorsque je pense voir ». Tout l'être de l'homme se trouve intégralement ramassé dans la chose pensante, et l'imagination et les sens ne valent plus comme vecteurs d'information, comme lieux de la donation, ou points par où se noue l'être de l'homme au monde, mais comme simples modes du penser (« façons de penser »), internes au sujet pensant.

C'est ici que le rationalisme cartésien relègue au second plan la *mathesis*, en oubliant la connexion de l'*ingenium* aux séries constitutives du réel, pour ouvrir le face à face des deux substances, étendue et pensante, en voilant l'être-au-monde de l'homme. Il lui faut alors la garantie que ce qui est pensé de l'étendue n'est pas vain, garantie qu'il ne saurait trouver qu'en instaurant la médiation de la puissance divine.

---

[662] R. DESCARTES, *AT VII*, *op. cit.*, p. 31
[663] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 418

LE RETOUR A L'ABSOLU : DIEU ET L'IDEE DE VERITE.

L'invention du moi, qui va de pair avec la découverte du cogito et sa substantialisation, produit un effet considérable : alors que l'*ingenium* est incarné, et le lieu d'expérience des pensées qui sont produites par lui ou données de l'extérieur (figures venues des sens, natures composées par une puissance supérieure), en bref, inscrit comme *nexus* dans l'ensemble de toutes les séries, le *cogito* isole et enferme en lui-même le sujet pensant ; plus exactement, sujet qui, se pensant précisément comme sujet substantiel désincarné, se réduit à sa pensée. Le solipsisme inhérent à cette situation ne peut permettre de rien assurer, et signe en tant que tel la victoire – au moins provisoirement – du scepticisme sur toute possibilité de connaissance. Il est donc nécessaire pour Descartes de retrouver une assise qui lui permette de justifier que ce qui est séparé ontologiquement (moi qui pense d'un côté, le monde étendu de l'autre) entretient néanmoins quelque rapport, que l'idée, quoique non matérielle, puisqu'elle ne peut l'être, soit en quelque manière adéquate à ce dont elle est l'idée ; aussi est-il dans l'obligation de revenir à la conception de la vérité comme « *adaequatio rei et intellectus* ». Or, ce concept n'a de sens, dans ces conditions, que si l'adéquation est garantie par une instance extérieure à la relation qu'elle pose.

Dans les *Regulae*, ce qui garantit la connaissance humaine est la raison, en tant qu'elle éclaire toute chose : elle est délogée, dans les *Méditations*, pour que Dieu, en tant que substance infiniment puissante prenne sa place. Ce n'est plus de la participation de la raison qui nous tirons notre certitude, mais de notre participation de la nature divine, par l'innéité de l'idée de Dieu que nous trouvons en nous. Le cheminement de la *Troisième Méditation* est à cet égard manifeste : « je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images de choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses[664] », certes en vue d'explorer de l'intérieur cette chose pensante, mais ce

[664] R. DESCARTES, *Oeuvres 09. Méditations et principes. Traduction française.*, *op. cit.*, p. 27 ; en latin : R. DESCARTES, *AT VII*, *op. cit.*, p. 35

faisant, en annulant la validité de la mécanique mathésique qui porte l'*ingenium* au monde. Si, se tournant en lui-même, Descartes découvre nombre d'idées ou pensées, c'est le caractère représentatif de ces idées qui est questionné :

> *« je pensais apercevoir très clairement, quoique véritablement je ne l'aperçusse point, à savoir qu'il y avait des choses hors de moi d'où procédaient ces idées et auxquelles elles étaient tout à fait semblables. Et c'était en cela que je me trompais*[665]*. »*

Le doute ne porte pas ici sur la présence ou non de ces idées des choses extérieures, même s'il faut à Descartes questionner le genre de ces idées en fonction de leur origine – innées, étrangères ou factices – mais bien leur « ressemblance » avec ce dont elles sont l'idées, ce qui est une interrogation étrangère aux *Regulae*, dont tout le travail consiste à montrer que les idées sont précisément des codes, des représentations, qui supposent précisément un écart entre les choses « *a parte rei* », telles qu'elles sont en elles-mêmes, et les choses « au regard de l'entendement » : la *mathesis* instaurant un rapport médiat au réel, par l'entremise précisément de l'imagination et des sens, en un mot, du corps, elle tient pour acquis le caractère dissemblable de l'idée et de la chose, anticipant par exemple quant à la possible contamination corporelle de l'idée, comme dans le cas du malade de la jaunisse. Il s'agit toujours, dans la compréhension des idées, de parvenir à purifier le codage de telle sorte que seules les natures simples soient identifiées. Ici, Descartes rompt avec cela, et peut conclure :

> *« tout cela me fait assez connaitre que jusques à cette heure ce n'a point été par un jugement certain et prémédité, mais seulement par une aveugle et téméraire impulsion, que j'ai cru qu'il y avait des choses hors de moi, et différentes de mon être, qui, par les organes de mes sens, ou par quelque autre moyen que ce puisse être, envoyaient en moi leurs idées ou images, et y imprimaient leur ressemblance*[666] *».*

Ce qui était une donnée évidente dans les *Regulae*, à savoir l'absence de ressemblance entre la chose et son idée, devient une raison non de purifier les idées par identification des natures simples, de les clarifier, mais de rejeter en bloc l'inscription de l'*ingenium* dans les séries, c'est-

---

[665] R. DESCARTES, *Oeuvres 09. Méditations et principes. Traduction française.*, *op. cit.*, p. 28
[666] *Ibid.*, p. 31

à-dire d'abstraire l'homme en tant qu'il pense du monde, autrement dit, de récuser l'être-au-monde de l'homme. Bien sûr, on peut y voir là une confirmation de l'analyse de F. Alquié, pour qui

> *« on ne trouve dans les Regulae, comme en toute œuvre de savant, que le primat d'un ingenium construisant la science dans une certaine inconscience de soi, ou que le régime d'une doute purement sélectif et scientifique, soucieux de découvrir le critère du vrai, de distinguer le certain du probable, mais encore incapable de s'apercevoir lui-même comme la manifestation de l'être de l'esprit, et de se constituer ainsi comme le premier moment d'un ordre métaphysique* [667]*»,*

ce qui est à lire non pas comme le moment où Descartes découvre la métaphysique, mais comme le moment où Descartes adopte une autre métaphysique que celle qui était la sienne jusque-là : la reconnaissance de ce que nous avons nommé l'ontologie mathésique implique précisément que l'homme ne peut pas être le premier moment d'une ordre métaphysique, étant toujours déjà incorporé aux séries qui le traversent de part en part, et ne saurait être la manifestation de l'être de l'esprit, dans l'exacte mesure où, justement, l'esprit, comme *ingenium*, n'y est pas un être substantiel, mais le lieu de l'expérience originaire de notre être-au-monde (ce que nous avons nommé un sujet opératoire). C'est pourquoi l'objet, parce que l'homme mathésique est pour ainsi dire à même niveau, peut être suffisant, quand les *Méditations* en instaurent l'insuffisance, appelant à son secours la transcendance divine, soit le retour à la tradition onto-théologique. C'est ainsi que Descartes recouvre les acquis de la *mathesis* d'un vernis métaphysique d'inspiration aristotélo-scolastique, se réinscrivant dans le fil historial de l'onto-théologie, le recours à une transcendance instauratrice de sens étant rendu nécessaire comme vectorisation primordiale des séries extérieures à l'esprit. Ce recouvrement ne fait cependant pas disparaître la *mathesis*, mais l'occulte, dans la mesure où la causalité à l'œuvre demeure la même, tout en échappant à l'ordination propre à l'*ingenium*, qui devra dès lors se contenter d'en mesurer les effets. Si un certain ordre demeure, il ne sera plus l'ordre instauré par l'esprit dans la prolifération des séries relatives les unes aux autres, mais ce sera un ordre absolu déjà-là qu'il s'agit donc de découvrir. Il s'agira donc

[667] F. ALQUIE, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, *op. cit.*, p. 73

essentiellement non pas d'inventer, mais de catégoriser les objets qui se présentent : Descartes est ainsi conduit à reprendre à son compte la logique qu'il condamnait dans les *Regulae*, pour établir, à partir de la « réalité objective » contenue en soi par ces idées, leur origine non dans un monde extérieur donné, mais en Dieu.

Avant de considérer de plus près la question de Dieu, il convient de reprendre le rapport à l'idée qu'entretient le *cogito*, et ainsi mieux saisir l'écart que représente cette position à celle de l'*ingenium*. Pour parvenir à fonder le *cogito* dans sa dignité de sujet pensant, Descartes opère, comme l'a bien montré F. Alquié, un travail conséquent sur la volonté, c'est-à-dire sur l'une des puissances identifiées par l'ontologie mathésique comme étant à l'œuvre en l'homme, et qui apparait, en régime mathésique, comme une donnée, au même titre que l'intellect ou le corps, ou encore la raison, constitutive de l'homme. Dans les *Méditations*, elle est érigée au rang de principe, tout en demeurant non questionné en sa source ; elle devient pleinement liberté, liberté débridée, démesure de liberté, et s'exprime premièrement pour « se séparer de l'être et s'affirmer soi-même en niant toute extériorité[668] », c'est-à-dire pour douter. En première lecture, il est évident de constater l'inversion radicale par rapport aux *Regulae*, dont, on s'en souvient, l'ambition est de permettre d'éclairer la volonté par l'entendement, et non de subordonner, comme ici, l'entendement à la volonté. Ce renversement se radicalise encore dans la mesure où, pour parvenir à la connaissance, Descartes retourne la volonté contre elle-même : « et dès qu'il s'agit, non de douter, mais de connaitre positivement » précise Alquié, « elle doit se soumettre à l'être, et pour cela faire appel à l'entendement, comprendre, c'est-à-dire se refaire passion, et donc cette fois, se nier elle-même[669] ». Si la volonté identifiée en régime mathésique peut suivre l'entendement, elle n'est jamais passive ; par ailleurs, elle reste étrangère à la connaissance en tant que telle. Or, dans les *Méditations*, devenant l'énigme de la liberté humaine confrontée à la puissance infinie de Dieu, elle est refoulée à l'arrière-plan du système métaphysique général, sommée de s'en retirer – à ceci près que c'est elle qui le rend possible, par le doute, par la décision sans cesse réaffirmer de construire la position de laquelle Descartes peut élaborer le système substantiel des *Méditations*. Pour le dire autrement, il ne s'agit plus tant de mettre en ordre le tissu des séries en s'ordonnant soi-

[668] *Ibid.*, p. 199
[669] *Id.*

même que de reconnaître l'ordre auquel se soumettre : la volonté n'intervient que pour ouvrir l'espace dans lequel l'ordre mathésique, que l'esprit humain instaure, vient s'abimer et se perdre comme « dans une eau très-profonde », où « le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit[670] » : on reconnaîtra ici les natures simples elles-mêmes, cœur de l'axiomatique mathésique, qui sont interrogées et mises en défaut. L'horizon de la recherche est alors, et ne peut être, qu'un point fixe, absolu, qui non seulement s'impose comme tel, mais constitue également un impératif catégorique guidant la recherche : « encore qu'il puisse arriver qu'une idée donne naissance à une autre idée, cela ne peut pas toutefois être à l'infini, mais *il faut* à la fin parvenir à une première idée, dont la cause soit comme un patron ou un original[671] ». Le renversement est complet entre la représentation expressive (le code) instituée dans les *Regulae*, qui permet de comprendre la représentation comme expression de la structure relationnelle des choses, c'est-à-dire comme *εἰκών*, et la représentation captivante de l'impression reçue d'une substance figée, c'est-à-dire comme *εἴδωλον.* Bien sûr, on doit aussi voir ici la persistance de la notion des séries mathésiques causales, aussi bien que de la mécanique de la constitution des idées par transmission de figures de la sensation jusqu'à l'entendement, décrite dans la *Règle XII*, à ceci près qu'à la notion de figure transmise à la force cognitive via les sens ou l'imagination, sans que rien de réel ne soit transmis, est substituée celle d'imperfection de la façon d'être « par laquelle une chose est objectivement ou par représentation dans l'entendement ». Et l'écart est accompli dans la qualification précise du rapport de l'original à la copie que constitue l'idée :

> *« les idées sont en moi comme des tableaux, ou des images, qui peuvent à la vérité facilement déchoir de la perfection des choses dont elles ont été tirées, mais qui ne peuvent jamais rien contenir de plus grand ou de plus parfait[672] ».*

Là où la disposition mathésique ne reconnait que les natures simples identifiées au cœur des figures des choses et leurs séries relatives, l'inscription même dans les séries est, dans les *Méditations*, vectorisée causalement, de l'extérieur vers le *cogito*, et par là, rend ce dernier

---

[670] R. DESCARTES, *Oeuvres 09. Méditations et principes. Traduction française.*, *op. cit.*, p. 18-19
[671] *Ibid.*, p. 33. Nous soulignons.
[672] *Ibid.*, p. 33

passif spectateur dans la constitution des idées des choses. Même lorsque, dans la *Méditation cinquième*, Descartes examine les différentes idées qui sont en lui pour distinguer les distinctes des confuses, il lui semble, face aux vérités mathématiques, apercevoir « des choses qui étaient déjà dans (son] esprit (*mentis*)[673] », au point

> *« encore qu'il n'y ait peut-être en aucun lieu du monde hors de ma pensée une telle figure, et qu'il n'y en ait jamais eu, il ne laisse pas d'y avoir une certaine nature, ou forme, ou essence déterminée de cette figure, laquelle est immuable et éternelle, que je n'ai point inventée[674] ».*

Une telle passivité, qui peut être lue, dans une perspective onto-théologique, comme la marque de l'être dans la réalité objective des idées[675], en pleine adéquation avec la théorie des vérités éternelles, nous parait radicalement contraire à l'inspiration ontologique de la *mathesis* des *Regulae*, qui ouvrant l'*ingenium* aux séries comme inscrit lui-même dans les séries, découvre l'être non dans ses idées, mais dans sa présence vécue comme irruption dans le champ mathésique. Une telle conception de l'idéalité permet cependant à Descartes de trouver l'assurance que le *cogito*, primordialement isolée par le doute, n'est pas seul, et que ce qu'il pense est vrai.

De toutes les idées, deux se dégagent : « celle qui me représente à moi-même », et « une autre qui me représente un Dieu[676] », permettant de déduire toutes les autres idées que le *cogito* découvre, à tout le moins, d'en saisir l'origine. L'idée de Dieu revêt aussitôt une place insigne en ce qu'elle manifeste en moi l'absolu – ou l'être, ou l'Infini, ou la substance parfaite. Ainsi, les séries apparaissent comme nécessairement polarisées par un absolu mettant un terme à la relativisation à laquelle aboutit la *mathesis*, imposant une redéfinition en un sens aristotélicien, de la puissance humaine de connaître :

---

[673] *Ibid.*, p. 50-51 ; R. DESCARTES, *AT VII*, *op. cit.*, p. 63-64

[674] R. DESCARTES, *Oeuvres 09. Méditations et principes. Traduction française.*, *op. cit.*, p. 51

[675] Ainsi, F. Alquié écrit : « ce n'est pas par son contenu représentatif que l'idée nous conduit à l'être, mais bien par sa réalité propre, où se découvre quelque présence de l'Etre en nous. » F. ALQUIE, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, *op. cit.*, p. 209

[676] R. DESCARTES, *Oeuvres 09. Méditations et principes. Traduction française.*, *op. cit.*, p. 34

> *« tous ces avantages (de ma nature) 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*[677] *».*

Tout doit dès lors s'ordonner à partir de Dieu, tant la connaissance que les choses, étant entendue qu'il est cause parfaite, cause de mon être, et cause du monde. La dépendance absolue ainsi dégagée trouve son expression dans la création continuée, oblitérant ainsi la structure mathésique qui conduisait à saisir la prolifération infinie des séries en tous sens comme la manifestation de l'être. Il n'est pas étonnant que F. Alquié ait pu considérer que les *Regulae* et le jeune Descartes étaient étrangers à la métaphysique : l'ontologie mathésique est en effet hors du cadre proprement métaphysique de l'onto-théologie que retrouve Descartes à partir de 1630, afin de parvenir à une vérité qui ne soit pas seulement effective (« *verita effetuale* »), en un sens machiavélien[678], mais absolue. En s'efforçant d'éclaircir le mystère de l'être, et de garantir que nous puissions, non avoir prise sur lui, mais quelque rapport avec lui, Descartes relègue au second plan la *mathesis* et son ontologie relationnelle de variations de puissances, pour vectoriser l'ensemble de l'étant à partir de Dieu conçu comme cause première.

CONCLUSION : LE RECOUVREMENT DE LA *MATHESIS UNIVERSALIS*

1. L'ABSORPTION DE L'*INGENIUM* PAR LE *COGITO*, ET LE RECOUVREMENT DE LA *MATHESIS* PAR LA METHODE.

Pour conclure cet examen du cheminement cartésien, il est à présent possible de nous tourner vers l'étymologie, qui éclaire autrement, mais pas moins, ce que nous venons de mettre à jour. En effet, deux dimensions s'affrontent dans ce que nous appellerons donc, dorénavant, la *mathesis*, en lui conférant, au-delà de la critique que D. Rabouin fait de l'usage de cette notion, sa dimension monumentale, que nous espérons avoir rétablie de droit dans

---

[677] *Ibid.*, p. 37

[678] Machiavel, Le Prince, CH. XV. Voir à ce sujet T. MENISSIER, « Chapitre XV du Prince La vérité effective de la politique et les qualités du Prince », dans *Machiavel*, Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, 2001, p. 105-131 ; S. LANDI, *Naissance de l'opinion publique dans l'Italie moderne: Sagesse du peuple et savoir de gouvernement de Machiavel aux Lumières*, s. l., Presses universitaires de Rennes, 2006, chap. Introduction

l'histoire conceptuelle de notre temps. La *mathesis*, pour n'être pas initialement un projet, n'en est pas moins une manière de se rapporter au monde, manière culminant dans une pratique, qui en tant que telle, engage un projet tout à la fois philosophique et ontologique, scientifique et métaphysique, celui du dévoilement intégral de l'être à l'aune d'un nouveau critère de vérité et en mobilisant une méthode inédite. Si la *mathesis* en tant que telle disparait, à commencer chez Descartes (et encore, nous n'avons pas la certitude que la *Règle IV-B* n'ait pas été rédigée plus tard), c'est qu'elle a été recouverte par ce que Descartes a cru devoir lui donner comme fondement : le *cogito* vient en effet entièrement se subordonner *l'intelligo*.

Peut-être n'a-t-on pas assez relevé dans la *Règle III* l'usage du champ lexical de l'intellection qui accompagne la présentation de l'intuition : c'est d'autant plus frappant qu'à ce moment des *Regulae*, Descartes n'a encore jamais utilisé aucun terme du registre, préférant décrire, comme de l'extérieur, la connaissance, désignée comme « *judicia* », « *scientia* », « *humana sapientia* », « *cognitio* » (*Règle I*[679]), quand la *Règle II* s'énonce comme suit : « *Circa illa tantum objecta oportet versari, ad quorum certam et indubitatam* cognitionem *nostra ingenia videntur sufficere*[680] ». L'apparition de *intelligo* se signale ainsi dès le début de la définition de l'intuition (« *Per intuitum intelligo*…[681] »), et est au cœur même de l'intuition en tant que telle : elle est en effet

> *« la conception de l'esprit pur et attentif, conception si facile et distincte qu'il ne reste absolument aucun doute sur ce dont nous avons l'intellection, 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 ».*

L'*intelligo* est ainsi d'emblée lié à ce qui rend la connaissance possible : vue « de l'intérieur », cette dernière est la conséquence d'une vision de l'esprit éclairé par la raison, qui est alors sans conteste première pour Descartes, puisqu'aussitôt interviennent les exemples d'intuition commune, dont les commentateurs se sont emparés, soit pour manifester l'écart des *Regulae*

---

[679] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 360-361
[680] *Ibid.*, p. 362. « Il ne faut s'occuper que des objets dont une *connaissance* certaine et hors de doute apparaît à la portée de notre esprit », trad. J.-M. et M. Beyssade R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 329
[681] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 368

au *Discours* et aux *Méditations*, soit pour réduire cet écart : « chacun peut voir par une intuition de l'esprit qu'il existe, qu'il pense, qu'un triangle est limité par trois lignes seulement…[682] ». Où nous retrouvons, en seconde ligne, comme produit de l'*intelligo*, le *cogito* : « *se existere*, *se cogitarem* », sur le même plan du reste et sans rupture avec l'existence. Toute intuition se faisant dans le plan d'une vision sélective de la raison, proprement engagée, comme en témoignent les deux exemples géométriques du triangle et de la sphère qui suivent, dans un « voir » bien réel, qui est celui que D. Rabouin nous a permis d'identifier au cœur de la *mathesis universalis* cartésienne : l'imagination productrice au service de la raison mathématique[683].

Nous pouvons prendre au sérieux ce que nous dit Descartes lorsqu'il s'explique de « l'emploi nouveau du mot intuition » qui pourrait heurter certains : il tient

> *« compte seulement de ce que chaque terme pris à part signifie en latin, de façon que, chaque fois que les mots propres font défaut, [il] transfère à [son] propre sens ceux qui semblent le plus adaptés[684] ».*

Certes, Descartes vise en cela l'Ecole, qui a détourné de leur usage authentique un certain nombre de termes ; mais par ailleurs, il explicite le procédé lorsqu'il aborde le sens nouveau d'un terme très peu usité en latin classique. Nous retiendrons surtout qu'il s'agit d'alerter le lecteur sur une nécessaire vigilance : ce que pense Descartes est de son propre fonds, il s'agit de ne pas en rabattre la signification sur des idées du passé. Ceci étant dit, nous sommes autorisés à nous demander s'il ne faut pas en venir à le prendre à la lettre partout où les termes semblent faire sens : *intelligo* appartient à cette catégorie. On le retrouve chez Cicéron, notamment, où il désigne systématiquement l'action de comprendre par la pensée, de se rendre compte, de saisir. De manière plus profonde, la racine indo-européennes de *legō, *leĝ*, nous renvoie à l'idée de cueillir, choisir, ramasser, indiquant bien la dimension de mise en rapport sélectif avec une réalité, au sein de laquelle (*inter*-) on choisit ce qui convient. Mais

---

[682] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 339 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 368

[683] Du reste, les deux exemples choisis témoignent assez que nous sommes bien là justement devant des objets dont le concept est génétiquement défini : faisons jouer les trois lignes produisant le triangle, imaginons la sphère et sa surface unique, et nous voyons aussi bien que Descartes la puissance de l'intuition qui permet précisément d'*intellegere* parmi les divers objets possibles, soit, comme nous allons y venir, de choisir entre ces objets et les recueillir dans ce qui sera ensuite nommé connaissance claire et évidente.

[684] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 340-341 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 369

aussi bien, nous voilà rapporté, comme avec le terme grec de même racine indo-européenne, à la dimension de la parole : *legō, λέγω*, en latin ou en grec, signifie aussi choisir ses mots, et dire. Ainsi, *intelligere* nous renvoie directement au *λόγος* originaire, qui cueille, pèse, trie, compte et dit en même temps cela même qu'il accomplit. Et cet ensemble d'opérations, qui est ressaisit par Descartes sous la forme instantanée de *l'intuitus*, se fait depuis son propre lieu : c'est bien à « la seule lumière de la raison » que se dévoile cette intuition claire et distincte, cette « conception si facile ». Cet éclairage étymologique manifeste en pleine lumière ce que le Descartes mathématicien des *Regulae* conçoit à cet instant : une rationalité première mais toujours-déjà en lien avec l'étant auquel elle a affaire, et qui engage, par la vision qu'elle met en œuvre, l'imagination productrice dont nous avons parlé, et par là, le corps lui-même. Certes, de l'intuition est par avance disqualifié « le témoignage fluctuant des sens », tout comme « le jugement trompeur de l'imagination » – mais si Descartes précise cela, c'est pour aussitôt ajouter que ce jugement trompeur est celui d'une imagination « qui compose mal », et non de l'imagination en tant que telle. L'analyse de *l'ingenium* nous a suffisamment montré comment entendement et imagination trouvaient l'un dans l'autre les ressources pour se renforcer et se porter mutuellement à la perfection, puisqu'aussi bien, rappelons-le, il existe aussi un « entendement qui juge mal[685] » lorsqu'il s'affranchit de l'imagination.

Nous pourrions aller jusqu'à dire que saisir ce que signifie « intuition » est déjà l'objet d'une intuition, en tout cas, le produit de l'intellection qui, prise en son sens radical, désigne ce rapport particulier aux objets ; mais toute intuition implique une intellection, et toute intellection correcte conduit à une intuition, qui peut alors se désigner comme cette « conception si facile et si distincte qu'il ne reste absolument aucun doute sur ce dont nous avons l'intellection [*intelligemus*][686] ». On voit bien, en tout cas, que ce qui se noue dans les *Regulae*, autour de la *mathesis universalis*, est de l'ordre d'un véritable coup de force, puisque nous nous trouvons face à un cercle d'auto-donation originaire, impliquant la totalité du « sujet[687] », de l'*ingenium*. C'est même au sein de ce cercle que ce sujet se trouvera lui-même, comme « *cogito* ». Ainsi, la *mathesis universalis*, en tant que disposition commandant tout

[685] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 443, *Règle XIV*
[686] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 339 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 368
[687] Il va de soi qu'à ce stade, il est bien trop tôt pour assigner au « sujet » les caractéristiques qui seront dérivées du *cogito*, et qu'il s'agit d'un sujet réduit à son titre très immédiat de *sub-jectum*, support et substrat.

rapport à l'étant, aussi bien qu'à l'être, repose sur elle-même. Il sera toujours possible de lui donner un fondement, le *cogito*, appelant lui-même un fondement, Dieu, mais toute reconstruction ultérieure ne fera qu'oublier cette dimension si fondamentale qu'elle est si justement dite séminale[688] par le Descartes des *Regulae*. L'analyse qui aboutit à l'intuition, demandant à être exposée via une synthèse, ne pourra maintenir dans le temps la clarté de l'évidence qu'elle a dégagée, et l'on comprend mieux comment est possible le recouvrement de la *mathesis* par la méthode, consécutif au recouvrement de l'*intelligo* par le *cogito*. A ce sujet, il est temps d'en dire un mot, du point de vue étymologique, qui devrait nous mettre sur la voie de la défiance de son caractère radicalement fondateur : *cogitare* ne signifie en effet rien de plus que rassembler, condenser, presser, serrer, voire dissimuler – mais de manière répétitive, avec une certaine fréquence du moins[689]. Ces pensées qui s'agitent et que l'on rassemble, d'une façon, à certains égards, compulsive, n'est-ce pas là le sens profond de cette activité particulière qui, loin de déboucher sur l'évidence et la certitude, nous en éloigne, tout en donnant le sentiment d'une concrétion digne d'être prise au sérieux ?

2. LA *MATHESIS* COMME INCONSCIENT DES MODERNES

La *Mathesis universalis* apparait, au terme de ce parcours cartésien, non comme un simple moment vite dépassé de la constitution de la modernité, mais comme au contraire la disposition fondamentale, recouverte par la méthode, qui en constitue l'unité et lui donne sa marque. Son « dépassement » par la méthode constitue ainsi bien plus un refoulement qu'un abandon. D'une part, la disposition à laquelle elle renvoie continue d'être agissante, subsistant par traces dans toute l'œuvre cartésienne et au-delà : le caractère douteux de la réalité telle qu'elle nous apparait en est la trace la plus manifeste, pas plus cependant que l'ambition de remodeler le réel afin de nous en rendre « comme maîtres et possesseurs », étant entendu que, bien que revêtu d'un caractère substantiel, il n'en a pas moins été dépouillé de toute valeur intrinsèque par la *mathesis* (ce qui lui confère son caractère douteux), les valeurs, tant gnoséologiques que morales lui étant conférées de l'extérieur par Dieu. Elle demeure encore présente dans la reconnaissance du caractère

[688] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 347 ; R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 373. *Règle IV* : « car l'esprit humain possède je ne sais quoi de divin, où *les premières semences* des pensées utiles ont été jetées… »
[689] *Cogitare* est en effet le fréquentatif de *co-agere*, qui porte les sens mentionnés ci-dessus.

calculable de tout savoir digne de ce nom, et dans la fondation des sciences sur la causalité efficiente. Bien au-delà de Descartes, nous pouvons en retrouver la présence toujours voilée dans le projet cybernétique [690], dont l'inspiration fondamentale est de part en part mathésique, jusque dans son ambition unificatrice et universaliste[691]. De Descartes à Norbert Wiener, il nous faut faire une place à Kant, dont la distinction du phénomène et de la chose en soi, ainsi que la critique de la raison dont la valeur constitutive est limitée à l'objectivité garantie par l'entendement, portent la trace de la *mathesis universalis*[692]. Il faut cependant noter que cette dernière, si elle disparait en tant que telle de l'horizon de pensée explicite de certains penseurs, commande bel et bien le développement de toute une tradition, qui fait fond sur le *cogito*, et s'approprie les éléments fondateurs de la méthode cartésienne ; même ceux qui s'opposeront à cette tradition le feront au nom du rejet du rationalisme dogmatique, sans prendre en considération qu'en son cœur se joue en réalité une disposition plus fondamentale, qui le rend possible, et qui peut aussi bien se retourner contre une telle rationalité étroite. Mais le *cogito* lui-même sera, *mutatis mutandis* conservé – comme sujet, conscience, esprit – et partant, c'est l'ensemble de l'offensive qui manquera sa cible, car incapable de revenir à la disposition fondamentale qu'est la *mathesis*. Dans ce cheminement, la *mathesis* se perd dans le grand partage qu'inaugure la préséance du *cogito*, entre d'un côté le monde et de l'autre la pensée, redoublé en l'homme par la partage entre l'esprit et le corps, dont l'un des aspects décisifs est l'institution de la pensée calculante, pour le dire avec les mots de Heidegger, ou de l'*ingenium* désincarné, en tout de la pensée. Mais aussi, et pour cela, nous peinons à admettre la nature relationnelle des représentations qui constituent notre monde, dont aucune ne peut être tenue pour absolue. Les réseaux imbriqués de puissances et de variations de puissances constitutifs du réel ne nous apparaissent pas comme tels, et nous cherchons des essences de substances là où nous devrions au contraire nous efforcer de penser des flux et des dynamiques, c'est-à-dire, des relations de puissances. Nous hypostasions les nœuds où se rencontrent ces puissances, quand nous devrions tenir que l'être se tient dans leurs relations. Nous sommes ainsi pris dans les rets d'une ontologie dont nous ne tirons pas toutes les conséquences, car nous sommes coupés de l'épistémologie, de

[690] N. Wiener, *La cybernétique: information et régulation dans le vivant et la machine*, R. Le Roux, R. Vallée et N. Vallée (trad.), Paris, Éd. du Seuil, 2014

[691] Voir à ce propos : RAPPIN, *Heidegger et la question du management: cybernétique, information et organisation à l'époque de la planétarisation*, Les Editions Ovadia, s. l., 2015

[692] Voir : C. BOURIAU, *Aspects de la finitude*, *op. cit.* ; J.-C. BARDOUT *et al.* (éd.), *Descartes en Kant*, *op. cit.*

la politique, de l'éthique et de la poétique adéquates. Aussi, nous rejetons les puissances concurrentes à l'entendement (puissance propre du corps, volonté, raison noétique), hors de la sphère de la rationalité, les laissant ainsi agir en nous sans nous, tout en nous efforçant en vain de les tenir à distance. Pour le dire en bref, nous avons instauré le règne sans partage d'une rationalité mutilée, parce que déliée, désincorporée, séparée, ce qui nous interdit de penser notre condition. Il semble ainsi que les analyses heideggériennes quant à la métaphysique occidentale soient pleinement justifiées. Son erreur, cependant, consiste à n'avoir pas su identifier pleinement la portée de la *mathesis universalis* des *Regulae*, qui certes fonde la science moderne, mais au prix de sa dévitalisation par le refoulement que nous avons indiqué. Cette erreur le conduit à penser le fil historial qui conduit de Descartes au XXème siècle, en restant aveugle en bonne partie au courant souterrain qui tire toutes les conséquences de la *mathesis* et offre la possibilité d'articuler pleinement la réalité humaine, la pensée de la réalité humaine, le monde et la pensée du monde, cette pleine articulation ouvrant la possibilité d'une éthique en régime mathésique. Ce courant souterrain est incarné au plus haut point par Spinoza, dont la pensées doit être interprétée comme trouvant son sol dans la *mathesis universalis*, comprise de première main dans la méditation des écrits de Descartes et la fréquentation des premiers cartésiens : en effet, sans recourir explicitement à l'idée de *mathesis universalis*, il se fait fort de proposer une lecture du cartésianisme qui précisément atteindra au cœur du dispositif, via le *more geometrico*. Surtout, il retrouve, sous l'espèce de *l'intelligo*, *l'ingenium* cartésien. Le rapport du corps et de l'esprit, le caractère incarné de sa raison, le rôle de l'imagination, etc. sont autant de signes vers cela. Approfondissant ainsi la *mathesis*, il tente de l'employer à produire une pensée de l'être, de l'homme et du salut, renouant en cela avec le projet de jeunesse de Descartes, sans hésiter à sacrifier pour cela la position d'un *cogito* substantiel.

VI. PENSER UNE ETHIQUE SOUS LE REGNE DE LA *MATHESIS*

Comme nous le rappelions en commençant ce travail, la *Mathesis Universalis* est tout à la fois le nom d'un problème pour les mathématiques, et un problème pour la philosophie ; mais elle est aussi une pratique qui, en tant que telle, engage durablement Descartes, et à sa suite, toute la modernité, en ce qu'elle est la disposition fondamentale par laquelle nous nous rapportons au monde. En tant que telle, la *mathesis* est origine et fondement ; en cela, elle s'oppose radicalement au *cogito*, dont l'apparition coïncide avec le recouvrement de la *mathesis* par la méthode. Nous nous souvenons que les deux parties de la *Règle IV* maintenaient ouverte, par leur juxtaposition, la question de la relation entre *mathesis* et méthode. Or, si la *mathesis* est première dans les faits, en tant que pratique, autant qu'elle est première dans les ordres gnoséologique et ontologique, la méthode consistant originairement en sa mise en sûreté, il est évident que le *Discours*, établissant au fondement de la philosophie « *je pense, donc je suis* », tranche définitivement la question. La position nouvellement conquise sera largement consolidée par les *Méditations*, ainsi que nous l'avons montré, qui installe l'*ego*, et le sujet, au cœur de la manière d'opérer la *mathesis,* en lieu et place de l'*ingenium*. Or, un tel renversement est radical et lourd de conséquences, à commencer par le fait qu'il conduit à penser l'homme non comme être-au-monde, mais comme être-devant-le-monde, l'homme comme le monde devant s'entendre comme substance et non plus comme « tissu » ; c'est aussi, nous l'avons dit, la raison qui se trouve mise à mal : de raison incarnée, incorporée, elle devient raison déliée, instrument de la maîtrise de la *res cogitans* sur la *res extensa*, et se trouve rabattue sur sa dimension strictement logico-mathématique comme raison calculante. Dans ce renversement se joue, bien plus profondément, la possibilité même d'une éthique adéquate au monde mathésique, et dont le défaut est ce qui conditionne notre être-au-monde.

VI.1. NECESSITE D'UNE ETHIQUE MATHESIQUE

La *mathesis universalis* ouvre un espace singulier pour le déploiement de la pensée : entendement incarné au milieu des choses, l'homme est mis en demeure de mettre en ordre et de se mettre en ordre afin de constituer la connaissance des choses et de lui-même. Or,

l'accès aux choses telles qu'en elles-mêmes n'est plus possible, pour la bonne raison que dans le fond, il n'y a plus de choses. Nous l'avons dit, les étants doivent être compris dans et par les flux dynamiques par lesquels ils se donnent. Seuls demeurent, en tant qu'objets de la pensée, l'ordre et la mesure, dont nous faisons l'expérience en tant que nous sommes immergés dans ce que Descartes nomme le « tissu des conséquences » constitutif du réel. C'est bien cela que dévoile l'ontologie mathésique : le réel n'a pas l'épaisseur substantielle que lui prête la métaphysique depuis au moins Aristote ; il est fondamentalement flux dynamique de séries qui se croisent et se déploient à l'infini. Devant ce monde, l'effort doit porter sur l'autopoïèse de *l'ingenium*, qui se présente comme l'instance en l'homme capable d'assigner les valeur, en ce qu'il détermine le point de départ de toute enquête, à savoir ce qui est le plus absolu pour nous. Dans cette ontologie de la représentation, où les représentations n'ont pas de valeur en elles-mêmes, c'est à l'esprit humain de produire le sens et les valeurs, étant lui-même inclus dans le réseau des relations qui forment le réel. Pour le dire autrement, c'est avec ses seules forces que *l'ingenium* doit endosser la charge de s'orienter dans la prolifération des séries ; il ne peut compter sur aucune autorité extrinsèque qui poserait un sens toujours déjà-là, qu'il lui suffirait de découvrir. La *mathesis* désigne ainsi, sous son aspect gnoséologique, l'*ingenium* comme instance d'invention de la vérité ainsi qu'en témoigne la fable du monde par laquelle Descartes introduit sa physique. On peut voir ici ce que Heidegger identifie comme le cœur de la science moderne, c'est-à-dire de dépendre de l'essence du mathématique, qui « tend de lui-même à poser sa propre essence comme fondement de lui-même et en même temps de tout savoir[693] », et qu'il analyse comme une « libération en vue d'une nouvelle liberté ». De fait, c'est bien par l'exercice d'une certaine détermination de la liberté que se constitue la science des *Regulae* : ne devant aucune révérence à quelque substance dont il lui faudrait recueillir les déterminations posées d'avance, *l'ingenium* doit inventer une nouvelle norme de vérité en lieu et place de l'adéquation scolastique de la chose et de l'esprit. Cette norme, c'est celle de l'évidence et de la clarté des natures simples, qui sont ce qu'il perçoit, dans l'intuition, des choses, mais qui, en tant que telles, ne sont pas « dans » les choses *a parte rei*. Mais cette nouvelle norme de vérité s'impose à lui : elle n'est pas libération débridée d'un pouvoir, puisqu'ainsi que nous l'avons montré, elle procède malgré tout d'une donation originaire, l'i*ngenium* étant lui-même partie prenante des séries qu'il considère par

[693] M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce qu'une chose ? op. cit.*, p. 107

l'intermédiaire du corps et de l'imagination. La liberté qui se dessine doit alors être pensée comme autonomie en vue d'une libération, dans la mesure où elle implique que l'esprit lui-même se mette en ordre, c'est-à-dire se soumette aux procédures qu'il tire de son propre fond.

Nous pouvons ainsi considérer la *mathesis universalis* comme la disposition qui libère l'esprit de toute puissance extrinsèque à même de lui imposer vérités et valeurs. C'est ainsi tout un rapport au monde qui s'écroule pour faire place à un nouveau : là où les choses comme substances imposaient leurs qualités à l'esprit, c'est ce dernier qui les détermine ; là où les Anciens étaient les dépositaires d'un savoir, ce dernier est sans cesse à reconstituer et reconstruire ; là où Dieu ordonnait toutes choses, ces dernières sont à présent à la main de l'homme. Tout principe et toute autorité constituée par avance s'efface devant la *vis cognoscens* rendue à son pouvoir propre. Une telle disposition est à l'évidence constante chez Descartes, et constitue le sens profond de l'intuition, cœur de la pensée mathésique : comme rapport intime au réel, elle revient à se disposer soi-même à saisir par simple vue l'objet que l'on se donne, et exprime le refus de se soumettre, y compris à toute méthodologie procédurale extrinsèque à l'esprit qui intuitionne. Mise en présence de l'idée vraie de l'objet considéré, elle situe la vérité en son lieu : l'esprit lui-même. Cette libération accompagne la reconnaissance du fait que le réel ne se donne à nous que comme ce dont nous avons l'intuition – en d'autres termes, comme phénomène. Il n'y a ainsi de monde que pour *l'ingenium*, qui est assigné à un plan d'immanence où la présence aux choses ne peut se faire que par la présence aux signes des choses, dont le sens est toujours à construire. Ainsi, cette « nouvelle liberté » ne saurait témoigner d'une quelconque *hybris* : dans le fond, elle n'est liberté que parce qu'elle est responsabilité. Cette responsabilité, c'est celle de l'homme en tant qu'il doit toujours constituer le sens, alors même qu'il ne peut s'arrêter à aucun absolu en soi. Comme nous l'avons montré plus haut, la prolifération des séries est infinie, et ne saurait être clôturée par l'entendement humain. C'est ainsi à une tâche infinie que la *mathesis* ouvre l'homme. S'il dispose d'une liberté dans l'exercice de cette tâche, c'est celle d'un Sisyphe dont toute la liberté consiste à se mettre lui-même en ordre de marche pour pousser son rocher un peu plus loin.

Cette non-clôture du savoir s'origine dans le caractère relationnel de l'*ingenium* : *nexus* au cœur des séries, sujet non-substantiel, il ne saurait se penser séparé des séries elles-

mêmes. Il nous faut ainsi affirmer, après avoir montré qu'elle est indissociablement une pratique, une disposition et une ontologie, que la *mathesis* renvoie aussi à une posture éthique. Descartes ne la dégage évidemment pas dans les *Regulae*, qui sont un traité de méthode, de surcroît inachevé. Cependant, il nous semble non moins évident qu'en refusant à l'homme tout épaisseur substantielle, en le condamnant à devoir se penser comme point nodal dans un réel qui non seulement le déborde, mais aussi le traverse, en lui imposant la responsabilité de tout sens et de toute valeur, la *mathesis* impose une éthique de la relation, une éthique de la pensée mobile, ce que nous nommons une éthique de l'ouverture[694].

VI.2. L'ANARCHISME MATHESIQUE : L'ETHIQUE DE L'OUVERTURE COMME ETHIQUE IMPENSEE DE DESCARTES

Cette éthique de l'ouverture rejoint en bonne part la posture exprimée par Descartes dans le *Discours de la méthode*. Elle repose sur la volonté de renoncer à définir un modèle figé – une procédure donnée d'une position d'extériorité aux esprits désireux de s'engager dans la nouvelle science – ainsi qu'en témoigne ce retour réflexif opéré par Descartes :

> *« Ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne[695]. »* Il s'agit de renvoyer chacun à sa propre intelligence : *« Jamais mon dessein ne s'est étendu plus avant que de tâcher à réformer mes propres pensées, et de bâtir dans un fonds qui est tout à moi. Que si, mon ouvrage m'ayant assez plu, je vous en fais voir ici le modèle, ce n'est pas pour cela que je veuille conseiller à personne de l'imiter[696] ».*

Une telle éthique tient dans le rappel qu'il n'existe pas de doctrine à laquelle on puisse donner son assentiment sans avoir auparavant refait de soi-même le cheminement qu'elle emprunte. Toute doctrine, tout savoir, est ainsi toujours à reconstruire, puisqu'il n'y a pas « d'autre

---

[694] Une telle éthique est précisément ce que nous trouvons chez Spinoza, dont l'œuvre majeure en porte l'ambition dès le titre, qui sans équivoque signale son enracinement dans la *mathesis* : *Ethica ordine geometrico demonstrata* ; elle apparait aussi comme le couronnement de la recherche entreprise dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement* et le *Court Traité*, et le fondement de la politique spinoziste. En ce sens, comme nous le montrerons, elle se présente comme vérité et accomplissement de la *mathesis universalis*.

[695] R. DESCARTES, *AT VI*, *op. cit.*, p. 4

[696] *Ibid.*, p. 15

science que celle qui se pourrait trouver en [soi]-même[697] ». Elle s'impose encore quand il s'agit de juger des mœurs, soumis eux-mêmes à la même relativité que nous avions dégagé de l'ontologie mathésique ; aussi faut-il, comme Descartes apprendre « à ne rien trop croire fermement de ce qui ne [nous] avait été persuadé que par l'exemple et la coutume[698] ». Elle met encore au premier rang des devoirs le fait de s'employer à « réformer [ses] propres pensées[699] ». Elle s'exprime enfin dans la morale provisoire, qui, pour la première maxime, revient à n'accorder dans le fond aucune valeur intrinsèque aux « lois et coutumes », pour bien plutôt chercher à s'accorder à ce qui semble, dans la pratique, le plus courant et le plus modéré, pour le temps du moins que l'entreprise de valorisation à quoi correspond la production d'une éthique mathésique n'aura pas été menée à bien. La deuxième maxime peut sembler, à l'évidence, contraire à cette éthique de l'ouverture, puisqu'elle enseigne, on s'en souvient, à tenir fermement à ses opinions en ce qui concerne la conduite de la vie. Mais il faut bien voir qu'elle s'inscrit précisément comme un remède provisoire à la difficulté que pose le fait de ne pas disposer de valeurs préalablement données, d'être toujours mis en demeure de construire toute vérité : aucun point fixe extérieur à son activité propre ne peut guider *l'ingenium*, qui doit s'en remettre à lui-même. La troisième maxime, en retrouvant une inspiration stoïcienne, rabat quant à elle toute prétention à exercer quelque pouvoir que ce soit hors celui que l'on peut exercer sur ses pensées, condition nécessaire à toute ouverture, et refus explicite de *l'hubris* dont on a vite fait de taxer Descartes à la suite de Heidegger, oubliant bien vite la distance avec laquelle il introduit son projet de maîtrise – « nous rendre *comme* maîtres et possesseurs de la nature[700] », étant entendu que déjà, dans la fin du *Discours*, pointent les écueils propres à la re-substantialisation opérée par le recouvrement de la *mathesis*, la nature ne pouvant être pensée comme telle que dans les cadres de la *res extensa*. Le choix de vie, enfin, qui répond à la question des songes de 1619 (*Quod vitae sectabor iter* ?), porte en lui-même cette ouverture à la vérité comme conquête, ou plus justement, comme entreprise de véridiction.

[697] *Ibid.*, p. 9
[698] *Ibid.*, p. 10
[699] *Ibid.*, p. 15
[700] *Ibid.*, p. 62

Nous devons ainsi considérer ce dernier aspect de la *mathesis universalis* : comme pratique, disposition et ontologie, elle appelle implicitement à la constitution d'une éthique, dont l'explicitation sera de fait l'une des préoccupations constantes de Descartes.

> *« Ainsi toute la philosophie est comme un arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale ; 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*[701] *».*

Au-delà des évolutions de sa pensée, qui le coupent de la *mathesis* en tant que telle, et dont nous montrerons qu'elles empêchent précisément la constitution de cette morale « la plus haute et la plus parfaite », la conscience de la nécessité de refondation éthique imposée par la refondation ontologique impliquée par la *mathesis* est clairement exprimée par Descartes dans la *Lettre-Préface des Principes*, dans une formule qui d'ailleurs se fait l'écho de la Règle I. Une telle morale, cette éthique d'ouverture implicite que nous avons identifiée dans le *Discours*, peut aussi bien se dire comme anarchisme mathésique : le refus de toute *ἀρχή*, ou plutôt le constat que rien de tel ne peut s'imposer à *l'ingenium*, est selon nous la grande conquête opérée par Descartes dans ses années de jeunesse. Ainsi s'éclaire son refus de se soumettre aux dogmes de l'Ecole, de combattre les préjugés qu'il trouve en lui, et de ne compter que sur ses propres forces pour élaborer sa philosophie. En cela, les Lumières ont bien perçu combien il était un précurseur.

Le tournant de la re-substantialisation, cependant, oblitère gravement cet anarchisme mathésique, en soumettant la pensée à des normes extérieures – Descartes ne parvenant pas, devant le vertige d'une humanité ainsi déliée, à faire le pari de l'immanence radicale – Dieu intervenant comme « cause de nous-mêmes[702] » et comme le garant du rapport de l'esprit au monde – ainsi, la vérité est en Dieu. C'est aussi ce qui empêche Descartes de parvenir à expliciter l'éthique implicite que nous venons de dégager. Dans les *Regulae*, la liberté de l'*ingenium* n'est pas une donnée : l'*ingenium* est en effet nativement imbriqué dans le jeu des

[701] R. DESCARTES, *Oeuvres 09. Méditations et principes. Traduction française.*, *op. cit.*, p. 14
[702] Principes de la philosophie, Trad. fr. *Ibid.*, p. 34

puissances, dans les séries, et ce n'est qu'au terme d'une autopoïèse qu'il parvient à l'exercice de cette liberté. Pour le dire autrement, c'est l'itinéraire d'une libération que manifestent les *Regulae* ; mais une libération qui doit se soumettre jusqu'à la volonté que nous trouvons en nous, parce que les limites que nous donne notre position dans le monde sont nettement aperçues : les puissances qui peuvent s'imposer à l'*ingenium* en témoignent. Or, le mouvement amorcé dans le *Discours*, et développé dans les *Méditations*, conduit exactement à la position inverse : la liberté est pensée comme une donnée, la volonté en nous nous égalant à Dieu. De l'effort de libération des *Regulae*, qui accompagne la tâche infinie de valorisation et de véridiction incombant à l'*ingenium* (qui n'est libre justement que pour et par cette tâche), Descartes parvient à une liberté conquérante, celle du sujet arraisonnant le monde des objets. Une éthique authentiquement mathésique devient dès lors impossible.

VI.3. L'EMPECHEMENT D'UNE ETHIQUE MATHESIQUE CHEZ DESCARTES

Trois points nous semblent devoir empêcher toute éthique adaptée à la condition de l'homme en régime mathésique, qui sont tous les trois issus du recouvrement de la *mathesis* opéré par Descartes dans le développement de sa pensée de la maturité. De celle-ci est en effet conservée en premier lieu la causalité, conçue comme efficience, valant pour tout. Elle est au cœur de la compréhension du monde phénoménal, et fonde la scientificité. Ses développements conduisent au principe de raison suffisante énoncé par Leibniz, comme le montre V. Carraud[703], à la critique de la raison pure ; elle fournit la clé de décodage des phénomènes. En second lieu, la méthode, qui consiste à produire des modélisations du réel par le recours à l'abstraction redoublée que nous avons identifiée avec J.-L. Marion, est conservée dans ses traits les plus opératoires par Descartes, comme il en fait le rappel dans le *Discours*[704], donnant ainsi le coup d'envoi à une dimension essentielle de la démarche scientifique : la procédure s'installe au cœur de la scientificité, qui se définit dès lors bien plus par ses standards que par la posture de celui qui la pratique. En revanche, sont remaniés ou disparaissent les acquis que nous nous sommes efforcés de pointer : la relativisation, le caractère nodal de *l'ingenium*, le rôle du corps dans la connaissance, la non-substantialisation

[703] Nous renvoyons ici à son ouvrage V. CARRAUD, *Causa sive ratio*, *op. cit.*
[704] R. DESCARTES, *AT VI*, *op. cit.*, p. 18-19

des choses corrélée à la définition de leur être comme être-en-relation, et enfin, la logique expressive du code. C'est du côté de ce qui est ainsi refoulé que nous devons chercher ce qui fait obstacle à la constitution d'une éthique authentiquement mathésique, seule à même de répondre aux exigences de notre temps. Ces obstacles sont d'une part la substantialisation et ses conséquences ; d'autre part, la vectorisation pré-ordonnante des séries constitutives du réel ; et enfin, la prise de pouvoir de la volonté, qui ouvre en fait l'abîme dans lequel se perd la modernité.

1. LA RE-SUBSTANTIALISATION DU REEL

Nous avons montré comment Descartes renonce dans les *Méditations* à la position conquise dans les *Regulae* quant au caractère non-substantiel des choses, ce renoncement étant d'ailleurs considéré par F. Alquié comme son accession à une position authentiquement métaphysique. En ressaisissant l'*ingenium* comme *res cogitans*, via le *cogito*, et en atteignant à la *res extensa* comme constitutive de son objet, il consolide en même temps qu'il la fige, la relation de l'esprit aux choses, pour en faire la relation sujet-objet que nous connaissons. Il instaure ainsi un face à face entre les deux substances, dont le rapport devient dès lors le problème central de la philosophie, tout autant que pour la constitution de toute anthropologie philosophique. Or, ce problème, indépassable dans les termes mêmes par lesquels il est posé, conduit inéluctablement, d'une part à poser le rapport des deux substances dans « l'homme entier » comme un mystère, et d'autre part à poser le problème de la rencontre des deux séries, corporelle et mentale. La substantialité reconnue aux *res* cartésiennes, qui sépare radicalement corps et esprit, constitue un défi pour l'éthique en ce qu'elle se trouve privée des moyens de penser les affects autrement que dans le cadre d'une dévaluation du corps. Ainsi, si c'est bien l'âme, qui aime, qui désire, etc., que les passions « se rapportent à l'âme même[705] », leur caractère irrationnel relève en revanche toujours du corps qui se trouve être ainsi la source de toute négativité : c'est à lui que l'on doit « attribuer tout ce qui peut être remarqué en nous qui répugne à notre raison[706] ». Le corps ainsi pensé devient plus un problème à prendre en charge (pour assurer sa propre survie) que ce qui nous porte au monde en vue de la connaissance, ainsi que l'indique l'article 137 : les passions

[705] R. DESCARTES, *AT XI*, *op. cit.*, art. 25
[706] *Ibid.*, art. 47

doivent en effet « inciter l'âme à consentir et contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps, ou à le rendre en quelque façon plus parfait ». Un tel corps machine, dont l'âme doit prendre soin, tout en étant exposé à ses exigences, outre qu'il ne peut que se voir dévalué, constitue une impasse pour produire une psychologie éclairant les relations des séries corporelles et mentales, empêchant ainsi de penser les structures affectives, et le sens qu'elles ont pour l'individu dans son ensemble.

Une telle dévaluation de la *res extensa* conduit également, ce qui n'est pas un moindre problème éthique, à ne pas pouvoir penser l'intrication et l'interdépendance qu'elle entretient avec la *res cogitans*. Pour le dire simplement, elle est la cause première de toute pensée de la nature comme stock disponible : le mode de connaissance de *l'extensio*, pensée comme pure matérialité radicalement extérieure au cogito instaure une rupture ontologique et rend possible la conception d'une nature extérieure, et étrangère à l'homme. Dans la mesure où son propre corps est en ce sens extérieur à lui, c'est toute l'étendue qui se trouve ontologiquement séparée de l'homme. Nous ne développerons pas les conséquences de cette position ; pour autant, elle signe l'impossibilité de penser une éthique de la relation qui prendrait en charge l'être-au-monde de l'homme authentique. Une telle éthique, en effet, se préoccupe moins de circonscrire son objet que de le laisser être, ouvrant ainsi la possibilité d'advenir à une morale de l'agir dont la boussole est la prise en charge des effets croisés qui se jouent lors de la rencontre des étants ainsi mis en relation. Une reconnaissance de la dimension affectant-affecté propre à toute relation authentique, et de là, à toute éthique authentique, est rendue impossible par la position d'extériorité l'une à l'autre qu'entretiennent les substances séparées.

2. LA VECTORISATION DU REEL

Si le *cogito* peut ainsi estimer avoir affaire à une réalité à disposition avec la *res extensa*, il se trouve confirmé dans ce rapport par la reconnaissance, opérée par Descartes, de la validité absolue des vérités qu'il découvre. Cette découverte, qui repose sur le Dieu vérace, reconduit à l'idée d'une vérité transcendante, toujours-déjà posée, et pour laquelle il suffit de se munir du bon instrument pour s'assurer de la possession. La méthode joue évidemment ce rôle une fois découverte la théorie des vérités éternelles. On peut s'efforcer de trouver là la marque d'une humilité de la modernité, à tout le moins de Descartes, qui

reconnait, comme nous l'avons montré, que Dieu est incompréhensible et que les vérités nous sont données si nous savons nous rendre attentifs à elles, quand les positions mathésiques tendent à faire de l'*ingenium* l'inventeur de toute vérité, celle-ci ne se donnant que dans les procédures qu'il déploie, dans une immanence du vrai à ce qui est pensé, ce que nous avons relevé comme caractère auto-fondationnel de la *mathesis*. Or, l'instauration d'une vérité absolue, parce qu'absolument quoique incompréhensiblement garantie par la puissance divine, confère au *cogito* l'assurance de son propre pouvoir, qui peut ainsi se sauver de tout doute, et s'imposer dogmatiquement sur la scène du monde. Ceci a deux conséquences : la première est de ruiner l'autonomie de *l'ingenium*, qui se trouve en position de révérence devant les vérités qui lui sont données ; la deuxième est de fournir l'assurance que, contrairement à ce que la *mathesis* rend possible, l'absolu n'est pas l'objet d'un choix. Cette dernière conséquence revient à considérer que les valeurs ne doivent plus faire l'objet constant d'une valorisation, mais qu'elles préexistent à toute recherche de la valeur. Du point de vue éthique, la certitude prenant le pas sur la recherche, c'est la possibilité même du débat éthique portant sur les valeurs qui est rendue caduque.

3. LA PRISE DE POUVOIR DE LA VOLONTE

Les deux premiers obstacles à la constitution d'une éthique mathésiques se trouvent confortés par l'irruption de la volonté sur le devant de la scène, et qui correspond à la dernière bascule opérée par Descartes vis-à-vis de la pensée mathésique. Il s'agit de l'oubli de la volonté comme puissance, qui conduit à laisser libre cours à celle-ci comme volonté de puissance[707]. Pour comprendre ce point, il convient de revenir aux *Méditations*. Si l'on peut de prime abord les considérer comme l'œuvre d'une raison s'efforçant de donner une assise à la connaissance du monde, elles nous apparaissent plutôt comme le travail souterrain d'une volonté qui soumet à son empire, dès la première méditation, la *vis cognoscens*, aux antipodes de l'enjeu posé par la *Règle I,* dans laquelle était explicitée l'impératif « qu'en chaque situation de la vie, l'entendement précède la volonté en lui montrer quel parti élire[708] ».

[707] La lecture de Spinoza nous informe qu'une telle situation est de part en part le fruit de l'illusion imaginative primordiale quant à la liberté du sujet. Ce faisant, Descartes s'efforce d'imposer sa propre complexion (*ingenium*) au réel lui-même.

[708] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 361

La tonalité affective des *Méditations* ne fait pas de doute : seule une volonté dans le plein exercice de ses prérogatives peut surmonter les difficultés de la tâche que se fixe Descartes, y compris en admettant une volonté comme puissance d'élire, qui en est la définition minimale adoptée par Descartes. Ainsi, le « dessein est pénible et laborieux[709] », et la peur de ne pas réussir s'impose. Il lui faut décider de s'efforcer plus avant : « *Enitar tamen & tentabo rursus eadem viam quam heri fueram ingressus*[710] », et maintenir le cap de la décision prise la veille. Le projet des *Méditations*, depuis sa formulation jusqu'à la possibilité même de le poursuivre, repose sur la volonté de Descartes de parvenir à un fondement. Nous y lisons précisément le contrepoint de ce que les *Regulae* proposaient comme œuvre d'un *ingenium* cherchant à s'accomplir comme *bona mens*, et assignant à la seconde place la puissance de la volonté tant en ce qui concerne la science qu'en ce qui concerne la vie. Les *Méditations* sont ainsi la revanche de la volonté, qui s'impose à *l'ingenium* en même temps qu'elle se fait *cogito* : en effet, c'est en tournant résolument le dos à la reconnaissance de l'être-au-monde relationnel identifié au cœur de la *mathesis*, en tant que détermination toujours-déjà-là de *l'ingenium*, que peut être faite la place pour que le *cogito* apparaisse, vide de toute détermination – il se définit en effet, comme *cogitans*, par la détermination la plus générale qui se puisse dire de la pensée, qui est ainsi une détermination non déterminante, et partant, vide. C'est ainsi à l'évidence la volonté qui s'exprime, dans le défi adressé au malin génie : « *Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit*[711] ». La prise de pouvoir de la volonté se fait de manière telle qu'elle se masque aussitôt :

> *« Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent*[712] *».*

Des huit déterminations recensées par Descartes, quatre renvoient à la seule volonté, dont le *cogito* apparait ainsi comme le symptôme, au sens psychanalytique du terme. Il lui permet de s'imposer tout en la masquant, alors que la *mathesis* au contraire la dévoile comme puissance capable de déborder l'*ingenium*, qui doit ainsi l'assigner à sa juste place, et dont la *Règle XII* invite à cerner les effets pour mieux s'en prémunir, mettant en garde, on s'en souvient, sur le

---

[709] R. DESCARTES, *Oeuvres 09. Méditations et principes. Traduction française.*, *op. cit.*, p. 18
[710] R. DESCARTES, *AT VII*, *op. cit.*, p. 24
[711] *Ibid.*, p. 25
[712] R. DESCARTES, *Oeuvres 09. Méditations et principes. Traduction française.*, *op. cit.*, p. 22

fait qu'elle « trompe rarement » – mais elle trompe malgré tout. Nous voyons là le tournant de la pensée moderne qui se coupe ainsi de la possibilité d'une éthique : le refus de reconnaître une volonté toujours agissante au cœur même de la pensée. Nous rejoignons ici en partie Heidegger, qui analysait la recherche, en tant qu'elle est l'essence de la science[713], comme l'expression la plus haute de la volonté de puissance, « qui ne peut être compris qu'à partir de la volonté de volonté[714] ». Le point essentiel dans cette reconfiguration occultante de la volonté, alors même qu'elle avait été circonscrite dans les *Regulae*, ou pouvait du moins faire l'objet d'un traitement spécifique, est qu'elle interdit de produire une compréhension de son rôle dans la vie pratique : devenue le moteur invisible de la méthode, elle impose ses déterminations à cette dernière, et ce d'autant plus qu'elle apparait comme réduite à sa dimension élective purement. Une éthique ne peut ainsi être constituée, puisque ce qui justement doit faire l'objet de ce travail, la volonté, n'apparait plus comme problématique : comme libre arbitre, ainsi que la ressaisissent les *Méditations*, elle apparait comme une puissance « si vague et si étendue qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes[715] ». Mais loin de constituer une difficulté, la volonté est pensée comme une puissance toute positive (au contraire, elle « me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu[716] »), qui de soi « n'est point d'elle-même la cause de mes erreurs, car elle est très ample et très parfaite[717] ». L'erreur trouve sa source bien plutôt dans la limitation de l'entendement, toujours en retard sur la volonté, qui est ainsi semblable à un souverain dont les conseillers seraient incompétents : pour éviter l'erreur, ainsi suffit-il de ne pas prendre de décision en l'absence de connaissance éprouvée. Cependant, la question qui se pose est alors de savoir ce qui peut vouloir, en nous, vouloir ou ne pas vouloir : une telle compréhension de la volonté prive, on le voit, des moyens de penser son inscription dans le jeu pratique. Réduite à la faculté d'affirmer ou de nier, elle se trouve découplée des passions de l'âme, qui d'une manière générale sont des perceptions, ainsi que l'affirment *Les Passions de l'Âme* :

> *« il ne reste rien en nous que nous devions attribuer à notre âme, sinon nos pensées, lesquelles sont principalement de deux genres, à savoir les unes sont*

[713] M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p. 102
[714] « Dépassement de la métaphysique » M. HEIDEGGER, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 2001, p. 95
[715] R. DESCARTES, *Oeuvres 09. Méditations et principes. Traduction française.*, *op. cit.*, p. 45
[716] *Id.*
[717] *Ibid.*, p. 46

> *les actions de l'âme, les autres sont ses passions. Celles que je nomme ses actions sont toutes nos volontés, à cause que nous expérimentons qu'elles viennent directement de notre âme et semblent ne dépendre que d'elle. » En contrepoint, les passions sont « des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits*[718]*. »*

Ainsi ramassée dans le *cogito* et mise à l'abri comme libre arbitre, la volonté apparaît comme une puissance mystérieuse, qui en tant que telle ne saurait faire l'objet d'une investigation mathésique ; autrement dit, la réflexion éthique ne pourra dépasser le stade de la reconnaissance de valeurs extrinsèques, dans la mesure où le jeu des affects n'a pas d'action sur la volonté, qui est ainsi dégagée de sa responsabilité dans la valorisation des situations.

La situation à laquelle conduit le recouvrement de la *mathesis* revient ainsi à immerger l'homme dans l'ontologie mathésique tout en le dégageant facticement des conséquences de celle-ci : devenu un empire dans un empire, il n'est plus d'autre issu pour le *cogito* que de laisser libre cours à cette volonté qu'il s'interdit de penser comme participant du jeu relationnel des puissances. Toute la construction du sujet moderne se fait ainsi tentative toujours vouée à l'échec de tenir la *mathesis* comme ne valant que pour la *res extensa*, dont il demeurerait séparé. Or, ce qu'il nous faut parvenir à penser « pour ne pas devenir fous[719] », c'est justement notre vie sous le règne de la *mathesis*.

VI.4. PENSER UNE ETHIQUE EN REGIME MATHESIQUE : LA PERSPECTIVE SPINOZISTE

INTRODUCTION

Les conséquences de l'échec cartésien à produire une éthique pour l'époque de la *mathesis* tiennent en deux mots : la liberté et les valeurs sont prises comme allant de soi, et offusquent la seule possibilité offerte à l'*ingenium* en termes éthiques : son horizon ne peut en effet être que celui d'une libération passant par la compréhension des jeux de valorisation,

[718] R. DESCARTES, *AT XI*, *op. cit.*, art. 17, 25 et 27
[719] B. STIEGLER, *Dans la disruption: comment ne pas devenir fou ?*, s. l., Actes Sud, 2018

dans la mesure où nous savons que la donation de l'être qui s'effectue en régime mathésique – et dont nous considérons qu'il s'agit de la donation la plus originaire – ne nous permet de rien tenir pour irrévocablement certain, sinon l'infinie prolifération des séries et des relations, porté par le jeu des puissances mises à jour. Rien ne nous est donné dans le complexe que nous découvre la science. Les systèmes de représentations – dont, paradoxalement, celui de la science elle-même – ne doivent jamais être tenus pour absolus, du moins ne nous mettent-ils jamais en présence de l'absolu, et ne peuvent être considérés que comme des approximations de la réalité *a parte rei*. C'est cependant bien de là que nous devons partir, dans la mesure où c'est en eux que nous nous mouvons et que nous vivons.

La *mathesis* apparait comme une pratique par laquelle une disposition, en un sens heideggérien, s'enracine dans l'activité quotidienne de l'homme et dévoile, parce qu'elle en parcourt les lignes de force, une ontologie ; elle inaugure un nouveau type d'homme, c'est-à-dire qu'elle délimite les contours d'un être-au-monde inédit. Spinoza le remarque bien, quand il écrit, dans l'Appendice de la première partie de l'*Ethique* : « la mathématique [*mathesis*], qui s'occupe non pas des fins mais seulement des essences et des propriétés des figures, (a) montré aux hommes une autre norme de vérité[720]. » Ce que la *mathesis* renverse, c'est rien moins que la manière commune de se rapporter au monde, issue d'une construction directement due à l'*ingenium* de chacun (traduit par « complexion »), pour les raisons mêmes qui ont conduit Descartes à en questionner l'usage et à proposer les *Regulae* pour le conduire droitement[721]. Si Spinoza envisage que bien d'autres causes aient pu permettre aux hommes de se rendre compte de leurs préjugés, il n'en demeure pas moins qu'il reconnait à la *mathesis* le rôle décisif, principalement en ce qu'elle remet les choses dans l'ordre, et ouvre, comme chez Descartes, la possibilité d'une « autre norme » du vrai. En tant que pratique, en effet, elle tient dans une méthode qui redéfinit la vérité et déploie des procédures spécifiques de mise en ordre du réel, et impose de régler le jeu des puissances à l'œuvre dans l'esprit humain – entendement, imagination, volonté – pour parvenir à modéliser les figures que nous

[720] B. SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. IV : Ethica*, *op. cit.*, p. 153

[721] Ainsi, lorsqu'il questionne la cause du préjugé qui nous fait spontanément attribuer une finalité aux choses de ce monde, il identifie le fait que nous jugeons « d'après notre propre *ingenium l'ingenium* des autres », et que nous projetons ainsi ce que nous percevons confusément de notre propre fonctionnement sur autrui, et plus généralement sur le monde qui nous entoure. Il s'agit bien de pointer le problème natif de *l'ingenium*, qui, en tant qu'interface, tend à ne pas différencier ce qui vient de lui et ce qui vient de l'extérieur, en risque constant d'altérer les figures par lesquelles nous expérimentons le réel, par des éléments de son propre fond. *Ibid.*, p. 151

recevons de l'extérieur et produire une expérience spécifique de pensée, dont la valeur est, en dernière analyse, d'être la seule expérience possible pour un être dont le rapport au monde se fait par quelque chose comme l'*ingenium* humain. La reconnaissance de l'importance de cette dimension ne saurait, à elle seule, définir une pensée mathésique, même si elle est un préalable indispensable à celle-ci. Elle ne doit pas cependant être tenue pour suffisante, dans la mesure où elle conduit précisément aux apories de la modernité et au triomphe, dénoncé à juste titre par Heidegger, d'une technoscience dont les tenants considèrent qu'elle forme le tout de la pensée rationnelle ; la *mathesis* comme pratique, si elle se pense suffisante, devient irrémédiablement le dispositif de la raison occidentale. Car il faut bien prendre en compte que si par elle se dévoilent les structures de toute expérience authentique, et par là-même se révèle la vérité de notre être-au-monde, les mathématiques et les objets mathématiques dans lesquelles se donnent purement ces structures de l'expérience ne constituent que les « *integumentum* » de la *mathesis* elle-même[722] : les considérer comme l'horizon indépassable de ce rapport au monde entraine *de facto* à une limitation du monde dont il est possible de faire l'expérience[723]..

Comme disposition, la *mathesis* doit être envisagée à un double niveau : le premier est celui qui consiste à tenir pour douteuse toute chose, du témoignage des sens aux connaissances établies par les Anciens, la réalité dans son ensemble faisant l'objet d'une suspicion que l'ontologie justifiera. Le second niveau est celui où le jeu de la représentation est pleinement assumé, et conduit à l'être-au-monde caractéristique de la modernité. En elle-même, cette disposition conduit à la démoralisation post-moderne identifiée par B. Stiegler[724], en tant qu'elle résulte d'une situation où précisément plus rien ne vient soutenir les représentations, et dont le nihilisme est l'une des manifestations les plus frappantes, aussi bien du reste que l'hypermoralisation déréglée qui frappe notre temps. Particulièrement, la disposition mathésique dans sa pureté anéantit jusqu'à la possibilité même de l'existence de toute valeur *a priori* : les séries sont absolument par elles-mêmes non vectorisées, si ce n'est par le jeu de l'efficience, qui en lui-même n'admet pas de valorisation absolue. Il faut à

[722] Voir *Règle IV* R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 374
[723] Ce qui conduit ainsi à définir des types d'expérience distincts, entre ce qui relève d'une rationalité réputée exacte propre aux sciences de la nature, et ce qui relève d'une rationalité plus déliée, propre aux sciences humaines. D'un côté, le système de la nature, de l'autre, la liberté humaine.
[724] Voir B. STIEGLER, *Dans la disruption*, *op. cit.*

Descartes, nous l'avons montré, la théorie de la création des vérités éternelles, et le recours à l'équivocité de la notion de substance pour penser *res extensa* et *res cogitans*, pour retrouver le sol ferme de la valeur *a priori*, à commencer par la vérité. Mais si l'on s'en tient à ce que la *mathesis* impose, ces secours sont de peu de poids : toute valeur doit provenir d'une valorisation, dont il convient de penser les conditions de possibilité à même le tissu du réel, de l'intérieur de celui-ci pour ainsi dire, sauf à renouer d'une manière ou d'une autre avec l'idée que l'*ingenium* n'est pas dans le monde, mais face au monde.

En tant qu'ontologie enfin, la *mathesis* désigne le réel comme l'infinie prolifération des séries causales non vectorisées *a priori*, dont chaque élément doit être compris comme relatif à l'ensemble. Elle prend également en charge la manière dont l'homme se rapporte à cet ensemble, en tant que nœud dans ces séries, par le biais d'expériences s'exprimant dans un système de représentations, qui sont autant de manières d'encoder (figurer) ce qui survient, tant en lui qu'en dehors de lui. C'est donc une ontologie de la relation, non substantielle, qui désigne ainsi le complexe des puissance concurrentes qui sous-tend et produit les systèmes de représentations par lesquelles nous les expérimentons et comprenons. Elle s'achève enfin en une pensée de l'être comme puissance de puissances, dont la compréhension est la clé pour une sortie des apories de la modernité. Mais cette clé ne saurait se trouver hors de la *mathesis* elle-même, et nous ne croyons pas en un hypothétique retour à une pensée des origines : c'est ce à quoi nous invite Spinoza.

1. SURVIVANCE DE LA *MATHESIS*.

SPINOZA LECTEUR DES *REGULAE*

Il peut sembler étonnant, à certains égards, de tenir Spinoza pour un penseur de la *mathesis*, dans le sens que nous lui avons découvert lors de notre parcours cartésien. Il n'en fait en effet nulle part un thème à part entière – voire, ne l'explicite en fait jamais en tant que telle. Le *mos geometricus* à lui seul ne fait *a priori* pas la *mathesis*, et encore moins *universalis*. Pourtant, l'*Appendice* à la première partie de *l'Ethique* produit une mention discrète, sur laquelle nous reviendrons. Plus essentiel pour établir notre point de vue semble être le rapport qu'entretient le Sage de Rijnsburg avec le premier cartésianisme, précisément celui auquel nous nous sommes attachés, et qui déploie l'ontologie, l'épistémologie et

l'anthropologie mathésiques, parvenant à fonder dans ces cadres une éthique mathésique[725]. En effet, la pensée de Spinoza, si elle est en rupture avec le cartésianisme accompli, trouve en lui une bonne partie de son vocabulaire, glané au moment de son élaboration comme pensée propre. Chacun sait qu'il publie de son vivant Les *Principes de la philosophie de Descartes – Principia philosophiae Renati Descartes more geometrico demonstrata* – où il témoigne d'une position de profonde compréhension critique de la pensée cartésienne de la maturité. C'est cependant dans les ouvrages non publiés du vivant de Spinoza, *Court Traité*, *TIE*, et évidemment *Ethique*, que nous trouvons des éléments marquants d'un rapport profond ave le texte des *Regulae*. J.D. Sanchez Estop[726], à la suite de Stanislas Von Dunin-Borkowski[727], établit d'abord la possibilité que Spinoza ait eu accès aux *Regulae*, ou à l'une des copies du texte, par l'intermédiaire de son cercle – deux de ces copies circulant à Amsterdam étaient la propriété de Glazemaker, traducteur de Descartes, et de Schüller notamment. Evidemment, en l'absence de preuve formelle d'un tel accès, nous n'avons là affaire qu'à des hypothèses. Mais il met en lumière un certain nombre de points de rencontre entre le *Tractatus de Intellectus Emendatione*[728] et les *Regulae*, qui nous paraissent suffisamment remarquables pour confirmer la position centrale de Spinoza comme penseur mathésique – ce en quoi il faut d'ailleurs réévaluer le sens et la portée du *mos geometricus*, comme le fait D. Rabouin dans *Vivre ici*[729]. L'œuvre spinozienne témoigne ainsi d'une attention remarquable portée à la question de la substantialité, depuis au moins le *Court Traité* et le *TIE* : ce qui constitue également le cœur des *Regulae*, quoiqu'en bonne part implicitement, ainsi que nous l'avons montré, et qui est selon nous indissociable du geste mathésique. L'ontologie substantialiste

[725] Ce à quoi Descartes n'avait su parvenir, et pour cause : en substantialisant et limitant le cogito à une idéalité désincarnée essentiellement réceptrice d'une donation du vrai, il se privait des moyens de franchir ce pas, et devait ainsi nécessairement aboutir à une théorie des passions proprement hors-sol.

[726] J. D. SANCHEZ ESTOP, « Spinoza, lecteur des Regulae. Notes sur le cartésianisme du jeune Spinoza. », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 71, n° 1, 1987, p. 55-66

[727] Cité par *Ibid.*, p. 57: « Dès que Spinoza commença à écrire, il avait déjà dépassé le Maître dans le processus de fondation théologique de la certitude. Mais, plus profondément et en détail on examine sa propre théorie de la connaissance, pour découvrir sa forme originaire, plus puissamment s'affirme l'idée qu'il n'a jamais partagé la théorie de la connaissance du *Discours* et des *Méditations*. Son mentor a toujours été et est toujours demeuré le jeune Descartes, celui des *Regulae ad directionem ingenii sui (sic)* ».

[728] Auquel nous nous référerons comme TIE dans la suite.

[729] D. RABOUIN, *Vivre ici*, *op. cit.*

n'est pas une donnée, mais un problème, et un problème qu'il convient de dépasser, ainsi que l'impose la *mathesis*[730]. Reprenons les arguments de Sanchez Estop :

- D'abord, les *Regulae* comme le *TIE* sont deux traités sur la méthode, dont le champ d'étude comme les ambitions paraissent très similaires. Nous ajoutons que Spinoza explicite très clairement, dès le titre, ce que nous avons reconnu comme étant au cœur des *Regulae*, savoir l'ascèse en vue de l'autopoïèse en quoi consiste la pratique de la mathesis : *l'emendatio* comporte du reste la double notion de correction et de conversion, ce en quoi le choix de ce vocabulaire nous semble correspondre au plus haut point à l'itinéraire requis par la *mathesis*.
- Ensuite, les causes qui rendent nécessaire cette *emendatio* sont similaires, en tant que « divertissement de l'esprit » : pour Descartes, ce sont les « fins particulières » que sont la vaine gloire, l'appétit du gain, ou la recherche de la vérité en vue de son utilité[731], quand pour Spinoza, il s'agit de « la richesse, les honneurs et le plaisir[732] ». Ces fins poursuivies par l'esprit malade présentent la particularité de toutes être extrinsèques à celui-ci, et surtout, insistons-nous, de se présenter comme des valeurs qui s'imposeraient à l'esprit, ce dont précisément la *mathesis*, par sa relativisation de l'absolu, permet de considérer comme nul et non avenu. De plus, pour nos deux penseurs, « la guérison aura quelque chose d'un renoncement à cette pluralité en faveur de l'esprit lui-même[733] », dans une visée d'universalité (articulée à la *bona mens* pour Descartes, ou gage d'une nature humaine plus parfaite pour Spinoza) se subordonnant toute autre fin. Seules les finalités assignées par l'un et l'autre à ce développement diffèrent, notamment au regard de la science elle-même : pour Spinoza, il s'agit de développer la connaissance pour elle-même, quand pour Descartes, il s'agit de guider la volonté. Néanmoins, cette différence de

[730] Il peut sembler étonnant de considérer que Spinoza s'inscrive dans le cadre d'une suppression de l'ontologie fondée sur la substance, étant donné que celle-ci occupe les toutes premières places de l'*Ethique* (E,I, définitions 3 à 6). Nous nous en expliquons plus loin.
[731] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 360
[732] B. de SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. I*, *op. cit.*, p. 67
[733] J. D. SANCHEZ ESTOP, « Spinoza, lecteur des Regulae. Notes sur le cartésianisme du jeune Spinoza. », *op. cit.*, p. 59

finalité n'est qu'apparente, si l'on songe combien Spinoza envisage sa propre pensée dans une perspective pratique.

- Les moyens déployés pour atteindre à l'objectif fixé sont également très comparables, puisque dans les deux cas, il convient en premier lieu d'opérer un « retour de la puissance de connaître sur elle-même[734] », passant pour l'un et l'autre par l'inventaire des moyens de connaitre. Si les deux inventaires diffèrent, c'est en raison de l'accent mis par Descartes sur les « actes de l'entendement », et l'on sait qu'il en dégage deux, l'intuition et la déduction, quand Spinoza paraît vouloir prendre en considération plus rapidement et plus franchement l'homme composé – ou *l'ingenium* en ce qu'il a d'incorporé – dans son analyse. C'est ainsi qu'il se propose d'évaluer plutôt l'ensemble des *modus percipiendi* dont il use que de se limiter aux seules opérations spécifiques de l'entendement. Cependant, leurs conclusions respectives présentent encore de nettes similitudes, puisqu'elles permettent de distinguer quatre modes de connaissance distribués de manière équivalente, témoignage des sens, jugement trompeur de l'imagination, déduction et intuition pour Descartes, perception par ouï-dire, expérience vague, conclusion non adéquate, perception de l'essence pour Spinoza. Sanchez-Estop note avec raison que cette proximité pourrait s'expliquer par une source commune, mais il relève aussi que « les définitions des trois derniers modes de perception spinozistes reprennent presque à la lettre leurs énoncés cartésiens », et que les exemples utilisés par l'un et l'autre pour le quatrième genre de connaissance et la connaissance par intuition sont de même genre (exemples géométriques notamment).
- Il continue en notant que pour l'un comme pour l'autre, les connaissances les plus certaines dont nous puissions disposer en droit, celles acquises par intuition ou quatrième genre, sont réputées très peu nombreuses en raison même du fait que jusque-là, la Méthode pour y parvenir n'était pas utilisée.
- Ensuite, c'est la définition de la Méthode chez Spinoza qui fait écho à la définition cartésienne, même si en ce cas, il introduit un écart radical en

[734] *Ibid.*, p. 60

inversant la position cartésienne : Descartes indique que la méthode consiste en « certaines règles certaines et faciles » permettant de parvenir « en augmentant toujours par degrés sa science, à la connaissance vraie de toutes les choses dont il est capable[735] », soit de progresser « de la soumission à l'ordre à l'augmentation du savoir[736] ». Pour Spinoza, à l'inverse, « plus l'esprit (*mens*) possède de connaissances, mieux il comprend ses propres forces et l'ordre de la nature. Or, mieux il comprend ses propres forces, plus il lui est facile de se diriger lui-même et de se proposer des règles ; et mieux il comprend l'ordre de la nature, plus il lui est facile de s'abstenir de démarches inutiles. En cela consiste toute la méthode[737] ». Dans un mouvement semblable à celui de Descartes (« un écho littéraire », précise Sanchez-Estop), Spinoza instaure donc la primauté du vrai – plus exactement de l'idée vraie donnée – sur la méthode, et sur l'ordre lui-même, qui en dépend . Nous devons ici nous éloigner quelque peu de notre commentateur, qui ne nous semble pas avoir perçu la tension entre *mathesis* et méthode que nous avons relevé dans notre lecture de la *Règle IV* : la méthode, dans les *Regulae*, est postérieure à la *mathesis*, elle consiste à instaurer, après avoir reconnu la vérité des intuitions mathésiques, des procédures à même de garantir leur déploiement dans les différents champs du savoir. Mais comme pour Spinoza, le point de départ est bien la vérité, donnée dans une intuition – plus précisément, nous avons une idée vraie qui en même temps nous donne la norme du vrai. Il y a donc là, de la part de Spinoza, non une critique de la position cartésienne, mais une explicitation[738].

---

[735] R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.*, p. 345

[736] J. D. SANCHEZ ESTOP, « Spinoza, lecteur des Regulae. Notes sur le cartésianisme du jeune Spinoza. », *op. cit.*, p. 63

[737] B. de SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. I*, *op. cit.*, p. 87

[738] J.D Sanchez Estop considère qu'au moment des *Regulae*, « le cartésianisme n'a pas encore explicitement décidé entre un fondement immanent de la vérité et une théorie de la garantie transcendante de la vérité. Le choix n'est pas encore fait et, pourtant, ses enjeux sont importants. A partir des *Regulae*, deux chemins demeurent ouverts, ils mènent aux *Méditations* et aux *Principes* ou à *l'Ethique* ». Cette lecture nous parait faire l'impasse sur le fait que précisément, dans les *Regulae*, le choix de Descartes, conformément à la *mathesis*, s'est effectivement porté sur le choix du fondement immanent de la vérité. Nous y souscrivons toutefois pleinement dans le sens où Spinoza s'est efforcé de tenir en pleine lumière ce que Descartes, à partir de 1630, refoule : la *Mathesis* elle-même.

- J.D. Sanchez-Estop relève pour finir un point qui ne peut que frapper le lecteur, et dont la présence dans les deux textes ne peut être l'œuvre du hasard, s'agissant d'une même idée, appuyée par la même métaphore. Pour l'idée d'abord, Descartes comme Spinoza, quand il s'agit de méthode, refusent toute « régression à l'infini dans la fondation de la méthode[739] » : il ne saurait exister de méthode permettant de fonder la méthode. En ce qui concerne la métaphore, il s'agit de la métaphore des arts mécaniques, qui s'appuyant sur les instruments naturels, parviennent à produire des outils de plus en plus sophistiqués[740].

De telles proximités, si elles ne suffisent pas à établir la certitude morale d'une lecture par Spinoza des *Regulae*, invitent à prendre au sérieux l'idée même d'un prolongement, par Spinoza, des intuitions les plus fortes du jeune Descartes. Disons-le ainsi : qu'il ait effectivement lu ou pas les *Regulae*, le fait qu'il emprunte un chemin aussi proche témoigne de l'engagement profond de Spinoza dans la *mathesis*. Cela permet de donner du crédit à la remarque de Brunschvicg, pour qui « il ne convient pas de dire que Spinoza s'est éloigné de Descartes sous l'influence de la scolastique, mais bien plutôt qu'il a essayé d'établir le cartésianisme intégral, à l'encontre de Descartes, qui n'aurait été qu'un demi-cartésien[741] ». Ce cartésianisme intégral que Descartes n'a pas su développer, c'est celui des *Regulae*, celui de la *mathesis universalis*, dont nous avons montré comment, à partir de l'élaboration de la théorie des vérités éternelles, l'effort constant de Descartes consiste à la tenir à distance, à en désamorcer la charge.[742] Aussi pouvons-nous donner raison sur ce point à Sanchez-Estop :

---

[739] J. D. SANCHEZ ESTOP, « Spinoza, lecteur des *Regulae*. Notes sur le cartésianisme du jeune Spinoza. », *op. cit.*, p. 64

[740] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 397 ; et B. SPINOZA et C. APPUHN, *Oeuvres 1 : Court traité : Traité de la réforme de l'endettement : Principes de la philosophie de Descartes : Pensées métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1964, p. 189-190

[741] L. BRUNSCHVICG, *Spinoza et ses contemporains*, 4éd., s. l., Presses Universitaires de France, 1971, p. 169

[742] Nous nous efforçons de ne pas céder à une approche psychologique, mais il est évident que l'ontologie mathésique est en elle-même un problème majeur pour tout penseur occidental : il est quasi impossible, comme en témoignent les commentaires des *Regulae*, de Alquié à Marion, de penser la métaphysique autrement que dans les cadres aristotéliciens (onto-théologiques). C'est aussi pour cette raison que Nietzsche est un « nihiliste » : hors de la substance, point de salut. Or, la *mathesis* est précisément la reconnaissance d'un platonisme où les Idées ne seraient pas absolues, mais toujours relatives. Compte-tenu de ce en quoi consiste la *mathesis*, il est évident que Descartes a pu s'efforcer de vouloir sauver les meubles de notre rapport à l'être. Qui pourrait lui donner tort, au regard de ce que la techno-science, rejeton s'il en est de la *mathesis*, a pu produire. Nous devrons cependant considérer le fait que la *mathesis*, étant précisément refoulée par la modernité, ne peut

« le spinozisme est un fruit de [la] jeunesse [du cartésianisme] refoulée et demeurée inconsciente[743] ».

S'il en est bien ainsi, nous devons pouvoir nous attendre à trouver au cœur même du spinozisme certains aspects propres à la *mathesis*, au premier rang desquels une critique radicale de l'ontologie substantialiste[744] ; une compréhension du monde comme rapports de puissance : à la fois un jeu de relations et un équilibre de variations – une ontologie dynamique ; la primauté de la causalité dans la constitution même de la structure du monde ; et particulièrement, une anthropologie s'efforçant de penser l'homme comme composition de puissances. Nous aurons évidemment à revenir sur la manière spécifique dont Spinoza s'empare de ces aspects proprement mathésiques qu'il hérite de Descartes et des *Regulae*, dans la mesure où c'est la clarification qu'il en opère qui le conduit à définir nombre des dimensions centrales de sa pensée : ainsi de la *causa sui*, de la puissance expressive de l'idée, du *conatus*, de la centralité de la définition génétique en vue de la connaissance des choses.

Toutefois, notre ambition n'est pas de produire une interprétation nouvelle du spinozisme, mais d'en manifester plutôt l'intérêt en vue de penser quelque chose comme une éthique adaptée au régime mathésique dans lequel nous évoluons, et d'en questionner les limites. C'est pourquoi nous n'analyserons pas thématiquement chacun de ces points. Notre propos étant de donner sens à l'idée d'une éthique mathésique que nous pensons pouvoir trouver chez Spinoza, il nous importe surtout d'avoir justifié par ces remarques quant aux liens multiples entre les *Regulae* et le *TIE*, notre hypothèse d'un Spinoza penseur de la *mathesis* au moins à un premier degré, qui est celui des sources de sa pensée. Nous devons à présente nous tourner vers ce que cela a comme conséquences sur sa pensée.

2. LA *MATHESIS* DE SPINOZA

guère produire, dans ces conditions, que des monstres. Il faut un Spinoza pour la faire enfanter de rejetons plus acceptables.

[743] J. D. SANCHEZ ESTOP, « Spinoza, lecteur des Regulae. Notes sur le cartésianisme du jeune Spinoza. », *op. cit.*, p. 57

[744] A priori, une telle critique parait fort éloignée du spinozisme dont *l'Ethique* s'ouvre, dès la 3ème définition, par la construction de ce qu'il faut bien appeler la substance totale ; il n'y a là nulle contradiction, car ce n'est évidemment pas une ontologie substantielle de type aristotélicien que Spinoza a en vue.

Dès les premières lignes du *TIE*, Spinoza manifeste clairement son inscription dans la *mathesis* : rien moins que l'expérience (*experientia*) lui enseigne que

> *« tout ce qui advient dans la vie commune est vain et futile, comme je voyais que tous les objets de mes soins et de mes craintes n'avaient rien en eux-mêmes de bon ni de mauvais, si ce n'est dans la mesure où l'âme (animus) en était émue*[745] *».*

Or, quel type d'expérience peut-il renvoyer la quotidienneté de l'existence à sa vanité, si ce n'est une expérience de rupture d'avec cette « vie commune » ? La suite du *Traité* est explicite sur ce point : il s'agit de l'expérience « déterminée par l'entendement », pour paraphraser Spinoza, voire de l'expérience que l'entendement fait à même les idées, et particulièrement quand, déroulant sans interruption les suites qui le conduisent d'idée en idée à partir d'une idée vraie donnée, il parvient à faire l'expérience de la nécessité. En tout cas, expérience commune, vague ou mathésique, ce sont les valorisations accordées aux objets des préoccupations ordinaires qui sont questionnées dans cette introduction du *Traité*, d'une manière qui oriente dès l'abord vers leur dévalorisation intrinsèque. Il n'est de façon plus claire de poser qu'il n'est pas d'absolu ou de valeur *en soi* dans le réel, mais que ces valeurs ne sont telles que *pour soi* , à condition de ne pas renvoyer ce « soi » à un quelconque « moi » ; et même, plus exactement, « dans la mesure où l'âme en [est] émue », c'est-à-dire encore, et comme nous l'apprend l'*Ethique*, dans la mesure où nous sommes toujours-déjà pris dans un complexe de séries, tant corporelles que mentales, notre corps étant affecté et notre esprit n'étant rien d'autre que l'idée de ces affections[746], ces valeurs absentes des choses se trouvent en réalité dans la relation que nous entretenons avec elles, et dont il faudra convenir que ce c'est à ce niveau que se joue la possibilité d'une éthique véritable, et ainsi du Salut[747].

Ce que pointe le début du *TIE* est ni plus ni moins la marque de l'inscription de Spinoza, du point de vue de sa propre expérience intellectuelle, dans la disposition en quoi consiste la *mathesis*. Du reste, il convient d'insister sur la parenté de la démarche de Spinoza et de celle

---

[745] B. de SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. I*, *op. cit.*, p. 65
[746] B. SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. IV : Ethica*, *op. cit.* E2, prop. 11, 12, 13 ; E3, Def 2
[747] C'est d'ailleurs tout l'objet des trois dernières parties de l'*Ethique.*

de Descartes, tant dans les *Regulae* que dans le *Discours* ou les *Méditations*[748] : la manière de justifier en un sens l'entrée en philosophie repose toujours sur une conversion, qui est, comme nous l'avons noté, l'une des marques constitutives de la *mathesis*, qui implique un changement de perspective non seulement sur le réel, mais sur la vie elle-même, comme en témoigne le terme choisi par Spinoza, « *novum institutum* », qui implique autant le projet que l'organisation[749]. Cela cependant n'est pas déterminant, et nous devons considérer la suite du *Traité* qui explicite de manière assez claire les dimensions que nous avons pu relever comme typiquement mathésiques. D'abord, l'objet réel de la *mathesis* est toujours en premier lieu la pensée humaine, en tant qu'il s'agit avant toute chose de penser comment il est possible d'avoir « des choses l'intelligence nécessaire », autrement dit, de « réformer l'entendement ». Avant même, cependant, de parvenir à cela, c'est la prise de conscience d'une double contrainte native pesant sur les hommes qui est pointée dans les premières pages du *Traité* : caractère nécessaire de la vie affective, caractère déterministe de l'enchainement des idées dans la pensée. En effet, l'itinéraire intellectuel que décrit Spinoza est marqué par la manière dont s'imposent les biens apparents (plaisir, richesse, honneurs) à l'esprit des hommes, au point de ne pas même pouvoir faire l'objet d'un choix de la part de celui qui aurait reconnu leur vanité, voire leur dangerosité : « si clairement que mon esprit perçût cela, je ne pouvais cependant me dépouiller totalement de la cupidité, du plaisir et de la gloire[750] ». Comme le note malicieusement D. Rabouin, « on ne pense que plongé dans le fleuve d'une vie *affective*, dont il n'y a pas moyen de s'extraire sans s'être donné d'emblée ce que le philosophe prétend avoir justement mis à l'horizon de son étude : l'ataraxie, la paix, l'absence de troubles, le rapport stable et calme en face à face à « l'être » et au « vrai », la « liberté » absolue, qui en découle, de jouer avec ses représentations[751] ». Or, c'est bien ce constat qui est fait par Spinoza : notre vie ne commence pas hors du monde, et c'est toujours déjà pris dans le réseau relationnel, que nous avons identifié comme ontologie mathésique, que nous nous trouvons de prime abord, et principalement par ce que l'*Ethique* décrira

[748] Nous avons ici en tête évidemment non les éléments du *Discours* ou des *Méditations* qui engagent Descartes sur la voie du recouvrement de la *mathesis*, mais les passages autobiographiques où il retrace la démarche entreprise *semel in vita*.

[749] Traduit par « règle de vie » par M. Beyssade : « voici donc la question que j'agitais en mon âme : ne serait-il pas possible, par chance, de parvenir à une nouvelle règle de vie (...) ? » B. SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. IV : Ethica*, *op. cit.*, p. 65

[750] B. de SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. I*, *op. cit.*, p. 69

[751] D. RABOUIN, *Vivre ici*, *op. cit.*, p. 12

comme « la nature et les forces des affects », qui précisément interdisent de penser l'homme comme, selon la formule célèbre, « un empire dans un empire[752] ». C'est aussi dans le même temps la mécanique idéelle qui est découverte : l'engagement dans la réflexion produit de lui-même des effets sur l'esprit, dans la mesure où « tant que l'esprit se tourn[e] vers ces pensées [la réflexion sur les biens et les maux], il se détourn[e] des premiers objets [la richesse, les honneurs et le plaisir] et pens[e] sérieusement à une nouvelle règle de vie[753] ». Cette particularité de la vie mentale sera évidemment au cœur de la deuxième partie de l'*Ethique*, dont la proposition 49 constitue l'aboutissement, que nous pouvons aussi bien lire comme la mise en forme de cette intuition du *TIE* : « il n'y a dans l'âme aucune volition, autrement dit aucune affirmation ou négation, sauf celle qu'implique l'idée en tant qu'elle est idée[754] ».

Ce constat, suffirait à lui seul à justifier la nécessité d'une éthique mathésique, c'est-à-dire d'une éthique qui commence par reconnaître notre situation native d'insertion dans le tissu des conséquences constitutif du réel, et donc la dimension résolument relationnelle de notre être (ne serait-ce que par la vie affective), pour reconnaître ensuite la dimension contrainte de la vie humaine – ou commandée de part en part par la nécessité. Il est redoublé par un second constat : notre entendement n'est pas nativement « apte à avoir des choses l'intelligence nécessaire pour atteindre notre fin[755] ». La théorie des modes de perception, appelée à évoluer dans l'*Ethique* pour se préciser, permet de mesurer dès le *TIE* que notre connaissance naturelle, ou plutôt native, du monde est à tout le moins problématique, en ce qu'elle est, elle aussi, prise dans un jeu de relations, auquel renvoie le premier mode de perception identifié par Spinoza : « il y a la perception tirée du ouï-dire ou de quelque signe qualifié d'arbitraire » : on ne saurait mieux exprimer l'inscription première de l'homme dans la dépendance de ce que l'*Ethique* qualifie d'imagination[756], et dont la conséquence la plus évidente est de redoubler la primauté des affects par le complexe de la vie affective décrit dans la troisième partie en les inscrivant dans le jeu imaginatif de *l'affectuum imitatio*. C'est

[752] B. SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. IV : Ethica*, *op. cit.*, p. 141 3ème partie, préface
[753] B. de SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. I*, *op. cit.*, p. 69 Cette découverte est un « grand soulagement » pour Spinoza : quoique nous contrôlions à grand peine nos pensées, nous pouvons compter sur une sorte de mécanique qui se déroule sans que nous y ayons grande part, comme en témoigne le passif du texte latin, et il suffit de nous pencher sur un objet pour que les autres s'éloignent, au moins provisoirement, de notre champ de conscience.
[754] B. SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. IV : Ethica*, *op. cit.*, p. 231
[755] B. de SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. I*, *op. cit.*, p. 75
[756] E2, p.40 B. SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. IV : Ethica*, *op. cit.*, p. 217

aussi dans ce cadre que doit être pensé le deuxième mode de perception, qui renvoie aux rencontres de hasard (*experientia vaga*) : dans cette situation originaire, nous recevons (percevons) ce qui nous est donné. Ces deux modes renvoient évidemment aux difficultés pointées déjà par Descartes [757], à ceci près que Spinoza ne les associe pas, ou moins, exclusivement, à l'enfance, pour en penser l'actualité toujours présente : c'est notre inscription dans le monde du langage, tout comme notre existence quotidienne, qui sont en cause. Aussi nous faut-il remettre de l'ordre dans nos pensées, ou plus précisément, nous soumettre à « l'ordre qui nous est naturel » [758]. Si la notion d'ordre auquel nous soumettre doit nous alerter quant à ce qui se joue en termes d'autopoïèse, qui est au cœur de la *Mathesis* comme disposition, nous devons aussi prendre en considération que une dimension singulière : ces différents modes de percevoir sont au même plan, a priori, en ce qui concerne notre capacité à « affirmer ou nier quelque chose sans en douter », c'est-à-dire au niveau du résultat de la perception considérée. Cela ne peut que signifier que toute affirmation ou négation est potentiellement, quoique non douteuse d'un point de vue subjectif, sujette à caution, évidemment en ce qui concerne les deux premiers modes de perception, mais tout autant en ce qui concerne le troisième – dont l'exemple donné par Spinoza est directement tourné contre Descartes. Ce sont bien, au fond, toutes les évidences mal ou plutôt non adéquatement construites, qui sont ici visées, y compris le jeu que joue Descartes dans le *Discours*, puis dans les *Méditations* : procédant à un niveau certes supérieur d'exercice du troisième mode, il tombe néanmoins dans l'erreur, concevant « les choses de manière si abstraite, et non par leur véritable essence [de sorte que] l'imagination y met aussitôt de la confusion ». Le *cogito*, en premier lieu, dont la connaissance ne se fait que par l'effet que sont les pensées qui se présentent à l'esprit, et l'union de l'âme et du corps en second lieu. Mais ce n'est pas là le principal : ce qui se fait jour ici est la nécessité de soumettre non seulement le *cogito*, mais aussi l'*ingenium* lui-même, à une approche mathésique radicale. Dans le fond, si ce que découvre la *mathesis* est vrai, alors nous ne pouvons rien prendre, pas même nous-même, de manière naïve. Ceci nous conduit plus profondément encore en territoire mathésique, qui ne peut être arpenté en confiance, ainsi qu'il en va dans un univers où les choses se donnent comme substances, telles qu'elles sont en elles-mêmes : *mundus est fabula*, nous enseigne la *mathesis* ; ce qui nous est donné, ce ne sont pas immédiatement les

[757] « nous avons tous été enfants avant que d'être des hommes » R. DESCARTES, *AT VI*, *op. cit.*, p. 13 Seconde partie
[758] TIE, 18-19 B. de SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. I*, *op. cit.*, p. 74-75

choses mais les idées que notre esprit forme en tant qu'il est l'idée d'un corps affecté par les choses. Et comme l'indique la proposition 16 de la Deuxième partie de l'*Ethique* :

> *« Quelle que soit la façon dont un corps humain est affecté par des corps extérieurs, son idée doit impliquer la nature du corps humain et, en même temps, la nature du corps extérieur.*
>
> *Corollaire 1 : Il s'ensuit premièrement que l'âme humaine perçoit la nature d'un très grand nombre de corps en même temps que la nature de son propre corps. Corollaire 2 : il s'ensuit, deuxièmement, que les idées que nous avons des corps extérieurs indiquent plutôt l'état de notre corps que la nature de ces corps extérieurs ; ce que j'ai expliqué à l'aide de beaucoup d'exemples dans l'Appendice de la première partie. »*

Aussi faut-il tourner nos efforts pour connaitre non seulement vers le monde extérieur, mais avant tout sur nous-mêmes. Il s'agit donc bien d'approfondir la démarche entreprise dans les Regulae, de travail de l'esprit sur lui-même, à l'aide de ses instruments natifs. La vérité de ce cheminement ne saurait, cependant, se réduire à l'exposition d'une méthode, comme celle visant à réformer l'entendement : elle réclame bien plutôt l'approche *more gemotrico* de l'*Ethique*, en allers-retours constants entre la raison et la science intuitive[759].

Le caractère mathésique de la pensée de Spinoza ne va pourtant pas de soi si l'on considère le traitement qu'il réserve à la notion de substance ; nous avons en effet indiqué, à la suite de J.-L. Marion, que l'une des conséquences remarquables – et sans doute la conséquence majeure – des *Regulae* consistait dans la destruction de l'ontologie aristotélicienne, fondée sur la notion de substance, qui disparait de l'horizon mathésique. A tel point même que c'est en large part sa réintroduction, au niveau des substances étendue et pensante, par Descartes, qui l'éloigne de la *mathesis*. Or, Spinoza ouvre l'*Ethique*, en réinvestissant des concepts aristotéliciens – substance et genre – produisant comme pensée de l'être non pas une ontologie, mais, comme le montre F. Manzini[760], une ousiologie : avant

[759] Il n'est pas impossible d'expliquer par-là l'inachèvement du TIE, qui en fait ne remonte jamais aux causes premières de ce dont il s'occupe, ayant plus une visée pratique d'accessibilité immédiate. Ainsi, Spinoza nous avertit (§ 51) qu'il ne va « pas traiter ici de l'essence de chaque perception et l'expliquer par sa cause première, parce que cela relève de la philosophie ».

[760] F. MANZINI, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, p. 273 et particulièrement la conclusion de la troisième partie, « la métaphysique comme ousiologie » p. 302

même de considérer ce dont il doit être question dans la première partie, c'est-à-dire Dieu, il définit la substance, qui occupe ainsi une position centrale. Elle est même, plus que centrale, fondatrice, à tel point que les dix premières propositions de l'*Ethique* portent exclusivement sur elle – *substantia prior*, tels sont d'ailleurs les deux mots introductifs au réseau propositionnel – avant que Dieu ne puisse l'investir, à partir du moment seulement où il est acquis qu'il ne peut effectivement, et conformément à sa définition, pas être autre chose qu'une substance, et même, en vertu de son infinité, la seule substance[761].

Cette remarque nous conduit à questionner les sources aristotélisantes de la pensée de Spinoza, qui apparaissent nécessaires à la pleine compréhension de la manière dont il accomplit le geste inaugural de Descartes tel qu'il apparaît dans les *Regulae*, en le prolongeant en direction des sources de la métaphysique occidentale[762]. Comme le dit très bien F. Manzini,

> *« Aristote offre d'abord à Spinoza la possibilité d'un contrepoint par rapport à Descartes (et plus généralement, par rapport à une modernité avec laquelle Spinoza n'est pas toujours à l'aise, notamment quand elle a partie liée avec le créationnisme)[763] ».*

Si nous ne reviendrons pas sur la question du créationnisme, qui a partie liée avec la doctrine de la création des vérités éternelles que nous avons considérée plus haut, il est cependant fondamental de reconnaître ce mouvement dialectique qui conduit Spinoza à jouer Aristote contre Descartes, Descartes contre Aristote : il est la manifestation claire de l'inscription de Spinoza dans une position philosophique inédite, en tant qu'il est le penseur radical de la *mathesis*, ou le penseur de la *mathesis* radicale, et qui le conduit, bien plus profondément, à penser *en dehors* – ou au-delà, à tout le moins, à côté – de la confrontation Aristote-Descartes. C'est qu'en effet, comme le dit très justement E. Balibar,

> *« toute son entreprise est une critique des catégories politico-philosophiques qui, aujourd'hui encore, passent pour évidentes[764] ».*

---

[761] *Ethique*, I, prop. 11 puis 14.

[762] Ce qui peut nous permettre de considérer Spinoza comme véritablement un métaphysicien, et peut-être même le plus métaphysicien des classiques, contrairement à ce que peut en penser Heidegger, qui lui reproche d'aborder celle-ci sous le prisme éthique.

[763] F. MANZINI, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, *op. cit.*, p. 308

[764] É. BALIBAR, *Spinoza politique: le transindividuel*, Paris, PUF, 2018, p. 165

Il faut cependant souligner que, si Aristote peut fournir un contrepoint à la modernité, c'est parce qu'il dispose de concepts dont la compréhension profonde a pu être recouverte par les élaborations de ses successeurs, au premier rang desquels Thomas d'Aquin, qui ont ainsi pu être détournés afin de fournir une assise théorique à la pensée judéo-chrétienne, et que Spinoza se fait fort de remobiliser dans ce cadre. Mais c'est aussi parce qu'il partage avec Spinoza – ou Spinoza avec lui – la conviction que l'éthique est la seule philosophie qui vaille, dans la mesure où elle est la seule à répondre à l'unique question qui importe : qu'est-ce que bien vivre ? Par ailleurs, Aristote peut apparaître comme un allié objectif de Spinoza sur au moins un point : lui aussi pense en-dehors du cadre de la modernité philosophique, dont Spinoza entend précisément mettre à jour le refoulé. Nous ne reviendrons pas sur l'ensemble des déplacements que Spinoza fait subir aux concepts aristotéliciens, ce que F. Manzini montre avec une grande précision dans son ouvrage, et nous renvoyons à ses analyses éclairantes. Le point essentiel est que « la métaphysique spinozienne est (…) fondamentalement et rigoureusement, une ousiologie[765] », à entendre comme ontologie précisée[766], ce qui lui permet de dépasser les impasses de l'onto-théologie à laquelle se range Descartes, et le conduit à devoir renoncer à produire une éthique mathésique, et même, plus fondamentalement, à devoir renoncer à la *mathesis* elle-même. Penser la totalité du réel comme la seule substance permet d'une part de penser l'être en tant qu'être, et non à partir de l'étant, dans la mesure où la substance ne peut être tenue pour un étant parmi les étants, et qu'elle apparaît comme toujours en excès par rapport à ceux-ci ; et d'autre part, c'est aussi la garantie de ne pas réintroduire de hiérarchie au plan ontique, tous les étants devant se comprendre comme modifications de la substance[767], ni finalisme, tout se jouant sur un plan d'immanence au sein duquel la substance apparaît comme pure puissance de production[768], et ainsi, permet d'évacuer tout absolu, hors la substance elle-même, qui serait préalablement donné et contraindrait la pensée : l'ousiologie constitue ainsi l'expression la plus aboutie de ce que les *Regulae* nous ont données à voir comme ontologie mathésique ; elle en est l'accomplissement.

---

[765] F. MANZINI, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, *op. cit.*, p. 305

[766] Il faut évidemment se garder de projeter la métaphysique aristotélicienne sur cette ousiologie, qui supprimera la dialectique de la puissance et de l'acte et pour retenir l'acte seul – ou plutôt, l'actuel.

[767] Voir G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Ed. de Minuit, 1968, p. 167-169

[768] la proposition 16 de la première partie, et ses corollaires, sont sans ambiguité à ce sujet B. SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. IV : Ethica*, *op. cit.*, p. 125

2.1. L'OUSIOLOGIE COMME VERITE DE L'ONTOLOGIE MATHESIQUE

L'ousiologie spinoziste est d'emblée placée sous le patronage de la *causa sui*, dont l'origine est à chercher du côté de la métaphysique scolaire, souvent prise en un sens négatif, comme chez Suarez (notamment dans la 28ème de ses *Disputationes metaphysicae*), mais aussi du côté de Descartes. Comme le montre bien V. Carraud, il s'agit même de la tenir pour allant de soi, alors même qu'elle renvoie à la position d'un problème (celui de la raison pour laquelle Dieu est sans cause) chez Descartes. Cette évidence de la *causa sui* pour Spinoza est manifeste dans le *TIE*, où elle est introduite incidemment comme si tout un chacun s'en était emparé : « *si res sit in se, sive, ut vulgo dicitur, causa sui*[769] », ou encore dans l'*Ethique*, qui, comme le dit Carraud, « prétend *commencer*, en un sens absolu, par la *causa sui*[770] ». Ce qui est plus qu'une prétention, une tautologie nécessaire en régime, mathésique, de règne de la causalité efficiente[771], et ne dit rien de moins que l'être est – et c'est bien sous le patronage plus général de l'existence que s'ouvre l'*Ethique* : la première définition, qui pose la *causa sui*, indique qu'elle doit se comprendre comme « ce dont l'essence implique l'existence, autrement dit ce dont on ne peut concevoir la nature qu'existante[772] », c'est-à-dire encore ce par quoi coïncident *ens*, *esse* et *essentia*. La définition 8 redouble encore cette compréhension, en réglant le problème cartésien des vérités éternelles, par la conjonction de la nécessité et de l'éternité dans l'existence impliquée par « la définition de la chose éternelle » (*quatenus ex*

[769] TIE 92, « si la chause est en soi ou, comme on dit communément, cause de soi ». B. de SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. I*, *op. cit.*, p. 122-123

[770] V. CARRAUD, *Causa sive ratio*, *op. cit.*, p. 297

[771] Comme le dit V. Carraud, « il s'agit de faire de la *causa sui* le paradigme, le cas régime de la causalité ». Nous n'ignorons pas qu'en cela, Spinoza accomplit « la destruction de l'efficience cartésienne » ; une telle destruction s'inscrit cependant dans sa compréhension radicale de la *mathesis universalis.* S'il faut en effet admettre que la totalité du réel, sans reste, y compris donc le « sujet », s'inscrit dans le tissu des conséquences que dévoile la *mathesis*, alors il convient d'articuler l'efficience entendue strictement sur le plan modal et l'effectivité pure du plan substantiel - c'est-à-dire l'effectivité de l'existence du tissu des conséquences lui-même. C'est que la cause efficiente cartésienne n'a de sens qu'extrinsèque, et ne peut ainsi avoir de sens que localement, eu égard à l'ontologie mathésique trouvant sa vérité dans l'ousiologie spinoziste, c'est-à-dire sur un plan d'immanence stricte. Une telle causalité emprunte alors bien des traits à la cause formelle, à ceci près que la "forme" ainsi visée doit s'entendre bien plus comme configuration, structure dynamique, que comme "nature" en un sens restreint : c'est ce à quoi ouvre du reste la définition génétique, qui est essentielle à la compréhension de ce point. *Ibid.*, p. 313 puis 340-341

[772] E1, def. 1, B. SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. IV : Ethica*, *op. cit.*, p. 101

sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur). Comme le note fort justement P. Macherey,

> *« l'éternité n'est rien d'autre que l'existence pensée en elle-même comme nécessaire et infinie, donc se déduisant nécessairement de l'essence de la chose, ce qui renvoie implicitement à la notion de la cause de soi telle qu'elle a d'abord été définie*[773] *».*

Ces considérations imposent de penser l'existence comme réalité première, inscrivant alors dans la substance telle que définie par Spinoza la question de l'être, qui ne peut se comprendre en régime mathésique que comme le déploiement de la *causa su*i à travers ses différentes modifications, jusqu'aux choses singulières, en passant par les attributs et les modes infinis. La *causa sui* porte ainsi en elle plusieurs conséquences.

ONTOLOGIE ET GNOSEOLOGIE

La première est de permettre de poser l'équivalence entre « être » et « être conçu », ouvrant ainsi la voie à une identité de l'ordre ontologique et de l'ordre gnoséologique[774], puis de l'ordre éthique. Les séries identifiées par Descartes, qu'il pensait dans le registre de la représentation (les idées comme figures des choses), sont reprises comme n'étant précisément *pas toutes* représentatives (seules peuvent être qualifiées de *représentations* au sens propre du terme, les idées inadéquates, en tant qu'elles sont idée d'une modification du corps[775]), ce qui permet à Spinoza d'ouvrir à une compréhension plus radicale : les idées sont les choses – le code est la chose qu'il encode, quoique différemment, comme nous invite à le penser la proposition 7 du *De Mente*[776]. Dans cette optique, la question centrale devient celle

---

[773] P. MACHEREY, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. 1 : La nature des choses*, 1. éd, Paris, Presses Univ. de France, 2001, p. 54

[774] Voir à ce propos : F. ZOURABICHVILI, *Spinoza: une physique de la pensée*, 1re éd, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 147-149. « C'est là l'une des difficultés traditionnelles de l'*Ethique* : l'idée de Dieu est d'une part ce que Spinoza produit à travers la définition de Dieu (essence), les démonstrations de son existence (enveloppée par l'essence), et la déduction des choses (propriétés qui découlent de l'essence) ; d'autre part, un moment de cette déduction, une modification infinie de Dieu, qui se révèle dans la deuxième partie contenir tous les esprits, à commencer par celui qui a prétendu la former. Il est nécessaire que ce soit là la même idée, et qu'apparaisse ainsi l'intention de Spinoza : *réinscrire le mouvement gnoséologique dans l'ordre ontologique*. (p.148) » (nous soulignons).

[775] P.-F. Moreau, Spinoza, l'expérience et l'éternité, 1. éd, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 377-378

[776] Il faut à ce propos dépasser la notion de parallélisme, qui tend à ajouter de la confusion en ce que deux séries parallèles paraissent devoir correspondre point à point. Il n'est pas question de cela dans le système de Spinoza,

du statut de l'idée, entendu que l'idéalité dans son ensemble obéit à des lois qui ne sont pas moins contraignantes que celles qui régissent l'étendue. Là où Descartes posait dans les *Regulae* une structure représentative pour parvenir à saisir et produire l'intelligibilité des séries causales régissant les choses, ces dernières étant par nature d'ordre extrinsèque à « nous qui connaissons[777] », Spinoza n'abolit pas la dimension représentative, mais la double par la dimension expressive, qui lui permet d'une part de penser l'intégration de l'homme aux séries, qui doit dès lors s'envisager sans concession comme nexus au sein du réel, et d'autre part, de tenir à distance les illusions de la représentation pour ouvrir la voie à une connaissance mathésique pure, c'est-à-dire à la possibilité d'une intuition non entachée d'imagination, et ainsi exempte de toute erreur[778]. (Ces deux conséquences de sa radicalité conduisent au dépassement de l'*ingenium*, sans courir, comme chez Descartes, le risque du *cogito*.)

La représentation a partie liée à l'imagination, et constitue le nœud du problème de l'accès à la *mathesis* : En vertu de E2, axiome 2, « l'homme pense » ne veut rien dire d'autre que « l'être actuel de l'esprit humain est l'idée d'une certaine chose singulière existant en acte », ce qui veut dire que « penser », en toute rigueur, ne désigne rien d'autre que le fait d'être une certaine idée. Or, l'objet de cette idée est le corps humain, c'est-à-dire un individu composé d'individus – un individu du 3ème genre (E2, scolie suivant lemme 7). L'idée que je suis est donc nécessairement elle-même très composée : elle est une idée d'idées d'idées (E2, 15). En toute rigueur, ce n'est pas moi qui cause ces idées : je suis cette idée composée d'idées, qui sont causées par Dieu, et en Dieu (E2, 11, corollaire : l'esprit de l'homme est une partie de l'entendement infini de Dieu). On ne saurait mieux exprimer, au plus près, l'inscription de l'homme dans le tissu mathésique, y compris par quoi Descartes pensait pouvoir l'en extraire et le poser en spectateur : *ego cogito* est dissous dans *homo cogitat*. Dans cette idée qu'est mon esprit, un certain nombre de modifications ont lieu constamment, et en premier lieu celles qui sont liées à ce qui arrive à mon corps. Aussi faut-il, et c'est le long cheminement du *De Mente*, sur lequel il est impossible de faire l'impasse, parvenir à distinguer ce qui relève de l'imagination (E2, scolie 17) et ce qui relève d'un régime que Spinoza qualifie d'adéquat. Or, si

où, si « l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses », selon la formule bien connue, une différence demeure néanmoins entre les expressions des attributs.

[777] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 411

[778] Nous reconnaitrons là la connaissance du 3ème genre de *l'Ethique*, ou science intuitive (E2, 40, 2ème scolie)

la représentation n'est pas en elle-même problématique (et l'on retrouve la leçon des *Regulae* : il existe un bon usage de l'imagination, voire un usage nécessaire : en elle-même, elle est une puissance (E2, 17 scolie)), elle le devient dès lors qu'en tant qu'image, elle ne reproduit pas la figure de la chose qu'elle me représente, et surtout, elle exprime bien plus l'état de mon corps que la nature de la chose considérée. La grande avancée spinoziste dans la compréhension de la *mathesis* est donc d'insérer l'homme dans le tissu sériel des idées – c'est-à-dire d'en faire une idée parmi toutes les idées qui constituent l'entendement infini de Dieu, autrement dit une modification du mode infini immédiat suivant l'attribut pensée, tout autant qu'une modification causée par Dieu en tant qu'idée d'une chose singulière existant en acte, et à ce titre, constitutif de la *facies totius universi* [779] (mode infini médiat) – et ainsi de le mettre au même plan que ce qu'il s'efforce de connaître : il n'y a pas de dignité ontologique particulière de l'homme, dont l'esprit est une idée comme une autre, de la même manière que son corps est un corps comme un autre (E2, 13, scolie : « ce que nous avons montré jusqu'ici est tout à fait commun et ne se rapporte pas plus aux hommes qu'aux autres individus ». Et en vérité, la suite ne parvient pas, ou plus justement ne cherche pas à parvenir, à poser la distinction anthropologique qui tiendrait la promesse du scolie[780]). Aussi, l'idée que je suis est elle-même composée d'idée, dont on peut dire que je les ai, du moins tant que je les perçois : entre ces idées, il faudra différencier, scrupuleusement, ce qui relève de l'extérieur et ce qui relève de ma nature propre. De la même manière que je peux entrainer mon corps à se mouvoir et à être affecté, et à affecter, du plus de manières possibles, je peux entraîner mon esprit – l'idée que je suis – à enchainer les idées, à pratiquer les deuxième et troisième genres de connaissance. Le m*os geometricus* de l'*Ethique* en est à l'évidence l'archétype, où se trouvent de nombreuses clés pour penser selon la physique cogitative, comme la nomme F. Zourabichvili[781]. Notamment, la manière d'enchainer les idées les unes aux autres selon une rigueur argumentative spécifique (voir la locution « *ac proinde* » qui scande les démonstrations). Nous retrouvons ici l'un des enjeux essentiels de la *mathesis* comme pratique : l'autopoïèse, comme pratique de l'ordre qui conditionne notre accès à la

[779] Lettre 64 à Schuller

[780] Voir à propos de la question de l'anthropolgie spinoziste A. MATHERON, *Etudes sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS, 2011, p. 15-24

[781] F. ZOURABICHVILI, *Spinoza*, *op. cit.* Il met notamment l'accent sur la question de la langue, invitant chacun à apprendre le « spinozien » comme support d'une telle pratique.

connaissance, autant ordre que je suis dans la connaissance des choses qu'ordre que je m'impose pour y parvenir[782]. S'entraîner ainsi, en tenant à distance les « pièges » de la représentation, consiste à s'engager pleinement dans la *mathesis*, à partir du deuxième genre de connaissance, ou Raison, à comprendre alors comme ce à quoi Descartes aboutit dans les *Regulae* : la connaissance rationnelle, dont E. Balibar rappelle avec justesse « qu'elle n'a pas définitivement rompu avec la logique de la représentation et de la classification[783] ». Il s'agit pour nous de parcourir les séries causales autant qu'il est en nous de les parcourir, et en premier lieu en produisant des raisonnements « à partir du fait que nous avons des notions communes et des idées adéquates des propriétés des choses[784] ».

LE REEL EST LE SEUL ABSOLU

La deuxième conséquence de la *causa sui* est de poser d'emblée une compréhension de l'être – de Dieu ou la substance – comme production, qui prendra tout son sens avec la mise en place du concept de puissance comme essence de Dieu même (E1P34, puis E2P3, scolie : « *actuosa essentia* », essence agissante, ou comme le dit A. Pessel, « essence actuante »). Ainsi est posée le cadre par lequel l'ontologie mathésique est reprise par Spinoza : toute la première partie de l'*Ethique* est un éclaircissement de la structure profonde du réel, comme « autoproduction du réel par le réel »[785], ce que les commentateurs nomment la théorie des modes infinis, immédiats et médiats, conduisant à devoir penser unitairement le réel, comme « un seul individu, dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de façons, sans aucune mutation de l'individu tout entier[786] ». Dans ces conditions, le seul absolu que nous puissions contempler ne peut se dire que « *facies totius universi*[787] », alors que tout ce que nous rencontrons, à notre portée modale, ne sont que des individus singuliers pris dans un jeu de relations à l'infini

[782] Nous pourrions ici, si tel était notre propos, réfléchir à la question des rapports entre les trois genres de connaissance. Dire du 2ème qu'il prépare au 3ème ne semble pas juste : les deux peuvent, voire doivent, être contemporains, dans la mesure où il s'agit, selon le degré de généralité où on situe sa réflexion, d'opter pour l'un ou l'autre. Si Deleuze trouvait le 3ème genre dans la fulgurance des scolies, force est de constater que le fait de partir de l'idée adéquate de l'essence de Dieu, comme le fait le *De Deo*, renvoie aussi à la science intuitive. Une chose est sûre : si on ne s'efforce *jamais* à penser selon la raison, si en quelque sorte on conforte et entraine le premier genre, on ne parviendra jamais au 3ème.

[783] É. BALIBAR, *Spinoza politique*, *op. cit.*, p. 432

[784] E2, 40, scolie 2 B. SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. IV : Ethica*, *op. cit.*, p. 216-217

[785] A. PESSEL, *Dans l'Éthique de Spinoza*, Paris, Klincksieck, 2018, p. 47

[786] E2 scolie du lemme 7 suivant la proposition 13 B. SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. IV : Ethica*, *op. cit.*, p. 187

[787] Lettre 64. B. de SPINOZA, *Correspondance*, M. Rovere (trad.), Paris, Flammarion, 2010, p. 333

La *causa sui* prend toute son importance avec la question de la substance, qui endosse la question de l'être jusqu'à ce qu'il soit possible de l'assimiler à Dieu. A la différence de ce qui se passe dans le *Court Traité*, où l'existence de Dieu est d'abord démontrée, l'*Ethique* commence par définir la substance, à la travailler notamment dans son inséité (E1, déf.3), en opposition aux modes (« *in alio* », déf. 5), ce qui permet d'en penser l'antériorité (prop.1), jusqu'à en établir l'unicité (prop.14) en tant que Dieu est l'unique substance. C'est donc bien Dieu qui vient occuper l'espace ménagé pour la substance : jusque-là, la substance seule porte la question de l'être, et la porte de telle sorte que l'être apparait comme infinie puissance d'affirmation (prop.10, scolie). Cela revient, pour Spinoza, à dépasser d'emblée la multiplicité des étants pour penser le seul absolu qui vaille : la substance infinie, donc unique, qui permet de penser le réel comme fondamentalement soumis à la nécessité de la causa sui. Le « tissu des conséquences » cartésien prend sa densité véritable : les séries demeurent toutes relatives les unes aux autres dans leur ordre ou attribut, chacun exprimant l'essence de la substance, et relevant en définitive du même ordre, ainsi que l'indique assez nettement l'identité de l'ordre et de la connexion dans les séries idéelles et les séries corporelles (E2P7) ; il devient, avec la substance, possible d'en penser le point de départ absolu, c'est-à-dire de les vectoriser sans pour autant produire de hiérarchie : « Dieu est cause immanente et non pas transitive de toute chose » (E1P18). Sur le plan des choses, rien ne l'emporte en dignité ontologique. Il ne peut ainsi exister, ni en ce qui concerne les corps, ni en ce qui concerne les idées, dans leur réalité modale, de premier principe, de vérité ou encore de valeur en soi. L'ousiologie totale fait de la substance unique le lieu des séries : l'univers mathésique, quoique ne présentant, dans son versant modal – ou au plan de la nature naturée, disons donc, *pour nous* – que la consistance relativiste des séries mathésiques, c'est-à-dire peu de chose, ainsi que nous l'exprimons par l'idée d'anarchisme mathésique ; possiblement toujours douteux, l'univers retrouve par la substance et la position que lui accorde Spinoza, cohérence et consistance, sans pour autant devoir renoncer à le penser dans les cadres mathésiques. Pour le dire autrement, l'unicité de la substance, son éternité/nécessité, et son infinité doivent être comprises comme la stratégie spinoziste permettant de dépasser les apories de la *mathesis* cartésienne consécutives à la perte de l'absolu, tout en maintenant l'acquis principal : l'absolu ne se trouve pas dans les séries, ce qui maintient ouvert leur caractère relatif les unes aux autres, chacune en son ordre – l'ontologie relationnelle que nous avons pointée est réaffirmée avec force – tout en posant que c'est l'ensemble des relations qui est en lui-même absolu.

L'ousiologie spinozienne, qui s'efforce de penser l'être et pour ce faire réintroduit la substance en un sens hyper-aristotélicien, si l'on peut se permettre l'expression[788], ne s'éloigne pas pour cela de ce que nous avons identifié comme ontologie mathésique : elle en est bien plutôt le prolongement rigoureux. Les modes permettent de comprendre, dans une perspective dynamique, que l'ensemble de la réalité est soumis à la causalité[789] : la substance est puissance infinie de production ordonnée selon la nécessité la plus stricte. Comme l'indique P. Macherey, « la nature naturante [se présente] comme ordre causal absolu dont l'action investit tout le champ de la réalité[790] ». L'ousiologie spinozienne culmine dans les propositions 28 et 29, la première établissant clairement la structure réticulaire de la réalité, et la seconde récusant toute contingence. Les modes singuliers, qui sont l'objet de la science humaine, répondent ainsi, dans leur nature, parfaitement aux critères de l'ontologie mathésique, qui se trouve ainsi confortée par l'introduction de la substance, ou Dieu, qui en tant qu'elle est l'être, peut aussi se dire nature, et abrite la totalité du réel dans son infinie prolifération. Le réel est ainsi fondamentalement relationnel, régi par les séries causales si bien que « rien n'existe dont la nature n'ait pour conséquence quelque effet[791] ». De là, l'*Appendice* au *De Deo* porte au plus haut point les conséquences de la *mathesis*, et de l'anarchisme mathésique : les valeurs peuvent, et doivent, être repensées comme effet du préjugé finaliste, qui porte la marque de l'imagination – de l'inadéquat, dont on ne peut jamais tout à fait guérir – dont les conséquences sont de masquer la vérité, et contre lequel « la mathématique (*mathesis*) qui s'occupe non pas des fins mais seulement des essences et des propriétés des figures, [montre] aux hommes une autre norme de vérité[792] ». Selon cette norme de vérité, il convient de considérer mathésiquement l'ensemble de ce qui est, en commençant par Dieu, et en allant jusqu'aux « vices des hommes et leurs inepties », c'est-à-dire *more geometrico*, ou « comme s'il était question de lignes, de surfaces ou de corps », selon la formule célèbre de la *Préface* du *De Affectibus.*

---

[788] Voir F. MANZINI, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, *op. cit.*, p. 288-302 L'auteur montre que Spinoza réinvestit dans la substance aristotélicienne dans le sens le plus rigoureux qu'Aristote ait pu lui donner, se distinguant du Stagirite essentiellement en ce qu'il lui accorde l'infinité, ce qui a nécessairement des conséquences considérables.

[789] Fût-ce, comme le montre V. Carraud, en identifiant cause formelle et cause efficiente, ce que traduit la formule *ratio seu causa*. V. CARRAUD, *Causa sive ratio*, *op. cit.*, p. 340

[790] P. MACHEREY, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. 1 : La nature des choses*, *op. cit.*, p. 162

[791] B. SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. IV : Ethica*, *op. cit.* I, prop 36

[792] E I, Appendice *Ibid.*, p. 153

Par la théorie de la substance, Spinoza se donner les moyens de parvenir à une *mathesis* véritablement *universalis*, et renoue ainsi avec l'ambition la plus fondamentale du cartésianisme, telle qu'exprimée dans la *Règle I* : « qu'en chaque situation de la vie l'entendement précède la volonté en lui montrant quel parti élire[793] ». C'est pourquoi il comprend que la *mathesis universalis* n'a de sens que comme « Ethique universelle», c'est-à-dire indissociablement ontologie, gnoséologie et éthique, comme le manifeste au plus haut point cette formulation du TTP : « celui-ci est nécessairement le plus parfait et participe le plus à la suprême béatitude, qui aime plus que tout la connaissance intellectuelle de Dieu, l'être assurément le plus parfait[794] ». En posant, dans le fond, que l'éthique repose dans la connaissance de Dieu, est la connaissance de Dieu, Spinoza pose un signe d'égalité entre *mathesis* et éthique, à condition d'entendre l'éthique qu'il nous propose comme relevant du troisième genre de connaissance – ce qui permet d'en fonder la scientificité. Si le troisième genre ouvre bien la voie à une science éthique, au sens fort du mot science, c'est de part en part en conséquence de l'ousiologie déployée dans le *De Deo*, et qui impose de penser l'homme, comme individu, c'est-à-dire comme mode singulier, ou encore, comme

> *« chose singulière (…), autrement dit toute chose qui est finie et possède une existence déterminée, [et] ne peut exister ni être déterminée à opérer que si elle est déterminée à exister et à opérer par une autre cause, qui elle aussi est finie et possède une existence déterminée ; et cette autre cause à son tour ne peut pas elle non plus exister ni être déterminée à opérer sans une autre, qui elle aussi est finie et possède une existence déterminée, pour la déterminer à exister et à opérer, et ainsi à l'infini (E1P28)[795] ».*

Autrement dit, l'homme est lui-même, et par toutes ses dimensions, inséré dans le tissu relationnel que constitue l'univers. Il est immergé dans le réel, de manière fondamentale et primordiale, à la manière du ver dans le sang que décrit la lettre 32 à Oldenburg du 20 novembre 1665. Nous ne pouvons penser que toujours déjà pris dans le réel, et c'est dans le

---

[793] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 361 ; Trad. R. DESCARTES, *Œuvres complètes. 1*, *op. cit.* A la restriction évidente que pour Spinoza, l'idée même que l'entendement puisse avoir à précéder la volonté ne saurait faire sens dans les mêmes termes que pour Descartes.

[794] TTP, Ch IV, p.46 ; B. SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. III : Traité théologico-politique*, 2e éd, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p. 186-187

[795] B. SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. IV : Ethica*, *op. cit.*, p. 137

réel que nous devons découvrir et tracer notre chemin vers le salut. C'est pourquoi l'*ingenium* – la « complexion » de chacun – ne saurait se penser comme *cogito* que selon le premier genre de connaissance, et c'est pourquoi Spinoza s'efforcera de le dépasser dans l'*intelligo*[796] : la nature relationnelle, et absolument relationnelle, de notre existence, elle-même inscrite dans le complexe de relations qu'est la substance, impose que nous menions le combat, sans fausse pudeur « humaniste », sur le terrain de la physique cogitative. En qualifiant la *mathesis universalis* comme *ethica universalis*, Spinoza en marque le sens comme séjour de l'homme : aussi ne doit-il pas être surprenant de le voir articuler, depuis son fondement ousiologique, une pensée tout autant éthique que politique[797], à même de se constituer aussi en physique, bien que Spinoza n'ait pas porté ses efforts dans cette direction[798]. En tout état de cause, l'ambition de la *mathesis universalis* cartésienne, telle que nous la trouvons dans les *Regulae*, est pleinement réalisée

Le report de tout absolu au niveau de Dieu, et en dehors de toute transcendance, permet à Spinoza de détruire à l'avance toute prétention à quelque absolu modal : c'est, en science, comme en politique ou en morale, la fin de toute position qui se donnerait des airs d'absolu indépassable, et ainsi, l'affirmation claire de ce que nous avons nommé anarchisme mathésique. Pour le dire autrement, si le seul absolu possible est la totalité du réel, et son infinie puissance de variation qui, in fine, nous produit nous-mêmes, comme tous les autres modes, selon des lois nécessaires, alors, à l'échelle modale qui nous intéresse – parce que c'est ici que nous sommes affectés et que nous vivons – il n'y a pas d'absolu possible, sauf dans notre imagination, qui invinciblement, tend à nous faire prendre nos idées inadéquates pour des vérités, des valeurs ou des autorités. Il n'y a au mieux que des notions communes,

---

[796] Nous approfondissons cette idée plus bas. Voir « *intelligence de l'ingenium* ».

[797] Voir à ce propos la très belle conclusion de J.-M. Vaysse : « l'éthique est ce qui fait retour dans l'ontologie fondamentale. L'*ethos* doit alors se penser comme séjour. Celui-ci est tout autant un habiter qu'une conduite, une manière d'exister ou une *ars existendi* ordonnée à la vérité de l'Etre qui n'est le transcendant absolu qu'en tant qu'il n'est pas une transcendance ontique, mais l'immanence de ce fond abyssal auquel tout ek-sister doit s'arracher et à partir duquel il trouve sa tenue. » J.-M. VAYSSE, *Totalité et finitude: Spinoza et Heidegger*, Paris, Libr. philosophique J. Vrin, 2004, p. 287

[798] On connaît la question insistante de Tschirnhaus (lettres 59 puis 80 et 82) concernant la déduction d'une physique *a priori* ("comment, à partir d'un concept d'étendue fidèle à vos méditations, on peut montrer *a priori* la variété des choses". Et on connaît aussi la réponse de Spinoza : « jusqu'à présent, je n'ai rien pu mettre en ordre sur cette question », qui conduisit Tschirnhaus, comme nous-mêmes, à devoir nous contenter de la « petite physique » à la suite de la proposition 13 de la 2ème partie de l'*Ethique*. B. de SPINOZA, *Correspondance*, M. Rovere (trad.), Paris, Flammarion, 2010 ; Voir la convaincante tentative de Matheron pour reconstituer la réponse que Spinoza aurait pu apporter : A. MATHERON, *Etudes sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, *op. cit.*, p. 579-599

universelles ou propres (E2, prop. 37 à 39), qui sont une manière de reprendre les « natures simples » cartésiennes, et de leur assigner un véritable contenu qui ne soit pas du seul fait de *l'ingenium* de celui qui se les donne. Manière aussi de dépasser le relativisme auquel semble nous conduire inexorablement la *mathesis* : s'il n'y a pas d'absolu, il y a du commun, sur lequel nous pouvons nous entendre.

2.2. LES NOTIONS COMMUNES COMME VERITE DES NATURES SIMPLES

Avant de pouvoir considérer pour elle-même l'éthique mathésique telle que comprise par Spinoza, il convient, après en avoir établi l'ancrage ontologique comme ousiologie, d'en établir la dimension gnoséologique. Il peut en effet être tentant de ne retenir de l'*Ethique* que les trois dernières parties, voire le *De Affectibus* et le *De Servitute* seulement, pour y chercher les clés de compréhension de la « psychologie » humaine, sans considérer comme essentiel son point de départ dans le *De Deo*, et sa dimension de haute technicité scientifique. Même si Nietzsche a pu voir en lui un précurseur[799], Spinoza n'est pas Nietzsche : sa compréhension de l'éthique est fondamentalement liée à l'impensé fondateur de la modernité. La *mathesis universalis* n'invite en effet pas à élaborer une mystique, mais une pensée de part en part rationnelle, qui s'efforce de dégager les conditions de possibilité d'une intelligibilité intégrale du réel. Pour le dire autrement, l'appropriation spinoziste de la *mathesis* ne tient pas uniquement dans un développement particulier de la rationalité dans les champs éthique et politique, dont on pourrait à ce titre retenir les avancées – liberté de pensée et d'expression, psychologie rationnelle, critique de la superstition, règlement des relations de la politique et de la religion, etc. – en faisant l'économie du reste – une métaphysique grand siècle, un rationalisme dogmatique ne résistant pas à la critique kantienne, une physique dépassée, etc. Comme le montre bien A. Matheron, Spinoza propose une pensée qui non seulement est « à la hauteur de la révolution scientifique du XVII^{è} siècle : [mais aussi de] toutes les révolutions scientifiques ultérieures[800] », c'est-à-dire une pensée qui pense les conditions de possibilité de la pensée, ou plus justement, d'une rationalité qui se pense elle-même en n'oubliant pas

[799] Voir par exemple . D. PERUSSEL, « Spinoza et Nietzsche », *Cahiers de Fontenay*, vol. 36, n^{o} 1, 1985, p. 157-171

[800] « le spinozisme, en élucidant les *raisons* de cette contamination nécessaire des concepts physiques fondamentaux par l'imaginaire (c'est-à-dire, finalement, par l'*interaction* entre l'objet à connaître et l'observateur), en autorisait du même coup la remise en question indéfinie. L'ontologie spinoziste n'était donc pas seulement, comme plusieurs autres, à la hauteur de la révolution scientifique du XVII^{è} siècle : elle était conceptuellement de plain-pied avec toutes les révolutions scientifiques ultérieures. » In "Physique et ontologie chez Spinoza", A. MATHERON, *Etudes sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, *op. cit.*, p. 599

de penser « ce que peut le corps ». C'est en cela que nous n'hésitons pas à inscrire Spinoza dans l'histoire de la mathesis universalis, non parce qu'il aurait spécifiquement travaillé en tant que tel et pour lui-même cet aspect technique de l'histoire des mathématiques, mais parce qu'il a été en mesure d'en saisir et d'en déployer toutes les implications. C'est en parcourant le *De Mente* que nous pouvons approfondir cela : la théorie de la connaissance spinoziste, qui culmine dans la démonstration des notions communes, est en effet au cœur de ce qui fait de son éthique, sinon la philosophie la meilleure, du moins la vraie[801].

Nous avons indiqué plus haut que les idées, pour Spinoza, ne sont pas toutes représentatives. De fait, il nous faut distinguer précisément ce qui, dans la pensée, tient à la représentation et ce qui s'en distingue, afin d'éclaircir la manière dont cela joue quant à la compréhension de l'inscription de l'homme dans le jeu idéel mathésique, c'est-à-dire dans notre capacité à penser ce qui nous arrive, à clarifier ce que nous pensons, et à produire une science conforme aux ambitions qui sont les siennes. C'est aussi le rapport au cartésianisme qui se joue là, en ce que, si Spinoza reprend à son compte le clair et le distinct, il refuse la facilité, et quoique dans une moindre mesure, la simplicité, qui sont pourtant au cœur de la logique des Regulae : ce sont les natures simples cartésiennes qui font les frais de ce redéploiement conceptuel, qui conduit Spinoza à les préciser comme notions communes. La théorie de la connaissance spinoziste, bien connue, est au cœur, on s'en doute, d'un tel travail [802] . Elle établit au moins deux choses manifestement. La première, c'est que l'imagination est aussi (comme dans les *Regulae*), partie liée à la connaissance ; elle est même une connaissance pratique, ainsi que le relève le *TIE* : « j'ai appris ainsi presque tout ce qui contribue à l'usage de la vie[803] ». En tant que telle, elle est une modalité, et même notre modalité native d'accès au réel : la plus grande part de nos pensées sont imaginatives, ce qui signifie que nos idées, c'est-à-dire nos connaissances, le sont de la même manière. La deuxième chose, c'est que si l'imagination est source d'erreur, il faudra néanmoins faire avec elle tout au long de notre vie, y compris lorsque nous nous efforçons de constituer une science véritable : il n'est pas possible de ne pas imaginer, pour la raison que notre être-au-monde est

[801] Lettre 76 à Albert Burgh B. de SPINOZA, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 373 : « pour ma part, je ne prétends pas avoir trouvé la meilleure philosophie, je sais seulement qu'est vraie celle que je comprends. »
[802] Nous ne reviendrons pas sur les différences entre les présentations des modes ou genres de connaissance du Traité de la Réforme de l'Entendement et de l'Ethique, ou leur rapport avec l'opinion, la croyance et la science du Court Traité.
[803] B. de SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. I*, *op. cit.*, p. 74-77 § 20

autant et ne manière corporel qu'idéel. D'une part, et considérée au point de vue de l'étendue, dans sa dimension corporelle, l'imagination témoigne et résulte de l'inscription de notre corps comme nœud dans le tissu sériel de la réalité corporelle. D'autre part, sous son aspect idéel, elle est constitutive en bonne partie de notre esprit – l'idée de notre corps ne saurant en effet ne pas être en même temps idée des affections de notre corps. C'est d'ailleurs ce que nous pouvons comprendre du *Traité* : les modes de perception sont tous contemporains, il n'y a pas à proprement parler passage de l'un à l'autre, comme dans une sorte d'élévation platonicienne. En tant que modes de perception, ils désignent notre manière de nous rapporter au réel, qui varie non pas selon une ascension sans retour du premier au quatrième, avec l'idée que nous deviendrions de moins en moins imaginatifs au fur et à mesure de notre parcours, mais varie bien plutôt selon les circonstances, les moments, voire les objets que nous considérons. L'exemple du soleil est en cela explicite : dans le *Traité* (§21), il nous est dit que des lois de l'optique, nous en concluons que le soleil est plus grand qu'il ne nous paraît, et nous pourrions voir ici un dépassement du premier mode de perception par le troisième. Mais il n'en est rien : avec la note *h* qui en précise l'explication, Spinoza nous met aussitôt en garde, puisque dans ce genre de situation, nous concevons « les choses de manière si abstraite, et non par leur véritable, [si bien que] l'imagination y met aussitôt de la confusion[804] ». L'imagination n'est jamais complètement congédiée. Le développement de cet exemple dans l'*Ethique* (E2P35) est encore plus clair :

> *« même si plus tard nous connaissons qu'il est distant de nous de plus de six cents fois le diamètre de la terre, nous imaginerons néanmoins qu'il est proche de nous ; en effet si nous imaginons le soleil aussi proche, ce n'est pas parce que nous ignorons sa distance véritable, c'est parce qu'une affection de notre corps implique l'essence du soleil, en tant que le corps lui-même est affecté par celui-ci. »*[805]

Nous percevons en réalité simultanément sous au moins deux modes, lorsque nous savons ce qu'il en est rationnellement. C'est que le premier mode de perception renvoie à l'intrication de notre corps et de notre esprit dans le réel : il n'est pas en notre pouvoir de nous désincarner, ou d'échapper à la logique causale qui détermine, chacun en son ordre, le

[804] *Ibid.*, p. 77
[805] B. SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. IV : Ethica*, *op. cit.*, p. 211

corps à être affecté et l'esprit à percevoir cette affection. Nous ne pouvons ni nous désincarner – ce qui condamne irrémédiablement la posture cartésienne des *Méditations* – ni sortir de ce monde. Allons plus loin : l'image, c'est-à-dire la modification du corps, elle-même est *toujours* vraie, même si l'idée imaginative, elle, ne l'est pas – à tel point que même lorsqu'elle s'accorde par bonheur avec son objet, elle ne peut-être dite que *non-vraie*[806]. Elle est cependant source d'erreur parce ce que nous produisons à partir d'elle consiste en liens mutilés, en associations confuses, dans la mesure où nous la prenons pour l'idée (adéquate) de l'objet que nous imaginons ainsi[807]. L'imagination est aussi source d'erreur par son incomplétude, comme le précise le scolie de la proposition 17 du *De Mente*,

> *«Et ici, pour commencer à indiquer ce que c'est que l'erreur, je voudrais faire remarquer que les imaginations de l'esprit, prises en elles-mêmes, ne contiennent aucune erreur ; autrement dit, si l'esprit se trompe, ce n'est pas du fait qu'il imagine, mais seulement en tant qu'il est considéré comme privé d'une idée qui exclue l'existence de ces choses qu'il imagine comme lui étant présentes. En effet, si l'esprit, au moment où il imagine comme lui étant présentes des choses qui n'existent pas, savait en même temps que ces choses n'existent pas en réalité, il attribuerait cette puissance d'imaginer à la vertu de sa propre nature, et non point à un vice ».*[808]

C'est pourquoi l'effort essentiel de Spinoza consiste à retravailler ce en quoi consiste une idée vraie : nos connaissances, au sens vulgaire du terme, ne sont pas toutes des connaissances au sens de la *mathesis*, c'est-à-dire des idées adéquates. Le concept de vérité telle qu'il est établi par la tradition (comme correspondance de l'idée et de l'objet) est insuffisant à rendre compte de la nouvelle norme du vrai que la *mathesis* inaugure, puisque dans le fond, n'importe quelle pensée peut être vraie en ce sens, quand bien même elle serait le serait de manière « fortuite ». Aussi, selon le sens que Spinoza veut conférer au vrai, « la forme de la pensée vraie doit-elle résider dans cette pensée même, sans relation à d'autres.

---

[806] Voir M. A. GLEIZER, « Remarques sur le problème de la vérité chez Spinoza », *Philonsorbonne*, n° 5, 15 mai 2011, p. 119-135 ; TIE § 69 B. de SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. I*, *op. cit.*

[807] Voir à ce propos le calibrage terminologique précis proposé par P. Moreau : P.-F. MOREAU, *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, *op. cit.*, p. 377-378

[808] B. SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. IV : Ethica*, *op. cit.*, p. 195 Traduction modifiée : nous préférons « esprit » à « âme » pour traduire « mens »

Elle ne reconnait pas non plus comme cause un objet, mais doit dépendre de la puissance et de la nature de l'entendement[809] ». En redéfinissant ainsi le vrai, Spinoza se trouve conduit à s'efforcer de dépasser un problème fondamental, celui du rapport de l'idée et de la pensée. Ce problème est posé dans les axiomes de *De Mente* de manière très claire, et on pressent, dès ces quelques lignes, toute la difficulté :

- axiome 2 : « l'homme pense »
- axiome 3 : « il n'y a pas de modes du penser », c'est-à-dire « tout ce qu'on désigne par le nom d'affect de l'esprit » sans qu'il y ait une idée de la chose affectante dans l'individu affecté. « Mais il peut y avoir une idée sans qu'il y ait aucun autre mode du penser. »

Notre pensée – que nous l'appelions âme, conscience, esprit, mental, psyché… – soit ce que Spinoza nomme *mens*, est toujours , comme l'étendue du reste, « pleine »[810], autrement dit, constituée d'affects (*De Affectibus*, définition 3), de représentations (E2 P17 scolie), de souvenirs (E2 P18 scolie), ces deux dernières catégories correspondant plus généralement à celle d'images des choses, et aussi bien d'idées au sens fort du terme, celui de la troisième définition de la deuxième partie : « par idée, j'entends un concept de l'âme que l'âme forme parce qu'elle est une chose qui pense ». Il faut donc dissocier ce qui relève de la perception et ce qui relève de la conception, ce qui est d'autant plus difficile que chaque perception se redouble d'une idée de cette perception, et que chaque idée, de la même manière, peut se redoubler d'une idée. Une phénoménologie mal avertie ne peut ainsi que se heurter à un mur infranchissable d'idées, tant imaginatives que purement intelligibles, inadéquates ou adéquates[811].

Parmi ces idées, il faut donc parvenir à dégager avec assurance celle qui sera ou pourra être dite vraie. Comme le dit Deleuze, « l'idée vraie c'est l'idée en tant qu'elle s'explique par

[809] B. de SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. I*, *op. cit.*, p. 107-109

[810] E1 P15 scolie : « il n'y a pas de vide dans la Nature » B. SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. IV : Ethica*, *op. cit.*

[811] Ce caractère se révèle dans le long cheminement du Traité de la Réforme de l'Entendement, qui parcourt les différents types d'idées, en commençant cette analyse dès la présentation des modes de perception (§19) et en poursuivant jusqu'à l'examen des idées fictives, fausses et douteuses (dont les acquis sont résumés au §84). Il est intéressant de constater que dans ces développements, Spinoza va jusqu'à affirmer que dans le cas des deux premiers modes de connaissance, « on ne doit pas dire de personne qu'il a l'idée » (en l'occurrence, de la proportion recherchée §27), et semble même hésiter à qualifier d'idée ce que produit le mathématicien qui déroule son Euclide (« *en quelque manière*, nous avons l'idée de la chose » §28)

notre puissance de connaitre[812] ». La forme de l'idée vraie doit alors se comprendre comme idée de l'idée, ou idée réflexive. Elle est claire et distincte, et ainsi, son objet doit être simple, dit encore Deleuze[813], pour en marquer la différence avec l'idée adéquate. Or, il nous semble que Spinoza ne fait pas de différence entre l'idée vraie et l'idée adéquate, qui sont la même chose, la première expression considérant l'idée dans son rapport avec son idéat (avec lequel elle est dite « convenir » : « *Idea vera debet cum suo ideato convenire* », E1, axiome 6), l'autre expression considérant l'idée pour elle-même, en elle-même (E2, définition 4 : « Par idée adéquate, j'entends une idée qui, en tant qu'on la considère en elle-même sans relation avec l'objet, a toutes les propriétés intrinsèques de l'idée vraie ». Et on se souvient que Spinoza ajoute en commentaire qu'il dit intrinsèque précisément pour exclure de cette considération la convenance de l'idée avec son idéat). En somme, il s'agit là de deux points de vue sur la vérité, selon qu'on la considère comme correspondance ou comme cohérence. Mais cette solution n'est pas entièrement satisfaisante : en réalité, pour Spinoza, l'idée vraie n'a pas à se « soucier » de convenir à quelque objet que ce soit. Comme le montre magistralement Gleizer, concernant « la compréhension de l'emploi du mot « *debet* » dans la formulation de l'axiome VI de l'*Éthique* I. (…) cet axiome doit être interprété comme l'équivalent de la formule suivante 1) « Si une idée est vraie (intrinsèquement vraie, adéquate), alors elle s'accorde nécessairement avec son objet ». Et non comme l'équivalent de la formule suivante : 2) « Si une idée s'accorde avec son objet, alors elle est nécessairement vraie[814] ». Ce qui est essentiel, quand on en vient à considérer la vérité pour l'homme, ce n'est pas tant la vérité que la manière dont nous nous rapportons à elle, et comment nous la constituons : d'une part, rapportées à Dieu, il n'y que des idées vraies (comme l'indique la proposition 32 du *De Mente*), ce qui est évident si on admet que Dieu pense comme il agit ; d'autre part, et comme le montre l'exemple du quatrième proportionnel, tant dans le *TIE* que dans l'*Ethique*, tous les genres ou modes de connaissance peuvent arriver au vrai si on le définit uniquement par la correspondance avec son objet (ceci étant vraisemblablement lié à la remarque précédente). Les marchands comme les mathématiciens finissent bien par trouver ce fameux nombre. Cependant, Spinoza ne qualifie pas de la même manière leur conclusion : il est toujours

[812] G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, p. 125
[813] *Ibid.*, p. 119
[814] M. A. GLEIZER, « Remarques sur le problème de la vérité chez Spinoza », *op. cit.*, p. 127

possible que l'accord avec la réalité soit fortuit, et en ce cas, dans le *Traité*, Spinoza hésite sur la manière de la qualifier. En effet,

> *« si quelqu'un dit, par exemple, que Pierre existe, sans pourtant savoir que Pierre existe, cette pensée-là, relativement à lui, est fausse, ou si l'on préfère, n'est pas vraie, même si Pierre existe effectivement ; et cet énoncé, Pierre existe, n'est vrai que relativement à celui qui sait avec certitude que Pierre existe*[815] *».*

C'est pour ces raisons que Spinoza dépasse l'opposition du vrai et du faux, insuffisante à ses yeux, pour opposer plutôt idées adéquates et idées mutilées, confuses ou inadéquates. La nécessité de procéder à cette révision de la notion de vérité tient à la complexité de l'individu que nous sommes : un individu de troisième degré, c'est-à-dire un individu composé d'individus eux-mêmes composés, selon le postulat 1 précédant la proposition 14 du *De Mente*. Nous sommes ainsi inscrits non pas dans une seule série causale, mais dans un réseau de séries, dont nous pouvons mesurer toute la complexité par la petite physique suivant la proposition 13. Nécessairement, cette complexité du corps est aussi en même temps complexité de l'idée que nous sommes. La seule rencontre de deux séries dans l'étendue – l'affection d'un corps par un autre (axiome 1 suivant le lemme 3 après E2P13) – introduit en elle-même une complexité considérable. C'est ainsi que « l'esprit est apte à percevoir un très grand nombre de choses (E2P14) ». L'idée qui constitue notre esprit n'est pas simple, comme le corps dont elle est l'idée, ce qui implique que la plupart des idées qui la composent expriment non seulement l'individu que nous sommes, mais aussi les individus qui nous composent, et ainsi, s'expliquent par plusieurs causes (E2P16 corollaire). Spinoza s'ouvre ainsi le chemin à une compréhension de l'origine des idées représentatives et de l'erreur, qu'il développe dans la proposition 17.

A. Matheron a magistralement développé les conséquences de cette situation originaire de l'homme, qui nous renvoie nécessairement à un travail inachevé, parce qu'inachevable, consistant à « démêler l'adéquat de l'inadéquat[816] ». Les propositions 17 et 18 du *De Mente* nous permettent de saisir le fond du problème : l'imagination, qui correspond

[815] TIE §69 B. de SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. I*, *op. cit.*, p. 107
[816] A. MATHERON, *Etudes sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, *op. cit.*, p. 596

au point de vue de l'étendue, à une affection du corps, et du point de vue de la pensée à une idée de cette affection, fournit, de chaque chose, une représentation. Les idées représentatives au sens propre sont donc imaginatives : elles correspondent à ce que Descartes décrit comme perception dans les *Regulae* (*Règle XII*), et recouvrent également la mémoire ainsi que, point capital, les associations d'idées, dont la possibilité implique une confusion essentielle, que le scolie de la proposition 18 permet de bien saisir : il s'agit du deuxième mode du premier genre de connaissance, qui affecte irrémédiablement les hommes et les caractérise comme être imaginatifs, et renvoie à la subjectivité[817], dont on trouve la marque dans le langage (les mots sont corporels et en tant que tels affectent le corps selon le processus à l'œuvre dans la mémoire). Là est aussi la source de la croyance en la contingence (E2P44 corollaire 1 et scolie – *fluctuatio imaginationis*), et le cœur de la vie affective. Or, ce jeu imaginatif correspond au régime spontané de l'activité de l'esprit ; en ce sens, « les imaginations de l'esprit ne contiennent aucune erreur (E2P17 scolie) » et Spinoza en fait bien une puissance de l'esprit que l'on peut attribuer à « la vertu de sa propre nature » : les idées que forme l'esprit des affections du corps correspondent bien à un état de fait dans un l'attribut étendu et sont donc vraies dans le sens le plus courant du terme. Mais surtout, c'est dire que c'est à même l'imagination que nous pensons, et même, que nous sommes au monde : la proposition 19 le précise bien en indiquant que « l'esprit humain ne connait le corps humain et ne sait qu'il existe que par les idées des affections dont le corps est affecté ». Allant plus loin encore, Spinoza récuse toute possibilité de *cogito*, qui implique pour s'instituer de faire l'impossible économie du corps et de ses affections. Comme le dit justement P. Macherey : « c'est en tant qu'elle est « partie de l'intellect infini », comme l'a expliqué le corollaire de la proposition 9, et non un système mental autonome, que l'âme est portée à percevoir les autres choses, la chose dont elle est l'idée, et (…) elle-même[818] ». Autrement dit, il est impossible, pour Spinoza, de se connaître soi-même, sous quelque aspect que ce soit, de manière spontanée et immédiate. Deux formules ramassent cette position : « *mens humana ipsum humanum non cognoscit* » et « *mens se ipsam non cognoscit* » (respectivement,

[817] « Je dis deuxièmement que cet enchaînement se produit selon l'ordre et l'enchaînement des affections du corps humain, pour le distinguer de l'ordre et de l'enchaînement d'idées qui se produit selon l'ordre de l'entendement, où l'esprit perçoit les choses par leurs causes premières et qui est le même pour tous les hommes. »

[818] P. MACHEREY, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. 2 : La réalité mentale*, 1. éd, Paris, Presses Univ. de France, 1997, p. 194

proposition 19 et proposition 23). L'esprit ne connait pas le corps, et ne se connaît pas, sauf par et dans les relations que le corps entretient avec les autres corps, et l'esprit avec les idées. Il est impossible d'éviter le détour par la médiation des affections du corps, c'est-à-dire que l'imagination ne peut être mise de côté, pas même le temps que s'élabore la science. La science doit s'élaborer à même le matériau imaginatif, et à partir de lui.

La *Mathesis* ne peut se déployer effectivement qu'à la condition de prendre en considération notre situation spontanée : les séries auxquelles nous avons accès se caractérisent principalement par le fait qu'elles sont constituées d'idées inadéquates (ce que Spinoza établit de la proposition 24 à la proposition 31 du *De Mente*). En revanche, cette inadéquation de notre connaissance immédiate se double de sa richesse : c'est bien le mécanisme imaginatif décrit par Spinoza qui rend possible notre vie mentale, son ouverture au monde et son foisonnement. C'est la grande leçon de la proposition 14 : « l'esprit humain est apte à percevoir un très grand nombre de choses, et d'autant plus apte que son corps peut être disposé d'un plus grand nombre de façons. » Ces idées, cependant, sont inadéquates essentiellement en tant que nous en restons à notre spontanéité, car « toutes les idées, en tant qu'elles sont rapportées à Dieu, sont vraies (E2P32)». Cette proposition, surprenante après les précédentes qui nous indiquent que notamment l'erreur (depuis l'expérience errante jusqu'au faux) est notre milieu naturel, nous paraît faire signe vers une réappropriation puissante du caractère relatif de la *mathesis* : si en Dieu toutes les idées sont vraies, nous devons en conclure que le faux, que nous rencontrons factuellement, ne donne que relativement à nous. C'est le sens de l'inadéquation, qui désigne un point de vue tronqué, partiel. Comme le montre bien le scolie de la proposition 35 du *De Mente*, l'erreur nait de la seule considération des effets, sans connaissance des causes. Autrement dit, elle provient du fait que nous nous en tenons à notre perspective propre sur les séries causales. Mais cela signifie aussi qu'à notre échelle, dans nos conditions propres d'existence, « la différence entre erreur et vérité n'a qu'un caractère relatif, au point de vue de l'âme humaine », comme le dit si justement P. Macherey[819]. Notre position singulière dans les séries qui constituent le réel déterminent notre point de vue sur celles-ci ; ce pourquoi Spinoza peut parler d' « *experientia vaga* » dans le deuxième scolie de proposition 40, par quoi on ne saurait mieux exprimer la nature de notre connaissance première, circonstancielle – l'opinion, que Spinoza associe

[819] *Ibid.*, p. 274

toujours à une connaissance non vraie, c'est-à-dire inadéquate, mais convenant bien en quelque manière à son objet[820]. Nous retrouvons ici un aspect central des *Regulae* : la *mathesis* implique bien de se doter de *regulae ad directionem ingenii*, l'*ingenium* exprimant précisément pour Spinoza ce qui pose problème. Qu'il soit d'un peuple ou d'un individu, il est ce qui désigne la complexion propre, que la connaissance rationnelle, du deuxième genre, permet de dépasser.

Avant d'en venir à celle-ci, il nous faut indiquer un dernier aspect fondamental de la relativité de l'erreur et de la vérité (sauf en Dieu) : le faux étant faux pour nous en ce qu'il ne livre qu'une connaissance partielle, mutilée ou confuse , tout en obéissant néanmoins, au même titre que le vrai, à la nécessité naturelle, il ne peut être complètement, absolument et définitivement vaincu. Nous continuerons à voir le soleil « distant de deux cents pieds environ[821] », et cela a à voir avec notre nature. En ce sens, le vrai, pour nous, est toujours l'objet d'un travail de véridiction que nous n'avons jamais fini d'entreprendre. Comme le montre A. Matheron, en convoquant le *TIE* :

> *« les erreurs les plus difficilement détectables (…) sont celles qui se produisent lorsque ce qui est dans notre imagination est en même temps conçu par nous clairement et distinctement ; car alors, ce que nous imaginons tend à fausser le sens de ce que nous comprenons par ailleurs, et ce que nous concevons adéquatement nous donne à penser que nous comprenons aussi ce qu'en réalité nous ne faisons qu'imaginer[822]. »*

Ce travail de véridiction trouve son point d'appui dans ce qui nous permet justement de dépasser notre point de vue singulier, à savoir les « notions que nous appelons communes », qui renvoient à ce que la physique comprend, autrement dit, aux lois qui régissent les séries

---

[820] Sans quoi, on voit mal comment d'une part il s'autoriserait à qualifier ce type d'idées de « connaissances », ni comment il pourrait en expliquer la valeur pratique qu'il leur reconnait dans le TIE, et en faveur de laquelle l'expérience témoigne : les hommes, même lorsqu'ils sont soumis au jeu imaginatif de l'opinion, ont bien une représentation du réel leur permettant, même minimalement d'y vivre. C'est d'ailleurs tout le problème, du *TIE* jusqu'à l'*Ethique*, en passant par les traités politiques : comment les conduire à renoncer à cette vie imaginative pour accéder à la *mathesis* ? Et c'est bien le problème qui continue à se poser à nous.

[821] E2P35 scolie

[822] in « Physique et ontologie chez Spinoza », A. MATHERON, *Etudes sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, *op. cit.*, p. 597

elles-mêmes[823]. Dans la mesure où ce qui est commun à toute chose ne constitue l'essence d'aucune chose singulière, le prix à payer pour accéder à la connaissance rationnelle est la singularité (à laquelle nous pouvons heureusement revenir par le troisième genre de connaissance). En revanche, l'accès à ces notions communes se fait à même le terrain imaginatif de l'affectivité[824], qui constitue ainsi la condition de possibilité de notre accès à une connaissance adéquate : ainsi est marquée l'importance pour la connaissance rationnelle, et la raison elle-même, de disposer d'un corps capable du maximum d'affectivité. Est ainsi renversée la position de la Règle XII, où les « natures simples » sont connues « véritablement, et même si facilement qu'il nous suffit pour cela de participer de la raison[825] » : notions communes, pour être connues véritablement, ne le sont que parce que nous participons de l'imagination, si l'on peut dire, et requièrent non la simplicité, mais la complexité de notre vie affective. C'est pourquoi la *mathesis*, pour devenir véritablement *universalis*, doit se comprendre comme éthique – au sens où Spinoza la présente dans l'*Ethique* : la co-originarité de la raison et de l'imagination impose, comme condition de possibilité décisive de toute science de commencer par s'extraire de « l'ordre commun de la nature », ce qui implique de l'avoir compris. C'est pourquoi enfin l'éthique doit être une ontologie et une gnoséologie ; et c'est pourquoi il est illusoire de penser pouvoir constituer une science en ne se tournant que vers le monde ou la nature, si l'on entend par nature ou monde ce qui serait donné en extériorité à nous, comme objet que nous constituons : nous sommes au monde en étant du monde, et ce monde est de part en part relationnel : notre position singulière de mode affecté/affectant nous livre originairement à la représentation, qu'il faudra savoir dépasser par la multiplication des représentation permettant de dégager ce qu'il y a de commun aux objets que nous nous représentons, afin de commencer à raisonner. Qui veut s'éviter ces étapes s'expose à en rester en réalité, et quels que soient les trésors rhétoriques qu'il déploie,

[823] Voir la proposition 37 de la deuxième partie de l'Ethique, et le lemme 2 suite à la proposition 13.

[824] Comme l'indique la proposition 39 : « ce qui est commun et propre au corps humain et à certains corps extérieurs par lesquels le corps humain est habituellement affecté, et qui est pareillement dans la partie et dans le tout de chacun d'eux, son idée aussi sera adéquate dans l'esprit. » Le corollaire prolonge ainsi : « il s'ensuit que l'esprit est d'autant plus apte à percevoir plusieurs choses adéquatement que corps a plus de propriétés communes avec d'autres corps. »

[825] R. DESCARTES, *AT X*, *op. cit.*, p. 419 Il convient de noter d'ailleurs que Descartes ne propose pas de définition (génétique) de la raison, contrairement à ce que fait Spinoza, ce qui tend à l'inscrire, pour ces questions, dans le premier genre de connaissance. Il en va de même pour la volonté, et plus généralement pour les « communes notiones » cartésienne, qu'il ne faut pas confondre avec les spinoziennes.

à l'imagination. Ainsi sont les transcendantaux et les universaux, et plus généralement, les images et les mots qui s'opposent en bloc aux idées, qui ne consistent « ni en l'image de quelque chose, ni en des mots », auxquels il faut ajouter « le nombre, (…) la mesure, (…) le temps »[826]. Ainsi, la voie qui mène à la science en régime mathésique est l'éthique. Et inversement, l'éthique doit se comprendre comme science, ce que les parties III à V de *l'Ethique* exposent avec force. La visée, sur laquelle nous reviendrons, est de parvenir à ne pas s'arrêter à la connaissance générale que constitue celle du deuxième genre[827], qui dans le fond et pour cette raison de généralité, s'expose régulièrement à se trouver contaminée par l'imagination, et dans tous les cas, manque la singularité des choses. Or, ce sont bien les choses singulières, à commencer par nous-mêmes, que nous devons nous efforcer de connaître pour parvenir à « notre suprême vertu (…) comprendre les choses par le troisième genre de connaissance[828] ».

La *mathesis* demande ainsi d'aller au-delà de ce que Descartes se proposait dans les *Regulae* : il s'agit certes de considérer le corps et l'imagination, afin de comprendre les séries qui s'offrent à nous, mais d'en dépasser la dimension représentative pour parvenir à dégager pleinement, et sans risque d'errance, les idées expressives qui nous permettront d'ordonner à son tour l'imagination. Autrement dit, il convient de produire en premier lieu une intelligence de l'*ingenium*.

3. LES CONDITIONS DE POSSIBILITE DE L'ETHIQUE

3.1. INTELLIGENCE DE L'*INGENIUM* : LES PRESUPPOSES D'UNE ETHIQUE MATHESIQUE[829].

[826] Voir, dans la deuxième partie de l'*Ethique*, pour les transcendantaux et les universaux le scolie 1 de la proposition 40, pour les images et les mots le scolie de la proposition 49, et pour les nombres, la mesure et le temps, la lettre 12

[827] E5P36 scolie : « ... combien la connaissance des choses singulières que j'ai appelé intuitive, autrement dit du troisième genre (voir le sc. de la prop. 40 p. II) est puissante et l'emporte sur la connaissance universelle dite par moi du second genre. » B. SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. IV : Ethica*, *op. cit.*, p. 488-489

[828] E5 P25 *Ibid.*, p. 478-479

[829] Nous reprenons, dans ce chapitre et le suivant, pour les modifier ou les prolonger, des analyses que nous avions menées quant à la constitution de *l'intelligo* comme première étape de Spinoza dans la saisie de la nature humaine, et comme directement tourné contre le *cogito* cartésien. Notre travail présent nous conduit à le saisir comme la (re)formulation spinozienne de *l'ingenium*. Si une telle expression, "intelligence de l'*ingenium*", peut sembler quelque peu redondante, nous travaillons dans les pages qui suivent à lui donner un fondement qui en écarte le risque. G. DELEAN, « Spinoza : l'autre pensée de l'homme. Mémoire de Master », Université Jean Moulin - Lyon3, 2008

Avant de parvenir à dégager le sens de l'expérience mathésique par laquelle Spinoza peut envisager de constituer une éthique authentique, à même de prendre en charge l'ensemble des dimensions de la vie humaine sous le règne de la *mathesis*, il nous faut rendre compte de la manière dont il réinvestit *l'ingenium* comme *intelligo*, se donnant par-là les moyens de dépasser les impasses auxquelles nous conduit le *cogito*. Avant même de rentrer dans l'analyse de ce qui se joue dans ce réinvestissement, il convient de noter que le mot même d'*ingenium* ne disparait pas de l'*Ethique* : il est en effet produit dix-sept fois, et vise à chaque mention la « complexion », ou le « naturel » de chacun, dont précisément il convient de se méfier – et du reste, c'est en E4 qu'il apparait le plus souvent, et de loin, puisque pas moins de dix fois, ce qui n'est pas surprenant dans la mesure où il s'agit pour Spinoza de pointer la servitude humaine, en manifestant la « force des affects ». Une telle analyse peut d'ailleurs être poursuivie dans le *Traité théologico-politique* comme dans le *Traité politique*, où il désigne plutôt la complexion d'un peuple[830]. La position de Spinoza tient essentiellement dans la reconnaissance, perceptible dès le *TIE*, du caractère indépassable de notre immersion dans la *mathesis*, qui commande ainsi intégralement notre rapport au réel, commandé par l'intuition : c'est pourquoi il considère en première analyse nos voies d'accès à la connaissance comme des « modes de percevoir[831] ». Cette qualification fait signe vers le caractère toujours-déjà donné de la sphère de l'idéalité, qui constitue ainsi la réalité native de l'esprit. Dans son appropriation de la *mathesis*, Spinoza s'engage résolument dans l'exploration de cette sphère, qu'il tient pour la seule réalité immédiate qui nous soit donnée : ainsi,

> *« une idée vraie (car nous en avons* – habemus enim ideam veram*) est quelque chose de différent de ce dont elle est l'idée. En effet, une chose est le cercle, autre chose l'idée du cercle ; car l'idée du cercle n'est pas quelque chose qui a une circonférence et un centre, comme le cercle, et l'idée du corps n'est pas le corps lui-même. Et puisqu'elle est quelque chose de différent de ce dont elle est l'idée, elle sera aussi par elle-même quelque chose d'intelligible. Autrement dit,*

[830] 20 occurrences dans le Traité politique, et 45 dans le Traité théologico-politique.

[831] *L'Ethique* préfèrera concevoir à percevoir, : II, définition 3, explication. : « je dis concept plutôt que perception, parce que le nom de perception semble indiquer que l'Esprit pâtit d'un objet. Alors que le concept semble exprimer une action de l'esprit ». B. SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. IV : Ethica*, *op. cit.*, p. 161 II, def. 3, explication. Pour qui ne se paie pas de mots, ce glissement n'indique aucune rupture, mais un approfondissement en direction de l'activité propre de l'esprit.

> *l'idée, prise dans son essence formelle, peut-être l'objet d'une autre essence objective et, à son tour, cette autre essence objective sera aussi, considérée en elle-même, quelque chose de réel et d'intelligible, et ainsi indéfiniment*[832]*. »*

Une telle affirmation insiste sur le caractère relationnel que nous avons dégagé comme caractéristique de *l'ingenium* ; elle interdit toute mise à distance : nous avons une idée vraie, nous ne pouvons pas penser une substance pensante indépendamment des idées qui sont les siennes. C'est donc à partir de ces idées – en l'occurrence, d'une idée vraie – qu'il convient de s'engager dans la voie de la connaissance. Ainsi, le détour par le doute, qui conduit au *cogito*, est manifesté comme mise à distance factice (et volontaire, nous l'avons indiqué plus haut avec ses conséquences), de la réalité telle qu'elle se donne en régime mathésique. Pour le dire autrement, Spinoza reconnaissant là que nous n'avons d'autre accès à la réalité que le code (« idée ») exprimant relations et variations de puissance par lequel elle se donne, et décide non pas de le mettre à distance pour voir s'il ne resterait pas quelque chose (en l'occurrence, l'interface vidée de ce par quoi elle est interface, et ainsi saisie comme *cogito*), mais d'en parcourir les lignes infinies en commençant par celle qui lui tombe sous les yeux, sans recherche de fondement absolu, de « point zéro[833] » de la démarche[834]. Or, ces idées nous livrent des « essences objectives » :

> *« Pierre, par exemple, est quelque chose de réel ; l'idée vraie de Pierre est l'essence objective de Pierre, et en elle-même quelque chose de réel et différent de Pierre lui-même*[835] *».*

La question ici n'est pas tant de savoir si nous avons effectivement une claire vue de l'ensemble des déterminations qui constituent Pierre, mais seulement, de reconnaître que ce que nous nommons Pierre – objet réel – est en réalité et surtout présent en nous par son « essence objective » ; n'est pas affirmé que l'idée que nous avons de lui nous le livre tel qu'il est en lui-même, au contraire : l'idée est quelque chose de différent de ce dont elle est l'objet,

---

[832] B. de SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. I*, *op. cit.*, p. 83

[833] Nous empruntons cette expression à J.-T. Desanti, « Spinoza et la phénoménologie » p. 113-128 in O. BLOCH *et al.* (éd.), *Spinoza au XXe siècle: actes des journées d'études*, 1re éd, Paris, Presses universitaires de France, 1993

[834] Pour cette idée du refus par Spinoza d'un commencement absolu de la pensée, voir P. MACHEREY, *Hegel ou Spinoza*, 2. éd, Paris, Èd. La Découverte, 1990, p. 63

[835] B. de SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. I*, *op. cit.*, p. 83

répétons-le. La distinction essentielle des *Regulae*, entre les choses *a parte rei*, et les choses telles qu'elles sont au regard de l'entendement, est ainsi maintenue et confortée. L'idée n'est pas la chose étendue[836], mais elle n'en est pas moins réelle, en tant que telle. Et l'idée vraie se distingue ainsi par sa capacité à exprimer d'emblée une « essence objective », ce qui, est-il précisé plus loin, est la même chose que « la vérité elle-même » ; ou encore « la certitude n'est rien en dehors de l'essence objective elle-même[837] ». Autrement dit, Spinoza prend le code mathésique au sérieux, et c'est en cela qu'il peut s'installer en confiance sur le sol que Descartes, à la réflexion, avait trouvé de peu de consistance : la *mathesis* est tout ce dont nous disposons ; elle est en réalité notre milieu natif, et « la méthode n'est rien d'autre qu'une connaissance réflexive[838] ». Autrement dit, l'*ingenium*, avec ses normes propres, est toujours-déjà engagé dans son activité qui porte en elle-même ses propres normes, et l'idée vraie, comme les natures simples dont elle constitue la formulation revue par Spinoza, exprime cette norme découverte de manière immanente.

Ainsi, ce sont les normes et les structures propres de la *mathesis* qui s'imposent comme la réalité native et indubitable de l'entendement, définissant le terrain à explorer. De là, les idées sont conçues comme ayant une épaisseur propre, elles se composent les unes les autres selon des lois déterminées, parce qu'elles forment un monde, soit ce que l'*Ethique* nommera un attribut devant « se concevoir par soi[839] ». C'est la genèse de cette conception fondamentale du spinozisme que le *TIE* donne à comprendre, qui conduit Spinoza à redéfinir le *cogito* en *intelligo*. Le questionnement cartésien sur la différence entre l'idée et son objet, et qui est le motif de son rejet de la sensibilité et de l'imagination comme moyens de connaître est refusé par Spinoza, qui tient, nous l'avons dit, la position inverse, à rebours du Descartes des *Méditations* : nous ne pouvons pas nous mettre à distance de nos idées ; plus encore, l'idée n'est pas chez Spinoza un objet dont un entendement ferait le tour, pour ensuite le proposer à la volonté, comme chez Descartes. L'affirmation de l'idéalité comme réalité native implique qu'il n'y ait pas de distance entre le sujet connaissant et l'idée connue. Ainsi, peut-il affirmer que « en dehors de l'idée il n'y a ni affirmation ni négation ni aucune volonté » et «

[836] En un certain sens, l'idée et ce dont elle est l'idée sont évidemment la même chose. Nous nous permettons cet abus de langage pour marquer l'écart de l'une à l'autre.
[837] B. de SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. I*, *op. cit.*, p. 85
[838] *Id.*
[839] Ethique I, prop. 10 B. SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. IV : Ethica*, *op. cit.*, p. 110-111

je n'ai pas besoin, pour savoir, de savoir que je sais[840] ». Cette dimension essentielle de la pensée spinoziste a été parfaitement analysée par J.-T. Desanti, dans son intervention consacrée à « Spinoza et la phénoménologie »,

> *« N'allez pas croire que vous trouverez le vrai au détour d'un sentier. Nul ne peut simplement le rencontrer. Telle n'est pas sa nature. Il n'est pas voilé, au-delà de l'horizon, quelque part au bout de la route. Sa norme réside au lieu même où se produit la pensée :* habemus enim ideam veram*. »* Autrement dit, *« aucun sujet, se nommant ''je'' ou ''nous'', ne pourra se donner la tâche d'avoir à constituer la norme du vrai[841] ».*

Cette norme du vrai se donne en effet pour Spinoza dans l'activité même par laquelle nous produisons le vrai, qui se fait par la mise en œuvre des premiers instruments dont nous disposons, nos idées, que nous déployons par la méthode réflexive, c'est-à-dire, l'idée de l'idée ; or, dans son activité, l'entendement progresse dans la double découverte de sa puissance propre, soit sa puissance de vérité, et de sa capacité à dégager les propriétés des choses selon cette puissance ; autrement dit, à partir du troisième mode de perception, de parvenir au quatrième mode de perception. Il s'agit donc de parcourir un chemin, qui mène du général, inadéquat, au singulier, soit l'adéquat, par un approfondissement de la *mathesis*, qui conduit du vrai à l'adéquat, c'est-à-dire à percevoir la chose « par sa propre essence et par elle seule, ou par la connaissance de sa cause prochaine[842] », précisée ensuite comme définition parfaite qui « devra expliquer l'essence intime de la chose et prendre soin de ne pas lui substituer certains caractères propres ». Comme Spinoza le rappelle à Tschirnhaus en 1675 :

> *« Maintenant, pour savoir de quelle idée d'une chose parmi beaucoup d'autres, peuvent se déduire toutes les propriétés du sujet, je ne me fie qu'à ceci : l'idée ou définition de la chose doit permettre d'exprimer sa cause efficiente[843]. »*

---

[840] B. de SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. I*, *op. cit.*, p. 85
[841] O. BLOCH *et al.* (éd.), *Spinoza au XXe siècle*, *op. cit.*, p. 119
[842] B. de SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. I*, *op. cit.*, p. 75 et 123
[843] Lettre 60 à Tschirnhaus, janvier 1675 B. de SPINOZA, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 324

Une telle idée, ou définition, n'est autre que celle qui exprime « quelque essence particulière affirmative[844] », ainsi que le demande le *TIE*. De ce fait, l'essence, qui est une idée, est également une cause efficiente. Il y a ici un renouvellement par Spinoza, dans l'horizon de sa réflexion sur la question de l'essence, de la notion de cause, qui est ainsi à la fois une catégorie logique, et une catégorie ontologique. Autrement dit, comme le montre Kim Sang Ong-Van-Cung, dans un article consacré à la rationalité de la cause chez Spinoza, on trouve chez lui une conception dynamique de l'essence, dans la lignée de Duns Scot, et, de ce fait, une identification de la cause et de la raison, c'est-à-dire de la causalité physique, mécanique, et de la raison logique (la *raison suffisante* de Leibniz), de telle sorte que chez lui, « la logique est réelle ; la richesse de la cause intègre les procédures de la raison[845] ». Et si elle est réelle, c'est qu'elle exprime, comme ce que peut ressaisir l'esprit du code mathésique, la réalité même. C'est pourquoi Spinoza propose une analyse complexe de ce que doit être une définition, en indiquant, comme nous venons de le voir, qu'elle doit exprimer la cause efficiente de la chose qu'elle définit, ce qui tend à en faire un énoncé physique, mais aussi en s'en tenant à affirmer que « la mauvaise définition est celle qu'on ne conçoit pas[846] », ce qui nous renvoie à la dimension logique de la définition. Ainsi, d'un cercle, son essence sera à la fois ce qui permet effectivement de construire un cercle, et ce par quoi, lorsque nous le connaissons, nous pouvons dire que nous savons ce qu'est un cercle. C'est ici la fameuse définition génétique sur laquelle les commentateurs ont déjà insisté ; mais comme le note Tschirnhaus, « par exemple, l'idée adéquate du cercle consiste dans l'égalité de ses rayons, mais elle consiste aussi dans le fait que tous les rectangles sont construits avec les segments de deux droites qui s'y croisent et sont égaux entre eux. Et elle a encore une infinité d'expressions, dont chacune explique la nature adéquate du cercle ![847] » Autrement dit, l'essence d'une chose peut admettre plusieurs expressions, strictement équivalentes du point de vue de ce qu'elles expriment. Il suffit que la définition renvoie à la manière dont la chose peut être produite. Le seul critère pour choisir la « bonne » définition sera son usage : certaines expressions rendent plus aisée la déduction des autres propriétés de la chose définie, et elles devront être préférées pour leur commodité, comme l'indique Spinoza en réponse à cette lettre. La remarque de Tschirnhaus n'est pas

[844] B. de SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. I*, *op. cit.*, p. 123
[845] Kim Ong-Van-Cung, « Spinoza et la rationalité de la cause », in L. FOISNEAU (éd.), *La découverte du principe de raison: Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz*, 1re éd, Paris, Presses universitaires de France, 2001
[846] Lettre 9 à S, de Vries, mars 1663 B. de SPINOZA, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 84
[847] Lettre 59 de Tschirnhaus, datée du 5 janvier 1675 *Ibid.*, p. 323

négligeable : elle manifeste l'une des conséquences les plus remarquables de la *mathesis*, savoir que la vérité ne se donne pas dans une proposition unique, mais admet une multitude d'expressions concurrentes. Cependant, si des expressions concurrentes sont possibles, ce n'en est pas moins la vérité de la chose considérée qui se donne à travers la saisie de l'essence. Et ce qui fonde l'équivalence de ces expressions, ce n'est pas leur rapport à un objet donné hors de l'entendement, mais leur capacité intrinsèque à produire l'objet en question. Différents points de vue sont possibles sur le même objet, mais toujours est à l'œuvre une seule et même puissance de production du vrai, capable de prendre en compte la variation du réel, parce que réglée sur l'infinie production du réel[848]. C'est donc d'une manière strictement contemporaine que l'entendement, dans la *mathesis*, découvre le réel et se découvre lui-même. Mais si cela est possible, c'est parce que la production du vrai et la production du réel sont une seule et même production, dont l'entendement fait à proprement parler l'expérience lorsqu'il perçoit une idée adéquate, qui n'est alors autre que la saisie de la puissance qui porte les choses singulières à l'être et qui se saisit telle qu'elle dans l'idéalité. C'est cela même qui autorise Spinoza à affirmer que « l'existence singulière d'une chose n'est connue que si son essence est connue [849] ». L'expérience, en son sens courant, que Spinoza qualifie « d'expérience vague », ne saurait nous être d'aucun secours si nous ne faisons, auparavant, l'expérience de l'immersion de l'entendement dans la *mathesis* : « L'expérience n'enseigne l'essence d'aucune chose[850] ».

Ces considérations nous permettent de comprendre comment Spinoza réinvestit pleinement le sens de *l'ingenium*, qui apparait comme le lieu en lequel s'origine toute donation, et en premier lieu, la donation de l'idée vraie, à la fois norme du vrai, et saisie de la causalité comme principe de production effective des choses, et donation de sa propre puissance de connaitre. Ainsi se dessine non seulement la vraie méthode, comme réflexivité de l'idée de l'idée, mais aussi les contours de *l'ingenium*, dans l'activité qu'il opère ainsi. Ainsi, le sujet opératoire de la *mathesis* ne peut qu'être un sujet relationnel : il est originairement et toujours-déjà en présence d'idées, ce que Spinoza prolongera dans l'*Ethique* en affirmant que

[848] A noter que cela n'est pas inattendu, dans la mesure où toute expression est un point de vue. Voir P. MAGNARD, « Leibniz, philosophe de l'expression », *Cahiers de Fontenay*, vol. 13, n° 1, 1993, p. 265-273
[849] B. de SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. I*, *op. cit.*, p. 79
[850] Lettre 10 à S. de Vries, mars ? 1663, B. de SPINOZA, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 88

« ce qui constitue en premier lieu l'être actuel de l'âme humaine n'est rien d'autre que l'idée d'une certaine chose singulière existant en acte[851] », insistant ainsi sur l'inscription de l'entendement humain dans sa réalité, idée parmi les idées, ce pourquoi la méthode réflexive sera la seule méthode valable. Cette compréhension du sujet de la *mathesis* donne tout son sens à l'expression par laquelle il présente, à quatorze reprises, les définitions de *l'Ethique* : « *intelligo*[852] ». Exprimant par-là la structure mentale de l'esprit connaissant, qui opère à même les idées, les compose, recompose, décompose, code et décode, comme idée donnée en relation à d'autres idées données. De ce sujet opératoire est exclu tout volontarisme, ce que du reste Spinoza reproche explicitement à Descartes dans une lettre à Oldenburg de septembre 1661[853]. *L'intelligo* apparait ainsi comme *l'ingenium* en acte, qui se révèle à lui-même dans ses intellections : s'éclaire d'une autre lumière le double mouvement que nous avions relevé avec les *Regulae*, qui consiste, pour *l'ingenium*, à mettre en ordre tout autant qu'il se met en ordre en vue de la connaissance. Ainsi, les structures de la pensée découvertes par Spinoza conduisent à évacuer du sujet pensant toute volonté, soit toute liberté entendue dans un sens cartésien, ce qui permet d'évacuer le caractère incompréhensible du *cogito* qui se trouve par-là relégué dans un en-deçà de la *mathesis*, qui peut alors véritablement devenir *mathesis universalis*.

3.2. L'EXPERIENCE MATHESIQUE

La reconnaissance de la centralité de *l'ingenium* dans la connaissance, est attestée en premier lieu par la manière dont Spinoza le conçoit comme étant le lieu de toute expérience. Ainsi, on trouve chez Spinoza une pensée de la dimension psycho-affective inhérente à toute activité de l'*ingenium*, y compris lorsque semblent ne jouer que les règles de la logique. Le

[851] *Ethique* II, prop 11 B. SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. IV : Ethica*, *op. cit.*, p. 177

[852] 6 définitions sur 8 dans la première partie ; 5 sur 7 dans la seconde ; 1 sur 3 dans la troisième ; et 2 sur 8 dans la quatrième. La fréquence de l'emploi de *l'intelligo* diminue, comme on peut le constater. Néanmoins, il ne faut pas voir là son caractère secondaire. Au contraire, c'est la marque que d'une part, il manifeste clairement le point de départ de Spinoza – ce pourquoi nous pensons devoir l'opposer au cogito cartésien – et d'autre part, la preuve indirect de son caractère structurellement relationnel : il n'est plus nécessaire de revenir à ce point de départ une fois que les relations se manifestent pour ainsi dire d'elles-mêmes. Pour le dire autrement, quand sera découvert le *conatus*, alors *l'intelligo* pourra s'effacer car l'essence de l'homme, dont *l'intelligo* ne constitue qu'une propriété, sera alors nommé en propre.

[853] L'erreur de Descartes « consiste dans le fait que la volonté humaine est libre et plus vaste que l'intellect, autrement dit, comme parle Verulam lui-même plus confusément (Aphorisme 49), que la lumière de l'intellect n'est pas sèche mais chargée de l'humidité de la volonté ». Lettre 2 à Oldenburg B. de SPINOZA, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 52

socle de cette conception intégrale, mieux, intégrative, de la pensée repose en dernier ressort sur la tentative qu'il produit pour sortir la pensée cartésienne de l'impasse dans laquelle elle se trouve du fait du recouvrement de *l'ingenium* par le *cogito*. La voie de sortie qu'il dégage consiste en une reprise du *cogito* cartésien en *intelligo*, soit le sujet faisant jouer des représentations (perceptions ou concepts) – ce que Descartes nomme penser – qu'il définit comme idée liant entre elles des idées. I*ntelligo* désigne ainsi l'acte de *l'ingenium*, qui se révèle à lui-même dans ses intellections, et constitue un sujet pensant toujours déjà aux prises avec un réel qui le déborde, ou qui, plus justement, l'absorbe, et auquel il doit assigner un sens. L'univers que forment les idées dans leur épaisseur est un univers déterminant pour le sujet, qui se découvre donc toujours en relation avec des idées qui le déterminent. Comme le dit P. Macherey, le fait que Spinoza « conjugue le verbe *intelligere* à la première personne de l'indicatif présent [...] associe nécessairement la formulation de l'idée concernée par chacune des définitions [de *l'Ethique*] à une activité de pensée effective, pleinement engagée dans son affirmation.» Cet engagement, faut-il ajouter, n'est pas le fruit d'une décision, mais d'une nécessité, rendue impérieuse par la reconnaissance de notre immersion dans la *mathesis* – voire, si l'on pousse un peu, de la co-originarité de l'homme et de la *mathesis*.

L'originalité de la position de Spinoza est de prendre appui sur la sphère de l'idéalité, reconnaissant la nécessité de la considérer en tant que donnée immédiate[854] sur laquelle peut s'appuyer l'individu, ce que Spinoza exprime par le fait que « *habemus ideam veram* », ou qu'il nomme encore « *idea vera data* » : l'idée (vraie) est donnée[855], elle est toujours déjà là, et elle est vraie en vertu de l'activité même par laquelle s'en saisit l'entendement. Il reconnait en somme la valeur intrinsèque de l'intuition telle que définie à la troisième Règle des *Reguale*, qui met *l'ingenium* en présence d'idées qui expriment justement ce dont elles sont l'idée – récusant ainsi la conception de l'idée comme « image muette sur un tableau[856] ». Et en effet, nous pensons toujours déjà – nous avons toujours au moins une idée vraie, ne serait-ce qu'un concept mathématique. Aucune suspension du jugement ne peut produire le vide idéel que

[854] Et la donnée idéelle immédiate est en même temps toujours aussi donnée étendue – corporelle.
[855] Sur le sens de cette donation, voir Guéroult, *Spinoza*, *Dieu* (*Ethique*, I), Aubier-Montaigne, Paris, 1968, p. 30, surtout la note 42 : « Il y a une raison fondamentale qui justifie l'épithète de « donné » : c'est que l'idée vraie est une essence éternelle en acte dans l'entendement infini ou fini, et que, à ce titre, elle est produite par Dieu, en même temps que l'entendement, mais non par cet entendement même. L'entendement ne fait donc que mettre au jour, c'est-à-dire élever à la conscience, les idées présentes de toute éternité. »
[856] II, Prop. 49, sc. B. SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. IV : Ethica*, *op. cit.*, p. 233

nous devrions ensuite pouvoir remplir, à la manière de Descartes. L'esprit comme idée ayant des idées permet de réinscrire d'emblée la dimension affective au cœur même de la vie de l'esprit. La deuxième partie de *l'Ethique* est évidemment essentielle à cet égard :

> *« Définition 3 : Par idée, j'entends (intelligo) un concept de l'âme, que l'âme forme parce qu'elle est une chose qui pense. Explication : je dis plutôt un concept qu'une perception, parce que le mot de « perception semble indiquer que l'âme est passive à l'égard de l'objet, tandis que « concept » semble exprimer une action de l'âme.*
>
> *Définition 4 : Par idée adéquate j'entends une idée qui, en tant qu'on la considère en elle-même sans relation avec l'objet, a toutes les propriétés, autrement dit toutes les dénominations intrinsèques, de l'idée vraie.*
>
> *Proposition 11 : Ce qui constitue en premier lieu l'être actuel de l'âme humaine n'est rien d'autre que l'idée d'une certaine chose singulière existant en acte.*
>
> *Proposition 12 : Quoi qu'il arrive dans l'objet de l'idée qui constitue l'âme humaine, l'âme humaine doit le percevoir ; autrement dit, de cette chose il y aura nécessairement dans l'âme une idée. C'est-à-dire que, si l'objet de l'idée qui constitue l'âme humaine est un corps, il ne pourra rien arriver dans ce corps que l'âme ne perçoive.*
>
> *Proposition 15 : l'idée qui constitue l'être formel de l'âme humaine n'est pas simple, elle est composée d'un très grand nombre d'idées[857]. »*

Suivent les propositions montrant comment les affections du corps s'expriment dans l'esprit, et comment ces affections nous installent en relation, par l'intermédiaire de notre corps, avec d'autres corps. Dès ces premières propositions, nous pouvons considérer la sphère idéelle comme traversée et habitée par l'affectivité, qui primitivement constitue le point par lequel nous avons idée de notre corps et des corps extérieurs, comment nous pouvons nous en souvenir ; elle explique la difficulté que nous trouvons à nous connaître nous-mêmes, et l'impossibilité dans laquelle nous sommes d'avoir spontanément une connaissance adéquate

[857] *Ibid.*, p. 161-191

de la réalité. C'est aussi l'occasion de poser l'identification de la volonté et de l'entendement, par suppression de la volonté, c'est-à-dire du libre arbitre, dans la mesure où c'est l'idée qui prend en charge l'affirmation ou la négation : « l'idée, en tant qu'idée, implique une affirmation ou une négation[858] ». Ainsi, l'entendement et la volonté coïncident, ce qui permet de ressaisir la puissance de la volonté comme désir, évitant ainsi l'erreur cartésienne.

Une nouvelle étape est franchie dans la troisième partie de *l'Ethique* :

> *« Par affect j'entends les affections du corps par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est augmentée ou diminuée, aidée ou empêchée – et en même temps les idées de ces affections[859] ».*

Les idées s'inscrivent dans le même régime de variation d'intensité que les affections du corps. Le jeu de l'action et de la passion se renouvelle au niveau de l'esprit, et aussi le jeu affectif – désir, joie, tristesse, et dérivés – en tant qu'il s'agit là d'affects, dont l'esprit a l'idée, ce que ressaisit la Cinquième partie de *l'Ethique* :

> *« Selon que les pensées, et les idées des choses, s'ordonnent et s'enchainent dans l'âme, ainsi, exactement, les affections du corps ou images des choses, s'ordonnent et s'enchainent dans le corps. » et « un affect qui est une passion cesse d'être une passion aussitôt que nous en formons une idée claire et distincte[860] ».*

Autrement dit, même le passage à l'idée adéquate, relevant soit de la raison, soit de la science intuitive, cette dernière devant être comprise comme un approfondissement, ou un dépassement de la raison, ainsi que le montre le deuxième scolie de la proposition 40 de la deuxième partie de *l'Ethique*, ne fait que modifier la charge affective de l'idée et sa puissance affirmative. Nous comprenons alors comment Spinoza peut proposer des expressions comme : « les affects qui naissent de la raison, ou sont excités par elle[861] ». Les idées rationnelles ne sont pas moins idées que les idées du corps, et elles sont affectivement « chargées » affectivement. Pour le dire autrement, le passage à l'objectivité ne consiste pas,

---

[858] E II, Prop.49 corollaire et scolie *Ibid.*, p. 233
[859] E III, Def. 3 *Ibid.*, p. 245
[860] E V, prop 1 et 3 *Ibid.*, p. 457
[861] E V, prop 7 *Ibid.*, p. 463

comme on le prétend souvent, à évacuer la dimension affective qui appartiendrait seulement à la « subjectivité ».

De cela, nous pouvons comprendre en quoi la pensée en général, et spécifiquement la pensée que Spinoza qualifie de rationnelle, c'est-à-dire l'exercice de notre *vis cognoscens* à son plus haut degré, peut et doit être comprise comme faisant l'objet d'une véritable expérience, que nous pouvons nommer expérience mathésique. Nous pouvons, avec toutes les précautions nécessaires, rendre compte de la teneur de cette expérience en convoquant J. Dewey. Dans *Art as experience* il affirme ainsi :

> *« There are absorbing inquieries and speculations which a scientific man or a philosopher will recall as « experiences » in the emphatic sense. In final import, they are intellectual. But in their actual occurence they were emotional as well ; they were purposive and volitional (…)*
>
> *Without (these expériences the thinker) would never know what it is really to think and would be completely at a loss in distinguishing real thoughts from the spurious article. Thinking goes on as train of ideas, but the idea form a train only because they are much more than what an analytic psychology calls ideas.*[862] *»*

Une telle expérience engage totalement l'intégralité des dimensions de celui qui s'y aventure. Elle ne saurait dissocier les puissances que nous avions identifiées dans la *mathesis* comme étant constitutive de la condition humaine. C'est à partir de la compréhension de l'expérience mathésique comme lieu natif où se meut *l'ingenium*, et dans lequel la « volonté », c'est-à-dire le *conatus*, aussi bien que la raison et le corps, trouvent leur place, que nous pouvons nous donner la possibilité de produire une éthique adéquate au régime mathésique. Cette entreprise est celle que Spinoza, traçant ses contours, nous donne la possibilité de reprendre à notre compte.

---

[862] J. DEWEY, *Art as experience*, Perigee trade paperback ed, New York, New York, Berkeley Publ. Group, 2005, p. 38-39

CONCLUSION : UNE ETHIQUE POUR LES TEMPS MATHESIQUES

La constitution d'une éthique pour les temps mathésiques répond à des impératifs qui découlent de ce que nous avons analysé de la *mathesis*. Ces impératifs imposent un passage « par-delà bien et mal », qui n'est pas sans rappeler l'entreprise nietzschéenne, à ceci près qu'elle prend en considération l'impossibilité de proposer autre chose qu'une pensée mathésique du réel. Or, le réel apparaît comme un champ relationnel dont la seule vectorisation tient dans l'efficace de la causalité. Ressaisir sa dynamique propre comme puissance, ainsi que Spinoza le précise lui-même – notamment dans la troisième démonstration de l'existence de Dieu – ne doit pas conduire à comprendre cette puissance comme autre chose que l'existence elle-même en général, en tant qu'elle est une production d'effets : c'est donc en fait la puissance causale qui doit être comprise par là ; comme le dit A. Matheron : « pour *toutes choses* en définitive, *exister, c'est produire des effets*. »[863] La question centrale, et l'enjeu de l'éthique, doit ainsi être de comprendre le système causal dans lequel s'insère l'individu singulier que nous sommes, en vue de lui permettre de déterminer quelles sont les chaines causales qu'il doit valoriser en vue de sa libération : une telle éthique, sur fond de ce que nous avons nommé *anarchisme mathésique*, doit ainsi être pensée comme un triple effort, de compréhension, de valorisation, et de libération, ou mieux, comme indissociablement *procès* de véridiction, *procès* de valorisation et *procès* de libération. Ces trois dynamiques ne sont pas à entendre comme devant se succéder, mais toujours comme simultanées : avoir une idée adéquate, c'est toujours à la fois saisir une vérité, poser une valeur et gagner en autonomie.

En ce sens, il nous parait impossible de parvenir à isoler, comme peuvent vouloir le faire quelques commentateurs[864], la Troisième Partie de l'*Ethique* par exemple, au motif

[863] Voir notamment l'analyse particulièrement technique proposée par A. Matheron in « Essence, existence et puissance dans le livre I de l'*Ethique* » A. MATHERON, *Etudes sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, *op. cit.*, p. 567-577. La citation se trouve p.577.

[864] Ainsi, D. Rabouin, avec l'analyse duquel nous partageons cependant beaucoup, indique dans son avant-propos ; « ma seule ambition est de donner un sens à la définition des affects (...) sur laquelle repose toute l'éthique spinoziste, et cela sans présupposer l'ensemble du système métaphysique exposé dans les deux premières parties de l'*Ethique* ». Les raisons qu'il avance sont certes parfaitement entendables, d'autant qu'il positionne son travail non comme un commentaire de l'*Ethique*, mais comme une réappropriation, une manière de la prolonger. D. RABOUIN, *Vivre ici*, *op. cit.*, p. 9 ; Dans un autre registre, F. Lordon met aussi l'accent sur la

qu'elle nous livrerait une vision portative de la vie acceptable, transposable dans un système plus moderne, ou plus en rapport avec nos propres conceptions du réel. Nous avons déjà indiqué combien la philosophie de Spinoza est à entendre comme exploration de la *Mathesis* entendue comme inconscient de la modernité, et que c'est en tant que telle que nous devons la considérer « en bloc ». L'importance du *De Mente* pour aborder les développements du *De Affectibus* ne fait pas de doute. Comme l'écrit E. Guillemeau dans sa lecture de Spinoza[865], la philosophie « nous fait connaître que nous sommes et agissons en Dieu (…). Nous ne pouvons donc pas espérer changer de nature, mais comprendre ce qui nous unit à la nature tout entière ». Et si l'on peut éventuellement *imaginer* pouvoir se passer de comprendre, en un sens spinoziste, et cependant élaborer une éthique, nous risquons bien d'en rester à une éthique imaginaire. Comme par ailleurs le *De Mente* peut être compris comme un développement rigoureux de la Proposition 16 du *De Deo*, on voit bien qu'il est impossible de délier l'*Ethique*, ce qui reviendrait non seulement à dissoudre le spinozisme, mais encore à lui ôter ce par quoi il nous contribue à nous permettre d'affronter nos impensés[866]. L'enjeu essentiel est de parvenir en définitive à penser une rationalité dégagée des considérations imaginatives dans laquelle nous tendons à l'enfermer, à commencer par son caractère réputé séparé de l'affectivité, à partir de quoi nous pouvons la réduire à sa dimension logico-mathématique et formelle. Pour le dire vite, il s'agit de pouvoir penser la coïncidence de la rationalité scientifique et de la raison morale[867]. Il s'agit ainsi premièrement d'assigner la rationalité à sa juste place. En conséquence de quoi, un second enjeu se profile : puisqu'il n'est pas question de tenir la position utopique d'une « humanité » appelée à être de part en part et universellement rationnelle, il s'agit de considérer la condition humaine comme nécessairement imaginative, c'est-à-dire engagée dans la représentation dont le trait

---

3ème partie, en évacuant en grande partie son assise ontologique. F. LORDON, *Capitalisme, désir et servitude: Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010

[865] Dans son chapitre « *Ethique* II », in P.-F. MOREAU et C. RAMOND, *Lectures de Spinoza*, Paris, Ellipses, 2006, p. 107

[866] Et, accessoirement, de régler en un certain sens la question ouverte par Heidegger quant à l'essence de la technique et la fin de la métaphysique, ce sur quoi nous reviendrons en conclusion.

[867] C'est aussi pouvoir répondre à Heidegger pour qui non seulement « la science ne pense pas », comme on sait, mais qui balaie aussi le spinozisme en pointant ce qu'il pense être « l'erreur propre à Spinoza », c'est-à-dire le fait d'avoir subordonné la métaphysique authentique à l'éthique. M. HEIDEGGER, *Schelling: le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard, 1993, p. 66-67 Pour nous, ces deux jugements constituent un triple contresens sur l'essence mathésique de la modernité et le spinozisme : la science pense bien l'être, même si ce n'est pas toujours le cas des scientifiques ; l'éthique constitue la forme la plus haute de métaphysique en régime mathésique, c'est-à-dire l'ousiologie ; enfin, ni la science, ni l'éthique, ni à plus forte raison le spinozisme ne sont réductibles, bien compris, à un strict mécanisme qui, ajoute Heidegger, « ne reconnaît pas le vivant ni même le spirituel en tant que modalité propre et sans doute plus originelle de l'être » (p. 156).

fondamental est l'affectivité, et ainsi prendre en compte cette dernière comme source de toute valorisation. De ces deux enjeux découle le troisième enjeu fondamental, qui est de concevoir les conditions concrètes et effectives d'une éthique dont le contenu ne peut être universel que parce ce que ses procédures l'élaboration le sont. Ces trois enjeux imposent de commencer par admettre ce que nous nommons l'anarchisme mathésique, ce qui peut se traduire par le refus de toute vérité, valeur ou liberté donnée, au profit de la construction de procès de véridiction, de valorisation et de libération. Nous dégagerons ensuite les conditions de possibilité de cette triple production, qui se comprennent dans la théorie achevée des trois genres de connaissance comme articulation et composition des genres, en vue de la constitution d'un terrain commun sur lequel l'intersubjectivité peut laisser place à la transindividualité, et où la rationalité doit se comprendre comme fondamentalement exercice de communication, en vue de nourrir une éthique de la singularité individuelle. Nous accomplirons ainsi un chemin qui part de la singularité imaginaire pour aller vers la singularité adéquate, qui se réorganise autour de l'affect rationnel de *l'amor erga Deum*, ouvrant la voie à la béatitude. Ce cheminement nous conduira pour finir à envisager, dans une perspective s'efforçant de rejoindre la *mathesis* telle qu'elle manifeste sa puissance aujourd'hui, les conséquences anthropologiques et politiques de l'*Ethique*.

AFFRONTER L'ANARCHISME MATHESIQUE

Nous avons pointé plus haut combien le caractère réticulaire de l'ontologie mathésique impliquait en définitive de refuser, au niveau modal des séries, toute *ἀρχή* surplombante qui s'imposerait de l'extérieur et préalablement à l'activité de *l'ingenium* inséré comme *nexus* dans les multiples réseaux que forment les séries causales. Le refus de tout principe transcendant, constitutif d'une position au sens propre an-archiste, est on ne peut plus pris au sérieux par Spinoza qui s'efforce de penser de manière radicale ce que Deleuze nomme un « plan d'immanence », dont précisément, la caractéristique première est d'être fondamentalement antihiérarchique[868]. Préalable à l'instauration du plan d'immanence que constitue l'*Ethique*, l'anarchisme mathésique nomme le chaos que doit venir couper tout plan

[868] G. DELEUZE, « Sur Spinoza - Cours Vincennes : Intégralité du cours 1978 -1981 », 1978

d'immanence[869], et permet ainsi l'instauration par Spinoza d'une pensée où se déploient les séries mathésiques, qu'il parvient à ressaisir comme expression du Dieu-Substance[870]. Si toutefois du point de vue de l'être (la substance ou Dieu) ainsi compris tout se vaut, du point de vue des étants (les modes), et particulièrement des modes que nous sommes, il y a bien lieu de procéder à des évaluations. Tous les étants s'efforcent en effet d'être, c'est même en cela que consiste leur essence (E3P6 et P7), et cet effort justifie que nous fassions des différences[871]. La première de ces différences que nous avons à effectuer tient dans le travail de véridiction que nous devons effectuer, dans la mesure où, du point de vue de Dieu, toutes les idées sont vraies (E2P32 : « toutes les idées, en tant qu'elles sont rapportées à Dieu, sont vraies ») : le faux et l'inadéquat sont notre problème, et nous devons le résoudre au terme de ce travail que nous commençons à partir des notions communes, ainsi que nous l'avons montré plus haut[872], et continuons en produisant à partir d'elles nos raisonnements, c'es-à-dire ces enchainements automatiques d'idées adéquates, même si c'est un travail à

---

[869] G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 2008, chap. 2, Le plan d'immanence

[870] C'est pourquoi, en un sens, Spinoza peut-il dire à Albert Burgh : « je ne prétends pas avoir trouvé la meilleure philosophie, je sais seulement qu'est vraie celle que je comprends ». Il a en effet compris que le lieu de toute pensée est cet anarchisme mathésique, à même lequel il faut cependant penser. Ce qui justifie aussi cette remarque de Deleuze : « aussi est-il le prince des philosophes » (ibid.).

[871] C'est ce qu'indiquent les premières lignes du *Traité de la Réforme de l'Entendement* : une nécessité existentielle s'impose devant le caractère dépourvu de sens en lui-même de l'univers mathésique, sens (comme signification et comme direction) qu'il nous revient donc de discerner. « Quand l'expérience m'eut enseigné que tout ce qui advient couramment dans la vie commune est vain et futile, comme je voyais que tous les objets de mes soins et de mes craintes n'avaient en eux-mêmes rien de bon ni de mauvais, si ce n'est dans la mesure où l'âme en était émue, je résolus finalement de chercher s'il y avait quelque chose qui serait un bien véritable, capable de se communiquer et qui, une fois tout le reste rejeté, serait l'unique affection de l'âme ; bien plus, s'il y avait quelque chose dont la découverte et l'acquisition me feraient jouir pour l'éternité d'une joie suprême et continue. » Trad. B. de SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. I*, *op. cit.*, p. 65

[872] On pourrait objecter que dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, Spinoza insiste sur « l'idée vraie donnée », ce qui peut laisser entendre que la vérité n'est pas construite mais donnée. Et en effet, nous avons des idées vraies, et au moins une. Mais Spinoza ne s'en contente pas : il s'efforce au contraire de préciser l'idée vraie par et dans l'idée adéquate. Cela signifie bien ce que nous pourrions qualifier de « donnée à (re)construire » : l'idée vraie que nous trouvons en nous, notamment par la définition génétique (qui insiste sur le caractère produit, forgé, du vrai), mais pas seulement (ainsi de l'opinion, certes imaginative dans son origine, mais qui peut tomber juste puisque, rappelons-le, le premier genre nous a appris presque tout ce qu'il y a à savoir sur la vie – que je suis mortel, que l'huile alimente la flamme et que l'eau l'éteint, etc. – toutes choses qui en un sens trivial, sont « vraies »), nous fournit une norme à partir de laquelle nous pouvons construire le vrai (et ainsi, en un sens que nous précisons plus loin, le non-vrai de l'opinion peut être un premier moment du vrai). Si nous parlons de procès de véridiction, c'est bien dans le dépassement de ce qui pourrait nous *sembler* vrai – le vrai imaginatif, ou plutôt, le non vrai, qui cependant n'est pas faux – qui n'est pas vrai au sens et encore moins adéquat. (TIE §69 : « Si quelqu'un dit, par exemple, que Pierre existe, sans pourtant savoir que Pierre existe, cette pensée-là, relativement à lui, est fausse, ou, si l'on préfère, n'est pas vraie, même si Pierre existe effectivement. »). Voir M. A. GLEIZER, « Remarques sur le problème de la vérité chez Spinoza », *op. cit.*

recommencer sans cesse[873]. Mais il nous faut aussi penser les valeurs de la même manière : dans le fond, pour la substance, tous les modes se valent (ce que montrent très nettement « les lettres du mal », comme les appelle Deleuze, à Blyenbergh), et toutes les modifications de ces modes ont même valeur. Spinoza ne cesse de le rappeler : l'Appendice de *Ethique* I, bien sûr, et le scolie de la proposition 49 de *Ethique* II, , la préface de *Ethique* IV, la proposition 48 sur le bien et le mal, et la démonstration de la proposition 65 de la même partie reviennent et approfondissent cette idée, selon laquelle les valeurs ne sont pas données « dans la nature », mais dépendent, en dernière analyse, du désir comme *conatus* conscient (E3P9 scolie). Ces deux différences fondamentales que nous avons à faire, et que nous pouvons faire au terme d'un procès comme celui que manifeste l'*Ethique*, convergent dans l'idée vraie de liberté qu'ils rendent conjointement possible à l'issue d'un itinéraire de libération passant par la Raison comme le montre le scolie de la proposition 66 de *Ethique* IV : il est d'ailleurs symptomatique que cette partie consacrée à la servitude humaine s'achève par une série de propositions portant sur « l'homme libre » – c'est-à-dire qui vit sous la conduite de la Raison – avant que ne soit abordée la dernière partie qui voient se rejoindre véridiction et libération : « de la puissance de l'entendement ou de la liberté humaine ».

Ce que nous nommons ainsi l'anarchisme mathésique, qui peut sans doute laisser craindre le triomphe du scepticisme ou du nihilisme – le destin de l'histoire occidentale de la métaphysique, aurait dit Heidegger – est ainsi approprié par Spinoza comme ce qui permet précisément la constitution d'une éthique véritable, qui de surcroît trouve son fondement dans le Dieu-Substance (ou dans l'être), sans la conception duquel rien de ce triple mouvement de véridiction, de valorisation, de libération, ne serait concevable. Nous n'insisterons pas plus sur le fait que ces trois mouvements, ces trois efforts devrions-nous dire, s'alimentent et se renforcent l'un l'autre. La véridiction invite à la réévaluation des valeurs, la valorisation consiste à se libérer des valeurs imaginatives, et ainsi, en un sens, nous avons affaire à un seul et même mouvement, que Spinoza désigne par « *intelligere* » et qui nous ouvre à *l'amor Dei intellectualis* : « qui se comprend (*intelligit*) clairement et distinctement, lui-même et ses affects, aime Dieu (E5P15)».

[873] Comme le montre bien A. Matheron, « chacune de nos idées, considérée isolément et dasn sa totalité, et inadéquate (...) mais d'autre part, comme le montrent les propositons 38 à 40 du livre II, il y a toujours quelque chose d'adéquat dans toute idée inadéquate. » A. MATHERON, *Etudes sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, *op. cit.*, p. 595

A travers ces quelques remarques, nous discernons les fondements d'une éthique adaptée aux temps mathésiques : comme éthique individuelle, elle doit viser à encourager l'effort, ou *conatus* individuel, en direction d'un triple travail de compréhension de lui-même comme partie de la substance (ou de compréhension de l'être qu'il a à être en tant qu'étant), d'évaluation de son propre système de représentations (où se situent ses valorisations inadéquates – dans le sens où il n'en est pas la cause prochaine), soit l'effort qu'il produit pour penser adéquatement son *ingenium* propre, et enfin de là, pour s'approprier la nécessité dans laquelle il s'inscrit, c'est-à-dire accéder à sa liberté ; trois efforts que Spinoza rassemble comme « vie sous la conduite de la Raison », qui implique de développer le troisième genre de connaissance depuis le sol du premier, en alimentant son effort par la culture du deuxième – c'est-à-dire par la science. Dans la mesure où au moins les deux premiers genres inscrivent l'individu dans l'élément de la communauté, que ce soit par le biais de l'imitation (qui ne se réduit pas à la seule imitation des affects, bien connue[874]), ou par le biais des notions communes, nous pouvons d'ores et déjà concevoir qu'une telle éthique comportera une dimension transindividuelle, selon la proposition de E. Balibar d'employer ce concept simondonien pour caractériser cette intrication de l'individuel et du collectif[875].

ETHIQUE ET CONNAISSANCE : DU PREMIER AU TROISIEME GENRE DE CONNAISSANCE.

Il convient pour commencer, et aussi évident que ce soit, de rappeler que Spinoza distingue plus qu'il n'oppose radicalement[876] les « modes de perception » du *TIE* ou les « genres de connaissance » de l'*Ethique*[877]. C'est évidemment dans ce dernier ouvrage que

[874] Nous remercions P.-F. Moreau pour avoir, dans le cadre d'une des communications dont il a le secret faite lors du séminaire consacré à Spinoza qu'il anime à l'ENS de Lyon, attiré notre attention sur les différents objets possibles d'imitation pour Spinoza, qu'il s'agisse notamment des mœurs et des pratiques (techniques ou politiques).

[875] Voir « individualité et transindividualité chez Spinoza », in É. BALIBAR, *Spinoza politique*, *op. cit.*, p. 199-244 ; Pour une présentation rapide du transindividuel chez Simondon : J.-H. BARTHELEMY, « Glossaire Simondon : les 50 grandes entrées dans l'œuvre », *Appareil*, n° 16, 31 décembre 2015 (DOI : 10.4000/appareil.2253 consulté le 10 février 2023)

[876] Pour une analyse du rapport des modes de perception avec les genres de connaissance, voir Guéroult, Spinoza, II, Aubier, Paris, 1968

[877] Le *Court Traité* parait à cet égard plus tranchant dans la distinction de l'opinion, de la croyance et de la connaissance vraie (2ème partie, ch. I et ch. II. Les conditions du passage de l'un à l'autre, indiqués au Ch. I, laissent penser à une simple « décision » individuelle relevant d'une insatisfaction conduisant à rechercher un mode « supérieur ». Ceci étant, le Ch. II manifeste bien leur « parenté » en tant que « modes du connaître », et

nous trouvons les indications les plus importantes pour considérer la connaissance dans sa dimension morale, particulièrement dans la deuxième partie. Néanmoins, si l'enjeu est éthique, il n'en reste pas moins que c'est depuis une position gnoséologique qu'il peut être atteint : il faut en effet d'abord produire une intelligence de la structure mathésique de la réalité mentale, qui, conformément à la compréhension classique de la *mathesis* héritée de Proclus, doit avant tout se comprendre à travers l'imagination, comme structure régie par une logique de l'imagination, que nous pouvons résumer par le fait que nous pensons *avec* des signes[878] (et pas *dans* des signes, la confusion des deux étant partie du problème). Dès lors, toute la question est en réalité, non pas de « sortir » du régime de l'imagination (premier genre de connaissance), mais de le mettre en ordre de telle sorte qu'il devienne possible de penser selon les modalités de la science intuitive (troisième genre). Ce faisant, nous semblons nous éloigner de la dimension éthique : il n'en est rien, dans la mesure où du premier au troisième genre, il y a toujours du commun – un espace commun – qu'il s'agit d'organiser de telle sorte que nous puissions le qualifier d'éthique, c'est-à-dire qu'il nous permette d'accéder à « un bien véritable, capable de se communiquer », selon la très belle formule qui ouvre le *TIE*[879].

Il nous semble caractéristique de l'importance accordée par Spinoza à cet espace commun que dans sa présentation des modes – de perception (TIE) ou de connaissance (KV) – ou genres de connaissance (*Ethique*), par-delà le passage de la quadripartition à la tripartition, la mention de la connaissance par « ouï-dire » (*ex auditu*), notablement associée, de manière explicite, à la connaissance tirée de la lecture[880] dans *l'Ethique*, soit constamment maintenue. Plus encore, sa place dans l'énumération – et celle-ci ne peut être de pur hasard – évolue : de première dans le *TIE*, elle devient seconde dès le *Court Traité*, ce qui nous parait

par ailleurs, établit nettement que « de la connaissance, vraie ou fausse, naissent dans l'âme toutes les passions » : la dimension affective est bien commune, déjà, à tous. B. de SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. I*, *op. cit.*, p. 265-269

[878] D. RABOUIN, *Mathesis universalis*, *op. cit.*

[879] § 1"je résolus finalement de chercher s'il y aurait quelque chose qui serait un bien véritable, capable de se communiquer et qui, une fois tout le reste rejeté, serait l'unique affection de l'âme" B. de SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. I*, *op. cit.*, p. 65

[880] C'est déjà le cas de manière moins explicite dans le TIE, où il est question de signe arbitraire pour désigner le mot. On peut aussi relever ici un écho de Descartes, qui on le sait, entretient une relation de suspicion vis-à-vis des connaissances tirées de la lecture : c'est aussi là une des conséquences de la *mathesis*, que de ne pas accorder trop d'importance à ce qui échappe au procès de véridiction dont nous parlions plus haut, et qui implique que toute connaissance, fondamentalement, est toujours à construire.

indiquer une insistance quant à la dimension relationnelle de ce premier genre de connaissance. L'expérience errante (*experientia vaga*) peut en effet, en droit, ne concerner que l'individu, c'est-à-dire l'individu seul. On peut même dire qu'elle concerne n'importe quel individu de la nature, dans la mesure où il suffit pour connaître de cette manière de disposer d'un corps pouvant être affecté, comme l'indique le scolie du lemme 7 de la petite physique[881]. Ce corps, cependant, s'il peut être affecté, c'est que de façon minimale, il en rencontre d'autres (lemme 3 que complète l'axiome 1 qui le suit), de sorte que déjà, l'*experientia vaga* ne peut survenir que dans un espace commun, à tout le moins relationnel. Et d'un sens, on peut soutenir qu'il n'y a là pas de différence avec les signes, qui sont *aussi* des affections du corps, ainsi que le manifeste clairement le scolie de la proposition 18 portant sur la mémoire, où les deux exemples choisis par Spinoza pour expliquer le principe des associations d'idées mettent sur le même plan un mot – le *pomum* du Romain – et la perception d'une configuration du sol – « les traces d'un cheval ». Aussi, le choix fait par Spinoza de dissocier les deux aspects de la connaissance du premier genre ne nous semble-t-il pas relever d'une différence si fondamentale, si ce n'est que les signes à proprement parler impliquent d'emblée d'*autres hommes*. C'est-à-dire que l'espace commun défini par le premier genre de connaissance, s'il s'inscrit dans une condition commune aux vivants en général, est aussi un espace anthropisé : l'imagination ou opinion doit se concevoir comme lieu de rencontres corporelles, lesquelles ont leur pendant mental (E2P12). Ce lieu est structuré comme système de représentations (E2P17) constituant l'imagination (scolie de P17), qui en elle-même est une vertu, et la mémoire (E2P18 et scolie), ce qui permet, pour le dire vite, de rendre raison de ce qu'une phénoménologie naïve nous apprend de nous-mêmes : nous avons des idées par lesquelles nous nous représentons le monde, ces idées s'associent les unes aux autres, et nous avons aussi bien des idées de choses présentes que de choses absentes. En revanche, ce à quoi ne prend garde cette phénoménologie naïve, c'est le degré d'inadéquation de telles idées, c'est-à-dire le fait qu'elles ne sont idées ni du corps perçu, ni du corps percevant, mais toujours et inextricablement, des deux à la fois :

[881] Il s'agit de l'ensemble des axiomes et lemmes suivant la proposition 13 de la 2ème partie, qui se termine par les 6 postulats sur le corps humain. B. SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. IV : Ethica*, *op. cit.*, p. 188-189

> *« quelle que soit la façon dont un corps humain est affecté par des corps extérieurs, son idée doit impliquer la nature du corps humain et, en même temps, la nature du corps extérieur (E2P16) ».*

Aussi Spinoza peut-il associer sans hésiter opinion, imagination et langage dans le même genre de connaissance, qui apparait bien comme une connaissance réelle, quoique non vraie, des choses extérieures telles qu'elles sont dans leur relation avec le corps. C'est pourquoi, dans le *TIE*, il indique qu'il s'agit là du mode de percevoir par lequel il a « appris (…) presque tout ce qui contribue à l'usage de la vie (TIE, §20) ». Connaissance donc, et même système de connaissances, qui porte sur les effets que nous percevons, sans connaissance des causes. L'exemple des marchands du scolie de la proposition d'Ethique II le montre bien, dans la mesure où, pour le dire trivialement, « ça marche » : ils parviennent bien – et sans hésiter – à tirer le quatrième proportionnel ; de même d'ailleurs des exemples données dans le TIE dont la trivialité ne doit pas masquer la valeur pratique comme connaissance. Ce qui nous importe ici n'est pas tant la qualification de ce genre de connaissance, bien qu'il soit « l'unique cause de la fausseté (E2P41)» en raison de la privation de connaissance qui en accompagne les idées (E2P35 et scolie). Ce qui nous intéresse ici, c'est que ce premier genre est relationnel ; que de l'expérience errante aux signes se produise comme un passage à ce relationnel spécifiquement humain qu'est le langage. Ce dernier comporte son lot de chausse-trapes gnoséologiques, dont « les termes dits transcendantaux » et les « universaux », ainsi que précise le premier scolie de la proposition 40 déjà mentionnée, auxquels nous devons ajouter les nombres ; il est le lieu des idées confuses et inadéquates, nous plongeant dans une conscience très vague de ce que nous sommes : de ce fait, c'est dans le premier genre de connaissance que s'originent toutes les illusions qui gouvernent l'idée que nous nous faisons de nous-mêmes, de l'illusion du libre arbitre à l'illusion finaliste, comme le montrent l'Appendice de la première partie, repris par le scolie de la proposition 35 du *De Mente* :

> *« Dans le scolie de la prop. 17, j'ai expliqué sous quel rapport l'erreur consiste dans la privation de connaissance, mais pour expliquer plus amplement ce point, je donnerai un exemple : les hommes se trompent en ce qu'ils se croient libres, et cette opinion consiste en cela seulement qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par lesquelles elles sont déterminées. Voici donc leur idée de la liberté : ils ne connaissent aucune cause à leurs actions. Car*

lorsqu'ils disent que les actions humaines dépendent de la volonté, ce sont des mots et ils ne mettent aucune idée sous ces mots[882]*. »*

Ce scolie est particulièrement éclairant, puisqu'il marque on ne peut plus clairement que l'opinion est connaissance des effets, donc connaissance malgré tout, mais connaissance partielle, que nous recouvrons de mots pour masquer notre ignorance. La suite du scolie enfonce le clou, en établissant que l'opinion obéit aux mêmes lois que les illusions perceptives, qui résultent de ce que nous restons fascinés par l'affection de notre corps. Cependant, le premier genre de connaissance n'en comporte pas moins des idées, qui « en tant qu'elles sont rapportées à Dieu, sont vraies (E2P32) » : le faux ne provient que de la confusion, qui est une privation, et l'erreur est possible parce que les idées fausses (ou non vraies), c'est-à-dire « inadéquates et confuses (…) se rapportent à l'esprit singulier de quelqu'un (E2P36 dém.) ». Or, notre corps est toujours déjà en relation à d'autres corps – c'est même cela que désigne l'affectivité – relation qui implique quelque convenance, comme le rappelle le lemme 2, et comme il est évident depuis l'axiome 5 de la première partie. Ainsi, « tous les corps conviennent en quelque chose », ce quelque chose est commun à tous, comme le fait par exemple qu'ils impliquent tous le concept d'un seul et même attribut, qu'ils se meuvent et sont en repos, soit le fait qu'ils sont soumis aux lois de l'étendue. Ainsi, ce commun est nécessairement lui aussi toujours déjà donné dans toutes les idées d'affections du corps que nous avons, c'est-à-dire en même temps que les affections elles-mêmes. Cela signifie très clairement que notre condition originaire, qui est celle d'un mode affecté-affectant, autrement dit, le fait que nous soyons insérés dans le tissu sériel qui constitue l'étendue par notre corps, et de même manière dans le tissu mental par notre esprit, est autant la raison du fait que nous formions nos idées imaginatives inadéquates que la raison pour laquelle nous formons des notions communes, adéquates.

Ainsi, de la même manière qu'à partir du matériau idéel affectif nous produisons un système de représentations qui nous est propre, qui exprime bien plus un état de notre corps que la réalité des choses que nous rencontrons[883], et qu'éventuellement nous l'inscrivons dans le langage, de la même manière, et à partir du même matériau, nous pouvons former

[882] E2P35 scolie. Trad. B. SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. IV : Ethica*, *op. cit.*

[883] C'est ce système de représentations qui cristallise dans ce que Spinoza appelle l'i*ngenium*, qu'il soit d'un homme ou d'un peuple, et qui exprime bien plus l'état de notre corps (ou du corps social) que la réalité.

des idées de ce qui, étant commun à notre corps et aux corps que nous rencontrons, sera nécessairement adéquat (E2P37, 38 et 39), même si par ces notions communes, nous ne pouvons atteindre à l'essence d'aucune chose singulière. Si l'on veut bien considérer de leur nombre les principes de la géométrie, comme nous y invitent les nombreux exemples pris par Spinoza – du cercle, du triangle, etc. – nous pouvons justifier que l'imagination en elle-même est une vertu, d'autant plus lorsqu'elle dépend uniquement de la nature de l'esprit : lorsque nous dessinons une figure géométrique, nous imaginons librement, autrement dit nous ne sommes plus sujets à l'expérience errante, mais nous ordonnons en réalité et enchainons les affections de notre corps conformément à l'ordre selon l'entendement, pouvoir que nous rappelle la Dixième proposition du *De Libertate*. Ce qui est remarquable, c'est que toute la pensée humaine, dans toutes ses dimensions, trouve sa source dans le même matériau affectif, aussi bien l'imagination que la raison. Nous rejoignons ici D. Rabouin :

> l'ordo geometricus *« est chez Spinoza (…) adossé à un* régime d'objets *(*l'extensio*), dont le lieu gnoséologique propre est fourni par* l'imagination mathématique *et sa capacité à* porter *des enchainements conceptuels que l'esprit y projette. Lorsque Spinoza lui-même parle des définitions de la géométrie, il est frappant qu'il ne se réfère pas au modèle euclidien, mais à un autre ordre, non plus axiomatique, mais génétique. Il suffit de regarder la définition du cercle qu'il juge la meilleure…*[884] *».*

Nous pourrions même dire que l'imagination mathématique permet à Spinoza de penser que dans le fond, toute pensée trouve son point d'appui dans l'imagination : une idée inadéquate désigne alors une idée portée par l'imagination liée à l'expérience errante, quand l'idée adéquate désigne une idée portée par l'imagination mathématique, ou la raison.

L'imagination et la raison apparaissent ainsi comme deux cas particuliers de l'activité propre de l'esprit en tant qu'il est l'idée d'un corps affecté. On peut même aller jusqu'à soutenir que, fondamentalement, ce qui différencie l'une de l'autre n'est pas tant leur nature que le fait que l'une, l'imagination comme premier genre, est passive, quand l'autre, comme

[884] D. RABOUIN, *Vivre ici*, *op. cit.*, p. 61-62

deuxième genre, est active[885]. La question qui se pose est de savoir comment l'on passe du premier genre au deuxième : certes, les notions communes « sont données (…) à tous les hommes », comme le rappelle le corollaire de la proposition 38. Il n'en demeure pas moins que manifestement – et de l'Appendice de *Ethique* I à l'ultime scolie de *Ethique* V, Spinoza ne dit pas autre chose – le deuxième genre ne s'impose ni pour tous, ni partout.

D'abord, il est nécessaire de rappeler que nul ne « passe » de l'imagination à la rationalité, de la même manière que nul ne « passe » de la raison à la science intuitive : on s'efforce, ou non, de connaître par l'un ou par l'autre. Ainsi, en ce sens, le deuxième genre est cause du désir de connaitre par le troisième (E5P28). Les genres de connaissance sont, comme le dit Deleuze, « des modes d'existence[886] » : nous nous engageons, ou plutôt, nous sommes engagés, dans l'un plutôt que dans l'autre, et renforçons ou non cet engagement. Dans la mesure où cet effort pour renforcer cet engagement ne peut dépendre d'une quelconque décision volontaire, mais dépend de la joie que nous rencontrons dans et par l'un ou l'autre – une joie passive quand nous persévérons dans le premier, active quand nous persévérons dans les deux autres – il faut bien convenir de la nécessité qu'il y a à aménager des conditions favorables à l'exercice, en premier lieu, de la Raison. Celle-ci en effet doit être conçue comme communication : les interprétations de E. Balibar sont ici précieuses. Notamment, dans *Spinoza politique*, il dresse un tableau convaincant des différents genres de connaissance :

> *« La connaissance commence par l'utilisation des mots du langage, dans des descriptions et des récits. Ce premier genre est par nature inadéquat : son principe consiste en effet à recouvrir les expériences irréductibles de chacun (sensations, souvenirs, affects) par des* noms communs*, c'est-à-dire par des notions abstraites et générales (Ethique, II, 40 et scolie). Pour autant, la connaissance rationnelle des deux derniers genres n'est pas une évasion hors de l'élément commun du langage, dans une « vision » incommunicable (…). Elle est plutôt le travail intellectuel qui permet de rectifier ce premier usage, et d'enchainer les mots conformément à la nécessité naturelle (II, 18, scolie ; V, 1) : ce qui en fait précisément des* notions communes*. La place de la*

[885] A la limite, il nous semble possible de redéfinir la raison elle-même comme imagination active, ce qui nous conduirait sans doute trop loin, mais pour le coup, nous inscrirait encore plus profondément en territoire mathésique.

[886] G. DELEUZE, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Édition de Minuit, 2003, p. 80

> *connaissance dans la vie de la multitude se précise alors : si nul ne pense jamais seul, on peut dire que* connaître réellement*,* c'est penser de moins en moins seul*, quelques que soient les individus qui sont porteurs des idées vraies. (…) Parce que la vie sociale est une activité de communication, la connaissance est doublement* pratique *: par ses conditions, et par ses effets.*[887] *»*

Le caractère transindividuel de l'homme apparait ainsi clairement. Nous ne rentrerons pas dans le détail de la signification de ce concept emprunté à Simondon[888], mais en retiendrons que pour l'homme – et toute l'Ethique le confirme, des notions communes au premier commandement de la Raison qui est de recherche son utile propre auprès des autres hommes, sans même parler des deux traités politiques – la vie ne saurait se concevoir autrement que comme commune, c'est-à-dire comme relationnelle – je suis constitué par ce que je contribue à constituer – comme *ethos* précisément, ce à quoi la raison n'échappe pas. De la même manière que l'univers est l'ensemble de tous les modes, et que ceux-ci ne s'expliquent que par l'univers[889], de la même manière l'individu humain est ce qu'il est en tant qu'il forme un tout avec ses semblables.

Il nous reste à déterminer le sens du troisième genre de connaissance dans ce qui peut sembler très suffisant – savoir l'articulation du premier et du deuxième – et qui de fait suffit en matière philosophie depuis Platon : l'opposition de l'opinion et de la raison paraît recouvrir l'ensemble des possibilités cognitives de l'être humain, et permet aussi, accessoirement, de rendre compte de manière évidente du partage qui s'opère entre la foule et le savant. Spinoza, ainsi que ne cessent de le rappeler les commentateurs, comme Balibar à la suite de Matheron, ou encore Zourabichvili ou Moreau, ne cesse de refuser les dualismes de la philosophie occidentale – individualisme contre organicisme, idéalisme ou matérialisme, etc. – pour toujours dans le fond travailler sa pensée à la marge en vue de s'extraire du régime de l'imagination qui se tient toujours à l'affut de chaque homme. Il en va de même en ce qui concerne la connaissance. Premièrement, comme nous pensons avoir réussi à l'établir, l'opinion et la raison ont pour lui-même origine : le régime affectif dans lequel nous sommes toujours déjà immergés, par la médiation de notre corps propre (ce qui inclut autant la

---

[887] É. BALIBAR, *Spinoza politique*, *op. cit.*, p. 162-163
[888] Voir le chapitre « individualité et transindividualité chez Spinoza », in *Ibid.*, p. 199-244
[889] Voir la lettre 32 à Oldenburg, not. p.209 B. de SPINOZA, *Correspondance*, *op. cit.*

sensation que notre rapport au langage). Ce qui en soi ne fait de la raison qu'une modalité plus efficace que l'imagination pour favoriser notre *conatus*, puisqu'elle enchaine les idées adéquates sans interruption, conformément à l'automatisme spirituel, ce qui alimente non seulement le désir, mais aussi la joie de comprendre, qui est la vertu suprême de l'esprit, quand l'imagination au contraire enchaine notre esprit aux idées inadéquates et aux passions dont elles s'accompagnent nécessairement. La raison scientifique n'est ainsi qu'une manière d'être au monde plus utile pour nous. Deuxièmement, pour autant, et cela nous conduit au sommet de la compréhension spinoziste de la *mathesis*, la raison comme deuxième genre de connaissance, c'est-à-dire la science, n'est pas une fin en soi. Sa véritable valeur ne tient que dans ce qu'établit le *De Libertate* : elle permet d'abord de concevoir clairement et distinctement nos affects (E5P4), et d'ainsi moins pâtir (E5P6), et de connaitre des joies plus puissantes que ne le permet la seule imagination (toujours un peu impuissante – E5P7). Elle nous ouvre aussi à la possibilité d'ordonner nos affects (E5P10), ce qui nous insère dans une dynamique auto-alimentée, comme le précise le scolie de la même proposition. Surtout enfin, elle est cause de notre désir de connaître par le troisième genre de connaissance (E5P28).

C'est que la science – la raison scientifique – ne nous permet pas de connaitre ce qui importe le plus, c'est-à-dire ce qui nous permettra de dire que notre science est véritablement *universalis* : le singulier. Dans la mesure où il n'y a dans la nature que des individus singuliers, la connaissance achevée doit porter sur le singulier, c'est-à-dire et dans cet ordre : « *sui, et Dei, et rerum* (E5P42, scolie) », ce que le *TIE* déjà indiquait comme enjeu de la connaissance : connaitre notre propre nature et les choses extérieures autant que cela nous est nécessaire, afin de servir au perfectionnement de notre nature – servir notre *conatus*, dirait l'*Ethique*[890]. Cette remarque nous conduit à devoir penser le jeu des trois genres de connaissance comme une boucle sans fin qui va de la connaissance inadéquate des choses singulières (premier genre) à la connaissance adéquate de celles-ci (troisième genre) en passant par les médiations

[890] Voir « Modes et genres de connaissance », in A. MATHERON, *Etudes sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, *op. cit.*, p. 528-529 Matheron analyse ici les modes du TIE ; sa conclusion cependant est tout à fait valide pour les genres de l'Ethique. Ainsi, il écrit à propos de la connaissance scientifique (3ème mode de percevoir) : « Le troisième mode, lui, nous donne bien, d'une certaine façon, une idée vraie de la chose à la connaissance de laquelle nous l'appliquons ; il nous permet de tirer sans risque d'erreur certaines conclusions concernant ses propriétés. Il peut donc nous servir à réaliser notre objectif B [de connaitre les choses extérieures] : pour la connaissance des "différences, convenances et oppositions" entre les choses naturelles extérieures, il est amplement suffisant. Mais, puisqu'il n'atteint pas l'essence des choses, il reste inutilisable en tant que tel pour objectif A : incapable de nous faire accéder à la connaissance de notre propre essence, »il ne sera pas par lui-même un moyen d'acquérir notre perfection".

du commun – inadéquates du premier genre, comme les transcendantaux, et adéquates du deuxième genre, ainsi des notions communes. Chaque genre de connaissance est ainsi contemporain de tous les autres, et ce qui se joue au niveau individuel est une variation du degré d'engagement dans un genre ou l'autre : nous rejoignons sur ce point A. Matheron, dans son article « Physique et ontologie chez Spinoza : l'énigmatique réponse à Tschirnhaus », où il montre comment les

> *« idées imaginatives sont (…) infiniment précieuse, puisqu'elles sont en nous la condition même de toute connaissance, et que nous serions sans elles totalement inconscients. Mais cette condition a sa rançon : l'adéquat, en nous, est inextricablement mêlé à l'inadéquat, et le travail consistant à l'en dégager est un travail sans fin*[891] *».*

C'est pour cela que la science intuitive est en réalité toujours déjà donnée, à tout le moins dès que nous accédons à une première notion commune, à la première idée vraie, qui, on le sait, est donnée – nous en avons toujours au moins une :

> *« même si nous en sommes certains maintenant que l'esprit est éternel en tant qu'il conçoit des choses sous l'aspect de l'éternité »* car en effet, « il est de la nature de la Raison de concevoir les choses sous l'aspect de l'éternité *(E2P44 cor. 2)* », *« nous allons pourtant, quant à nous, pour expliquer plus facilement et mieux faire comprendre ce que nous voulons montrer, la considérer comme si elle commençait maintenant à être et à comprendre des choses sous l'aspect de l'éternité, comme l'avons fait jusqu'ici. (E5P31 scolie)».*

Le deuxième genre est ainsi bien un instrument essentiel, ne serait-ce que par la joie de comprendre qu'il nous procure (E3P58 et P59 avec son scolie), mais aussi parce qu'il nous met en chemin pour accomplir notre nature [892]en produisant de la compréhension commune et

---

[891] *Ibid.*, p. 595 il prolonge en montrant comment le spinozisme invite à une constant travail sur les connaissances, que nous avons nommé le procès de véridiction.

[892] Il faut préciser ici qu'il n'y a pas dans le spinozisme de nature humaine à proprement parler, et nous n'hésiterons pas à radicaliser la position de Matheron dans « l'anthropologie spinoziste ? ». Disons que si une nature humaine existe, elle n'est rien en dehors des hommes qui la réalisent effectivement en plaçant leur vie, même *a minima*, sous la conduite de la Raison – ce qui implique une communauté d'hommes réalisant ainsi un individu, dans la mesure où ils s'accordent en nature en tant qu'ils vivent sous la conduite de la Raison, dont l'idée, alors, serait cette nature humaine.

les conditions qui rendent possible cet accomplissement. Mais en elle-même, elle est insuffisante : il nous faut donc nous approprier ce commun adéquat, pour dépasser notre système de représentation et le système général de la science, pour accéder à la compréhension de la configuration de singulière de la chose en tant qu'elle procède de la configuration de l'ensemble (« de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses »).

Sous ces différents aspects, l'éthique, bien loin de toute moraline[893], consiste, comme le formule admirablement E. Balibar, à « courir publiquement le risque de l'intelligence[894] ». Cette intelligence doit être prise à la lettre : il s'agit de relier le tout et la partie, l'intérieur et l'extérieur, les parties entre elles, en comprenant le singulier dans un effort permanent pour se dégager de la connaissance passive inadéquate qui caractérise le premier genre de connaissance, tout en reconnaissant qu'un tel effort n'est jamais achevé. Il s'agit de reconnaitre que notre système de représentations, quand on en vient à la question des valeurs, ne peut valoir que pour soi, et que nous faisant juger « d'après [notre] propre complexion la complexion d'autrui[895] » et nous installe ainsi dans un monde imaginaire – aux effets cependant bien réels – où nous sommes conduits par « le désir aveugle[896] » à la discorde, en ce que notamment nous nous efforçons à

> *« faire en sorte que chacun approuve ce que soi-même on aime ou hait (…) ; et nous voyons ainsi que chacun tend par nature à faire que tous les autres vivent selon sa propre complexion (ipsius ingenio); si bien que tous y tendant à égalité, ils se gênent également les uns les autres, et que tous voulant être loués ou aimés par tous, ils se haïssent réciproquement[897] ».*

Source de la disconvenance des hommes entre eux, et partant de la discorde, c'est l'*ingenium*, qu'il faudrait sacrifier sur l'autel de la pensée en commun. Cependant, dans la mesure où il

---

[893] Et encore plus de toute vision romantique, voire humaniste des choses.
[894] É. BALIBAR, *Spinoza politique*, *op. cit.*, p. 163
[895] Ethique I, Appendice. Trad. B. SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. IV : Ethica*, *op. cit.*, p. 151
[896] TP, CH II, 5. Trad. B. de SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. V: Tractatus politicus = Traité politique*, Paris, Presses universitaires de France, 2005, p. 97
[897] E3P31 scolie. Trad. B. SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. IV : Ethica*, *op. cit.*, p. 283

n'y a pas là d'anomalie, mais rien que l'expression très nécessaire des lois de la nature[898], il ne saurait être question de penser une éthique pratique qui proposerait un modèle hors d'atteinte, à la façon de ce que produisent la plupart du temps les moralistes, en vantant un homme qui n'existe pas, ni de s'en remettre à des incantations. En revanche, la compréhension des lois de la nature, qu'il s'agisse des lois valant pour l'étendue ou celles valant pour la pensée, nous permet de saisir comment se déploient, selon des structures communes, les affects et les *conatus*. Une telle connaissance, encore généraliste, permet de penser ensuite comment cela se produit, de manière très locale, en elle-même[899]. L'éthique, entendue comme morale individuelle, ne prescrit en ce sens rien d'autre que de connaître ses propres affects, de manière telle que nous puissions les ordonner conformément à l'ordre de l'entendement : c'est-à-dire que dans la joie, nous puissions devenir actifs à leur égard. Mais elle est indissociable de sa dimension collective, qui conduit à penser alors l'éthique comme politique : nous devons produire, conformément à la Raison, les conditions qui nous permettront de comprendre, ensemble, ce qui nous arrive, de penser, collectivement, nos affects, et en somme, grâce à la science, de penser, en les vivant, les vérités et les valeurs nécessaires à notre libération. Il s'agit en définitive, et c'est pour cela que l'*Ethique* est la vérité de la *Mathesis universalis*, de produire l'homme mathésique :

> *« comme nous désirons former une idée de l'homme conçue comme un modèle de la nature humaine que nous puissions contempler, il nous sera utile de conserver ces termes [le bien et le mal, le parfait et l'imparfait]. C'est pourquoi dans ce qui suit, j'entendrai par bien ce que nous savons avec certitude être un moyen de nous approcher de plus en plus de ce modèle de la nature humaine que nous nous proposons. Par mal, au contraire, ce que nous savons avec certitude nous empêcher de reproduire ce même modèle. Ensuite, nous dirons les hommes plus parfaits ou plus imparfaits dans la mesure où ils s'approchent plus ou moins de ce modèle.[900] »*

[898] Voir le Ch. I, 5 du Traité Politique, qui marque l'inanité de la position visant à changer cela : « croire que l'on peut amener la multitude, ou ceux qui sont tiraillés de toutes parts dans le jeu des affaires publiques, à vivre selon le seul précepte de la raison, c'est rêver de l'âge d'or des poètes, c'est-à-dire d'une fable. » Trad. B. de SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. V*, *op. cit.*, p. 93

[899] Voir sur ce point les propositions audacieuses et enthousiasmantes de D. Rabouin D. RABOUIN, *Vivre ici*, *op. cit.*

[900] E4, Préface. Trad. B. SPINOZA *et al.*, *Oeuvres. IV : Ethica*, *op. cit.*, p. 345

La production d'un tel homme cependant ne trouve son moyen que dans le moyen même de la raison, à savoir dans le fait de multiplier les rencontres de telle sorte que soient favorisées les circonstances permettant aux corps de s'affecter mutuellement : mécaniquement, en quelque sorte, les occasion de percevoir des notions communes s'en trouveront augmentées. Dit autrement, c'est la liberté de penser et d'exprimer son jugement, sans limite, qui constitue ce moyen de favoriser en chacun la raison, et c'est pourquoi « l'aspect essentiel de la démocratie spinoziste est d'emblée la liberté de communication », comme le dit E. Balibar. Disons-le encore d'une autre façon : le premier – et le seul ? – commandement de l'éthique est de communiquer, et de communiquer le plus possible[901].

[901] Encore faut-il être prudent (« *caute* ! ») ; aussi, Spinoza envisage-t-il bien la construction d'un espace public propice à la réflexion philosophie et à la liberté d'expression inséparable de la nécessité d'éduquer les citoyens – sans quoi, la liberté d'expression ne saurait que conduire à l'expression des seuls affects. Voir à ce propose le libre de Mogen Laerke, *Spinoza and the Freedom of Philosophizing*. Voir aussi, pour donner chair à la communauté des premiers lecteurs de l'Ethique, qui constituent justement un cercle dans lequel une telle communication est possible, le livre de M. Rovere, *Le clan Spinoza: Amsterdam, 1677: l'invention de la liberté*, Paris, Flammarion, 2017.

CONCLUSION GENERALE

Arrivés au terme de notre exploration de la *mathesis universalis*, nous nous trouvons devant une forme de paradoxe : la forme de pensée que nous favorisons le plus apparait comme indissociable de celle qui lui est le plus opposée. Il nous semble qu'ainsi, ce qui caractérise notre temps – disons, depuis Descartes – est bien plus l'oubli de l'être de la raison que l'oubli de l'être. Le problème fondamental de l'histoire de la métaphysique semble en réalité n'être pas celui que voyait Heidegger, mais celui de l'origine et de la nature de l'instrument de notre rapport à l'être. L'importance des *Regulae ad directionem ingenii* pour l'histoire de la métaphysique occidentale est certain, pour des raisons qui ne sont certes pas celles de Heidegger : de tous les traités de méthode qu'a pu produire le 17ème siècle, pas un, à l'exception du *Traité de la réforme de l'entendement*, ne clarifie autant la situation de l'homme moderne dans sa dimension ontologique et gnoséologique. Bien loin d'imposer une mathématisation du réel, il nous ouvre à une compréhension de l'être comme structure réticulaire anarchique des séries causales. C'est du reste le point d'achoppement de Descartes, qui s'efforce de réduire l'anarchisme en question, et ce faisant, croyant conjurer le doute, instaure un recouvrement de l'*ingenium*, comme être-au-monde de l'homme, par le *cogito*, et hypostasie ainsi une polarité distribuée entre d'un côté l'esprit et de l'autre le corps, se privant non seulement de pouvoir mener à bien son projet d'une science universelle, mais déliant aussi la rationalité scientifique, qui se trouve ainsi investie par la volonté de puissance libérée par l'illusion de commencement absolu qu'emporte avec lui le *cogito*. Ce faisant, c'est le sol même depuis lequel est possible cette rationalité qui se dérobe et échappe à l'analyse, conduisant à la séparation radicale, à juste titre dénoncée par Heidegger, de la science et de la philosophie, que la première prétend remplacer. Pour le dire autrement, le régime de rationalité qui s'impose alors est celui de la technoscience, qui en réalité, Spinoza nous donne les moyens de le comprendre, n'est autre qu'une structure imaginaire – un *ingenium* particulier – qui s'autonomise indûment et conduit la pensée à substituer l'ontique à l'ontologique. Elle réduit aussi du même coup les possibilités de l'être-au-monde, en évacuant la sensibilité, l'imagination, le corps, pour privilégier une saisie rigoureuse et désincarnée de l'étant. Mais c'est aussi une raison qui, parce que déliée, est mutilée, et réduite à sa dimension calculante, logico-mathématique, et ne saurait ainsi se maintenir dans l'ouverture

caractéristique de la *mathesis*, pour lui préférer la clôture de la méthode. Spinoza permet en ce sens de comprendre que ce à quoi nous assistons, c'est à une contamination radicale du deuxième genre de connaissance par des structures spécifiques qui s'originent dans le premier genre, et rendent ainsi possible le triomphe d'un imaginaire numérique et modélisateur qui ne se donne d'autre horizon que lui-même. Nous pouvons en un sens conclure que la modernité s'est manquée elle-même, en s'abimant dans les errances d'une rationalité scientifique devenue à elle-même sa propre fin, et projetant son désir sur la scène du monde.

Dans ce tableau, le spinozisme constitue une proposition de réinstaurer la *mathesis* dans ce qu'elle est fondamentalement : cette position par laquelle l'homme accède à un monde désubstantialisé, organisé par la nécessité qu'il éprouve lui-même dans son corps en tant qu'il pense toujours selon les affections de ce corps. Il constitue ainsi pour nous une manière de penser la modernité par-delà les régimes de représentation qui ordonnent et structurent notre rapport au monde, pour nous inviter à penser selon les modalités d'une ontologie de la relation[902]. Particulièrement en que tant que Spinoza s'attache à explorer le cœur de ce qui constitue la *mathesis* telle que Descartes la lègue à notre temps comme inconscient des modernes, c'est-à-dire comme pensée adossée à l'affectivité du corps, il nous ouvre à la possibilité de comprendre l'origine commune de la raison et de l'imagination, pour mieux saisir comment se constituent les illusions qui nous gouvernent. En ce sens, chaque régime de rationalité est aussi en même temps un imaginaire. Dans ces conditions, il convient de comprendre la *mathesis* comme éthique, ou plutôt, d'en voir la vérité dans l'éthique : c'est en effet seulement en comprenant et en réglant les effets induits par le caractère indissociablement affectif et cognitif de la pensée qu'il devient possible d'accéder à l'universalité visée par Descartes. En ce sens, l'*Ethique* peut se lire comme une invitation à dégager le deuxième genre de connaissance du premier pour le mettre au service du troisième. D'une science à jamais inachevée, puisqu'elle ne traite que du général et démêle des séries infinies, qui se prend néanmoins elle-même comme le sommet de la pensée, Spinoza nous invite à faire un instrument de libération puissant, justement parce qu'elle est en son principe inachevée, et nous permettant de comprendre toujours plus nous-mêmes, Dieu et les choses, dans leur singularité, afin de produire le monde commun qui nous conduira

[902] A ce propos, il peut être intéressant de considérer l'écart qu'il y a de l'ontologie héritée de la grèce antique à celle proposée par les peuples africains, dont Achille Mbembe se fait la voix. Voir A. MBEMBE, *Brutalisme*, Paris, La Découverte, 2020 et *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2015

à vivre de plus en plus et de plus en plus nombreux, sous la conduite de la Raison, c'est-à-dire de produire activement les conditions de notre béatitude.

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRES DE DESCARTES

ŒUVRES COMPLETES :

Œuvres, édition par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, L. Cerf, 1897-1910, 12 vol.

Œuvres complètes, Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner (dir.), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 6 vol. parus (vol. I : *Premiers écrits. Règles pour la direction de l'esprit*, 2006 ; vol. III : *Discours de la méthode et essais*, 2009 ; vol. IV-1/IV-2 : *Méditations métaphysiques, Objections et Réponses*, 2018, 2 t. ; vol. VIII-1/VIII-2 : *Correspondance*, éd. et an. Par Jean-Robert Armogathe, 2013, 2 t.)

ŒUVRES DISTINCTES UTILISEES :

DESCARTES René, *Étude du bon sens: La recherche de la vérité: et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, édition, traduction, présentation et notes de Vincent CARRAUD, Gilles OLIVO avec la collaboration de Corinna Lucia VERMEULEN Paris, Presses universitaires de France, coll. « Epiméthée », 2013.

DESCARTES René, *Exercices pour les éléments des solides: essai en complément d'Euclide = Progymnasmata de solidorum elementis*, édition critique avec introduction, traduction, notes et commentaires par Pierre COSTABEL, 1re éd, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Epiméthée », 1987.

DESCARTES René et Etienne GILSON, *Discours de la méthode: texte et commentaire*, 6. éd, Paris, Libraire Philosophique Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1987.

VIE DE DESCARTES

BAILLET Adrien, *La vie de Monsieur Descartes*, Paris, D. Horthemels, 1691, 2 vol..

ADAM Charles, *Oeuvres 12. Vie et Œuvres de Descartes*, Adam&Tannery, Paris, L. Cerf, 1910.

MILLET, *Descartes, sa vie, ses travaux, ses découvertes avant 1637. thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des Lettres de Paris.*, Place of publication not identified, HACHETTE LIVRE BNF, 2013.

SACY Samuel S. de, *Descartes*, Nouv. éd. comportant une bibliographie mise à jour, Paris, Seuil, coll. « Ecrivains de toujours », 1996.

SIRVEN J., *Les années d'apprentissage de Descartes (1596-1628)*, Albi, 1928.

ŒUVRES DE SPINOZA

ŒUVRES COMPLETES UTILISEES

Œuvres de Spinoza, traduites par Emile Saisset, avec une introduction du traducteur, Paris, Charpentier, 2 vol. 1842. Edition revue et augmentée, 3 volumes, 1861.

Œuvres, Pierre-François Moreau (dir.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Epiméthée », 4 vol. parus (*Œuvres. I* : *Premiers écrits*, 2009 ; *Œuvres. III* : *Traité théologico-politique*, 1999 ; *Œuvres. IV : Ethica*, *Œuvres. V:* Tractatus politicus = Traité politique, 2005)

Œuvres de Spinoza, traduites et annotées par Charles Appuhn, Paris, Garnier, s.d., réédition Garnier-Flammarion, 4 vol. (vol. 1 : *Traité de la réforme de l'entendement, Court traité,*

les principes de la philosophie de Descartes, Pensées métaphysiques ; vol. 2 : *Ethique* ; vol. 3 : *Traité théologico-politique* ; vol 4. : *Traité politique*).

ŒUVRES DISTINCTES UTILISEES

Ethique, trad. et présentation de Bernard PAUTRAT, Paris, Editions du Seuil, 1999.

Ethique, Introduction, traduction et commentaires de Robert Misrahi, Paris-Tel-Aviv, Editions de l'Eclat, 2005

Correspondance, Maxime Rovere (trad.), Paris, Flammarion, 2010.

ŒUVRES DE HEIDEGGER UTILISEES

HEIDEGGER Martin, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, coll. « Collection Tel », n° 52, 2001.

HEIDEGGER Martin, *Schelling: le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard, 1993.

HEIDEGGER Martin, *Être et Temps*, Emmanuel Martineau (trad.), sans lieu, Authentica, 1985. Hors commerce (épuisé).

HEIDEGGER MARTIN, *Sein und zeit,* Gesamtausgabe, Band 2., Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann, 1977

HEIDEGGER Martin, *Être et temps*, François Vezin (trad.), Paris, Gallimard, 1986.

HEIDEGGER Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Nouvelle éd, Paris, Gallimard, coll. « Collection Tel », n° 100, 2001.

HEIDEGGER Martin, *Qu'est-ce qu'une chose ?* , Paris, Gallimard, 1998.

AUTEURS ANCIENS ET JUSQU'A L'EPOQUE MODERNE : OUVRAGES CONSULTES

ARISTOTE, *Les seconds analytiques*, traduction de J. Tricot Paris, Vrin, 1995.

ARISTOTE, *Métaphysique,* traduction de J. Tricot*,* Paris, Vrin, 1991.

BACON Francis, *Novum organum*, Paris, Presses universitaires de France, 2004.

BEECKMAN Isaac, *Journal tenu par Isaac Beeckman de 1604 à 1634*, Cornelius de Waard (éd.), La Haye, Martinus Nijhoff, 1939, 4 vol.

BRUNO Giordano, *L'infini, l'univers et les mondes*, traduit, présenté et annoté par B. Levergeois, Paris, Berg international, 2015

KANT, *Critique de la raison pure*, traduction présentation et notes par A. Renaut, Paris, Flammarion, 2ème édition corrigée, 2001

PEIRESC Nicolas-Claude Fabri, *Lettres de Pereisc 1626-1637*, Philippe Tamizey de Larroque (éd.), Paris, Imprimerie Nationale, 1893, vol. 4/7.

PLATON, La République, trad. E. Chambry, introduction de A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1948, 2 t.

PROCLUS, *Les Commentaires sur le premier livre des éléments d'Euclide*, traduits pour la première fois du grec en français par Paul Ver Eecke, Bruges, Desclée de Brouwer, 1948

SUAREZ, *Opera omnia*, C. Berton (éd.), Paris, L. Vivès, 1851-1856, 26 t.

ETUDES CRITIQUES ET COMMENTAIRES

SUR DESCARTES

AGOSTINI Siegrid et Hélène LEBLANC, *Le fondement de la science. Les dix premières années de la philosophie cartésienne(1609-1628)*, sans lieu, ClioEduedizioni, coll. « EXAMINA PHILOSOPHICA 1 », n° 1, 2015. HAL, https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01248292.

ALQUIE Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, 6. ed, Paris, Pr. Univ. de France, 2000.

ARBIB Dan, *Descartes, la métaphysique et l'infini*, 2e éd. revue et corrigée, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2021.

BARDOUT Jean-Christophe, Michel FICHANT, Jean-Luc MARION, Christophe BOURIAU et Olivier DUBOUCLEZ (éd.), *Descartes en Kant*, 1. éd, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Epiméthée », 2006.

BEYSSADE Jean Marie, *Descartes au fil de l'ordre*, 1re éd, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Epiméthée », 2001.

BOUDOT Anne-Marie, « Ego et René Descartes », *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, nº 52, 31 décembre 2015, p. 93-112.

BOURIAU Christophe, *Aspects de la finitude: Descartes et Kant*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, coll. « Histoire des pensées », 2000.

BRUNSCHVICG Léon, « Mathématique et métaphysique chez Descartes », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 34, nº 3, 1927, p. 277-324.

BUZON Frédéric de, *La science cartésienne et son objet: mathesis et phénomène*, Paris, Champion, coll. « Champion essais », nº 31, 2013.

BUZON Frédéric de, « Beeckman, Descartes and Physico-Mathematics », dans Sophie Roux et DAN GARBER (éd.), *The Mechanization of Natural Philosophy*, Dordrecht, Springer Netherlands, 2013, p. 143-158.

BUZON Frédéric de, « Mathématiques et dialectique : Descartes ramiste ? », *Les Études philosophiques*, vol. 75, nº 4, 2005, p. 455-467. Cairn.info.

BUZON Frédéric de et Denis KAMBOUCHNER, *Le vocabulaire de Descartes*, Paris, Ellipses, coll. « Vocabulaire de », 2011.

CARRAUD Vincent, « En deçà du cartésianisme ? Descartes péronien : le Studium bonae mentis », dans *Descartes est-il cartésien ? Descartes et son interprétation*, Budapest, Magyar Filozófiai Szemle, 2015.

CASSAN Élodie, « La raison chez Descartes, puissance de bien juger », *Le Philosophoire*, vol. 28, nº 1, Vrin, 2007, p. 133-145. Cairn.info.

CHAPPELL Vere, « L'homme cartésien », dans *Descartes*, Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, coll. « Hors collection », 1994, p. 403-426. Cairn.info.

CHARRAK André, « La critique du syllogisme dans Bacon et Descartes », *Les Études philosophiques*, vol. 75, nº 4, 2005, p. 469-484. Cairn.info.

COADOU François, « Descartes et Aristote. Essai de réflexion concrète sur les rapports entre philosophie et histoire de la philosophie », *Le Philosophoire*, vol. 20, nº 2, 2003, p. 155-170. Cairn.info.

DAGRON Tristan et Marine MAZEL, « Des Olympica à la Première Méditation : expérience onirique et délire chez Descartes », *Les Études philosophiques*, vol. 184, nº 4, Presses Universitaires de France, 2018, p. 477-494. Cairn.info.

DENISSOFF Elie, « Les étapes de la rédaction du «Discours de la méthode» », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 54, nº 42, 1956, p. 254-282.

DEPRUN Jean, « Descartes et le "génie" de Socrate. (Note sur un traité perdu et sur une lettre énigmatique) », dans *La passion de la raison*, Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 1983, p. 145-158. Cairn.info.

DUBOUCLEZ Olivier, « L'« ordre géométrique » et le dispositif argumentatif des *Méditations métaphysiques* de René Descartes », *Revue d'histoire des sciences*, vol. 69, nº 2, 2016, p. 311.

DUBOUCLEZ Olivier, *Descartes et la voie de l'analyse*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2013. Cairn.info.

DUBOUCLEZ Olivier, « « Inventer ». Le jeune Descartes et les voies de l'inventio en 1619-1620 », dans *Le fondement de la science. Les dix premières années de la philosophie cartésienne (1609-1628)*, Paris, ClioEdu Edizioni, coll. « EXAMINA PHILOSOPHICA 1 », 2012, p. 57-71 (en ligne : https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01248292).

FAYE Emmanuel (éd.), *Descartes et la Renaissance: actes du colloque international de Tours des 22 - 24 mars 1996*, Paris, Champion, coll. « Le savoir de Mantice », nº 5, 1999.

FICHANT Michel, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, 1re éd, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Epiméthée », 1998.

GONTIER Thierry, « Mathématiques et science universelle chez Bacon et chez Descartes », *Revue d'histoire des sciences*, vol. 59, nº 2, 2006, p. 285-312. Cairn.info.

GUENANCIA Pierre, « Le corps peut-il être un sujet ? », dans *Descartes et la question du sujet*, Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, coll. « Débats philosophiques », 1999, p. 93-110. Cairn.info.

GUEROULT Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 tomes ; t. 1 *L'Âme et Dieu* ; t. 2 *L'Âme et le corps* ; Paris, Aubier, 1954.

LA CHANCE Michaël, *Le cerveau en feu de M. Descartes*, Montréal (Québec), Triptyque, 2013.

LEROY M., *Descartes, le philosophe au masque*, sans lieu, Rieder, coll. « Descartes, le philosophe au masque », vol. 1 à 2, 1929.

LOJACONO Ettore, « Le point extrême de la transgression cartésienne : la logique "introuvable" », *Les Études philosophiques*, vol. 75, nº 4, 2005, p. 503-519. Cairn.info.

MAGNARD Pierre, « *L'intuitus mentis* et la vision aveugle », dans *La passion de la raison*, Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 1983, p. 79-95. Cairn.info.

MARION Jean-Luc, « Descartes hors sujet », *Les Études philosophiques*, vol. 88, nº 1, 2009, p. 51.

MARION Jean-Luc, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2004, vol. 2e éd. Cairn.info.

MARION Jean-Luc, « Le paradigme cartésien de la métaphysique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, nº 3, 1997, p. 785.

MARION Jean-Luc, *Sur l'ontologie grise de Descartes: science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, 2.éd. rev. et augm.2.tir, Paris, Libr. Philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie Nouv. ser », 1993.

MEHL Edouard, *Descartes et la fabrique du monde: le problème cosmologique de Copernic à Descartes*, Paris, Puf, coll. « Épiméthée », 2019.

MEHL Édouard, « Sagesse et recherche de la vérité dans le *Traité des règles pour la direction de l'esprit* », *Revue internationale de philosophie*, vol. 290, nº 4, De Boeck Supérieur, 2019, p. 431-448. Cairn.info.

MEHL Édouard, « Descartes ou la philosophie des (re)commencements », *Archives de Philosophie*, vol. 81, nº 1, 2018, p. 49-67. Cairn.info.

MEHL Édouard, « Descartes critique de la logique pure », *Les Études philosophiques*, vol. 75, nº 4, 2005, p. 485-500. Cairn.info.

MEHL Édouard, *Descartes en Allemagne: 1619 - 1620 ; le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, Strasbourg, Presses Univ. de Strasbourg, 2001.

MOYAL Georges J. D. (éd.), *René Descartes: critical assessments*, London ; New York, Routledge, coll. « Routledge critical assessments », 1991

DE OLIVEIRA Érico Andrade M., « La genèse de la méthode cartésienne : la *mathesis universalis* et la rédaction de la quatrième des *Règles pour la direction de l'esprit* », *Dialogue*, vol. 49, nº 02, juin 2010, p. 173-198.

PICKAVE Martin, « La notion d'a priori chez Descartes et les philosophes médiévaux », *Les Études philosophiques*, vol. 75, nº 4, 2005, p. 433-454. Cairn.info

RABOUIN David, « *Mathesis universalis* et algèbre générale dans les *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes », *Revue d'histoire des sciences*, vol. 69, nº 2, 2016, p. 259-309. Cairn.info.

RABOUIN David, « L'exception mathématique », *Les Études philosophiques*, vol. 153, nº 3, 2015, p. 413-430. Cairn.info.

RABOUIN David, « What Descartes knew of mathematics in 1628 », *Historia Mathematica*, vol. 37, nº 3, août 2010, p. 428-459.

ROBINET André, *Aux sources de l'esprit cartésien : L'axe La Ramée-Descartes : De la Dialectique de 1555 aux Regulae*, dans *Aux sources de l'esprit cartésien : L'axe La Ramée-Descartes : De la Dialectique de 1555 aux Regulae*, Paris, Vrin, coll. « De Pétrarque à Descartes », 2022.

ROBINET André, *Descartes, la lumière naturelle: intuition, disposition, complexion*, Paris, J. Vrin, coll. « De Pétrarque à Descartes », nº 67, 1999.

RODIS-LEWIS Geneviève, *Le développement de la pensée de Descartes*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1997.

ROUX Sophie, « Cartesian Mechanics », dans *The Reception of the Galilean Science of Motion in Europe*, C. R. Palmerino et H. Thijssen, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, sans lieu, coll. « Boston Studies in the Philosophy of Science », 2004.

SCHUSTER John, « 'Recalled to Study'—Descartes, Physico-Mathematicus », dans John Schuster (éd.), *Descartes-Agonistes: Physico-mathematics, Method & Corpuscular-Mechanism 1618-33*, Dordrecht, Springer Netherlands, 2013, p. 99-166.

SERFATI Michel, « Descartes et la constitution de l'écriture symbolique mathématique/Descartes and the establishment of symbolic mathematical writing », *Revue d'histoire des sciences*, vol. 51, nº 2, 1998, p. 237-290.

SIMON Gérard, « Descartes incertain, mais pas inutile », *Europe*, nº 594, octobre 1978, p. 138-147.

TERESTCHENKO Michel, « Le pur souffrir de l'âme : rationalité et affectivité chez Descartes », *Les Études philosophiques*, vol. 71, nº 4, 2004, p. 441-460. Cairn.info.

TEXIER Roger, « La place de l'animal dans l'œuvre de Descartes », *L'enseignement philosophique*, 62e Année, nº 4, Association des professeurs de philosophie de l'enseignement public, 2012, p. 15-27. Cairn.info.

THEAU Jean, « Comment on est passé de l'idée cartésienne à l'idée berkeleyenne de la matière », *Dialogue*, vol. 11, nº 04, décembre 1972, p. 509-534.

WEBER Jean-Paul, *La constitution du texte des Regulae*, Paris, Société d'édition de l'enseignement supérieur, 1964.

SUR SPINOZA

ALAIN, *Spinoza*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », nº 82, 1949.

ANSALDI Saverio, « Amour, perfection et puissance : un modèle de la nature humaine ? En marge de la Cinquième Partie de l'Éthique (Spinoza et G. Bruno) », *Archives de Philosophie*, vol. 64, nº 4, 2001, p. 741.

BALIBAR Étienne, *Spinoza politique: le transindividuel*, Paris, PUF, 2018.

BERMAN David et PHILOSOPHICAL STUDIES, WITH SUPPORT FROM THE NATIONAL UNIVERSITY OF IRELAND, « Spinoza's Spiders, Schopenhauer's Dogs: », *Philosophical Studies*, vol. 29, 1982, p. 202-209.

BLOCH Olivier, Pierre MACHEREY, Hélène POLITIS et Jean SALEM (éd.), *Spinoza au XXe siècle: actes des journées d'études*, 1re éd, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1993.

BOURIAU Christophe, « *Conatus* spinoziste et volonté schopenhauerienne », dans Pierre-François Moreau, Jean Salem et André Tosel (éd.), *Spinoza au XIXe siècle : Actes des journées d'études organisées à la Sorbonne (9 et 16 mars, 23 et 30 novembre 1997)*, Paris, Publications de la Sorbonne, coll. « Philosophie », 2014, p. 163-180.

BRANN Henry Walter, « Schopenhauer and Spinoza », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 10, nº 2, 1972, p. 181-196.

BRUN Jean, « Salut et connaissance selon le rationalisme de Spinoza », dans *La passion de la raison*, Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 1983, p. 217-229. Cairn.info.

BRUNSCHVICG Léon, *Spinoza et ses contemporains*, 4éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1971.

BUNKER Jenny, *Schopenhauer's Spinozism*, University of Southampton, 2015.

COLLECTIF, « Bulletin de Bibliographie Spinoziste XXIX », *Archives de Philosophie*, Tome 70, nº 4, 1er juillet 2008, p. 681-705.

COLLECTIF, « Bulletin de Bibliographie Spinoziste XXIII », *Archives de Philosophie*, Tome 64, nº 4, 1er juin 2008, p. 1-37.

DANINO Philippe, « Spinoza : la philosophie par la rencontre », *Archives de Philosophie*, vol. 81, nº 1, 2018, p. 83-97. Cairn.info.

DELEAN Guillaume, « Spinoza : l'autre pensée de l'homme. Mémoire de Master », Université Jean Moulin - Lyon3, 2008.

DELEUZE Gilles, « Sur Spinoza - Cours Vincennes : Intégralité du cours 1978 -1981 », 1978.

DELEUZE Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Ed. de Minuit, coll. « Arguments », nº 36, 1968.

EGYED Bela, « Spinoza, Schopenhauer and the Standpoint of Affirmation », *PhaenEx*, vol. 2, nº 1, 2007, p. 110-131.

GALLAIS Yann, « Spinoza et Nietzsche : le problème du statut de l'affectivité dans la modélisation de l'unité psychophysique », *Philonsorbonne*, nº 5, 15 mai 2011, p. 23-46.

GLEIZER Marcos André, « Remarques sur le problème de la vérité chez Spinoza », *Philonsorbonne*, nº 5, 15 mai 2011, p. 119-135.

GUEROULT Martial, *Spinoza*, Paris, Aubier, 2 vol. ; vol. 1, *Dieu* (*Ethique*, 1), 1968 ; vol. 2, *L'Ame* (*Ethique,* 2), 1974.

IOANNIDIS Emmanuel, *La notion de joie chez Spinoza et Nietzsche*, 2005. Thèse de doctorat dirigée par Moreau, François Philosophie Paris 4 20052005PA040186.

LAKS André, « Platonicien malgré lui ? », *Archives de Philosophie*, Tome 77, nº 2, 25 avril 2014, p. 259-279.

LAUX Henri, « La puissance réelle chez Spinoza », *Archives de Philosophie*, Tome 64, nº 4, 1er juin 2008, p. 709-719.

LORDON Frédéric, *Capitalisme, désir et servitude: Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010.

MACHEREY Pierre, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. 1 : La nature des choses*, 1. éd, Paris, Presses Univ. de France, coll. « Introduction à l'"Ethique" de Spinoza / Pierre Macherey », 1. Pt, 2001.

MACHEREY Pierre, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. 2 : La réalité mentale*, 1. éd, Paris, Presses Univ. de France, 1997.

MACHEREY Pierre, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. 3 : La vie affective*, 1re éd, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Les Grands livres de la philosophie », 1994.

MACHEREY Pierre, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. 4 : La condition humaine*, 1. éd, Paris, Presses Univ. de France, 1997.

MACHEREY Pierre, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. 5 : Les voies de la libération*, 2. éd, Paris, Presses Univ. de France, coll. « Introduction à l'"Ethique" de Spinoza / Pierre Macherey », 5. Pt, 1997.

MACHEREY Pierre, *Hegel ou Spinoza*, 2. éd, Paris, Èd. La Découverte, coll. « Armillaire », 1990.

MANNING Richard, « Spinoza's Physical Theory », dans Edward N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2012, sans lieu, 2012.

MANZINI Frédéric, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2009. Cairn.info.

MARTINS André, « La politique ou la raison désirable chez Spinoza », *Philonsorbonne*, n° 4, 15 mai 2010, p. 109-121.

MATHERON Alexandre, *Etudes sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS, coll. « La croisée des chemins », 2011.

MATHERON Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Nouv. éd, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Le sens commun », 1988.

MICHEL HENRY, *Le bonheur de Spinoza - Cairn.info*, sans lieu, sans date.

MOREAU Pierre-François, *Spinoza*, Paris, 1975

MOREAU Pierre-François, *Spinoza et le spinozisme*, 3e éd, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », n° 1422, 2009.

MOREAU Pierre-François, *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, 1. éd, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Epiméthée », 1994.

MOREAU Pierre-François et Charles RAMOND, *Lectures de Spinoza*, Paris, Ellipses, coll. « Lectures de-- », 2006.

NEGRI Antonio, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Parsi, 1982

OFRATH Yehouda, « Le concept de forme dans la philosophie de Spinoza », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 139, n° 2, Presses Universitaires de France, 2014, p. 147-173. Cairn.info.

PERUSSEL Danièle, « Spinoza et Nietzsche », *Cahiers de Fontenay*, vol. 36, n° 1, 1985, p. 157-171.

PESSEL André, *Dans l'Éthique de Spinoza*, Paris, Klincksieck, coll. « Collection Critique de la politique », 2018.

RABOUIN David, *Vivre ici: Spinoza, éthique locale*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Métaphysiques », 2010.

ROUSSET Bernard, « L'image schopenhauerienne du spinozisme *causa sive ratio cur* », dans Pierre-François Moreau, Jean Salem et André Tosel (éd.), *Spinoza au XIXe siècle : Actes des journées d'études organisées à la Sorbonne (9 et 16 mars, 23 et 30 novembre 1997)*, Paris, Publications de la Sorbonne, coll. « Philosophie », 2014, p. 181-191.

ROVERE Maxime, *Le clan Spinoza: Amsterdam, 1677: l'invention de la liberté*, Paris, Flammarion, 2017.

ROVERE Maxime, *Spinoza: méthodes pour exister*, Paris, CNRS éd, coll. « Biblis », n° 43, 2013.

SANCHEZ ESTOP Juan Domingo, « Spinoza, lecteur des *Regulae*. Notes sur le cartésianisme du jeune Spinoza. », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 71, n° 1, 1987, p. 55-66.

TOSEL André et CENTRE DE RECHERCHE SUR L'HISTOIRE DES SYSTEMES DE PENSEE MODERNE (éd.), *Spinoza au XIXe siècle: actes des journées d'études organisée à la Sorbonne 9 et 16 mars, 23 et 30 novembre 1997*, Paris, Publications de la Sorbonne, coll. « Série Philosophie », n° 15, 2007.

TROUILLARD Jean, « Proclos et Spinoza », *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, n° 6, 1981.

UCCIANI Louis, « Schopenhauer critique de Spinoza », *Philosophique*, n° 1, 1er janvier 1998, p. 65-78.

VAYSSE Jean-Marie, *Totalité et finitude: Spinoza et Heidegger*, Paris, Libr. philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2004.

VAYSSE Jean-Marie, *Totalité et subjectivité: Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1994.

VULLIAUD Paul, *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*, Paris] [Sainte-Marguerite-sur-Mer, Éd. des Malassis-les Cinquante Éd. des Équateurs, 2012.

WALLICK Scott Allan, « Spinoza.fr › Une lecture continue de *l'Ethique* de Spinoza », sans date (en ligne : http://spinoza.fr/ ; consulté le 7 juillet 2016).

ZOURABICHVILI François, *Spinoza: une physique de la pensée*, 1re éd, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 2002.

ZOURABICHVILI François, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, coll. « Pratiques théoriques », 2002.

SUR HEIDEGGER

COURTINE Jean-François, « Les méditations cartésiennes de Martin Heidegger », *Les Études philosophiques*, vol. 88, n° 1, 2009, p. 103-115. Cairn.info.

HENRY Michel, « Heidegger, Descartes, Nietzsche : Schopenhauer et le « courant souterrain » de la métaphysique », *Les Études philosophiques*, n° 102, 24 août 2012, p. 307-317.

RAPPIN, *Heidegger et la question du management: cybernétique, information et organisation à l'époque de la planétarisation*, Les Editions Ovadia, sans lieu, coll. « Chemins de pensée », 2015.

SUR LA *MATHESIS UNIVERSALIS* ET LA RATIONALITE

AXWORTHY Angela, « The ontological status of geometrical objects in the commentary on the Elements of Euclid of Jacques Peletier du Mans (1517-1582) », sans date (en ligne : https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00855348/ ; consulté le 27 mai 2016).

BECHTLE Gerald (éd.), *La philosophie des mathématiques de l'Antiquité tardive: actes du colloque international Fribourg, Suisse (24 - 26 septembre 1998)*, Fribourg, Éd. Univ, 2000.

CARRAUD Vincent, *Causa sive ratio: la raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, 1re éd, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Epiméthée », 2002.

DESANTI Jean-Toussaint, « Réflexion sur le concept de *Mathesis* », *Figures de la psychanalyse*, vol. 12, n° 2, 2005, p. 103-137. Cairn.info.

FOISNEAU Luc (éd.), *La découverte du principe de raison: Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz*, 1re éd, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Débats philosophiques », 2001.

GERARD Vincent, : « : La *Mathesis universalis* est-elle l'ontologie formelle ? (Vincent Gerard) », sur *Scribd*, sans date (en ligne : https://www.scribd.com/document/3020566/la-Mathesis-universalis-est-elle-l-ontologie-formelle-Vincent-Gerard ; consulté le 12 avril 2018).

KOYRE Alexandre, *Études galiléennes*, 4ème tirage, Paris, Hermann, coll. « Histoire de la pensée », n° 15, 1986.

NAMER Emile, « L'intelligibilité mathématique et l'expérience chez Galilée », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, vol. 17, n° 4, 1964, p. 369-384.

PINCHARD Alexis, « Proclus », dans *Le Néant*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2011, vol. 2e éd., p. 141-162. Cairn.info.

PINCHARD Bruno, *Écrits sur la raison classique*, Paris, Éditions Kimé, coll. « Collection Transhumanisme », 2015.

POPPER Karl R., *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 2007.

RABOUIN David, *Mathesis universalis: l'idée de mathématique universelle d'Aristote à Descartes*, 1st ed, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Epiméthée », 2009.

RABOUIN David, « La "mathématique universelle" entre mathématique et philosophie, d'Aristote à Proclus », *Archives de Philosophie*, vol. 68, n° 2, 2005, p. 249-268. Cairn.info.

ROSTAND François, « Schopenhauer et les démonstrations mathématiques. », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, vol. 6, n° 3, 1953, p. 203-230.

SCHOPENHAUER Arthur, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, Paris, J. Vrin, 2008.

VAN DAMME Stéphane, « Méditations mathématiques. Retour sur une pratique morale des sciences à l'âge classique », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 67e année, n° 1, 2012, p. 135-152. Cairn.info.

WINZENRIETH Justin, « Après les nombres, après les idées : le statut des grandeurs au sein du platonisme », *Les Études philosophiques*, vol. 175, n° 1, 2018, p. 67-90. Cairn.info.

ETUDES CONNEXES

LIPPI Silvia, « Héraclite, Lacan : du *logos* au signifiant, Heraclites, *Lacan : from logos to signifier* », *Recherches en psychanalyse*, n° 9, 2010, p. 55-62.

SAÏD Suzanne, « Deux noms de l'image en grec ancien : idole et icône », *Comptes-rendus des séances de l'année - Académie des inscriptions et belles-lettres*, vol. 131, n° 2, 1987, p. 309-330.

THOMAS-FOGIEL Isabelle, « L'opposition entre réalisme et idéalisme ?: Genèse et structure d'un contresens », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 95, n° 3, 2017, p. 393.

VERDIER Véronique, « Des affects en musique : de la création à l'expérience esthétique », *Insistance*, n° 5, 28 juin 2011, p. 69-81.

AUTRES ETUDES CONSACREES A LA PERIODE MODERNE

AIGON Franck, « Leibniz baroque ? », *Philosophique*, n° 15, 1er avril 2012, p. 47-58.

BARBARAS Françoise, « Le concept de puissance dans l'héritage de la science cartésienne », *Archives de Philosophie*, Tome 64, n° 4, 1er juin 2008, p. 721-739.

BARDOUT Jean-Christophe, « Malebranche et les mondes impossibles », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 140, n° 4, 2 novembre 2015, p. 473-490.

BOUCHILLOUX Hélène, « Pascal et le principe de raison christique », *Archives de Philosophie*, vol. 81, nº 1, 2018, p. 69-81. Cairn.info.

BRUYERE Nelly, *Méthode et dialectique dans l'œuvre de La Ramée: Renaissance et Age Classique*, Paris, J. Vrin, coll. « De Pétrarque à Descartes », nº 45, 1984.

CARRAUD Vincent, « Qui est le moi ? », *Les Études philosophiques*, vol. 88, nº 1, Presses Universitaires de France, 2009, p. 63-83. Cairn.info.

CARRAUD Vincent, *L'invention du moi*, 2e éd., Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2021.

GEONGET, « Le concept kantien d'insociable sociabilité. Éléments pour une étude généalogique : Kant entre Hobbes et Rousseau », *Revue germanique internationale*, nº 6, 1996 (en ligne : http://journals.openedition.org/rgi/577#ftn6).

HABER Stéphane, « Hegel : la liberté individuelle Principes de la philosophie du droit, § 4-29 », *Philosophique*, nº 15, 1er avril 2012, p. 11-24.

MAGNARD Pierre, « Leibniz, philosophe de l'expression », *Cahiers de Fontenay*, vol. 13, nº 1, 1993, p. 265-273.

MENISSIER Thierry, « Chapitre XV du *Prince* La vérité effective de la politique et les qualités du Prince », dans *Machiavel*, Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, coll. « Débats philosophiques », 2001, p. 105-131. Cairn.info.

MORERE Pierre, « Individu et société dans les *Essays* de David Hume. », *Colloque - Société d'études anglo-américaines des 17e et 18e siècles*, vol. 9, nº 1, 1979, p. 69-81.

RAMOND Charles, *Kant et la pensée moderne*, sans lieu, Presses Universitaires de Bordeaux, 1996.

PROLONGEMENTS SUR LE DEVENIR DE LA RATIONALITE OCCIDENTALE ET CONTREPOINTS A LA *MATHESIS*

AUTEURS CONTEMPORAINS AUTRES QUE HEIDEGGER :

BADIOU Alain (éd.), *Matrix: machine philosophique*, Paris, Ellipses, 2003.

BERGSON Henri, *L'évolution créatrice*, 12. éd, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2013.

CANGUILHEM Georges, *Le normal et le pathologique*, 12e édition, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 2013.

DEWEY John, *Art as experience*, Perigee trade paperback ed, New York, New York, Berkeley Publ. Group, coll. « A Perigee book », 2005.

DEWEY John, Richard RORTY et Patrick DI MASCIO, *Reconstruction en philosophie*, Paris, Gallimard, 2014.

FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966

FOUCAULT Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, coll. « Collection Tel », nº 9, 2007.

HENRY Michel, « Heidegger, Descartes, Nietzsche : Schopenhauer et le « courant souterrain » de la métaphysique », *Les Études philosophiques*, nº 102, 24 août 2012, p. 307-317.

HENRY Michel, *Généalogie de la psychanalyse: le commencement perdu*, 1re éd, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Epiméthée », 1985.

MBEMBE Achille, *Brutalisme*, Paris, La Découverte, coll. « Sciences humaines », 2020. Cairn.info.

MBEMBE Achille, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, coll. « Poche / Essais », 2015. Cairn.info.

PIRSIG Robert M, *Traité du zen et de l'entretien des motocyclettes*, Paris, Éd. Points, 2013.

SIMONDON Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, Nouvelle éd. revue et corrigée, Paris, Aubier, coll. « Aubier philosophie », 2012.

SUPIOT Alain, *La gouvernance par les nombres: cours au Collège de France, 2012-2014*, Nantes : [Paris], Institut d'études avancées de Nantes ; Fayard, coll. « Poids et mesures du monde », 2015.

SIMONDON Gilbert, *L'individuation psychique et collective: à la lumière des notions de forme, information, potentiel et métastabilité*, Nouvelle éd., Paris, Aubier, coll. « L'Invention philosophique », 2007.

STIEGLER Bernard, *Dans la disruption: comment ne pas devenir fou ?*, Arles, Actes Sud, coll. « Babel », nº 1521, 2018.

WIENER Norbert, *La cybernétique: information et régulation dans le vivant et la machine*, Ronan Le Roux, Robert Vallée et Nicole Vallée (trad.), Paris, Éd. du Seuil, coll. « Sources du savoir », 2014.

ARTICLES

ANDOKA Florence, « Machine désirante et subjectivité dans l'Anti-Œdipe de Deleuze et Guattari », *Philosophique*, nº 15, 1er avril 2012, p. 85-94.

BARTHELEMY Jean-Hugues, « Glossaire Simondon : les 50 grandes entrées dans l'œuvre », *Appareil*, nº 16, 31 décembre 2015 (DOI : 10.4000/appareil.2253 consulté le 10 février 2023).

CASSIN Barbara, « Who's afraid of the sophists? Against ethical correctness », *Hypatia*, vol. 15, nº 4, 2000, p. 102-120.

CHARFEDDINE Slim, *Immediaty and mediation in the discourse on being in Aristotle's and Hegel's philosophy*, Theses, Université Charles de Gaulle - Lille III, 2014.

DIRAND Armand, « De l'articulation entre art et philosophie : l'exemple des personnages conceptuels de Gilles Deleuze à Marilyn Manson », *Philosophique*, nº 15, 1er avril 2012, p. 147-163.

FAURE Jean-Baptiste, « Schizo-analyse et espace schizoïde : Deleuze et Guattari face à l'espace phénoménologique », *Philosophique*, nº 15, 1er avril 2012, p. 69-84.

FILLOUX Jean-Claude, « Les philosophies de l'inconscient », *Que sais-je ?*, 22e éd., 21 août 2015, p. 7-15.

HABER Stéphane, « Réification et inauthenticité. Retour sur le problème «Heidegger/Lukács» », *Philosophique*, nº 9, 2006, p. 7-38.

ISRAEL Marc, « Ontologie et judaïsme », *Cahiers philosophiques*, nº 145, 28 avril 2016, p. 9-26.

LIVET Pierre, « Groupe "Raisons et Rationalités" », dans *Ontologie des relations.*, Strasbourg, France, 2011 (en ligne : https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00704369 ; consulté le 27 mai 2016).

TARDIVEL Émilie, « Monde et donation. Une révision du quatrième principe de la phénoménologie », *Revue de métaphysique et de morale*, nº 85, 13 mars 2015, p. 121-160.

INDEX NOMINUM

Afin de rendre cet index plus lisible, nous n'y indiquons ni Descartes ni Spinoza.

Alquié, F., 30, 31, 127, 136, 189, 222, 223, 224, 225, 238, 241, 242, 243, 245, 246, 262, 275, 338
Alsted, J. H., 27
Aristote, 13, 14, 15, 22, 24, 25, 61, 103, 106, 122, 140, 143, 151, 164, 177, 185, 187, 212, 226, 234, 256, 281, 282, 283, 290, 337, 338
Augustin, 83
Ausone, 99

Bacon, F. (Verulam), 65, 133, 145, 311, 337, 338, 339
Baillet, A., 19, 69, 81, 82, 83, 84, 89, 90, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 114, 115, 121, 122, 123, 336
Balibar, E., 282, 288, 321, 327, 328, 330, 332, 340
Beeckman, I., XI, 28, 68, 69, 70, 71, 73, 78, 80, 89, 91, 103, 124, 337, 338
Beyssade, J.-M., 19, 21, 23, 33, 81, 99, 103, 163, 178, 247, 336, 338
Blyenbergh, W. van, 319
Brunschvicg, L., 31, 58, 275, 338

Carraud, V., 77, 81, 84, 86, 90, 91, 93, 101, 104, 106, 108, 111, 112, 115, 120, 123, 158, 162, 197, 214, 227, 261, 284, 290, 336, 338
Cassan, E., 182, 338
Cassirer, E., 13, 14, 36
Clavius, C., 67
Costabel, P., 79, 80, 110, 336
Crapulli, G., 124, 163

Dagron, T., 98, 99, 338
Dasypodius, C., 27
De Buzon, F., 70, 71, 72, 73
De Oliveira, E. A. M., 62
Deleuze, G., 283, 288, 297, 298, 318, 326
Desanti, J.-T., 53, 306, 307
Dewey, J., 315
Diophante, 31, 67
Dubouclez, O., 92, 93, 94, 338
Duns Scot, 309

Elisabeth (princesse), 83, 122, 123, 197
Euclide, 14, 28, 79, 297, 336, 337

Faulhaber, J., 28
Fichant, M., 61, 178, 338, 339
Foucher de Careil, L.-A., 81, 83
Frege, G., 20

Galilée, G., 47, 48, 54, 69, 71
Gassendi, P., 69
Gilson, E., 31, 33, 58, 336
Glazemaker, J. H., 271
Gleizer, M. A., 296, 298, 319
Guéroult, M. 238, 310, 319
Guillemeau, E., 316

Hardy, C., 28
Heidegger, M., V, XI, 13, 14, 16, 18, 22, 36, 37, 38, 39, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 127, 134, 154, 188, 214, 215, 218, 235, 251, 253, 256, 259, 266, 269, 282, 292, 317, 320, 333, 337
Husserl, E., 13, 14, 20, 36

Kambouchner, D., 19, 21, 23, 81, 95, 104, 217, 336, 338
Kant, I., 20, 23, 36, 37, 40, 41, 44, 52, 55, 179, 180, 186, 194, 231, 234, 251, 337, 338
Koyré, A., 69, 72

La Ramée, P. (Ramus), 27, 29, 73, 340
Leibniz, G.W., 20, 36, 52, 61, 79, 81, 83, 84, 158, 178, 261, 309, 310, 339

Lordon, F., 316
Lulle, R., 73

Macherey, P., 284, 285, 290, 300, 301, 306, 312, 340
Magnard, P., 310, 339
Manzini, F., 281, 282, 283, 290
Marion, J.-L., 20, 51, 140, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 158, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 175, 176, 177, 178, 179, 197, 210, 222, 261, 275, 281, 338, 339
Matheron, A., 287, 292, 293, 299, 302, 316, 319, 328, 329, 330
Mazel, M., 98, 99, 338
Mbembe, A., 334
Mehl, E., 58, 111, 169, 339
Mersenne, M., 24, 28, 34, 69, 79, 101, 103, 110, 120, 197, 222, 223, 226, 228
Montaigne, 63, 145
Moreau, P.-F., VII, IX, 285, 296, 316, 320, 328, 336, 340
Mydorge, C., 103

Newton, I., 47
Nietzsche, F., 36, 275, 293
Oldenburg, H., 291, 311, 327

Olivo, G., 77, 81, 84, 86, 90, 91, 93, 101, 104, 106, 108, 111, 112, 115, 120, 123, 336
Ong-Van-Cung, K., 309

Pascal, B., 40, 130
Peano, G., 20
Pereira, B., 27, 29
Pereisc, N. C., 69, 337
Perussel, D., 293
Pessel, A., 288
Piccolomini, A., 27
Platon, 67, 111, 135, 140, 152, 185, 226, 328, 337
Poisson, N., 115, 117
Proclus, 14, 15, 25, 27, 29, 321, 337

Rabouin, D., 13, 14, 15, 18, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 32, 36, 61, 77, 123, 124, 128, 162, 246, 248, 271, 278, 316, 321, 325, 326, 331, 339, 340
Rappin, B., 251
Ratichius, W., 28
Rovere, M., 288, 292, 337
Rudolff, C., 67

Saïd, S., 153, 344
Sanchez Estop, J. D., 271, 272, 274, 275, 276
Schenkel, L., 111, 113, 120
Schopenhauer, A., 158, 252, 340
Schuller, G. H., 287
Serjeantson, R., 18, 19, 23, 29, 30
Simondon, G., 327
Snellius, R., 28
Socrate, 107, 197, 338
Stevin, S., 68
Stiegler, B., 267, 269

Thomas d'Aquin, 283
Tschirnhaus, E. W. von, 292, 308, 309, 329

Van Roomen, A. (Romanus), 27, 29
Vasoli, C., 98
Vaysse, J.-M., 59, 292
Viète, F., 67
Von Dunin-Borkowski, S, 271

Weber, J.-P., 15, 124, 130, 131, 139, 147, 340
Wiener, N., 251

Zourabichvili, F., 285, 287, 328

TABLE

Introduction générale : La question de la *mathesis*---------- 13

I. La mathesis universalis cartésienne comme disposition fondamentale ---------- 19

I.1. Introduction ---------- 19

1.1. Une notion rare 19

1.2. Au commencement était la fin 21

I.2. La *mathesis* : d'où elle vient et ce qu'elle est ---------- 25

2.1. La mathesis universalis proclienne 25

I.3. Prolongements cartésiens---------- 28

3.1. De Proclus à Descartes : les sources de la mathesis cartésiennes 28

3.2. Etat de l'art : quelques interprétations de la *mathesis* cartésienne : son sens, ses rapports à l'œuvre, et tout particulièrement au *Discours de la méthode* 30

De la *mathesis* à la méthode : rupture ou continuité ? ----------30

II. Le sens de la *mathesis universalis*---------- 37

II.1. Heidegger ---------- 37

2.1. Etre et Temps : les conséquences de la mathesis (pour l'ontologie, la métaphysique, le devenir de l'occident) 38

2.2. Qu'est-ce qu'une chose ? : de l'essence de la mathesis comme projet 45

2.3. Descartes et les *Regulae ad directionem ingenii* : le fondement métaphysique de la mathesis universalis – *Qu'est-ce qu'une chose*, partie B, section F : le sens métaphysique du mathématique 49

II.2. Critique de la lecture heideggérienne ---------- 57

III. Le parcours de Descartes vers la *Mathesis universalis* ---------- 65

III.1. Méthode et *mathesis* ---------- 65

III.2. M. Du Perron et M. Beeckman : l'invention de la *mathesis universalis* par le jeune Descartes (1618-1621)---------- 70

2.1. *L'Abrégé de musique* (*Compendium Musicae* - 1619)..... 75

2.2. *Parnassus*, *Exercices pour les éléments des solides* (1619-1623)..... 79

2.3. Le Registre de 1619 : *Praeambula*, *Experimenta*, *Democritica*, et *Olympica*..... 83

2.4. *Olympica* et Les trois songes..... 90

2.5. Le *Studium Bonae Mentis* 104

IV. La *mathesis* des *Regulae* ---------- 129

IV.1. Première partie : méthode et *mathesis* ---------- 131

1. Les fondamentaux de la *mathesis* : essai d'axiomatique mathésique..... 131

1.1. La caractérisation de l'objet mathésique ----------131

1.2. L'unité des sciences dans la sagesse universelle : le système mathésique ----------134

1.3. Saisie de l'objet mathésique : intuition et déduction ----------139

2. Méthode et *mathesis* : la règle IV 148
3. Ontologie mathésique et méthodologie de l'ordre 154

IV.2. Deuxième partie : Epistémologie mathésique ---------- 170
1. L'*ingenium* : l'esprit qui connait 170
2. Les choses qui sont à connaitre 188
3. L'expérience du monde 193

IV.3 Troisième partie : l'homme mathésique ---------- 196
1. La composition des natures simples : intuition, raison et entendement 196
2. Le vocabulaire de l'intuition dans les *Regulae* 201
3. L'anthropologie : Composition de l'homme 212

Conclusion ---------- 221

V. Le recouvrement de la *Mathesis Universalis* ---------- 225

V.1. La découverte de l'être : la théorie de la création des vérités éternelles ---------- 226

V.2. Traces et abandons : le *Discours de la Méthode* ---------- 231

V.3. Les *Méditations* et la resubstantialisation du monde ---------- 236
Le retour à l'absolu : Dieu et l'idée de vérité. 244

Conclusion : le recouvrement de la *mathesis universalis* ---------- 250
1. l'absorption de l'*ingenium* par le *cogito*, et le recouvrement de la *mathesis* par la méthode. 250
2. La *mathesis* comme inconscient des modernes 254

VI. Penser une éthique sous le règne de la *Mathesis* ---------- 257

VI.1. Nécessité d'une éthique mathésique ---------- 257

VI.2. L'anarchisme mathésique : l'éthique de l'ouverture comme éthique impensée de Descartes ---------- 260

VI.3. L'empêchement d'une éthique mathésique chez Descartes ---------- 263
1. La re-substantialisation du réel 264
2. La vectorisation du réel 265
3. La prise de pouvoir de la volonté 266

VI.4. Penser une éthique en régime mathésique : la perspective spinoziste ---------- 269
Introduction 269
1. Survivance de la *Mathesis.* 272
Spinoza lecteur des *Regulae* ---------- 272
2. La *Mathesis* de Spinoza 278
2.1. L'ousiologie comme vérité de l'ontologie mathésique ---------- 286
Ontologie et gnoséologie ---------- 287
Le réel est le seul absolu ---------- 290
2.2. Les notions communes comme vérité des natures simples ---------- 295

3. Les conditions de possibilité de l'ethique 306
3.1. Intelligence de l'*ingenium* : les présupposés d'une éthique mathésique. ---------- 306
3.2. L'expérience mathésique ---------- 313

Conclusion : Une éthique pour les temps mathésiques ---------- 319
Affronter l'anarchisme mathésique 321
Ethique et connaissance : du premier au troisième genre de connaissance. 321

Conclusion générale ---------- 336
Bibliographie ---------- 341
Index Nominum ---------- 353
Table ---------- 355