

## CONCLUSION



Récapitulons les principaux résultats que nous pensons avoir obtenus en achevant notre étude des livres de Descartes. Les premiers relèvent de ce que ce travail apporte de neuf sur le rapport de Descartes à ses publications. Les seconds concernent l'interprétation philosophique que l'on peut donner de ce rapport et qui amorcent un concept cartésien de livre et de lecture.

## A – le rapport de Descartes à ses livres

Si cette étude s'était poursuivie, elle se serait consacrée à l'analyse matérielle des œuvres polémiques dites de la Querelle d'Utrecht. Riches de nouveaux enseignements sur l'implication de Descartes dans l'édition de ses livres, ces œuvres développent des stratégies spécifiques au contexte de polémique dans lequel elles s'inscrivent. Nous réservons nos prochains travaux à l'étude de l'édition de l'*Epistola... ad... Voetium*.

Une fois ce travail accompli, il ne faudra pas manquer de comparer le point de vue de Descartes sur les livres avec celui de Montaigne et de Rousseau. Ce dernier aussi, parce qu'il a lu beaucoup de livres, invite à les écarter tous : « J'ai refermé tous les livres » dira le vicaire Savoyard<sup>2696</sup> ; la lettre à Christophe de Beaumont précisera : « J'ai cherché la vérité dans les livres : je n'y ai trouvé que le mensonge et l'erreur »<sup>2697</sup>. Et nous pourrons comparer l'implication de ces trois penseurs, illustrant trois périodes importantes de l'histoire du livre, dans l'édition et la fabrication de leurs ouvrages. Cette mise en perspective, envisagée lors de nos premières années d'inscription en doctorat, permettra de dégager des points communs et des différences significatives en philosophie, et de prendre du recul par rapport à Descartes. À ce titre, le présent travail peut aussi être considéré comme le premier volet d'une réflexion plus large sur l'édition comme geste philosophique.

Néanmoins, la division de la question à la parcelle cartésienne (*Discours de la méthode*, AT VI, 18) a permis d'enregistrer différents acquis. Nous proposons d'en récapituler ici les principaux, en les triant selon les catégories éditoriales identifiées dès notre introduction. Nous indiquons également en notes les principaux lieux de la thèse où ces résultats font l'objet de développements.

### 1 – langue de publication<sup>2698</sup>

S'inscrivant dans une tendance de son époque – l'essor des littératures nationales en Europe – Descartes a choisi le français pour le *Discours de la méthode*.

De cette façon, il vise une réception large. D'abord, celle d'hommes de bon sens, peu ou pas rompus à l'exercice de la philosophie scolaire. Et un lectorat d'artisans ou de mécènes, susceptibles de lui apporter des solutions techniques et des subsides pour la poursuite de ses expériences dans les sciences. Ce choix englobant lui permet d'associer le lectorat érudit des latinistes sachant lire le français.

Bien qu'il déclare peu s'intéresser au respect de l'orthographe, peut-être parce que son non-respect risque moins de corrompre le sens de ses pensées que la grammaire ou certains éléments typographiques, il tient tout de même à signaler en fin de ses Errata (→ ERRATA) qu'il n'est pas responsable des fautes de l'impression<sup>2699</sup>. Il témoigne par là du soin qu'il accorde à ses livres, mais aussi de son attachement à son pays et à la retranscription de sa langue natale. Publier loin de la France mais en français : ce double geste non contradictoire allie sans

---

<sup>2696</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1969, IV, p. 624.

<sup>2697</sup> *Ibid.*, p. 967.

<sup>2698</sup> Voir notamment I, B, 1, e, « publier en français – 1 : l'innovation conceptuelle et les esprits forts » ; I, B, 2, c, « publier en français – 2 : persuader les esprits faibles et les gens du monde » ; II, B, 2, b, « publier en latin : viser les esprits forts » ; III, A, 3, « publier toute la philosophie en latin : parler la langue de l'École » ; III, C, 1, b, « publier dans la langue des passions ».

<sup>2699</sup> Alors que d'après lui, le compositeur « n'entend pas un mot de François », Maire, n. p. ; AT VI, 514.

doute dans l'esprit de Descartes, tranquillité d'esprit et recherche d'une grande diffusion de sa philosophie. Malheureusement, ce choix semble être la raison principale de l'échec commercial de son livre. Ce fait rend compte de ce que, malgré une percée des langues vernaculaires, le latin reste la langue de la philosophie à l'extérieur des frontières nationales.

Avec *Les Passions de l'âme*, Descartes revient au français, la langue des passions. Non pas seulement celle des moralistes contemporains mais aussi celle de la littérature de son ami Guez de Balzac, celle qui deviendra la langue de Jean de La Fontaine et celle du théâtre de Molière et de Corneille. Celle d'Élisabeth aussi et des hommes et femmes de pouvoir cultivés, francophones par éducation et par goût. Le français semble être, depuis longtemps, la langue d'édition<sup>2700</sup> retenue par Descartes pour les sciences – le projet inédit du *Monde* (ou *Traité de la lumière*) en fournit une illustration. Le français aide sans doute Descartes à se départir d'un vocabulaire latin saturé par la tradition. Il l'aide à quitter une langue dans laquelle le signifiant connote l'erreur de l'ancienne philosophie.

Cependant, il opte pour le latin pour ses deux œuvres inaugurales majeures, *Meditationes de prima philosophia* et *Principia philosophiae*, pour des raisons exactement opposées à celles qui expliquent le choix du français. Pour la métaphysique, le choix du latin est ancien : il remonte à l'heure des premiers projets d'édition : « Mais il y a environ huit ans que j'ai écrit en latin un commencement de Métaphysique, où cela est déduit assez au long, et si l'on fait une version latine de ce livre, comme on s'y prépare, je l'y pourrai faire mettre<sup>2701</sup>. » A l'inverse du français, le latin opère à dessein une ségrégation parmi les esprits en s'adressant aux lecteurs habitués à l'étude de la métaphysique et de la théologie. De fait, les propriétés de la philosophie première et la technicité de la voie pour transformer la vérité en certitude requièrent un engagement important des lecteurs : une lecture assidue, ordonnée et l'exercice de la méditation. À défaut de savoir inventer, il faut savoir être guidé par celui qui nous instruit.

Pour les *Principia philosophiae*, la vocation scolaire du volume explique leur latinité, Descartes souhaitant substituer à l'étude des manuels de l'ancienne philosophie celle de sa philosophie dont la copublication avec les *Specimina philosophiae*, constitue le *corpus*.

Le choix de la langue d'édition (et d'écriture) est produit par Descartes selon des critères de diffusion mais aussi selon des raisons disciplinaires : le français pour les sciences, le latin pour la philosophie première et pour la publication du corpus entier de sa philosophie. On voit Descartes moins concerné par la qualité des traductions de la langue originelle de ses livres, *Méditations métaphysiques* et *Principes de la philosophie*.

## 2 – titres<sup>2702</sup>

Descartes est attentif au choix des titres (→ TITRE) de ses œuvres inaugurales blanches. Pour chacune d'elles, on trouve des indications dans la correspondance, en particulier dans les lettres à Mersenne dont Descartes sollicite fréquemment l'avis ou le secours quant à l'édition ou la diffusion de ses ouvrages. Par expérience, Descartes connaît le pouvoir évocateur des titres qui décident du destin des livres qu'ils annoncent : en général, on préjuge du contenu d'un ouvrage à la lecture de son titre.

Le titre du premier livre rend compte de la finalité de la philosophie cartésienne : il s'agit de bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences. Pour ce faire, il faut user d'une méthode dont le livre, si on se fie au titre, devrait exposer la matière. En réalité, il ne s'agit pas d'un Discours *sur* la méthode mais plutôt d'un discours sur les résultats que *produit* cette méthode : *Plus la Dioptrique. les Meteores. Et la Géométrie. Qui sont des essais*

---

<sup>2700</sup> Mais non d'écriture. Descartes écrivait – et sans doute pensait – donc plutôt en latin, surtout « les choses philosophiques et scientifiques, comme en témoignent sa correspondance, ses textes scientifiques de jeunesse et les *Meditationes* au moins ébauchées cette même année 1629 », Note de Pierre Costabel, AT I, 30.

<sup>2701</sup> Lettre à Mersenne, mars 1637, AT I, 350.

<sup>2702</sup> Voir notamment I, A, c, « intituler » ; II, B, 2, a, « intituler : métaphysique ou philosophie première ? » ; III, B, 2, c, « intituler » ; III, C, 1, b, « intituler ».

*de cette methode*. Plutôt un discours *de* la méthode, donc. Car c'est bien à la méthode, en fait, à la raison bien conduite, savante des principes de la connaissance, et non à Descartes, que revient l'*autorité* des vérités qu'on trouve dans la préface (→ PRÉFACE) du livre ainsi que dans les Essais. Cette même raison, philosophique (voir *infra*), du moins en partie, explique le recours à l'anonymat. Le lecteur n'est pas mis dans les conditions d'anéantissement du savoir précédemment reçu qu'il convient de remettre en cause. Il ne part pas du commencement. Il part au contraire d'un ensemble significatif de démonstrations (la traduction latine de 1644 le dit bien : « Specimina philosophiae »), qui concernent des effets, au sein des dernières parties de la philosophie cartésienne, les sciences dérivées de la physique (*La Dioptrique* et *Les Météores*) ainsi que des mathématiques (*La Géométrie*). Le lecteur est donc en quelque sorte placé, avec la lecture des Essais, à la fin de la chaîne de la connaissance ordonnée par la méthode.

Au contraire, les titres des deux œuvres suivantes indiquent le commencement par lequel la philosophie peut débiter, c'est-à-dire la recherche des premiers principes : « Philosophia *prima* » pour le traité métaphysique, « *Principia philosophiae* » pour le corps de la philosophie cartésienne. Ceux-ci sont les plus évidents. Mais la découverte de leur évidence est empêchée par des préjugés qu'il faut faire tomber. Dans le premier ouvrage, le titre choisi par Descartes met l'accent sur la nécessité de méditer empruntant, dans son titre comme dans son format (→ FORMAT), au genre des écrits de spiritualité. Cet exercice, pourtant indispensable, n'est pas à la portée de celui qui ne cherche que l'*eruditio*.

Dans les *Principia philosophiae*, l'usage synecdotique du mot « Principia » désigne en fait l'ensemble de la philosophie, c'est-à-dire les principes et ce qu'ils permettent de connaître. Le titre met l'accent sur l'idée que la connaissance des principes métaphysiques et physiques vaut pour la connaissance de l'ensemble des choses. Nous sommes revenus au cours de notre travail sur le sens de cette thèse cartésienne d'après laquelle connaître les principes et les choses *par* les principes, c'est pouvoir achever la science. De sorte que, du point de vue de la théorie cartésienne, c'est le *connaissable* qui compte davantage que le *connu* (III, B, 2, c).

Ainsi les deux traités latins mettent-ils en évidence le caractère général et inaugural de ses objets tandis que les livres publiés en français consacrent des objets particuliers (« Passions ») ou des savoirs particuliers (« sciences »).

### 3 – nom d'auteur, anonymat, dédicace<sup>2703</sup>

Descartes fait le choix de publier anonymement son premier livre, le *Discours de la méthode*. Le paradoxe à faire le récit de son passé personnel tout en cachant son nom propre sous l'anonymat trouve une réponse philosophique. Descartes ne veut pas dissimuler son identité d'homme qui recherche la vérité – au contraire son parcours intellectuel est l'exemple du chemin que tout homme soucieux de connaître la vérité doit accomplir. Ainsi l'intention de faire discourir son « je » en 1637 et de rester anonyme, malgré les apparences, relève d'une même idée qui distingue la vérité et l'autorité : ça n'est pas parce que c'est Descartes qui écrit qu'il dit vrai (argument d'autorité), mais parce que sa raison est conduite par la méthode, que son discours est vrai. Or la raison, le « Je », pourvu qu'elle soit bien guidée, n'est celle de personne en particulier, elle est impersonnelle. Plus exactement elle est, du moins pour ceux qui veulent vraiment philosopher, celle de tout le monde.

Avec son deuxième livre, Descartes n'avance plus masqué. Pourtant, les *Meditationes* impliquent au moins autant que le premier livre l'effacement de l'*auctorialité* au profit de la seule *autorité* fondée : celle de l'esprit. Raison qui, en philosophie première, doit précisément aller à la rencontre de ce qui fonde sa capacité à bien connaître. Évidemment, Descartes ayant su inventer tout seul, reste le guide du lecteur. Mais, à l'issue de sa

---

<sup>2703</sup> Voir notamment I, A, 1, d, « anonymat, autorité, vérité » ; II, B, 2, a, « de philosophe, Descartes allait devenir auteur » ; III, B, 2, c, « Autoriser la vérité : privilège et dédicace ».

lecture, ce dernier est susceptible d'être aussi savant que son guide. Descartes confie à Mersenne la raison qui l'a conduit à faire inscrire son nom en tête d'ouvrage : « Et mon nom est connu de tant de gens que, si je ne voulais pas le mettre ici, on croirait que j'y entendrais quelque finesse, et que je le ferais plutôt par vanité que par modestie<sup>2704</sup>. » Il serait donc inutile et vaniteux de feindre la réputation qui le précède, au moment de publier à nouveau. Mais, en publiant sous son nom, Descartes ne se considère pas davantage homme de lettres ou écrivain qu'avec le *Discours de la méthode*, trop soucieux de son indépendance et de sa liberté pour inscrire son action dans un cadre matériel et mental qui ne va cesser de s'institutionnaliser. La recherche de l'approbation des Théologiens de la Sorbonne oriente sans doute aussi ce choix.

Pour son manuel (→ MANUEL), Descartes publie aussi en son nom propre. Dans le privilège (→ PRIVILÈGE), le nom de « Descartes » remplace « l'Auteur » de 1637 et « l'Auteur du livre intitulé, *Meditationes Metaphysicae, de prima philosophia* » de 1641<sup>2705</sup>. La stratégie du troisième livre n'est plus celle du premier et il n'est plus question pour Descartes d'être philosophiquement sur la réserve ou d'essayer d'éviter la réputation que ses livres précédents (et les querelles qu'ils ont suscitées) lui ont faite.

Notre enquête sur les pages préliminaires (→ PARATEXTE) des *Meditationes* et des *Principia* en particulier a aussi pu mettre en évidence les leçons tirées par Descartes de sa première expérience éditoriale. Depuis les attaques du père Bourdin, conscient que l'énoncé de la vérité nue ne suffit pas toujours à répondre d'elle, Descartes dédicace (→ DÉDICACE) ses livres. On se souvient de la façon dont il justifiait l'épître dédicatoire aux théologiens de la Sorbonne<sup>2706</sup> : l'argument d'autorité fait son retour comme un rempart contre ceux qui cherchent la querelle et non la vérité (II, B, 2, a et II, B, 1). Il est de surcroît cantonné à un périmètre éditorial clairement identifié.

En 1646, il écrira dans le même sens à Chanut, en profitant de l'occasion pour rappeler son mépris pour la condition d'auteur : « Je n'ai jamais eu assez d'ambition pour désirer que les personnes de ce rang [la reine Christine] sussent mon nom, et même, si j'avais été seulement aussi sage qu'on dit que les sauvages se persuadent que sont les singes, je n'aurais jamais été connu de qui que ce soit, en qualité de faiseur de livres : car on dit qu'ils s'imaginent que les singes pourraient parler, s'ils voulaient, mais qu'ils s'en abstiennent, afin qu'on ne les contraigne point de travailler ; et parce que je n'ai pas eu la même prudence à m'abstenir d'écrire, je n'ai plus tant de loisir ni tant de repos que j'aurais, si j'eusse eu l'esprit de me taire. Mais, puisque la faute est déjà commise, et que je suis connu d'une infinité de gens d'école, qui regardent mes écrits de travers, et y cherchent de tous côtés les moyens de me nuire, j'ai grand sujet de souhaiter aussi de l'être des personnes de plus grand mérite, de qui le pouvoir et la vertu me puissent protéger<sup>2707</sup>. » Les *Principia* sont donc dédiés à une figure faisant autorité : la Princesse Élisabeth de Bohême, princesse Palatine (1618-1680), fille du roi Frédéric de Bohême, avec qui Descartes entretient par ailleurs une correspondance depuis 1643, à l'initiative de cette dernière.

#### 4 – pages préliminaires et paratextes<sup>2708</sup>

Un des autres points que nous pensons avoir sinon établi<sup>2709</sup>, du moins largement vérifié, c'est le statut méthodologique des discours qui préfacent les livres de Descartes. Exemplement celui de 1637, première

---

<sup>2704</sup> Lettre à Mersenne, 11 novembre 1640, AT III, 239.

<sup>2705</sup> Sur le barbarisme que constitue ce titre, voir notre deuxième chapitre.

<sup>2706</sup> Lettre à Mersenne, 30 septembre 1640, AT III, 184.

<sup>2707</sup> AT IV, 474.

<sup>2708</sup> A, 1, a, « la méthode grisée : expliquer *a minima*. L'encombrement des préceptes » ; II, B, 2, a, « demander l'attention rigoureuse aux raisons : la primauté de la méthode » ; III, B, 3, b, « la Lettre-préface des *Principes de la philosophie* : qu'est-ce que la philosophie ? » ; III, C, 2, « préfacier : la méthode en premier lieu ».

<sup>2709</sup> Voir Gilles Olivo, « L'évidence en règle : Descartes, Husserl et la question de la *mathesis universalis* », *Les Études philosophiques*, 1996, I-II, p. 189-222.

préface du premier livre, mais aussi la Praefatio ad lectorem des *Meditationes*, la Lettre-préface des *Principes de la philosophie* qui vaut pour les *Principia philosophiae* mais aussi pour l'*ordo edendi* général, la seconde des lettres qui sert de préface aux *Passions de l'âme* ainsi que les trois premiers articles qui introduisent le propos sur les passions avec une dimension méthodologique notable (c'est le résultat que nous enregistrons pour *Les Passions de l'âme* en III, C, 2, b, « le préambule méthodologique : de la préface à l'article III »).

Ces discours préliminaires comptent parmi leurs buts, le rappel que l'exercice de la méthode est un préalable au commencement de la philosophie. En effet, la théorie cartésienne de la connaissance indique qu'il faut commencer par apprendre à bien conduire sa raison afin de faire de la philosophie. L'emplacement premier de cette recommandation, au sein de la préface constituée par le *Discours de la méthode*, qui comme son nom l'indique précède les Essais, correspond à une priorité épistémologique : celle de la méthode sur les disciplines dont elle permet la découverte des principes. Commencer en philosophie revient donc, d'abord, à rechercher le moyen de bien conduire sa raison dans la recherche de la vérité ; autrement dit, d'exercer la méthode. Au nom de la retranscription dans ses livres de l'ordre établi par la méthode, il faut donc prendre le livre comme le support matériel de cette méthode. Cela induit une lecture complète et ordonnée. Les prescriptions en matière de lecture, puisque celle-ci redouble l'exercice de la méthode, prennent place dans les paratextes introductifs. Quoi de plus logique en effet que ce prérequis prenne toujours place au commencement des ouvrages que Descartes met entre les mains de ses lecteurs, en préambule de l'étude des objets de la connaissance qui en constitue le corps matériel ? Ainsi le premier mot cartésien à destination de ses lecteurs, concerne-t-il la lecture : « Si ce discours semble trop long pour être lu en une fois » (*Discours de la méthode*, AT VI, 1). La règle de la lecture de l'ordre structure aussi la mise en page de la préface du *Discours de la méthode* : divisée en six parties, sans que toutefois des titres en interrompent la lecture au profit de manchettes (voir *infra*, la récapitulation sur la mise en page). À cette recommandation qui introduit le premier texte publié de Descartes correspond son redoublement en fin de volume : l'Avertissement aux Tables (AT VI, 486), interdisant l'usage exclusif de cet instrument de recherche, sonne comme un rappel à l'ordre voir e, *infra*). L'étude des pages préliminaires des autres œuvres permet de confirmer qu'elles sont bien le lieu réservé par Descartes au rappel de la nécessité d'exercer la méthode par une lecture ordonnée et exhaustive.

## 5 – mise en page et typographie (italique)<sup>2710</sup>

L'étude de la mise en page (→ MISE EN PAGE), c'est-à-dire du rapport général de la répartition du blanc et du noir dans la page et, à l'échelle du livre, des espaces ménagés pour distinguer la structure du raisonnement – parties, chapitres (→ CHAPITRE), titres, articles et manchettes (→ MANCHETTE) ou « distinctions » en marges latérales, a permis de dégager les conclusions suivantes.

La mise en page aérée des Essais du *Discours de la méthode*, en titres et paragraphes marqués par des alinéas (→ ALINÉA), structure matériellement la division des difficultés sur lesquelles il convient d'arrêter la lecture. La division en paragraphes très courts des règles de la méthode dans la deuxième partie de la préface en constitue l'exemple paradigmatique (I, A, 1, a). La mise en page marque les jalons successifs franchis par la méthode pour un public large qui excède le lectorat des professeurs et des étudiants. Et elle facilite la navigation dans le texte en rendant possible la reprise de tel ou tel point. Ces points sont redonnés dans les Tables en fin d'ouvrage. En

---

<sup>2710</sup> Mise en page, voir notamment : I, A, 1, a, « la méthode grisée : expliquer *a minima*. L'encombrement des préceptes » ; I, B, 2, c, « Prescrire et distinguer auprès du grand public : alinéas et mise en page » ; II, B, 2, b, « retranscrire l'*ordo inveniendi* (1641 et 1642) – 1 : de la Meditatio I à la Meditatio VI : lire ou méditer ? » ; « retranscrire l'*ordo inveniendi* (1641 et 1642) – 2 : la question des alinéas (1641, 1642) » ; III, A, 4, « manchettes, articles, index et mise en page » ; III, C, 3, « mettre en page : de la morale provisoire à la morale définitive ». Italique, voir notamment : I, B, 2, b, « la typographie des principes : italiciser » ; II, B, 2, b, « retranscrire l'*ordo inveniendi* (1641 et 1642) – 3 : la question de l'italique d'*ego sum, ego existo* » ; II, B, 2, c, « la typographie de la dialogique – distinguer les voies : italique, parenthèses et crochets » ; III, B, 2, c, « l'italique en principe. Les principes en italique. Remarque sur la typographie du mouvement dans *Principia* II ».

tête de ces tables, Descartes prévient à nouveau son lecteur qu'il ne peut, s'il veut apprendre à connaître, se dispenser d'une lecture continue et ordonnée de son ouvrage au profit d'un usage exclusif des instruments de recherche, comme les Tables, qui interdit la saisie de l'ordre dans lequel il faut connaître. C'est redire, en creux, combien le livre est le support matériel de l'exercice de la pensée par ordre ou de la méthode.

Une autre caractéristique, nouvelle dans l'*ordo edendi* général et propre à l'*ordo edendi* scolaire des *Principia*, est la présence de manchettes numérotées qui reprennent, en marge du texte des articles, les sommaires (→ SOMMAIRE) de ces derniers. En effet, les 310 pages du texte des *Principia* – un classique format scolaire d'in-4° – s'organise sous forme d'articles en paragraphes courts. Ceux-ci sont les lieux de la démonstration d'une vérité à partir de celle qui la précède – d'une réelle *articulation*, au sens mécanique du terme – entre deux éléments au sein d'un corps. Ces paragraphes sont déterminés par leurs manchettes et non par les sous-titres factices mis en place dans un certain nombre d'éditions listées au cours de notre travail : la manchette n'équivalant pas le titre (→ TITRE). Le découpage en parties puis en articles de la copublication *Principia philosophiae* et *Specimina philosophiae* et des *Passions de l'âme* structurent donc les démonstrations selon l'ordre prescrit par les règles de la méthode (*Regulae, Discours de la méthode*) : en allant du général au particulier, des principes à leurs conclusions, il soutient l'appréhension de l'ordre nécessaire à l'exercice philosophique. Dans *Les Passions de l'âme* et les *Principia philosophiae*, la partition du texte en quatre n'interrompt pas la série continue des numéros d'articles, comme pour en faciliter la citation et l'étude mais aussi, comme pour retranscrire l'unicité de l'*ordo cognoscendi*, des vérités les plus faciles aux plus difficiles, des plus générales au plus particulières.

Reprise dans l'index en tête de volume, les manchettes des *Principia* consignent, comme des résumés, les réponses aux questions successives posées à l'esprit. En marge, elles n'interrompent pas la lecture cursive nécessaire à la saisie de l'ordre dans lequel il faut connaître tout en constituant des points de repères utiles favorisant l'approfondissant d'une question et délimitant un espace textuel intermédiaire calibré pour l'étude.

Le calibrage des articles des *Passions de l'âme*, ainsi que leur répartition en parties fait penser à celui des *Principia philosophiae* et inscrit matériellement le traité sur les passions dans le prolongement intellectuel du manuel de 1644. La mise en page de ces deux dernières œuvres reprend celle des manuels de philosophie de leur époque.

Par contraste, l'absence d'alinéas des premières méditations des *Meditationes* frappe d'abord. Non pas comme le signe typographique de l'obscurité des manuscrits du Moyen Âge, où le blanc perd parfois la bataille au profit du noir. Mais comme le signe philosophique de la nécessité de ne pas interrompre le flux de la pensée et de sa lecture au cours d'une *meditatio*. Car c'est la *meditatio* qui constitue l'unité matérielle du raisonnement à l'issue de laquelle l'esprit conquiert une nouvelle vérité métaphysique. Elle est l'étape qui marque le progrès de l'*inventio* durant laquelle il faut soutenir l'effort sans arrêt pour lire ce que l'auteur découvre. Elle est aussi l'étape après laquelle il convient de ruminer sur les vérités métaphysiques acquises, en méditant, c'est-à-dire en suspendant dans le temps de nouvelles découvertes. Car seule la lecture ininterrompue suivie de la méditation permet d'éviter l'immixtion des préjugés. Notre étude sur le passage qui se trouve à l'articulation de la formulation de l'*ego sum* et de la phrase qui commence par : « Nondum vero satis intelligo [...] », dans la Meditatio II (Elzevier, 16) a montré que l'absence d'alinéa soutient la substitution de la question de l'essence au profit de la question de l'identité de l'*ego sum*. La réintroduction fautive d'un alinéa en AT VII, 25, 14 entraîne une lecture fautive, c'est-à-dire quidditative de l'*ego*, dans les termes de la distinction essence/existence de l'ancienne philosophie.

À l'échelle du livre, l'emplacement du cœur spéculatif de la philosophie première cartésienne révèle son rôle primordial : il est introduit par un certain nombre de textes préliminaires, notamment la synopsis, qui préparent sa lecture et il forme un ensemble autonome, à part du dispositif des Objections et des Réponses situé après. Deux parties pour deux ordres : celui de l'*inventio* dans les six méditations, puis, ensuite seulement, celui de la dispute et de la réfutation des opinions contraires.

Un autre résultat de ce travail concerne l'italique (→ ITALIQUE). Notre étude pense avoir éclairé son rôle, dans le *Discours de la méthode* et dans les *Principia philosophiae* notamment, à l'égard de la notion de principe en

philosophie. Ce détail du registre typographique peut confirmer la conception originale – originaire – de la notion cartésienne de principe, à l'égard de la tradition. L'italique du *Discours de la méthode*, d'autant plus signifiant qu'il est rare, est un indice du dialogue engagé par la philosophie cartésienne avec celle qui la précède. Bien qu'on ne puisse pas prouver définitivement qu'il est de Descartes – mais de qui d'autre eut-il pu provenir ? – cet enrichissement typographique indique l'irruption d'un certain nombre de notions scolaires et techniques étrangères au lexique cartésien, c'est-à-dire au mode de la démonstration cartésienne : « *accidens* », *formes* », « *individus* d'une mesme *espece* », « *especies intentionnelles* », « *formes substantielles*, [...] *qualités réelles* » dont notre chapitre fournit la liste exhaustive et les lieux.

À cette *pars destruens* de l'italique pour signifier l'ancienne philosophie correspond une *pars construens* de l'italique qui consiste à mettre en évidence la nature du premier principe. Il n'indique alors pas tant la vérité mais l'événement de son appropriation par celui qui l'énonce, c'est-à-dire sa nouveauté ou plus exactement son originalité : « *ie pense, donc ie suis* » (quatrième partie, Maire, p. 33 et 34, AT VI, 32 et 33). On le sait, Descartes ne présente pas sa pensée comme nouvelle mais comme originale, c'est-à-dire comme une pensée qui sollicite des questions qui peuvent lui préexister – d'une certaine façon, la question de l'*ego* est déjà présente chez Augustin –, mais qui leur donne un nouveau statut – en l'occurrence, celui de premier principe. De même, on trouve aussi un mot dont l'italique signale la nouveauté par l'immixtion dans le discours de Descartes d'un concept technique : « *automates* » (Maire, cinquième partie, p. 56, AT VI, 55). Ce n'est pas le mot qui est nouveau mais le rôle de la réalité qu'il signifie. La physique cartésienne voulant expliquer géométriquement les phénomènes physiques, c'est-à-dire reconstituer le mécanisme susceptible de le produire, l'automate – ou la machine – apparaît comme un modèle de connaissance claire, concevable et décomposable par la *mens*, sous lequel tout corps doit pouvoir tomber, y compris les corps des êtres vivants. Les faux principes d'explication des corps, textuellement désignés et typographiquement montrés du doigt chuchotent avec les vrais principes de la philosophie, cachés, en filigrane, derrière le texte mais opérant de façon transparente dans l'explication des phénomènes des Essais.

On a aussi découvert au cours de notre étude typographique (→ TYPOGRAPHIE) de l'édition originale des *Principia philosophiae* que la mise en emphase produite par l'italique était réservée, outre à la désignation du premier principe de la métaphysique (« *ego cogito, ego sum* », *Principia* I, 2, 3), à la mention du principe de mouvement. Ceci pour distinguer la nouvelle science de mouvement local par rapport à l'ancienne qui se rapporte encore à une physique du sensible, non claire et distincte (*Principia* II, XXIV) et énoncer le principe de mouvement (*Principia* II, XXV). Cette propriété typographique est sémantiquement riche : elle renforce formellement le lien entre les deux types de principes, d'autant que l'italique est inexistant dans le corps du texte entre l'énoncé du premier principe métaphysique et celui de mouvement en physique.

## 6 – reliure<sup>2711</sup>

Plusieurs groupes de textes matériellement rassemblés par l'objet-livre ont été analysés au cours de ce travail : la préface et les Essais au sein du *Discours de la méthode*, les six méditations et le dispositif objections-réponses dans les *Meditationes*, la Prima Pars et la Secunda Pars dans les *Principia philosophiae*, la copublication des *Principia philosophiae* et des *Specimina philosophiae*. Les contenus de ces textes n'ont pas été nécessairement conçus d'emblée par Descartes dans l'union d'une même unité éditoriale : dans le dernier cas, les deux œuvres blanches ont même connu des existences contemporaines séparées. Mais dans ces ensembles, la reliure (→ RELIURE) matérielle exprime la liaison dans l'ordre de la connaissance : la méthode se connaît en constituant ses objets (*Discours*), la vraie philosophie requiert la connaissance des principes et l'explication à priori (*Principia* I et II), les principes

<sup>2711</sup> Voir notamment I, A, b, « relier la méthode et les Essais » ; II, B, 2, c, « le dispositif des Objections-Responses : le lieu du déploiement des raisons » ; III, B, 1, « relier métaphysique et physique : la correspondance de l'*ordo edendi* et de l'*ordo cognoscendi* » ; III, B, 3, « relier le corps entier de la philosophie. Les *Principia philosophiae* et les *Specimina philosophiae* en un volume ».

sont capables d'expliquer tous les effets (*Principia et Specimina philosophiae*). L'adjonction par Descartes d'un dispositif d'objections et de réponses constitue certes une opportunité philosophique permettant à Descartes d'étendre ses raisons (il étend, par exemple, le champ d'application de la cause efficiente défini dans la *Meditatio III* à l'idée de Dieu dans les I<sup>ae</sup> et les IV<sup>ae</sup> Responsiones). Mais, conçu très tôt dans la genèse du projet éditorial (II, B, 1, c), l'ajout de ce dispositif est aussi un moyen de contourner la surdité du support imprimé. Il y a donc aussi une raison, si l'on peut dire rhétorique, qui préside à la publication conjointe des six méditations retranscrivant l'*ordo cognoscendi* et des objections-réponses<sup>2712</sup> faisant droit à l'ordre de la réfutation des opinions contraires.

Dans le *Discours de la méthode*, un motif philosophique, la nature de la méthode cartésienne, et un motif rhétorique lié à la nécessité de convaincre le lecteur, la recherche de la preuve de l'opérativité de la méthode, s'entrecroisent et impliquent que soient publiés sous une reliure commune, en un volume unique, la préface – « ma préface ou ma méthode<sup>2713</sup> » – qui à la fois dit le strict minimum de la méthode (2<sup>e</sup> partie, si on la compare aux *Regulae ad directionem ingenii*) mais proclame la nécessité de son exercice préalable (1<sup>re</sup> partie, 6<sup>e</sup> partie, en particulier) – et les Essais qui produisent des certitudes en sciences, grâce à elle.

Concernant la présence sous la même reliure du propos métaphysique et du propos physique de Descartes, l'étude matérielle des *Principia philosophiae* a révélé le rôle prépondérant de la lecture des *Meditationes* que la lecture de la Prima Pars des *Principia*, ne remplace aucunement. Au contraire, elle ne saurait être pleinement entendue et persuadée dans son enveloppe scolaire qui ne laisse place ni à l'*inventio* ni à la *meditatio*.

Bien que le lien entre métaphysique et physique soit textuellement établi à l'issue des *Meditationes* (*Meditatio V* et *VI*), Descartes n'y dévoilait par davantage que dans les Essais les principes de la physique par le menu. Tel n'était pas l'objet de la publication d'un texte réservé à la démonstration des principes de la philosophie première. Et d'autre part, Descartes voulait sans doute, comme il le déclare dans plusieurs lettres à Mersenne, optimiser la réception de sa métaphysique en laissant à plus tard, la révélation de la charge la plus polémique de sa philosophie : ses principes de physique dépourvus de qualités réelles, dans lesquels rien n'existe que les idées claires et distinctes, étendue, figure et mouvement, que nous avons des choses matérielles.

Avec la copublication *Principia et Specimina philosophiae*, Descartes a usé de la « machinerie typographique » (langue, format, mise en page, figures) pour donner à toute sa philosophie la forme d'un manuel, à un moment où ses détracteurs se multiplient. Ce geste, en ce sens, n'est pas d'abord fait pour un motif philosophique mais pour un motif de diffusion. Mais, cette contrainte de diffusion, extrinsèque, qui a décidé de l'*ordo edendi* des *Principia*, est aussi cohérent avec le motif interne, proprement philosophique et cartésien, qui commande l'enseignement de l'*explication* des phénomènes de la physique. L'*explication* est la forme privilégiée de la démonstration par rapport à la preuve. Elle implique la mise au jour des principes physiques démontrés et métaphysiquement fondés puis l'*explication* d'une sélection de phénomènes physiques particuliers (Pars III et IV et *Specimina*). Avec les *Specimina*, le lecteur possède le corps complet de la philosophie cartésienne.

## 7 – gravures<sup>2714</sup>

Les gravures (→ GRAVURE) des livres de physique de Descartes – *Discours de la méthode* et *Principia philosophiae* – sont assez nombreuses. Nos Annexes en fournissent le comptage précis. Elles interviennent pour décrire les phénomènes physiques. Il s'agit des corps supposés dans les Essais ou des corps invisibles à l'œil nu dans les *Principia philosophiae* (corps infiniment petits ou corps distants). Tous ces corps sont connaissables selon les

---

<sup>2712</sup> On pourrait aussi ajouter l'*Epistola ad P. Dinet*.

<sup>2713</sup> Lettre à Mersenne, décembre 1640, AT III, 261.

<sup>2714</sup> Voir notamment I, B, 2, c, « figurer les corps – I : les gravures dans les Essais » ; III, B, 2, c, « figurer les corps – II. Le rôle des gravures dans les *Principia philosophiae* ».

mêmes modalités que les corps visibles. Il y a en effet dans le cartésianisme ce qu'on peut appeler une continuité ontologique entre les objets de la physique qui induit que leur configuration et leur individuation sont descriptibles par les mêmes principes, au sein d'une substance commune : figures et mouvement, au sein de l'étendue.

Deux fonctions complémentaires des figures (→ FIGURE) gravées ont été isolées dans notre travail. La première consiste en la réduction des corps à leur dénominateur commun (*la figura*) qui constitue le dessin de la gravure. Les figures des Essais et des *Principia* reproduisent en effet le fruit de l'imagination qui réduit, pour l'entendement, la description des corps (les moins composés)<sup>2715</sup> à une représentation géométrique (par figure, grandeur et mouvement). Les figures jouent donc un rôle capital et, si l'on veut, « cartésien » puisqu'elles aident celui qui les voit à faire abstraction de la configuration propre des corps les plus particuliers qu'il s'agit d'étudier, pour dévoiler les principes communs avec la série des autres corps (ou ce qui l'en distingue). En ce sens où la première fonction de la *figura* est d'abstraire (*Regulae*, AT X, 413 et 441<sup>2716</sup>, la figure participe, elle aussi, à l'*abducere mentem a sensibus* en montrant ce qui de la chose est senti, transporté au sens commun, puis assimilé comme une idée en lui (Regula XII). Cette *figura* constitue le dénominateur commun à tous les corps par lequel ceux-ci peuvent être connus pour eux-mêmes et comparés entre eux. L'ensemble des figures des Essais peut ainsi être conçu comme les éléments graphiques qui dématérialisent les choses matérielles des qualités sensibles (formes substantielles) qui empêchent leur mise en série. Dans ses livres, Descartes fait pour nous le travail de transcription et de décodage qui est à l'œuvre dans la *figura*. En proposant à son lecteur d'être attentif aux formes géométriques *déjà gravées* qui dégagent les invariants de phénomènes apparemment différents, avec l'évidence de la bichromie de l'encre et du papier, il *imagine* pour lui les lois de la nature elles-mêmes, communes aux effets plus particuliers comparés. Des effets du monde d'abord défigurés par l'esprit, dévêtus par lui des qualités incommensurables qui ne se laissent pas figurer, puis transposés dans un nouvel ordre où c'est l'entendement qui voit vraiment : celui des mathématiques ou de l'ordre de la connaissance.

L'autre fonction des gravures, simultanée à la première, consiste à représenter graphiquement à l'entendement ce que l'imagination a trouvé. Imprimer des *figures* : le sens figuré et le sens propre se rejoignent dans la notion de gravure : la vision des corps gravés (en fait, des figures...) imprime des figures dans l'imagination. Mais, s'il s'agit bien de regarder une matière (même réduite) avec nos yeux, c'est en faisant un usage élucidé du sens visuel. Car elles (re)représentent à nouveau à l'entendement, par le biais de la vue de leurs traits (de la même façon que la deuxième fonction de la *figura* est de transcrire), ce qui précisément a résisté à la réduction : à savoir ce rapport ou ce point commun entre une variété de choses sensibles. La représentation géométrique remplace la *forme substantielle*, de même que l'image s'est substituée au corps expérimenté.

Excepté pour décrire les instruments comme les lunettes ou la machine à tailler les verres dans les Essais, la majorité des figures qui sont destinées à mieux faire connaître les phénomènes traduisent mathématiquement – par des lignes, des courbes et des points – les événements naturels. Elles montrent ainsi, sinon démontrent, la vraie façon de les connaître : schématiquement, c'est-à-dire géométriquement. Pour ce faire, la figure qui retranscrit une expérience (parfois analogique) n'a pas vocation à ressembler au phénomène tel que nous le font apparaître nos sens au contraire : moins elle lui ressemble, mieux elle le représente à l'entendement. Il s'agit donc, avec les figures gravées, de faire voir ce qui ne se voit pas, comme tel, dans la Nature. L'objet des sens est à la fois différent et similaire entre le corps présent comme tel dans la nature et le corps figuré par la gravure. Différent en ce que : 1) les gravures cartésiennes réduisent le sensible au visible : le phénomène représenté par chacune d'entre elles ne nous est plus perceptible avec les autres sens (par exemple, je ne peux saisir les cristaux de neige dans ma main et être affecté par leur température, je ne peux que les voir) ; 2) dépouillées de ce qui n'a

---

<sup>2715</sup> Tous les corps ne sont pas imaginables, et donc figurables. C'est le cas du chiliogone et des corps très composés qui ont un nombre de figures trop important pour pouvoir donner lieu à une image claire et distincte.

<sup>2716</sup> Voir *Regulae*, AT X, 413 et 441. Et le commentaire de Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 236.

pas résisté à la réduction, elles présentent la substance du phénomène (son mécanisme) sous un mode qui n'est pas visible avec les yeux mais avec le regard de l'esprit (entendement et imagination) : la figure (de l'étendue) ; 3) gravé ou naturel, il s'agit pourtant du même phénomène ou du phénomène en tant qu'il se connaît, *in intellectu*.

Dans les *Principia philosophiae*, les figures jouent une fonction supplémentaire que nous avons qualifié d'« extrapolation » dans notre troisième chapitre. Descartes peut donc nous faire voir l'invisible – le non phénoménal – avec sa physique puisque d'après lui les corps insensibles fonctionnent *comme* les corps sensibles dont ils expliquent la grandeur, la figure et le mouvement. Ça n'est pas parce que nous ne les voyons pas qu'ils fonctionnent différemment. Puisqu'il n'y a qu'une substance matérielle dans le monde, il n'y a pas de rupture ontologique entre les deux types de corps. Cette visibilité théorique vient désormais non plus justifier une entreprise de visualisation complète de la matière grâce à l'instrumentation optique comme dans les *Essais*, mais conforter la continuité métaphysique entre le plan invisible (ou corpusculaire) et le plan visible par l'extrapolation de l'imagination. Par transitivité, cela autorise les *Principia* à penser les corpuscules avec les mêmes lois que celles des petits corps. Cela l'autorise encore à inférer la taille des parties de la matière subtile qui composent les corps terrestres des propriétés observées dans les corps macroscopiques. L'extrapolation de la figuration des corps invisibles à partir des corps visibles ne constitue donc pas une erreur. Au contraire, elle est la conséquence directe de la continuité ontologique entre les éléments d'une même substance.

Notre étude des gravures s'est focalisée sur deux cas emblématiques des *Principia philosophiae* : la gravure de l'article XXIII, p. 78 (AT VIII-a, 87/AT IX-b, 111-112), et celle de l'article LXIX, p. 110 (AT VIII-a, 119). Pleine page, elles sont respectivement reproduites 10 et 11 fois, de suite, et appelées par un nombre important de notes en manchettes. Cette répétition en continu constitue, selon nous, une des propriétés éditoriales les plus remarquables de l'*ordo edendi* cartésien, et particulier de celui des *Principia philosophiae*. Et au-delà, il s'agit d'un phénomène rare du point de vue de l'histoire du livre. Rappelons ici l'objet de la première. Support de plusieurs démonstrations capitales de la nouvelle physique procédant des principes des choses matérielles mis au jour dans la *secunda Pars*, elle a pour but d'imprimer dans l'esprit des lecteurs l'idée que l'univers matériel s'organise selon une réplique indéfinie de ceux dont la structure est celle d'un tourbillon autour d'un centre occupé par un astre (modèle). Sa présence répétée permet ainsi de lutter contre le préjugé des sens, alimenté par l'histoire de la philosophie, qui fait croire que toutes les étoiles et le Soleil sont sur le même plan, plus exactement sur la même superficie de la même sphère.

## B – l'interprétation philosophique du rapport de Descartes à ses livres

### 1 – ordre de la connaissance et ordre du livre : exercer la philosophie<sup>2717</sup>

Un bon livre, entendu au sens cartésien, peut-il se contenter de restituer aux lecteurs les résultats ou certitudes que sa méthode et son jugement lui ont permis d'obtenir, sans donner aux lecteurs eux-mêmes la possibilité d'exercer leur jugement sur ce que ce livre leur présente comme des vérités ? Il le peut en un sens. Il fait alors partie de ses livres qui, comme ceux des Anciens, constituent le quatrième degré de la sagesse, c'est-à-dire « de

---

<sup>2717</sup> Voir notamment I, A, « mettre en préface, le choix de la brièveté » ; I, B, « publier des sciences dans des Essais : sélectionner des échantillons et des lecteurs » ; I, B, 2, « *ordo cognoscendi* et *ordo edendi* : le conflit des ordres ? ».

ceux qui ont été écrits par des personnes capables de nous donner de bonnes instructions, car c'est une espèce de conversation que nous avons avec leurs auteurs »<sup>2718</sup>.

On pourrait donc y classer le *Discours de la méthode* dont le but n'est pas d'enseigner à celui qui le lit la méthode pour parvenir aux mêmes certitudes que son auteur. Les certitudes y sont présentées comme des résultats, non élucidés, dans le domaine des sciences (Essais) : Descartes n'y apprend pas à son lecteur à produire des jugements vrais, il se contente de retranscrire ses propres jugements en sciences, pour montrer l'opérativité de sa méthode. Or, la lecture des bons livres n'est pas suffisante à la découverte de la vérité car ceux-ci ne nous apprennent pas à la *chercher*. Recherche qui exige, comme un préalable, que la raison se délivre des « sciences des livres » pour se réapproprier, ou non, par après, les contenus qu'ils véhiculent : « Et ainsi je pensai que *les sciences des livres*, au moins celles dont les raisons ne sont que probables, et qui n'ont aucunes démonstrations, s'étant composées et grossies peu à peu des opinions de plusieurs diverses personnes, ne sont point, si approchantes de la vérité, que les simples raisonnements que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent<sup>2719</sup>. » Or en ouvrant le *Discours de la méthode*, le lecteur ne part pas, comme Descartes, de rien : ce dernier ne lui a pas explicitement demandé, pour débiter, de mettre en doute les idées qui vont se présenter à son esprit. Il part au contraire d'un ensemble de questions que la méthode a permis à l'auteur-narrateur de résoudre. Il est placé, intentionnellement, à la fin du parcours de cet auteur : corps particuliers et sciences particulières, extrémités de l'arbre de la philosophie mais aussi mathématiques, avec *La Géométrie*. Car ce sont ses fruits dont Descartes veut d'abord lui faire constater l'excellence et la profusion (« *sexcentis quaestionibus*<sup>2720</sup> »).

L'analyse des éléments éditoriaux ci-dessus récapitulés nous a permis d'appréhender la fonction du *Discours de la méthode*. Ainsi de l'observation de l'usage de l'italique dédié à la mise en exergue des principes. On trouve aussi, à l'inverse, des emprunts à la terminologie scolastique, la phrase, mentionnée *supra*, dont l'italique indique non pas tant la vérité de principe que l'événement : « *ie pense, donc ie suis* » (quatrième partie, Maire, p. 33 et 34). Car la vérité, en retrait du texte, conquise hors du discours actuel dans lequel il s'énonce, le lecteur ne peut précisément pas la transformer en sa certitude. Cette vérité reste en un sens la propriété du narrateur-auteur Descartes, le produit de l'*auctorialité* de Descartes et non de l'*autorité* de la raison. À l'inverse, dans les *Meditationes*, la vérité du *pronunciatum* sera jugée par celui qui dit « ego » : c'est-à-dire, moi, actuellement, qui pense que je suis, Ego sum, ego existo, dans l'indifférence de ma position par rapport au livre, auteur ou lecteur. Pas d'italique dans la Meditatio II, la conquête de la vérité et le discours imprimé se partage l'espace et le temps (II, b, 2, b – « retranscrire l'ordo *inveniendi* (1641 et 1642) – 1 : de la Meditatio I à la Meditatio VI : lire ou méditer ?).

D'autre part, on a constaté qu'un certain nombre d'éléments de la mise en texte et de la mise en livre du *Discours de la méthode* partageaient des propriétés voisines : la brièveté et l'ellipse. Ces propriétés s'expliquent par l'intention de Descartes de ne pas exposer *ex abrupto* les thèses de sa philosophie les plus en rupture avec l'ancienne philosophie, pour ménager les préjugés des lecteurs et les risques de polémiques, au moment de monter sur le théâtre du monde. Elles concernent la méthode et la métaphysique relayées dans l'espace court de la préface ; elles concernent aussi la physique dont les objets ne sont pas démontrés à priori par des principes qui les précèdent pourtant dans l'ordre de la vraie connaissance. Descartes, sciemment, choisit de placer son lecteur au niveau de la preuve ou démonstration à priori des principes, ce qui le dispense d'en faire une véritable doctrine, comme en *Principia* II et qui l'autorise à pratiquer la supposition. Le risque d'incompréhension du lecteur est la contrepartie des ellipses, des raccourcis ou des trous démonstratifs pratiqués par Descartes.

Il nous a semblé que, dans une certaine mesure au moins, cette incompréhension relevait de la stratégie : devinée par Descartes, il fallait en sonder la profondeur pour mieux préparer la réception de toute sa

---

<sup>2718</sup> Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 5, 8-13.

<sup>2719</sup> *Discours de la méthode*, p. 14 (AT VI, 12-13). Nous soulignons.

<sup>2720</sup> Epistola ad P. Dinet, *Meditationes*, AT VII, 579.

philosophie. Il fallait mesurer la force des préjugés de son lectorat et, finalement, sa résistance à la mise au jour d'une philosophie en rupture avec l'ancienne. Cette tactique aurait eu aussi l'effet de susciter le désir du public de voir comblés les trous du premier livre, par la venue d'autres livres. L'affirmation d'une rationalité des publications, qui plus est d'une rationalité cartésienne des publications, revient donc à accorder un crédit véritable à la reconstruction du projet éditorial de la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie* et à la considérer comme quelque chose de plus qu'un artefact cherchant à donner à posteriori une unité philosophique à des projets éditoriaux conçus sans rapport entre eux. Elle revient aussi à avancer l'idée d'un plan cartésien des publications conçu, au moins, dès 1637, pour préparer la réception de ses principes de physique. Plan qui confirme l'importance de la notion de principes dans la philosophie cartésienne. Pour autant, l'idée d'un finalisme cartésien qui replierait strictement l'ordre des livres sur l'ordre qu'il faut suivre pour bien connaître, a été rejetée : Descartes n'a pas mis à exécution un programme de publication de façon linéaire, sans tenir compte de paramètres extra-philosophiques, disons du contexte d'énonciation et de la fonction dialogique de la « mise en livre ». Les polémiques, les objections, les incompréhensions du public, parfois les attaques personnelles, inattendues ont aussi défini le parcours et l'identité des publications cartésiennes. Le renoncement au *Monde*, la publication des objections dans les *Meditationes*, la publication de l'*Epistola... ad... Voetium* sont des exemples, de nature différente, qui montrent la vanité de concevoir un ordre cartésien des livres ignorant de ses conditions de diffusion et de réception. La mise en texte et la mise en livre sont ici orientées en fonction du présupposé des préjugés : une vérité nouvelle, en rupture avec les autres, impose une stratégie éditoriale visant à contourner « l'empêchement des préjugés » (Lettre-préface). Il s'agit, autrement dit, d'accoutumer au vrai et de désaccoutumer au faux 1) sans se faire mal comprendre (de ceux qui ne connaissent pas la vérité) et 2), sans se faire censurer de ceux qui la connaissent, mais qui la nient parce qu'elle rompt avec celle qu'ils ont établie.

La problématique philosophique de la réception, c'est-à-dire du préjugé, est bien majeure chez Descartes : elle conditionne en grande partie<sup>2721</sup> l'ordonnancement et la réalisation de son programme éditorial : lorsqu'on lui demande des comptes sur la rédaction des *Principia*, il répond qu'il attend de voir comment ses *Méditations* seront reçues. Publier en partie. Ou désamorcer toutes les polémiques à l'avance. Telle était, dans cette perspective, l'intention cartésienne du premier livre. Derrière le motif d'utilité affiché par Descartes, qui s'avère être déjà un motif philosophique puisque la philosophie cartésienne se définit précisément par son utilité, un autre motif philosophique, dont la préface ne parle que de façon détournée, en abordant la question du *Monde*, est compatible avec le premier. Le *Discours de la méthode...* jouerait, dans une certaine mesure et sans l'assumer explicitement, un rôle préparatoire d'accoutumance de l'esprit à la fréquentation de la vérité. Cette accoutumance, proportionnelle à la force des préjugés, ouvre à l'exposé par l'auteur et à l'exercice par le lecteur de la philosophie. Car celui qui veut connaître ne doit-il commencer par exercer son esprit à étudier la Logique ? Non pas celle de l'École mais celle qui apprend à bien conduire sa raison. L'étudier, en terrain cartésien, c'est en exercer longtemps les quelques règles sur des questions faciles et simples, « comme sont celles des mathématiques » car ce sont les questions de mathématiques qui offrent le plus d'occasions de pratiquer les règles de la méthode (Regula XII (AT X, 429-430, Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 14). Ce n'est qu'après qu'il peut « commencer tout de bon à s'appliquer à la vraie philosophie » (*ibid.*). Or le *Discours de la méthode* traite de cette méthode assignée aux mathématiques (*La Géométrie*) et à des questions particulières de physique, vérifiables par l'expérience (*La Dioptrique*, *Les Météores*). Il se pourrait donc qu'on puisse intégrer le premier livre de Descartes dans le programme de la méthode, au nom de cette stratégie de l'accoutumance au vrai solidaire des préjugés que la méthode doit faire tomber. La question des principes de la physique doit être abordée avec d'autant plus de subtilité qu'elle cristallise les préjugés. Les moyens détournés pour convaincre de leur vérité se retrouvent dans la mise en texte et dans la mise en livre, du *Discours de la méthode* aux *Méditationes* :

---

<sup>2721</sup> L'autre objectif, explicitement énoncé à la fin du *Discours de la méthode*, est d'obtenir des aides matérielles et humaines afin de réaliser des expériences.

« ces six Méditations contiennent tous les fondements de ma physique. Mais il ne le faut pas dire, s'il vous plaît ; car ceux qui favorisent Aristote feraient peut-être plus de difficulté de les approuver ; et j'espère que ceux qui les liront, s'accoutumeront insensiblement à mes principes, et en reconnaîtront la vérité avant que de s'apercevoir qu'ils détruisent ceux d'Aristote »<sup>2722</sup>.

Avant de pouvoir s'exercer à la philosophie, il faut donc en quelque sorte entraîner la *mens* à bien juger. Ceci à le mérite de commencer à mettre à distance les préjugés qui l'empêchent de bien raisonner d'emblée. Les discours des génies supérieurs (« *praestantium ingeniorum* », *Epistola... ad... Voetium*, AT VIII-2, 41) constituent pour cette raison les bons livres, les sources auxquelles les jeunes esprits peuvent s'abreuver. C'est donc à la lumière de la connaissance de la *mens*, qu'on pourrait à la fois comprendre le statut du premier livre cartésien dans l'*ordo edendi* général et avancer l'idée d'un *ordo edendi* général conforme, après lui, à l'ordre de la connaissance prescrit par la méthode et par conséquent support de l'enseignement de la vraie philosophie, *a facillioribus ad difficiliora*.

## 2 – ordre de la connaissance et ordre des livres : enseigner la philosophie

En démontrant les premiers principes, à partir de la seule *bona mens*, les *Meditationes* ouvrent à l'enseignement de la philosophie car elles mettent le lecteur attentif et épris de la recherche de la vérité, dans la même position que Descartes. Une position initiale où l'auteur, en retraçant le parcours de son *inventio* depuis le début, se place dans une situation d'ignorance (en fait, de doute) exigée par la méthode, qui correspond à la situation réelle du lecteur, ignorant, à l'ouverture du livre des *Meditationes*, des vrais principes de la philosophie.

Cette réduction méthodologique du savoir à ses conditions évidentes a le mérite de n'exiger le secours d'aucune connaissance préalable, d'aucun outil autre que l'exercice de l'esprit, excepté le livre que celui qui veut trouver les premiers principes doit tenir ouvert jusqu'à la dernière page. La connaissance, si ça n'est la découverte, du premier principe qu'est l'*ego* et duquel se déduit la connaissance de Dieu, ne nécessite que le bon sens, dont chacun est pourvu. Tels sont les premiers mots des *Meditationes* qui, puisqu'ils sont dans les pages préliminaires exercent leur fonction méthodologique : « [...] videmur admoneri ea omnia quae de Deo sciri possunt, rationibus non aliunde petitis quam ab ipsamet nostra mente posse ostendi. Quod idcirco quomodo fiat et qua via Deus facilius et certius quam res saeculi cognoscatur non putavi a me esse alienum inquirere » (*Epistola, Meditationes*, AT VII, 2). La priorité est accordée à la méthode. Les contenus de nos anciennes connaissances sont temporairement disqualifiés. Certains sauront inventer par eux-mêmes ; d'autres ne le sauront pas, comme la plupart des lecteurs. Mais ils seront alors guidés par la méthode de celui qui a su inventer seul (Descartes) pour finalement savoir juger et être enseignés, *in fine* comme Descartes, du « vrai prix des sciences » : « Certaines limites sont prescrites à tous les esprits, qui ne peuvent les excéder. Ceux qui, à cause de l'imperfection de leur esprit, ne peuvent se servir de principes pour inventer, pourront cependant connaître le vrai prix des sciences, ce qui leur suffit pour porter des jugements vrais sur la valeur des choses » (*Cogitationes privatae*, AT X, 215, 5-10). L'*Epistola dedicatoria* des *Principia*, autre texte préliminaire dont un des enjeux est de rappeler la nécessité de se laisser conduire, évoque l'idée que le soin de s'instruire compense l'absence d'inventivité : ceux qui, comme la Princesse Élisabeth cumule 1) une « *firmissima recte agendi voluntate* » (une constante volonté de bien faire), 2) un « *perspicacissimum ingenium* » (« un très excellent esprit ») et 3) un « *summa veritatis cognoscendae cura* » (« un soin très particulier de s'instruire », c'est-à-dire de connaître la vérité) arrivent sans doute à un plus haut degré de sagesse que ceux qui ont le plus d'esprit ou que ceux qui n'ont qu'une ferme résolution de faire tout le bien qu'ils sauront. L'importance du soin de s'instruire de « tout ce

---

<sup>2722</sup> Lettre à Mersenne, 28 janvier 1641, AT III, 298.

qu'il y a de meilleur dans les sciences » est ainsi souligné par Descartes comme une des voies d'accès à la sagesse. Et précisément sa dédicataire est une figure, non pas certes d'un lecteur lambda, mais du lecteur qui, en raison de son rang, n'a pas fréquenté les Institutions scolastiques et qui, par ce soin de connaître la vérité (seule, c'est-à-dire sans Auctoritates mais avec la méthode que lui a enseignée Descartes au fil de ses lettres) est en passe d'accéder à la sagesse. C'est dire que l'accès à la sagesse n'est pas le propre des seuls esprits forts : des esprits plus modestes mais qui témoignent d'une (bonne) volonté à être bien guidés dans leur recherche de la vérité peuvent y parvenir. Dès lors que la recherche de la vérité devient le mobile de la volonté, tous les esprits, pourvus qu'ils soient conduits avec méthode (c'est-à-dire bien conduits) peuvent prétendre à la sagesse.

L'examen de leurs spécificités matérielles confirme ainsi que les livres de Descartes peuvent devenir les supports de ce véritable enseignement à bien conduire sa raison, à bien juger et à reconnaître les principes. Cette qualité pédagogique des publications cartésiennes tient à la définition cartésienne de philosophie qui veut 1) que le bon sens ou l'esprit suffit, pourvu qu'il soit bien guidé et 2) qu'il n'y a pas de vraie connaissance sans implication du sujet qui veut s'instruire, c'est-à-dire sans exercice de son jugement. Jugement qui passe par la circonscription de la volonté à l'adhésion aux idées vraies de l'entendement (*Meditatio IV*). Jugement qui seul *me* persuade véritablement. Or pour bien juger, il faut apprendre à assigner correctement la vérité, claire en elle-même, aux objets qu'on souhaite connaître, c'est-à-dire à assurer nos certitudes : comment être sûre que je ne me trompe pas ?

Le lecteur doit d'abord suivre un guide, c'est-à-dire lire l'ordre que déploie Les *Méditations* : partant textuellement du plus évident, le livre guide page à page le lecteur dans l'ordre des découvertes produites par la méthode, sans ellipse et sans omission du discours.

Puisque l'*ordo edendi* retranscrit l'*inventio*, le lecteur doit se conformer avec une *firmissima recte agendi voluntate* aux recommandations que Descartes fait dans ses textes préliminaires et dans ses méditations. Tout lire et dans l'ordre, sans sauter de page, sans commencer par la fin mais en lisant les choses dans l'ordre dans lequel l'esprit, agissant méthodiquement, doit les rencontrer. Mais pour que le jugement du lecteur prenne le pas sur la lecture, il faut aussi savoir s'arrêter de lire après chaque *Meditatio* puisque l'objet-livre ne peut ériger seul dans l'esprit du lecteur la certitude : il ne suffit pas pour le lecteur de passer en revue les vérités qu'il lui met sous les yeux, il s'agit aussi de savoir le fermer, aux moments adéquats, pour se remémorer ces vérités, pour les garder en soi une bonne fois pour toutes. La prescription de lecture consistant à fermer le livre relève de l'enseignement de la philosophie et de la sagesse (II, B, 2, b la lecture et la méditation : lire et s'arrêter de lire).

Il s'agit aussi ne pas être surpris de ne pas trouver au même endroit toutes les vérités qui concernent un objet de pensée : l'ordre de la pensée ne correspond pas forcément à l'ordre de la chose (ou l'ordre des matières). Ce rappel méthodologique décisif au sujet de l'âme, préparatoire à la lecture, est fait dans la synopsis (→ SYNOPSIS) (II, B, 2, a).

En apprenant à ses lecteurs à se débarrasser de leurs préjugés pour devenir des sujets ou des juges selon un ordre d'évidence croissante, Descartes leur apprend aussi à juger de la vérité de ses propres livres comme de toute chose qu'il ne faut « recevoir jamais [...] pour vraie, [qu'on] ne la conn[ût] évidemment être telle » (première règle de la méthode, AT VI, 18, nous soulignons). Par conséquent, devenus savants des vrais principes et de cet ordre de la connaissance (II, A, 1, a et II, A, 1, b), ils sont capables de fermer ses livres. Ils le doivent même si le perfectionnement de l'usage de la méthode est une conséquence de l'abandon des livres (*Cogitationes privatae*, AT X, 214, 1-3). Ainsi conçus, le livre des *Méditations* mais aussi ceux des *Principia philosophiae* et des *Passions de l'âme*, puisqu'ils offrent une connaissance des choses par leurs causes ou principes (*Principia I, II, Passions de l'âme I*), dans l'ordre dans lequel l'esprit en perçoit l'évidence, portent potentiellement les lecteurs au cinquième degré de la sagesse.

On a rappelé que la correspondance montrait bien que le projet de publier les *Principia* était contemporain de l'achèvement des *Méditations* et précédait la rédaction des *Objections* (août-septembre 1640). Les *Méditations* et la Première partie des *Principia*, qui ne s'adressent pas au même public, n'ont pas le même pouvoir de persuasion. C'est du moins ce qu'indiquera explicitement la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie*

confirmant par ce geste, la complémentarité des deux textes, du point de vue de la lecture cette fois : « [...] la première [partie des *Principes de la Philosophie*] contient les Principes de la connaissance, qui est ce qu'on peut nommer la première Philosophie ou bien la Métaphysique : c'est pourquoi, afin de la bien entendre, il est à propos de lire auparavant les *Meditationes* que j'ai écrites sur le même sujet<sup>2723</sup>. »

Vérifiant la condition de l'ordre et donnant la science de la découverte de la vérité, c'est l'ensemble de l'*ordo edendi* qui constitue, depuis la publication de la philosophie première, la *manuductio* de la philosophie cartésienne. Dans cet ensemble, l'usage du livre des *Meditationes* est décisif. Une autre condition du succès de l'enseignement de la philosophie à travers les livres est ainsi leur lecture préalable et fidèle. Descartes la recommande, comme un réquisit de la méthode, dans sa Lettre-préface des *Principes de la philosophie*.

De sorte que, si on transpose la réflexion sur l'*ordo edendi* en termes épistémologiques, on peut bien dire que l'appropriation (par le moi du lecteur) des principes métaphysiques est une condition préalable à la certitude des principes en physique qui sont fondés par eux. Avant de prendre connaissance de ce que Descartes appelle ses principes en physique, en particulier leur petit nombre, il faut donc s'être persuadé de ce qui les fonde, ce qui ne peut se faire que par la lecture des *Meditationes*.

À l'issue de la lecture des *Principia*, impliquant donc la lecture des *Meditationes*, les plus méthodiques des lecteurs peuvent devenir des philosophes, sachant substituer aux arguments d'autorité, l'autorité de leur propre raison bien exercée et capables d'examiner les objets que Descartes n'a pas encore eu la possibilité d'étudier lui-même, faute de temps et d'expérience (III, B, 2, c, « cueillir les fruits inédits ou bien lire les *Principia* (AT IX-2, 15 et 17-18) : vers une notion de lecture cartésienne »). Ce fait qui prouve le succès potentiel de l'enseignement distingue les livres de Descartes des bons livres du quatrième degré de la sagesse. Parlant des *Principia* (et de leur traduction française), il indique : « les vrais principes par lesquels on peut parvenir à ce plus haut degré de sagesse, auquel consiste le souverain bien de la vie humaine, sont ceux que j'ai mis en ce livre » (AT IX-2, 9).

Cette ambition de transmettre non seulement les résultats d'un exercice ordonné de la philosophie (un savoir constitué) mais aussi la possibilité pour le lecteur de devenir l'auteur d'un savoir à venir était déjà postulée dans les Essais de 1637 sans être réalisée. Elle l'est avec la lecture des *Principia* qui peut convertir le savoir mis au jour par l'auteur en sève (« *succum* », l'expression provient de l'*Epistola*<sup>2724</sup>) des lecteurs pour achever l'arbre de la philosophie. Ainsi, privé de certains fruits de l'arbre de la philosophie (ceux du *connu*), Descartes prétend qu'on peut tirer des *Principia* d'autres « fruits » (ceux du *connaissable*) : la satisfaction de trouver plusieurs vérités inédites ; le progrès du jugement par l'étude des principes ; la concorde par l'indubitabilité des principes qui mettra fin aux disputes ; et la possibilité de découvrir *par soi* les vérités inédites dans les *Principia*. La philosophie cartésienne s'enseigne donc par essence – trouvant son lieu privilégié dans le manuel scolaire des *Principia philosophiae*. La sagesse qui ouvre à l'achèvement de la science, est le meilleur fruit que Descartes espère qu'on récoltera de la lecture de ses livres : « Le dernier et le principal fruit de ces Principes est qu'on pourra, en les cultivant, découvrir plusieurs vérités que je n'ai point expliquées ; et ainsi, passant peu à peu des unes aux autres, acquérir avec le temps une parfaite connaissance de toute la philosophie et monter au plus haut degré de la sagesse »<sup>2725</sup>. À ce stade, le lecteur dépasse sa condition de simple lecteur pour devenir l'auteur des vérités à découvrir et achever la science.

Un des résultats enregistrés au cours de ce travail, c'est donc la portée pédagogique des livres de Descartes, au nom de l'idée que la vérité, pour être démontrée, doit d'abord être recherchée puis découverte et assignée comme certitude aux objets des sciences qui organisent le corps de la philosophie. Pour montrer ce qu'elle est, et persuader de ce qu'elle est, à ceux qui ne peuvent pas la découvrir seule, Descartes doit leur apprendre à *juger* d'elle. Les mots, que ses livres retranscrivent, ont ce pouvoir. Celui de dire, matériellement, *toute* la vérité. C'est

---

<sup>2723</sup> *Ibid.*

<sup>2724</sup> *Epistola... ad... Voetium*, Pars quarta, AT VIII-2, 41.

<sup>2725</sup> Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 18.

vrai pour Descartes – et pour un certain nombre de rationalistes de son siècle : « Et si quelqu'un avait bien expliqué quelles sont les idées simples qui sont en l'imagination des hommes, desquelles se compose tout ce qu'ils pensent, et que cela fût reçu par tout le monde, j'oserais espérer ensuite une langue universelle fort aisée à apprendre, à prononcer et à écrire, et ce qui est le principal, qui aiderait au jugement, lui représentant si distinctement toutes choses, qu'il lui serait presque impossible de se tromper ; au lieu que tout au rebours, les mots que nous avons n'ont quasi que des significations confuses, auxquelles l'esprit des hommes s'étant accoutumé de longue main, cela est cause qu'il n'entend presque rien parfaitement. Or je tiens que cette langue est possible, et qu'on peut trouver la science de qui elle dépend, par le moyen de laquelle les paysans pourraient juger de la vérité des choses, que ne font mieux maintenant les philosophes »<sup>2726</sup>.

À défaut d'une langue universelle, déchargée des connotations qui encouragent l'erreur, l'agencement matériel des mots préexistant dans d'autres langues, français et latins, serait en mesure d'instruire les lecteurs de la vérité. Un certain nombre d'éléments éditoriaux suppléent les faiblesses du langage et confirment la vocation scolaire des livres de Descartes que les *Principia philosophiae* formalisent explicitement : format, langue d'édition, instrument de recherche (index) en pages préliminaires, calibrage des articles pour l'étude (repris dans les *Passions de l'âme* et qui prouve l'intention de scolariser par le traité une science morale définitive, III, C, 3, b, « le lien avec les *Principia* »), mise en page avec manchettes numérotées mais aussi présence et répétition de figures au fil du texte pour que l'imagination aide l'entendement à concevoir les corps invisibles. Le rejet de l'iconographie des *Principia* en planches dans les éditions et traductions postérieures constitue donc, du point de vue pédagogique, une erreur notoire.

Si la philosophie est le caractère distinctif de notre humanité : « puisqu'elle s'étend à tout ce que l'esprit humain peut savoir, on doit croire que c'est elle seule qui nous distingue des plus sauvages et barbares » (Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 3), son exercice s'avère donc indispensable : « c'est proprement avoir les yeux fermés, sans jamais tâcher de les ouvrir, que de vivre sans philosopher [...] Les bêtes brutes, qui n'ont que leurs corps à conserver, s'occupent continuellement à chercher de quoi le nourrir ; mais les hommes, dont la principale partie est l'esprit, devraient employer leurs principaux soins à la recherche de la sagesse, qui en est la vraie nourriture » (AT IX-2, 3-4).

Elle répond qui plus est à une inclination naturelle de dépasser une connaissance strictement sensible des choses sans savoir comment s'y prendre : « Il n'y a point d'âme tant soit peu noble, qui demeure si fort attachée aux objets des sens, qu'elle ne s'en détourne quelquefois pour souhaiter quelque autre plus grand bien, nonobstant qu'elle ignore souvent en quoi il consiste » (AT IX-2, 4). L'hypothèse d'un *ordo edendi* cartésien menant à la sagesse est donc d'abord formulée au titre de la définition de la philosophie cartésienne. C'est à la fois l'universalité de la philosophie, la nécessité pour chacun de la pratiquer qui rend compte de la générosité du geste éditorial cartésien : enseigner les autres hommes à pratiquer la philosophie par eux-mêmes est un devoir d'autant plus évident pour Descartes qu'il pense être parvenu à un degré de connaissance et de sagesse plus important que les autres philosophes et que la plupart des hommes.

En réalité, s'il est préférable de n'avoir plus aucun guide en philosophie – ce qui est possible lorsqu'on est devenu ultimement *savant* –, mieux vaut être bien conduit que de s'égarer seul sur une mauvaise piste, pendant que nous ne sommes pas parvenus à la sagesse : « mais ce dernier est encore meilleur, que de les tenir fermés et n'avoir que soi pour se conduire » (AT IX-2, 3). Descartes s'offre d'être ce guide sur le chemin de la certitude morale (*Principia* IV, CCV), en attendant que ses lecteurs parviennent seuls à la certitude plus que morale (*Principia* IV, CCVI).

---

<sup>2726</sup> Lettre à Mersenne, 20 novembre 1629, AT I, 81-82.