

## INTRODUCTION



Car je puis dire, en vérité, que si je n'avais suivi que mon inclination, je n'aurais jamais rien fait imprimer.  
Lettre à Charlet (?), 14 décembre 1646 (?), AT IV, 588.

## A – qu'est-ce qu'un livre ?

### 1 – la science des livres

Notre point de départ est le constat d'un désintérêt de Descartes pour les livres. Désintérêt motivé à la fois pour les contenus – seulement probables – qu'ils véhiculent en général, mais aussi à cause de leur matérialité même qui ne rend pas possible l'appropriation par le lecteur des vérités qu'ils pourraient exceptionnellement renfermer. De sorte que, quand Descartes s'intéresse en philosophe à l'objet livre, c'est d'abord pour le critiquer (*pars destruens*, au sein d'une critique de la rhétorique et de la philosophie). En particulier auprès des ignorants docteurs, « male doctis », qui croient que la science universelle est renfermée dans les livres : « omniumque rerum scientiam in libris contineri sibi persuadent » (AT VIII-2, 46).

Descartes déclare ne plus lire beaucoup. C'est du moins la réputation qu'il se plaît à entretenir, alors même qu'il a beaucoup lu. Les lieux où il affiche sa déception pour les livres sont assez nombreux dans la correspondance. Le projet de Bibliothèque Universelle (*Idea bibliothecae universalis quam meditatur et non minima parte affectam habet F. Petrus Blanchot*, 1631) lancé par le minime Pierre Blanchot en 1631, lui donne par exemple l'occasion de rappeler qu'il ne les pratique pas (et de poser une distinction entre les bons et les mauvais livres) : « elle ne servira pas seulement à ceux qui veulent lire beaucoup de livres, du nombre desquels vous savez que je ne suis pas, mais aussi à ceux qui craignent de perdre le temps à en lire de mauvais, pource qu'elle les avertira de ce qu'ils contiennent »<sup>1</sup>. Citons aussi la lettre à Huygens de décembre 1638 dans laquelle Descartes, confie, non sans ironie, qu'il a perdu un livre que son correspondant lui a sans doute prêté : « Je visite mes livres si peu souvent, qu'encore que je n'en aie que demi-douzaine, il y en a néanmoins un des vôtres qui s'est caché parmi eux plus de six mois, sans que je m'en sois aperçu »<sup>2</sup>. Ajoutons aussi le témoignage de Plempius qui rapporte dans ses *Fundamenta Medicinae* (Louvain, 1654, p. 375) que lorsqu'il allait lui rendre visite à Amsterdam (vers 1632) : « Ibi ego illum saepiucule invisi : offendi semper hominem libros nec legentem, neque habentem ; solis intentum meditationibus, easque chartae mandantem ; aliquando etiam animalia secantem [...] »<sup>3</sup>. Mentionnons enfin l'anecdote bien connue rapportée par Sorbière dont un ami demanda à Descartes de lui montrer ses livres de physique :

---

<sup>1</sup> Lettre à Mersenne, octobre 1631 (?), AT I, 221. Jean-Robert Armogathe, dans son édition de la correspondance *Correspondance, 1* in *Œuvres Complètes* [désormais abrégée *JRA, Correspondance*, suivie des numéros de tome et de pagination], Paris, Gallimard (Tel), 2013, p. 89 retient la date du 13 janvier 1631.

<sup>2</sup> AT II, 674. Néanmoins, pour les auteurs qui l'intéressent – en particulier pour évaluer ce par quoi il s'en distingue –, Descartes emprunte des livres et fréquente les bibliothèques : « Vous m'avez obligé de m'avertir du passage de Saint Augustin, auquel mon *Je pense, donc je suis* a quelque rapport ; j'ai été le lire aujourd'hui en la bibliothèque de cette ville [Leyde] », lettre à Colvius, 14 novembre, 1640, AT III, 247.

<sup>3</sup> « Je l'y ai vu bien souvent et ai toujours trouvé un homme qui ne lisait pas de livres et n'en possédait point, voué à ses méditations solitaires et les confiant au papier, quelquefois disséquant des animaux [...] ».

Il y eût un peu de vanité en ce qu'il répondit à un de mes amis qui fut le visiter à Egmond. Ce gentilhomme le pria de lui dire quels étaient les livres de Physique dont il faisait le plus d'état, et desquels il avait fait sa plus ordinaire lecture. Je vous les montrerai, lui répondit-il, s'il vous plaît de me suivre, et le menant dans une basse-cour sur le derrière de son logis, il lui montra un veau, à la dissection duquel il dit qu'il se devait occuper le lendemain<sup>4</sup>.

À en croire Baillet, ce n'est pas ce qu'il a appris dans les livres de l'École qui l'ont aidé à trouver la vraie philosophie. Et ses propres livres ne doivent rien à l'École :

Quoi qu'il se sentît très-obligé aux soins de ses maîtres qui n'avoient rien omis de ce qui dépendoit d'eux pour le satisfaire, il ne se croioit 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. Il ne faisoit pas difficulté d'avouër à ses amis, que quand son père ne l'auroit pas fait étudier, il n'auroit pas laissé d'écrire en François les mêmes choses qu'il a écrites en latin<sup>5</sup>.

C'est à la fin de sa scolarité au Collège de La Flèche que Descartes, trop déçu par les contenus des livres étudiés, aurait renoncé à lire. La raison de sa déception est avant tout intellectuelle, les livres ne lui apprennent pas à chercher la vérité :

Le résultat de toutes ses fâcheuses délibérations fut, qu'il renonça aux livres dès l'an 1613, et qu'il se défit entièrement de l'étude des Lettres. Par cette espèce d'abandon, il sembla imiter la plupart des jeunes Gens de qualité, qui n'ont pas besoin d'étude pour subsister, ou pour s'avancer dans le monde. Mais il y a cette différence, que ceux-ci, en disant adieu aux livres, ne songent qu'à secouer un joug que le Collège leur avait rendu insupportable : au lieu que M. Descartes n'a congédié les livres pour lesquels il était très passionné d'ailleurs, que parce qu'il n'y trouvait pas ce qu'il y cherchait sur la foi de ceux qui l'avaient engagé à l'étude<sup>6</sup>...

Ce geste d'émancipation est d'autant plus fort qu'il suit une « passion ». Il est donc accompli par Descartes en toute connaissance. Et c'est parce qu'il a beaucoup lu qu'il décide de quitter les livres. Cette expérience personnelle malheureuse alimente une critique générale du livre à travers ses écrits. Le livre n'occupe pas, dans la théorie cartésienne de la connaissance et de la sagesse, une place de choix. Inscrite dans une critique plus large de l'autorité, la conception cartésienne du livre appelle à la réévaluation des contenus qu'il transmet ainsi qu'à une nouvelle définition de son rôle.

On peut distinguer un motif principal de cette critique : le vrai et le faux y peuvent être mêlés, au sein d'un même livre (*ordo edendi* particulier) ou dans l'ordre des livres eux-mêmes : un livre peut contenir de vraies démonstrations (ou connaissances) tandis qu'un autre peut contenir des faussetés. La plupart des livres, y compris ceux qui sont les récits des travaux évoqués au début de la Regula III, ne sont que les recueils d'avis divergents. De sorte que, la plupart des livres se démentent et n'autorisent pas à départir le vrai du vraisemblable. Surtout quand les auteurs prennent eux-mêmes le probable pour le vrai : « [...] ils s'accoutumèrent à embellir leurs fausses raisons, en sorte qu'ils ont fini par s'en persuader eux-mêmes, et les ont ainsi publiées pour vraies<sup>7</sup>. » Conçus comme des recueils d'opinions potentiellement contradictoires, où le vrai se mélange inextricablement avec le faux, les livres sont donc des objets épistémologiquement condamnés par la méthode, au nom de la fausseté ou de la vraisemblance des « sciences » qu'ils renferment (AT VI, 12-13). Ni l'argument d'autorité, ni la matérialité de l'objet ne sont les indices de la vérité. Bien au contraire, rien ne distingue matériellement le vrai du faux et le support imprimé, parce qu'il semble détenir la Vérité, peut faire passer le faux pour le vrai :

Rien de plus cohérent avec la réduction psychologique de la contingence à la probabilité des opinions, que la réduction (dont témoigne l'équivalence d'Authores avec autorités comme avec écrivains/auteurs) de l'autorité

---

<sup>4</sup> *Lettres et Discours de M. de Sorbière sur diverses matières curieuses*, Paris, chez François Clousier, 1660, p. 690. Cité en AT III, 353.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>6</sup> Adrien Baillet, *Vie de Monsieur Descartes* [ désormais abrégé *Vie...* ], Paris, Horthemels, 1691, 2 vol., I, p. 34.

<sup>7</sup> Regula II, AT X, 363 = *Règles*, p. 4.

indépassable en matières contingentes à une postulation arbitraire d'auteur vaniteux ; que l'autorité puisse se confondre pour Descartes, avec la chose écrite, voilà qui suffit à dénoncer une méconnaissance radicale de sa fonction épistémologique rigoureuse<sup>8</sup>.

Au sens fort du terme, le livre, c'est donc la science objectivée et rendue publique, qu'elle soit fondée, celle de Descartes (?), ou qu'elle le prétende sans l'être, celle de l'École et par extension, les livres de sciences en général. Il est clair qu'un livre de poésie n'entre pas en ligne de compte dans la critique de Descartes ; le *Discours de la méthode*<sup>9</sup> dit même le contraire. Mais, ce qui arrive, c'est que les livres de poésie finissent par ne plus intéresser celui qui cherche la vérité (sans que cela disqualifie, dans leur ordre, les livres de poésie). C'est donc la question de la publication de la *science* qui nous occupe ici. En philosophie en particulier, il convient donc, au moins dans un premier temps, d'en faire table rase car ce n'est pas d'eux qu'on peut tirer une science certaine (« scire [...] (i. e. de eo certam scientiam habere »<sup>10</sup>).

Une exception à la règle confirme la dépréciation cartésienne des livres. Car dans un cas rare, la lecture peut avoir des vertus. Le discours des génies supérieurs (« praestantium ingeniorum », *Epistola... ad... Voetium*, AT VIII-2, 41) constitue les bons livres, la source à laquelle les jeunes esprits peuvent s'abreuver, un matériau sur lequel la *mens* peut s'exercer. À ce titre, la Regula III (AT X, 366) puis le *Discours de la méthode* recommandent la lecture des livres des Anciens<sup>11</sup> : « la lecture de tous les bons livres est comme une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés, qui en ont été les auteurs ; et même une conversation étudiée, en laquelle ils ne nous découvrent que les meilleures de leurs pensées »<sup>12</sup>.

La quatrième partie de l'*Epistola... ad... Voetium* intitulée « De usu librorum et Voetii doctrina » (AT VIII-2, 39) opérera aussi la distinction entre les « méchants livres », dont « la lecture trop fréquente » « n'est pas moins nuisible que la société des méchants » (AT VIII-2, 39) et « bons livres » qui sont autant d'occasions de connaître des choses (c'est en cela aussi qu'ils constituent le ressort principal du quatrième degré de la sagesse dans la Lettre-préface des *Principes de la philosophie*) : « Et une telle érudition, je m'en persuade, ne s'acquiert pas par la lecture indistincte (*promiscua*) de n'importe quels livres, mais seulement par celle des meilleurs, et par la conversation de ceux [des hommes] qui s'y sont déjà élevés (« qui jam sunt eruditi »), quand il nous est permis d'en jouir, et enfin par une incessante contemplation des vertus et recherche de la vérité (« assidua virtutum contemplatione atque investigatione veritatis » (AT VIII-2, 42-43). Au sein des mauvais livres, Descartes distingue trois catégories : les livres pervers et futiles, les livres de controverse, et les livres de lieux communs, commentaires, abrégés et index faits de pensées détachées de différents auteurs, dont Voet parsème ses propres textes. Dans cette typologie, la lecture des premiers est toujours mauvaise, celle des deuxièmes ne doit pas être trop fréquente quant à celle des derniers, « on ne doit pas la dédaigner tout à fait » car ils sont utiles pour nous remettre en mémoire ce que nous avons lu dans les sources (« libri primarii »). Mais, en tant qu'ouvrages d'extraits et de citations, leur nature discursive (AT VIII-2, 41, l. 8-12), en limite nettement l'intérêt pour l'esprit « cum nulla in libris istis rationum concatenatio contineatur » (*ibid.*, 43). Dans tous les cas, la pratique de ces trois genres de recueils ne donne pas la « vera erudito » au sens cartésien du terme. Et c'est pourquoi Voet peut bien

---

<sup>8</sup> Jean-Luc Marion, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité* [désormais abrégé *Règles...*], traduction selon le lexique cartésien, et *annotation* conceptuelle par Jean-Luc Marion, avec des notes mathématiques de Pierre Costabel, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977, notes de la règle III, p. 114.

<sup>9</sup> Désormais abrégé *Discours de la méthode*, cité dans l'édition Adam-Tannery : René Descartes, *Œuvres de Descartes*, Ch. Adam et P. Tannery (éd.), nouvelle présentation par J. Beaudé, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, Paris, Vrin, 1964-1974, désormais abrégée AT suivie du numéro de tome, de folio et parfois de ligne.

<sup>10</sup> *Studium bonae mentis* dans Descartes. Étude du bon sens, La Recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631) [désormais abrégé *Descartes. Étude du bon sens...*], Vincent Carraud et Gilles Olivo (éd. et trad.), Paris, PUF (Épiméthée), 2013, p. 137.

<sup>11</sup> Comme le rappellent Vincent Carraud et Gilles Olivo, *ibid.*, p. 143, n. 22 qui semblent faire de la Regula III le dernier lieu cartésien favorable à la lecture des Anciens. C'est sans compter toutefois la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie* qui fait de la lecture (des livres des Anciens) le quatrième degré de la sagesse, c'est-à-dire une source d'instruction non négligeable mais insuffisante à mener à la sagesse.

<sup>12</sup> *Discours de la méthode*, AT VI, 5.

être appelé « doctus » mais non pas « eruditus » comme doit seul être appelé, dit Descartes, celui qui « studio et cultura ingenium moresque suos perpolivit » (AT VIII-2, 42, l. 17-19).

Cela étant, 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. Avec Descartes, il s'agit au contraire de remettre en doute, ou en cause, ces vérités que les sciences des livres ont érigées comme des principes et des démonstrations et de les saisir seulement comme un matériau utile à l'exercice du jugement : « Talemque eruditionem, non promiscua quorumlibet librorum, sed sola optimorum lectione, eaque iterata et frequente, itemque colloquiis eorum qui jam sunt eruditi, quando iis frui nobis licet, ac denique assidua virtutum contemplatione atque investigatione veritatis, comparari mihi persuadeo. » (AT VIII-2, 43).

Dans la plupart des cas inutile à l'esprit pour découvrir la vérité, la lecture lui serait même nuisible. Jusqu'à un certain point, le rejet de la plupart des livres rend possible l'*inventio*. Notons que la première mention de la lecture dans les écrits de jeunesse (dans le regroupement intitulé *Cogitationes Privatae*) est justement faite par Descartes en opposition à l'*inventio* qui n'est autre que l'exercice de la méthode par la raison :

Iuvenis, oblati ingeniosis inventis, quaerebam ipse per me possemne invenire, etiam non lecto auctore : unde paulatim animadverti me certis regulis uti./Dans ma jeunesse, 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<sup>13</sup>.

Il nous semble que certains passages des *Cogitationes Privatae*, en particulier AT X, 204, 2-13 ; 213, 4-7 ; 214, 1-8 ; 215, 5-10 ; 217, 23-24 – regroupés dans la section < Inventer > dans *Descartes, Étude du bon sens...*, – oppose déjà la lecture des livres à l'invention de la vérité. Or, en philosophie, il faut *inventer* la vérité. Rien ne sert de se contenter de lire la pensée d'autrui, y compris si elle fait autorité. Car l'idée reçue, en tant qu'elle est *reçue* dans un livre, ne peut constituer par cela seul une certitude.

Les *Regulae ad directionem ingenii* formalisent un peu plus cette intuition du jeune Descartes. À l'issue d'une critique des modes de la connaissance, la Regula III distingue deux opérations de l'esprit : le regard (*intuitus*) et la déduction. Ces deux opérations sont mises en balance avec deux types d'expérience : l'expérience indirecte des Autorités (ou auteurs) et l'expérience directe de la conjecture, toutes deux réputées suspectes. La Regula III fait mention de la difficulté, pour celui qui cherche à connaître la vérité, de résoudre une question en raison de la diversité, de la contradiction et des démentis des Autorités entre elles.

L'expérience adventice de l'autorité trouve son exemple privilégié dans la lecture. Comme plus tard dans la Lettre-préface des *Principes de la philosophie*, Descartes nuance le jugement habituellement positif porté sur les livres, en particulier les livres autorisés de l'École : s'ils sont des aide-mémoire précieux qui consignent les progrès dans les sciences<sup>14</sup>, ils ne sont pas *de facto* les dépositaires de vérités scientifiques. Et s'ils s'avèrent parfois énoncer des vérités, ils ne donnent pas souvent leurs raisons au jugement du lecteur. De sorte que les livres, comme compilations brutes d'*historias*, sont impropres à produire seuls le savoir scientifique, à transformer le lecteur en *auteur* de son savoir :

[...] jamais, en un mot, nous ne serons parvenus à être Mathématiciens, quand nous saurions de mémoire toutes les démonstrations de quelques autres, si notre esprit n'est pas propre à résoudre tous les problèmes qui se peuvent trouver ; ni Philosophes, si nous avons lu tous les arguments de Platon et d'Aristote, sans pourtant

<sup>13</sup> Trad. de Vincent Carraud et Gilles Olivo, *Descartes, Étude du bon sens...*, p. 63.

<sup>14</sup> Regula III, AT X, 366 = *Règles*, p. 6 : « Il faut lire les ouvrages des Anciens, parce que c'est pour nous un immense avantage de pouvoir user des travaux de tant d'hommes : tant pour connaître ce, qui jadis déjà a été correctement trouvé, que pour être avertis des choses à l'explication desquelles il faut s'appliquer encore à force de pensée. »

pouvoir porter un jugement ferme sur les choses < qui sont > proposées : car de la sorte, nous ne paraîtrions pas avoir appris des sciences, mais des histoires<sup>15</sup>.

Que la prétention d'une opinion à être vraie soit validée en raison du prestige de son énonciateur correspond à ce qu'on appelle « argument d'autorité ». Or il est possible, bien sûr, de découvrir des vérités en lisant Platon ou Aristote, à condition toutefois que cette découverte ne consiste pas seulement à emprunter de Platon ou d'Aristote, ou de tout autre auteur (« faisant autorité »).

Résumons. Le glissement sémantique et épistémologique qui fait d'un auteur une autorité est typiquement le problème des livres. Cette confusion fait qu'un auteur peut faire autorité non pas parce que ce qu'il dit est vrai mais en raison de son statut (parce qu'il est érigé au rang d'auteur). La matérialité de l'objet-livre qui sanctuarise ses contenus dans l'éternité du papier – comme le Livre – renforce cette confusion. Or, contrairement aux philosophes qui le précèdent, Descartes établit que l'invention de la vérité n'est pas l'affaire des Auctoritates desquelles il faut se délivrer<sup>16</sup> ; c'est-à-dire se délivrer d'une pensée sans sujet, d'une pensée que personne ne pense, d'une absence de pensée : une autorité sans fondement. Le livre, au sens cartésien, a pour propriété de véhiculer des sciences seulement probables ou non démonstratives, au motif de leur essence même : comme recueils d'idées reçues. Désapprendre les sciences transmises par les livres, au motif qu'elles risquent de n'être que probables : la chose sera d'autant plus délicate que l'histoire de la philosophie s'est développée sur les leçons de l'aristotélisme : « la plupart de ceux de ces derniers siècles qui ont voulu être philosophes, ont suivi aveuglément Aristote [...] ; et ceux qui ne l'ont pas suivi (du nombre desquels ont été plusieurs des meilleurs esprits) n'ont pas laissé d'avoir été imbus de ses opinions en leur jeunesse (parce que ce sont les seules qu'on enseigne dans les écoles), ce qui les a tellement préoccupé, qu'ils n'ont pu parvenir à la connaissance des vrais Principes »<sup>17</sup>.

C'est au nom de cette généralité qu'on peut parler d'une théorie cartésienne du livre dans laquelle sont définis ce que doivent être les bons et les mauvais livres. Cette expérience du livre comme autorité sans fondement, Descartes l'a vécu réellement, au cours de ses études mais aussi dans un rêve qu'il a jugé important de consigner par écrit<sup>18</sup>, et dont nous fournirons une étude dans le premier chapitre de ce travail.

Les textes de jeunesse inédits amorcent donc une critique de l'autorité infondée des livres. Les textes publiés font encore écho à l'opposition entre l'invention et la lecture, et démontrent ainsi la vivacité de cette critique. Mentionnons, par exemple, la conclusion du *Discours de la méthode*... qui oppose la supériorité potentielle de l'autorité de la raison d'un seul homme sur un ensemble d'arguments d'autorité consigné dans les livres qui, malgré leur nombre, n'en sont pas moins *que* probables :

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>19</sup>.

Les lieux cartésiens de la critique des livres feront l'objet d'études détaillées dans la thèse. On trouvera principalement : *Regulae ad directionem ingenii* (en particulier Regula III) ; *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle* (passim), *Discours de la méthode*... (préface (→ PRÉFACE), en particulier 1<sup>re</sup> et 6<sup>e</sup> parties) ; *Meditationes de prima philosophia* (passim), *Epistola... ad... Voetium* (Pars Quarta, AT VIII-2 39-55) ; *Principia philosophiae* (passim), lettre-préface aux *Principes de la philosophie* et correspondance...

---

<sup>15</sup> Regula III, AT X, 367 = *Règles*, p. 7.

<sup>16</sup> Dans les sciences du raisonnement mais pas dans les sciences factuelles comme la théologie. On reprendra ce *distinguo* capital – repris par Pascal dans sa « Préface » au *Traité sur le vide* – dans notre troisième partie consacrée aux *Principia philosophiae*.

<sup>17</sup> Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-1, 7.

<sup>18</sup> *Olympica*, AT X, 182-184, d'après Adrien Baillet, *Vie...*, II, p. 80-86. Voir surtout le texte établi et la présentation dans *Descartes. Étude du bon sens...*, p. 85-114.

<sup>19</sup> *Discours de la méthode*, p. 14 (AT VI, 12-13). Nous soulignons.

## 2 – Descartes et les livres : un problème ?

Quitter les livres pour l'exercice de la raison : « Atque hi quidem cum intelligant veram eruditionem non a solis libris pendere, illam etiam privata meditatione, vel vario negotiorum usu, et virorum praestantium familiaritate, sibi comparare satagunt, nec inter libros semper versantur » (*Epistola... ad... Voetium*, AT VIII-2, 44). Ce réquisit de la méthode cartésienne soulève immédiatement une question, concernant les publications de Descartes lui-même. Comment Descartes, qui appelle à l'abandon des livres, au nom des fausses sciences qu'ils renferment, peut-il justifier son acte d'auteur ? Si les livres sont donc des objets épistémologiquement condamnés par sa propre conception de la vérité et du fondement de l'autorité, comment peut-il faire des livres et même projette de publier très tôt puisqu'on fait remonter le premier projet de publication de Descartes à 1620<sup>20</sup> ? Comment pourrait-il concevoir ses livres comme les supports d'un exercice qui mène au cinquième degré de la sagesse alors que les livres des philosophes sont cantonnés au degré inférieur ? Peut-il sans contradiction faire de ses livres les supports d'un enseignement de la philosophie qui appellent à leur propre dépassement ?

Certes, Descartes est devenu philosophe et il a des choses à partager. Il a notamment découvert le fondement de la science qui confère son unité à ses objets (l'exercice méthodique de l'entendement). Mais, en admettant qu'il puisse soustraire ses propres livres à sa critique du livre, selon des modalités qui restent à élucider, l'acte de publier relance la question de l'enseignement de cette méthode à ceux qui n'ont pas découvert par eux-mêmes l'essence de la vérité : l'invention authentique (de l'auteur) est-elle transférable au lecteur ? Et si toutefois Descartes mettait toutes les conditions en place dans ses livres pour enseigner l'*inventio* et susciter l'auto-persuasion qui doit en découler, la réussite du transfert de l'autorité ne reposerait-elle pas sur le seul fait de l'assiduité du lecteur ? Dans ce cas, Descartes ne suspend-il pas cette réussite à des conditions extra-philosophiques, c'est-à-dire aux dispositions des esprits dont la volonté, la perspicacité et les préjugés lui échappent, au moins en partie ? Descartes peut-il enseigner sa philosophie, par le livre, à des lecteurs qu'il ne connaît pas ?

## B – qu'est-ce qu'un bon livre ?

### 1 – noir, gris, blanc

Au cours de notre travail, on fera référence à trois types de textes cartésiens : les textes demeurés inédits, volontairement ou involontairement (noirs), les œuvres publiées (blanches) et les œuvres destinées à circuler publiquement sans être éditées (grises) telles que les lettres, en particulier celles qui renferment de véritables petits traités (→TRAITÉ) ou celles, comme les lettres à Mersenne de 1630, qui exposent des points théoriques par ailleurs inédits<sup>21</sup>.

Nos études se focaliseront sur l'œuvre blanche sans méconnaître toutefois la mobilité des frontières entre ces catégories. Prenons quelques exemples. Les *Regulae ad directionem ingenii* ont-elles fait le projet d'un livre ? Et quand Descartes y renonce, cela redevient-il un écrit noir connu de lui seul (il ne parle des *Regulae* à personne...) ?

---

<sup>20</sup> AT X, 218. Voir aussi Adrien Baillet, *Vie...*, t. I, p. 85-86, cité en AT X, 186-187. Ce dernier rapporte qu'avant de reprendre le mousquet lors de la campagne de Hongrie en mars 1621 et pour tromper sa solitude, le temps de son quartier d'hiver en 1620, Descartes composa un traité et que « [...] dès le mois de février il songeoit à chercher des libraires pour traiter avec eux de l'impression de cet ouvrage » Adrien Baillet, *Vie...*, II, 1, p. 86.

<sup>21</sup> « En aucun cas il ne faut penser que, pour le seul fait d'être contenues dans les lettres, les affirmations de Descartes doivent être considérées comme privées. Il est plus exact de dire qu'elles ne sont pas publiées », Giulia Belgioioso, Les « correspondances » de Descartes, in *DesCartes et DesLettres. Epistolari e filosofia in Descartes e nei cartesiani*, Francesco Marrone (éd.), Florence, Le Monnier Università (Filosofia), 2008, p. 22.

Inversement, si le *Compendium musicae* n'est pas un livre au sens clarifié, Descartes saura pourtant en revendiquer l'*auctoritas* auprès de Beeckman. De même, Descartes a-t-il écrit une « lettre » à Dinet qui prend place dans le cadre de la querelle avec Regius sans l'intention primitive de la publier ou au contraire, l'a-t-il rédigé comme lettre ouverte sachant d'emblée qu'elle constituerait une partie assez conséquente de son œuvre ? La genèse de l'œuvre blanche n'est pas toujours facile à reconstituer. On sait par ailleurs que, en marge des lettres envoyées, Descartes fait largement usage de l'écrit non publié. Pour lui-même d'abord. Il a des cahiers dans lesquels il consigne des remarques ou des résultats, il conserve les minutes de ses lettres, surtout si elles diffèrent des lettres envoyées, et les réutilise à l'envi ou les fait parfois recopier lorsque c'est nécessaire, pour défendre et diffuser tel ou tel point de sa doctrine. Pour une circulation restreinte les « écrits » qu'il diffuse de manière limitée, et en copies, comme les lettres à Élisabeth envoyées à Christine voire en *unicum*, comme le *Compendium musicae* offert à Beeckman.

Consciente de la perméabilité de ces catégories, nous étudierons de préférence les œuvres blanches « inaugurales » : celles qui ont pour but de décrire les objets des sciences dont la méthode a décidé de la répartition. Autrement dit, celles qui ne sont pas en situation responsoriale comme l'*Epistola... ad... Voetium* ou les textes dits de la Querelle d'Utrecht. Cela ne signifie pas que la dimension responsoriale des œuvres théoriques inaugurales sera pour autant niée. De même, il ne s'agira pas d'évacuer totalement l'utilité philosophique des œuvres responsoriales, peut-être à ce jour encore trop peu explorée, dont la charge polémique n'efface pas les avancées théoriques et l'utilité dans la promotion de la vérité. Comme l'écrit d'ailleurs Descartes, tous les ouvrages de controverse ne sont pas mauvais, ceux qui combattent pour la vérité, qui n'attaquent que le vice, sont dignes de nos éloges : « Non quidem affirmo omnes ejusmodi libros malos esse : qui enim veritatem propugnans, et non nisi in vitia invehuntur, sunt laudandi »<sup>22</sup>. Nous mobilisons ainsi la quatrième partie de l'*Epistola... ad... Voetium* à divers endroits de notre travail pour réfléchir à une théorie cartésienne du livre et de la lecture. Descartes fait des livres pour publier sur la science mais aussi pour défendre la véritable science et la promouvoir.

Nous nous concentrerons sur le *Discours de la méthode*, les *Meditationes de prima philosophia*, les *Principia philosophiae* publiés avec les *Specimina philosophiae* ainsi que sur *Les Passions de l'âme*. Un des enjeux de notre travail est de montrer que le lieu où l'enseignement de la philosophie cartésienne à son lecteur est privilégié est celui de ces œuvres théoriques ou inaugurales. Ce choix de traiter prioritairement les œuvres précédemment mentionnées relève d'un motif philosophique et cartésien qui fait du bon livre le support écrit de la vraie philosophie et qui explique un certain nombre de propriétés éditoriales de ces œuvres. Il restera à étudier si ces œuvres inaugurales réunissent effectivement les conditions matérielles requises à l'enseignement du lecteur et si leur lecture suffit bien pour devenir véritablement savant : Descartes n'a-t-il pas dit qu'il fallait, quoi qu'il en soit, quitter les livres pour gagner la science et la sagesse ?

## 2 – réduire tout savoir à ses conditions évidentes. Rechercher les principes et expliquer par principe

Qu'est-ce que la science ? Comment obtient-on la connaissance certaine ? Rappelons que la vraie philosophie et la sagesse à laquelle elle ouvre, d'après une thèse traditionnelle depuis Aristote dont se nourrit l'ensemble du corpus cartésien, dépend d'une connaissance par les causes. Connaître par les causes ou principes ne suffit donc pas à distinguer la spécificité de la philosophie cartésienne par rapport à l'ancienne philosophie. Ce qui l'en distingue, c'est la définition du terme de principe qui a des conséquences directes sur la façon de les *rechercher*<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> *Epistola... ad... Voetium*, AT VIII-2, 40.

<sup>23</sup> Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-1, 2. Nous soulignons.



La philosophie cartésienne consiste en 1) la recherche des principes de la connaissance : la *mens humana* qu'il faut étudier en premier<sup>24</sup> et qui débouche sur une méthode ainsi qu'en 2) la découverte de la fondation métaphysique qui garantit la permanence de ces principes et des déductions qu'on en peut faire dans toutes les sciences, en particulier les principes des choses matérielles. Pour étudier à acquérir la parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir « [...] ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la *recherche* de ces premières causes, c'est à dire des principes »<sup>25</sup> ; « Or il y a eu de tout temps de grands hommes qui ont tâché de trouver un cinquième degré pour parvenir à la sagesse, incomparablement plus haut et plus assuré que les quatre autres : c'est de *chercher* les premières causes et les vrais principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir ; et ce sont particulièrement ceux qui ont travaillé à cela qu'on a nommé philosophes »<sup>26</sup>.

L'ordre que suit la vraie philosophie est défini par la méthode. Celle-ci est gouvernée par la recherche de l'évidence qui hiérarchise les pensées et organise le savoir en sciences. La priorité revient à la recherche des objets connus par l'entendement<sup>27</sup> avec le plus d'évidence. Évidence au titre de laquelle ils acquièrent leur statut de principes. Mais la philosophie est potentiellement capable d'expliquer tous les objets qui se présentent à l'esprit en vertu de leur deuxième condition :

[...] ces principes doivent avoir deux conditions : l'une, qu'ils soient si clairs et si évidents que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité, lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer ; l'autre, que ce soit d'eux que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux [...]<sup>28</sup>.

Pour que les livres cartésiens soient les exceptions à la règle d'après laquelle les livres sont les véhicules d'opinions non autorisées, c'est-à-dire *infondées*, mais autoritaires, ils doivent mettre en place des éléments du discours et du livre (« mise en texte » et « mise en livre ») qui respectent les conditions précédemment énoncées.

Les propriétés des livres permettant d'en faire un usage méthodique<sup>29</sup> doivent poursuivre le but suivant. Il s'agit de faire en sorte que le lecteur s'applique avec attention à la considération des principes afin qu'il n'en doute pas et qu'il puisse en « déduire » clairement et distinctement la connaissance de certains objets<sup>30</sup>, conformément à la définition cartésienne du terme de principe.

Il faut donc distinguer vérité et autorité : c'est la vérité seule du discours publié qui fait autorité non l'autorité qui fait la vérité. Cette distinction commande un rapport radicalement différent de Descartes à la philosophie ainsi qu'à son enseignement avec ces prédécesseurs. Et cette conception cartésienne de l'autorité préside à une nouvelle conception de ce que doit être un *auteur*, un livre et un lecteur. La vocation pédagogique du livre est réévaluée au nom de la possibilité – en fait, de la nécessité – que le lecteur devienne tout comme l'auteur, un *sujet* capable de s'approprier la vérité des connaissances consignées dans les livres (*pars construens*).

---

<sup>24</sup> Pour connaître vraiment ce que peut connaître l'entendement, il faut d'abord connaître l'entendement lui-même (*Regulae, Studium bonae mentis*).

<sup>25</sup> Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 2.

<sup>26</sup> *Ibid.*, AT IX-2, 5.

<sup>27</sup> « la certitude n'est pas dans le sens, mais dans l'entendement seul, lorsqu'il a des perceptions évidentes », *ibid.*, AT IX-2, 7.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> Aussi bien dans son édition que dans sa lecture : le livre, par sa matérialité doit retranscrire l'ordre de la connaissance. Il convient donc de le lire dans l'ordre. D'où, pour chaque livre, les prescriptions et recommandations que fait Descartes.

<sup>30</sup> Pas nécessairement toutes. Nous y reviendrons amplement, notamment dans nos premier et troisième chapitres.

### 3 – enseigner. Du lecteur au philosophe

Dans la philosophie cartésienne, il n’y a pas de certitude sans auto-persuasion<sup>31</sup>. L’esprit qui veut philosopher doit se persuader lui-même pour reconnaître la vérité. Il doit pouvoir être certain. Aucun argument d’autorité ne le peut à sa place ; aucun élément de rhétorique ne le peut seul.

L’auto-persuasion du lecteur constitue donc davantage qu’une visée rhétorique, que le support livresque viendrait exemplairement atteindre à force de *dispositio* et d’*elocutio*. Elle est requise par la philosophie elle-même, comme une condition de sa réalisation, en particulier par le concept de certitude. Il faut que l’esprit de celui qui veut connaître la vérité – indifféremment, l’auteur ou le lecteur – soit persuadé lui-même, ou plus exactement *se* persuade, c’est-à-dire qu’il soit certain des vérités que Descartes-auteur lui soumet dans ses livres. Il faut donc que la *mens* ou l’esprit du lecteur devienne l’auteur ou le juge des vérités qui lui sont soumises, autrement dit qu’elle les remette en cause, au sens propre, c’est-à-dire qu’elle découvre par elle-même les principes qui fournissent l’explication des vérités ou des objets.

Par conséquent, pour assurer ce transfert d’autorité par lequel le lecteur devient capable de distinguer les objets selon le critérium de la certitude, Descartes doit lui enseigner à reconnaître les conditions évidentes auxquelles se réduit tout savoir ou toute science. Apprendre au lecteur. L’absence de cette intention est à l’inverse ce qui définit les mauvais livres des auteurs qui n’ont pas intérêt à ce que leurs lecteurs deviennent savants : « ex quo lector eruditior reddi possit » (AT VIII-2, 54) Ce motif philosophique commande donc l’enseignement au lecteur des connaissances et des techniques pour parvenir à cette réduction. Car c’est la *pratique* de ces techniques qui fournit la démonstration (ou la preuve) des vérités mises en jeu et qui persuade. Il s’agit donc de pratiquer, guidé par le texte de Descartes, sa philosophie. Sans cette pratique, pas de certitude et pas de science.

Rappelons que, connaître, c’est pour Descartes, connaître par les principes (inventer par soi). Mais pour les esprits plus faibles qui ne parviennent pas d’emblée seuls à inventer, la connaissance est possible, pourvu qu’ils soient guidés. C’est ce qu’il écrit très tôt, et que formaliseront aussi bien les *Regulae* que les premières lignes du *Discours de la méthode* :

Praescripti omnium ingeniis certi limites, quos transcendere non possunt. Si qui principiis ad inveniendum uti non possint ob ingenii defectum, poterunt tamen verum scientiarum pretium agnoscere, quod sufficit illis ad vera de rerum aestimatione iudicia perferenda<sup>32</sup>.

Car même si « les principes sont clairs, et qu’on n’en doit rien déduire que par des raisonnements très évidents, [et qu’]on a toujours assez d’esprit pour entendre les choses qui en dépendent » (AT IX-2, 12), « J’ai pris garde, en examinant le naturel de plusieurs esprits, qu’il n’y en a presque point de si grossiers ni de si tardifs, qu’ils ne fussent capables d’entrer dans les bons sentiments et même d’acquérir toutes les plus hautes sciences, *s’ils étaient conduits comme il faut* » (AT IX-2, 12).

La condition symétrique à l’exposé méthodique des principes, de la part de l’auteur est, du côté du lecteur, le respect des consignes de lecture cartésienne et de « l’ordre du pli » qui définit un type de lecture, propice à l’exercice de la philosophie. Dans tous les cas, une lecture extensive, répétée et attentive doit pouvoir venir à bout de toutes les difficultés, au nom de la clarté des principes et de l’évidence des explications que le guide en a tiré et qu’il a exposé dans l’ordre que la méthode lui a fait découvrir. La nécessité de relire plusieurs fois pour se saisir de la vérité provient de la prégnance des préjugés « dont aucun n’est entièrement exempt » : « bien que ce sont ceux qui ont le plus étudié les mauvaises sciences auxquels ils nuisent le plus, il arrive presque toujours que

<sup>31</sup> Se persuader, c’est comprendre les raisons qui persuadent pour paraphraser la lettre à Regius, juin 1640, AT III, 65.

<sup>32</sup> *Cogitationes privatae*, AT X, 215/« 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 », trad. *Descartes*, Étude du bon sens..., p. 63.

ceux qui ont l'esprit modéré négligent d'étudier, parce qu'ils n'en pensent pas être capables, et que les autres qui sont plus ardents se hâtent trop : d'où vient qu'ils reçoivent souvent des principes qui ne sont pas évidents, et qu'ils en tirent des conséquences incertaines. C'est pourquoi je voudrais assurer ceux qui se défient trop de leurs forces, qu'il n'y a aucune chose en mes écrits qu'ils ne puissent entièrement entendre, s'ils prennent la peine de les examiner ; et néanmoins aussi avertir les autres, que mêmes les plus excellents esprits auront besoin de beaucoup de temps et d'attention pour remarquer toutes les choses que j'ai eu dessein d'y comprendre » (AT IX-2, 12-13).

C'est au titre de l'universalité de la capacité de juger du vrai et du bien que l'entreprise pédagogique des livres de Descartes pourrait prendre tout son sens. Car c'est elle qui, au prix d'une lecture adéquate, parviendrait à transformer tout homme de bon sens en disciple, et même en philosophe. Descartes ne laisse pas le lecteur dans un statut passif. Il l'engage au contraire à l'action philosophique. De sorte que le motif rhétorique – persuader son lectorat – se dilue dans un motif philosophique plus exigeant – réduire le savoir à ses conditions évidentes pour s'(auto-)persuader. La visée de cette dilution chez Descartes commande ainsi un certain nombre de spécificités matérielles internes – mise en page (→ MISE EN PAGE), typographie (→ TYPOGRAPHIE), langue de publication, titre (→ TITRE), iconographie (→ ICONOGRAPHIE), format (→ FORMAT), etc.) étudiées dans ce travail qui vont parfois se décentrer de la visée rhétorique (persuader) au profit de la visée philosophique (s'auto-persuader) où le livre de philosophie devient le terrain de l'exercice philosophique. Ainsi, par exemple, une des fonctions de certains paratextes (→ PARATEXTE) cartésiens consiste à rappeler la nécessité de pratiquer une lecture ordonnée, dans la mesure où le fil du texte est lui-même méthodique. Devenant sensible à l'ordre même dans lequel se présentent les objets décrits, le lecteur progresse sur la voie de l'appropriation de la méthode :

Quidquid enim praecipui est in scriptis praestantium ingeniorum, non in hac aut illa sententia, quae possit exscribi, continetur, sed ex integro corpore orationis exurgit neque id statim ex prima lectione, sed paulatim ex frequenti et saepius iterata, non advertentes addiscimus, et tanquam in proprium succum convertimus<sup>33</sup>.

La persuasion par le vrai ou le vraisemblable du discours d'un tiers – visée rhétorique – devient auto-persuasion, exclusivement par le vrai. Ce qui revient à rendre ses lecteurs proprement *savants*, c'est-à-dire capables d'émettre un jugement sur les vérités qu'il leur fait lire.

C'est en ce sens qu'on pourrait trouver chez Descartes, au sein d'une critique large de l'autorité, toute à la fois une critique des livres comme les supports d'autorités sans fondement lorsqu'ils ne délivrent aucune connaissance et une conception positive des livres dont ses propres publications seraient les illustrations exemplaires.

Le risque, si le livre n'est pas en mesure de retranscrire l'*inventio* des premiers principes et des connaissances qui en découlent alors que la philosophie cartésienne est essentiellement recherche et découverte, est que les livres de Descartes n'aient rien de nouveau à apprendre aux lecteurs par rapport à ceux de Platon ou Aristote. Laissant ses lecteurs « suivre leurs opinions [sans] chercher quelque chose de meilleur » (AT IX-2, 6) sans leur apprendre à chercher et à découvrir les vérités méthodiquement, l'instruction cartésienne échouerait alors. Si la philosophie ne peut être enseignée que par la retranscription de l'*ordo inveniendi* au motif qu'il est « incomparablement meilleur de s'y appliquer soi-même » que de laisser autrui nous y conduire (AT IX-2, 3) que vaut le manuel (→ MANUEL) de 1644 ? Pour valider l'hypothèse d'une vocation pédagogique des livres cartésiens, il nous faudra aussi comprendre la variété de leur genre et de leur style.

---

<sup>33</sup> *Epistola... ad... Voetium*, AT VIII-2, 41/Ce qu'il y a d'important et d'utile dans les livres des génies supérieurs ne consiste pas en telle ou telle pensée que l'on peut en extraire, le fruit précieux doit sortir du corps entier de l'ouvrage ; et ce n'est pas de prime abord et par une seule lecture, mais peu à peu par une lecture attentive et souvent répétée, que nous nous pénétrons sans nous en apercevoir des idées de ces grands hommes, que nous les digérons, que nous les convertissons en quelque sorte en notre propre substance. Trad. *La Querelle d'Utrecht*, Theo Verbeek (éd. et trad.), préface de Jean-Luc Marion, Paris, Les Impressions nouvelles (Philosophie), 1988, p. 350.

Les éléments de mise en forme (*ordo edendi* particulier) s'intègrent ainsi dans cette critique générale, comme ce par quoi Descartes tire partie de la matérialité des livres comme objets pour les faire devenir les supports de la vraie science, c'est-à-dire de l'enseignement de la vérité. Retranscrire l'*ordo inveniendi*. C'est aussi par conséquent le meilleur moyen d'empoter l'adhésion de son lectorat (l'efficacité rhétorique procède de la philosophie et non l'inverse).

## 4 – l'aporie d'un *ordo edendi* général : le cas du premier livre

Prenant au sérieux le rapport établi par Descartes lui-même dans la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie* : « En suite de quoi, pour faire bien concevoir quel but j'ai eu en les publiant, je voudrais ici expliquer l'ordre qu'il me semble qu'on doit tenir pour s'instruire » (AT IX-2, 13), nous questionnons donc le rapport des livres à la science cartésienne en ces termes : retranscrivent-ils – ou non –, chacun d'entre eux, et/ou successivement, l'ordre forgé par la méthode dans lequel il s'agit de connaître les sciences telles qu'elle les a distinguées ? Et, à supposer que tel soit le cas, comment le font-ils ? Si l'ordre de la connaissance détermine bien l'organisation des objets du savoir selon leur critère croissant d'évidence, la succession des livres de Descartes rend-elle bien compte de cette organisation ? Autrement dit, l'*ordo edendi* général, c'est-à-dire la distribution des matières à travers les œuvres inaugurales est-il, lui-même, méthodique ? La succession des unités matérielles que sont ces livres répond-elle en quelque sorte à l'ordre méthodique de la pensée ?

Descartes a-t-il conçu ses livres comme les volets d'un programme à enseigner, délimités selon les parties de l'arbre de la philosophie ? Ou, au contraire, des raisons extrinsèques à la méthode elle-même, propres au contexte de communication du livre (intersubjectivité, « surdité » de l'écrit, arguments d'autorité, prégnance des préjugés dans la tradition de la philosophie, polémiques, censure, envie, formatage du corpus scolaire, etc.), l'ont-ils conduit à délivrer une philosophie en désordre à l'égard de l'*ordo cognoscendi* pourtant affirmé dans ses livres ? Si tel est le cas, comment l'exposé philosophique cartésien peut-il s'accommoder de stratégies de diffusion et de persuasion qui contreviennent à la nécessité de suivre un ordre particulier pour connaître ?

Un des enjeux de ce travail est donc d'évaluer, en particulier, la prise en compte par Descartes d'un facteur, disons cognitif et universel à tous les esprits dans l'enseignement de sa propre doctrine : les préjugés en faveur de l'ancienne philosophie. Peut-il, dans le contexte de communication propre au livre, exposer sa philosophie sans préparer les esprits aveuglés par les préjugés que l'École a relayés ? Pour parvenir à l'auto-persuasion de son lectorat, ne doit-il pas composer avec la difficulté de celui-ci à remettre en question tout le savoir précédemment acquis, par l'école ou même par leur sens ? Préparer graduellement les esprits des lecteurs à la réception de l'ensemble de la philosophie cartésienne ne suppose-t-il pas des aménagements de la pensée dont l'*ordo edendi* général serait le reflet ? Ces aménagements ne sont-ils justement la preuve de l'intention pédagogique de Descartes ? Ou sont-ils purement rhétoriques ?

Prenons deux exemples qui autorisent à faire l'hypothèse d'un ordre des livres cartésien respectueux de l'ordre prescrit par la méthode ; *ordo edendi*, dans lequel la structure hiérarchique de l'arbre serait donc opérante, jusqu'à la publication de la morale des *Passions de l'âme*.

Un premier exemple explicite. Dans la lettre-préface aux *Principes de la philosophie*, Descartes reconstruit à posteriori son histoire éditoriale, comme si l'ensemble de son œuvre publiée relevait d'un *projet*, visant à préparer les esprits à la réception d'une philosophie dont les principes (et leur réduction) ne sont pas ceux de l'ancienne philosophie :

Depuis ce temps là, prévoyant la difficulté que plusieurs auraient à concevoir les fondements de la métaphysique, j'ai tâché d'en expliquer les principaux points dans un livre de *Méditations* qui n'est pas bien grand, mais dont le volume a été grossi, et la matière beaucoup éclaircie, par les objections que plusieurs personnes très doctes m'ont envoyées à leur sujet, et par les réponses que je leur ai faites. Puis, enfin, lorsqu'il m'a semblé que ces traités précédents [le *Discours de la méthode*... et les *Méditations*] avaient assez préparé l'esprit des lecteurs à recevoir les *Principes de la Philosophie*, je les ai aussi publiés et j'en ai divisé le livre en quatre parties,

dont la première 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 *Méditations* que j'ai écrites sur le même sujet<sup>34</sup>.

Descartes prescrit donc un ordre de lecture de ses livres qui correspond à l'ordre chronologique d'édition (→ ÉDITION) : il faut lire les *Meditationes* avant les *Principia philosophiae* (pour bien comprendre la première partie des *Principia*). Car elles sont le lieu de la *démonstration* (recherche et découverte des vérités métaphysiques) des principes métaphysiques et de l'auto-persuasion que seul un usage idoine du livre, qu'il faut régulièrement fermer pour méditer, rend possible. Cela induit des caractéristiques éditoriales internes typiques qui soutiennent cet usage : ainsi de l'absence d'alinéas (→ ALINÉA) dans les premières méditations. C'est donc la place des *Meditationes* dans l'*ordo edendi* général qui expliquerait certaines de ses spécificités éditoriales (*ordo edendi* particulier). Pour le dire autrement, les choix éditoriaux opérés par Descartes dans les *Meditationes* seraient d'autant mieux compris qu'on replacerait les *Meditationes* avant les *Principia philosophiae*. L'ordre de publication participerait ainsi du geste éditorial.

Un autre exemple est la publication des *Passions de l'âme*, pour autant qu'on aura montré qu'il s'agit d'un traité de morale, qui intervient après la copublication des *Principia philosophiae* et des *Specimina philosophiae*. Ce faisant, l'*ordo edendi* général respecte l'organisation cartésienne des sciences, dont les dernières impliquent plus d'étude, étant donné la composition de leurs objets – ici, l'âme et le mécanisme des passions.

Malgré ces constats encourageants, une observation menace immédiatement la mise en perspective sur laquelle reposent nos analyses et la possibilité de considérer le livre cartésien comme le support d'un enseignement. Dans l'hypothèse d'un ordre des livres dont la chronologie est méthodiquement fondée, un nouveau problème se pose en effet à nous. Il s'agit du statut du premier livre publié par Descartes dans cet *ordo edendi* général supposé. Car à l'égard de la vraie connaissance, le *Discours de la méthode* ne semble pas permettre au lecteur de pratiquer la réduction du savoir à ses conditions d'évidence, ni la démonstration à priori des objets à partir des principes.

Or, si cet ordre des livres ne s'identifie pas à priori avec la chronologie des publications de l'instructeur, l'instruction d'une philosophie qui prescrit un ordre à respecter dans la connaissance à destination de l'élève-lecteur ne devient-elle pas impossible ? Si ce n'est l'enseignement de la philosophie, quels motifs servent alors les ressorts de la mise en forme exploités par Descartes dans ses livres ? Mais n'a-t-on pas dit que persuader la philosophie aux autres passe par l'enseignement de la méthode pour philosopher dans l'ordre et s'auto-persuader (ou devenir certain ou savant) des objets que cette méthode nous présente ?

Posons les termes du problème. D'après l'ordre de la vraie philosophie, ce sont les objets de la *prima philosophia* cartésienne qui, en tant qu'elle est l'étude des premières choses évidemment connues sur lesquelles vont pouvoir s'appuyer la connaissance des autres, devraient être les premiers de l'*ordo edendi* cartésien<sup>35</sup>. Cette communication au public de la mise en ordre des objets de la pensée serait, de la part de Descartes, le geste le plus généreux mais aussi le plus efficace. Car comment mieux convaincre qu'en prouvant, par la démonstration des choses les plus *évidentes* par lesquelles il faut commencer son parcours philosophique ?

Une série d'objections peut donc immédiatement être soulevée face à la thèse d'un ordre éditorial cartésien qui suivrait l'ordre de la connaissance établi en fonction de l'évidence croissante de ses objets. Les objets du premier livre publié par Descartes ne relèvent pas de la seule *philosophia prima*. Tant s'en faut. Comment donc comprendre que le premier livre ne soit pas consacré aux premiers résultats enregistrés par la méthode en philosophie première, science par laquelle tout doit commencer ? Pourquoi Descartes n'a-t-il donc pas commencé par rendre public ce qu'il faut connaître en premier ? N'était-ce pas pourtant son intention primitive ? On se souvient en effet que la correspondance fait état d'un projet d'édition d'un traité de métaphysique avorté ; de même mentionne-t-elle le

---

<sup>34</sup> Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 16.

<sup>35</sup> Précisons d'emblée : la connaissance seule des principes métaphysiques ne constitue pas la science : ce qui fait la science, c'est la disposition en ordre de ces principes. Mis en ordre, ceux-ci peuvent être qualifiés de fondements (de la métaphysique).

projet, lui aussi avorté, de donner toute une physique (le *Monde*), c'est-à-dire d'expliquer les phénomènes de la Nature par des principes expressément garantis par des principes métaphysiques. Et la quatrième partie de la préface ne saurait être suffisante au déploiement conceptuel que nécessite la philosophie première cartésienne dont les objets doivent relever de la *démonstration* au sens cartésien du terme. Si, comme le suggère la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie*, la lecture des (seuls) livres cartésiens est en mesure de rendre savant et sage<sup>36</sup>, force est de constater que l'*ordo edendi* ne commence pas par la *démonstration* des premiers principes que découvre la méthode : le *Discours de la méthode*... n'est pas le livre de méditation de la *prima philosophia*. Jusqu'à un certain point, le défaut de cet ordre et l'omission de maillons essentiels de la chaîne des raisons ne semblent pas compatibles avec les règles de la méthode énoncées en préface.

Du côté de la réception, ne faut-il pas reconnaître que le premier livre de Descartes, du fait de ses omissions, ne permet pas aux lecteurs de découvrir les principes métaphysiques qui fondent ceux des choses matérielles ? La publication de 1637 n'est-elle donc pas un livre de *vraie* philosophie ? De sorte qu'il semble priver le lecteur de la possibilité de connaître parfaitement « toutes les choses que l'homme peut savoir » en rendant impossible la restitution de l'ordre qui les lie aux principes – principes de la connaissance et principes des choses constituées<sup>37</sup>. La sagesse promise au lecteur n'est-elle pas d'emblée confisquée par l'auteur Descartes ?

Un deuxième paradoxe qui semble menacer la thèse est le suivant : à supposer que la réduction du savoir à ses conditions d'évidence soit le motif de son discours sur la méthode (ce qui, au passage, suppose réglée la question du fondement de cette méthode), celui-ci ne reste-t-il pas dans une certaine mesure muet ? À comparer aux très pédagogiques *Regulae ad directionem ingenii*, le *Discours de la méthode*..., en effet, ne semble pas être le lieu d'un exposé complet de la connaissance de l'entendement (disons de la logique, en terme scolaire), contrairement à ce que laisse supposer un autre élément matériel du livre, son titre : ne devrait-il pas s'agir d'un *Discours de la méthode* ? L'exposé des règles est réduit *a minima*. Qu'il soit nécessaire de réduire les règles de la méthode pour ne pas faire un traité de logique est une chose. Qu'il faille en réduire l'exposé dans les proportions du *Discours de la méthode*... en est une autre : la « sous-impression » de la méthode est-elle tout aussi légitime que la réduction théorique que lui fait accomplir son auteur ?

Un troisième paradoxe concerne les sciences. Descartes commence en effet par rendre publiques : 1) des démonstrations qui ne concernent que des parties de sa philosophie comme le rappelle l'Epistola ad P. Dinet<sup>38</sup> : dioptrique, météorologie et géométrie, métaphysique, médecine, morale, 2) et plutôt les dernières parties, c'est-à-dire des sciences qui constituent les fruits prélevés des branches de l'arbre de la philosophie. Du point de vue démonstratif, les démonstrations produites dans *La Dioptrique* et dans *Les Météores* concernent, dans la terminologie d'AT VI, 63-64, les effets « les plus particuliers ». En outre, elles passent sous silence les principes de choses matérielles qui pourraient expliquer les phénomènes étudiés. Ceux-ci sont laissés dans l'indétermination de ce par quoi ils tirent leur être de principes. Rappelons la confiance faite à Mersenne :

Quant à la matière subtile, il est vrai que je n'en donne pas de preuve *a priori* ; comme je n'avais pas l'intention de donner dans un livre de cette sorte tout un Traité de philosophie, j'ai dû nécessairement commencer par quelque endroit, et c'est pour cela que j'ai écrit que c'est une supposition. Mais je soutiens qu'il y a dans la Dioptrique et les Météores plus de cinq cents raisons qui la prouvent *a posteriori* : c'est-à-dire que j'explique plus de cinq cents difficultés qu'on ne peut expliquer sans elle, en sorte que, *après avoir lu tout d'un bout à l'autre*, je l'espère vous en jugerez pareil que moi<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Par exemple : « j'aurais voulu mettre ici les raisons qui servent à prouver que 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.

<sup>37</sup> Lettre-préface, *Les Principes de la philosophie*, AT IX-2, 2.

<sup>38</sup> « [...] comme il s'agit là [les Météores] d'une *partie* de la philosophie », Epistola ad P. Dinet, trad. *La Querelle d'Utrecht*, p. 136. Et encore ne s'agit-il que de la philosophie naturelle. Partie de partie. Nous soulignons.

<sup>39</sup> Fragment 2, AM I, 406 ; lettre à Boswell (?), 1646 (?), AT IV, 689, traduction AM, *ibid*.

Ne doit-on pas en effet constater, à la lecture des Essais, que les principes des choses matérielles sur lesquels repose pourtant l'intelligibilité des effets particuliers ne sont pas formulés explicitement<sup>40</sup> ? En un sens, le mode de « démonstration » des objets du premier livre cartésien ainsi que l'organisation de son contenu ne font pas clairement apparaître l'ordre qui lie ces objets aux principes qui en donnent l'explication. Ils interdisent à ce titre la thèse d'un enseignement de la philosophie (qui doit se faire par ordre).

Si on veut parler d'un fondement philosophique à l'ordre des livres cartésiens, il semble que ce soit plutôt à partir du deuxième livre seulement qu'on puisse le faire, avec les *Meditationes de prima philosophia* (1641-1642), dans lesquelles Descartes, en auteur généreux, offre les moyens véritables de découvrir par soi les premiers principes ou premières causes ; ces premières choses, les plus évidentes, par lesquelles il faut commencer.

Entendu dans le cadre d'un *ordo edendi* prétendument philosophique, le statut du *Discours de la méthode* apparaît pour le moins problématique. D'autant qu'un motif, apparemment non philosophique, rend efficacement raison de sa place originelle dans l'ordre des livres, ainsi que de ses omissions du point de vue philosophique : ce recueil de morceaux choisis a été conçu par Descartes comme un genre d'argumentaire, pour faire la publicité de sa méthode, en rendant publics les résultats que celle-ci lui a permis d'obtenir dans les sciences les plus utiles, notamment Dioptrique, Météores, issues de la physique. Il s'agit donc pour Descartes de mettre en avant l'utilité de sa philosophie. Relisons la sixième partie de la préface :

Mais, sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusqu'où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusqu'à présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées, sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes. Car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature<sup>41</sup>.

La Lettre-préface des *Principes* confirme d'ailleurs cette intention dix ans plus tard, sans ambiguïté :

Or comme ce n'est pas des racines, ni du tronc des arbres, qu'on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières. Mais, bien que je les ignore presque toutes, le zèle que j'ai toujours eu pour tâcher de rendre service au public est cause que je fis imprimer, il y a dix ou douze ans, quelques essais des choses qu'il me semblait avoir apprises. La première partie de ces essais fut un Discours touchant la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, où je mis sommairement les principales règles de la logique et d'une morale imparfaite, qu'on peut suivre par provision pendant qu'on n'en sait point encore de meilleure. Les autres parties furent trois traités : l'un de la Dioptrique, l'autre des Météores, et le dernier de la Géométrie. Par la Dioptrique, j'eus dessein de faire voir qu'on pouvait aller assez avant en la philosophie, pour arriver par son moyen jusqu'à la connaissance des arts qui sont utiles à la vie, à cause que l'invention des lunettes d'approche, que j'y expliquais, est l'une des plus difficiles qui aient jamais été cherchées. Par les Météores, je désirai qu'on reconnût la différence qui est entre la philosophie que je cultive et celle qu'on enseigne dans les écoles où l'on a coutume de traiter de la même matière. Enfin, par la Géométrie, je prétendais démontrer que j'avais trouvé plusieurs choses qui ont été ci-devant ignorées, et ainsi donner

---

<sup>40</sup> « Précisément parce qu'il se dissimule en une transition parfaitement problématique, le *Discours* s'érige en difficulté toujours à reprendre, en danger toujours à courir – en témoin jamais défaillant du travail de la pensée » (Jean-Luc Marion, « Ouverture », in *Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais*, H. Méchoulouan (éd.), Paris, Vrin, 1988, p. 21).

<sup>41</sup> AT VI, 61-62. Ultimement, la philosophie (naturelle) doit mener à la médecine : « Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais

occasion de croire qu'on en peut découvrir encore plusieurs autres, afin d'inciter par ce moyen tous les hommes à la recherche de la vérité.

La vraie philosophie, en ce qu'elle s'étend à tout ce que l'esprit humain peut savoir, se définit donc par son utilité. Et c'est cette étendue de son champ d'action qui distingue notre humanité de la barbarie et de l'animalité. Elle est donc doublement utile : en ce qu'elle offre à l'humanité une parfaite connaissance des choses (mœurs, santé, sciences et arts) et en ce qu'elle exprime au mieux l'essence de l'humanité.

Pour prétendre à une rationalité de l'*ordo edendi* général et y inclure le *Discours de la méthode*..., il nous faudra examiner si un autre motif philosophique sous-jacent au motif de l'utilité explicitement mis en avant par Descartes ne permet pas d'envisager l'œuvre de 1637 en lien avec les œuvres postérieures. N'est-ce pas la difficulté, pour le lecteur par essence pétri de préjugés, d'appréhender la deuxième détermination de la notion de principe cartésien qui contraint Descartes à préparer le terrain à leur réception en montrant d'abord les questions qu'ils permettent de résoudre ? L'explication à posteriori pratiquée dans les Essais n'a-t-elle pas aussi pour but d'encourager les esprits à produire l'effort que la publication de toute la philosophie leur demandera par la suite ?

Si l'hypothèse d'un *ordo edendi* général pose problème, celle d'un *ordo edendi* interne à chaque livre soulève de surcroît des difficultés, au titre du dégoût de Descartes pour « le métier de faire des livres ».

## 5 – Descartes et ses livres

### a – éditer ou matérialiser l'ordre de la connaissance

La thèse principale de ce travail est que cette rationalité de l'ordre des livres entre eux (*ordo edendi* général), d'emblée aporétique, se double d'un ordre éditorial interne à chaque publication (*ordo edendi* particulier) qui matérialise, en fonction de son type (c'est-à-dire de la science ou des sciences qu'il traite), la réduction du savoir à ses conditions d'évidence et la transférabilité de cette réduction à autrui (enseignement). Il y aura donc une façon cartésienne de penser et de faire des livres, orientée par la conception cartésienne de la vérité en philosophie et de son enseignement. Cette conception dicte l'organisation et la configuration des livres de Descartes en les distinguant, d'un point de vue matériel, des mauvais livres.

Prenons tout de suite deux exemples, développés dans la thèse. Le choix de publier anonymement son premier livre, le *Discours de la méthode*. Le paradoxe à parler en son nom tout en cachant son nom propre sous l'anonymat trouve en effet une réponse philosophique qui prend racine dans sa critique de l'autorité. 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<sup>42</sup>. Un autre exemple réside dans l'usage que fait Descartes de l'italique dans le texte courant de ses livres. Une étude attentive révèle que, sous la presse de l'imprimeur, l'italique sert à aider le lecteur à distinguer les bons principes, c'est-à-dire (*Je pense, donc je suis*, le mouvement dans les *Principia* II<sup>43</sup>) des mauvais principes de l'ancienne philosophie (par exemple, *formes*

---

principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien, et le fondement de tous les autres biens de cette vie », *ibid.*

<sup>42</sup> Concept d'« ordre des livres » de Roger Chartier explicité dans la thèse.

<sup>43</sup> Voir dans notre troisième chapitre, le paragraphe intitulé « l'italique en principe. Les principes en italique. Remarque sur la typographie du mouvement dans *Principia* II ».



substantielles, *qualités réelles* dans le *Discours de la méthode*<sup>44</sup>, et autres appétits « *concupiscibles* » et « *irascibles* » dans *Les Passions de l'âme*<sup>45</sup>). On expliquera en quoi, le romain de l'*ego sum, ego existo* de la *Meditatio* II, non contradictoire avec l'italique du *Je pense, donc je suis* de 1637 indique le statut spécial du livre des *Meditationes*. En particulier de la partie constituée par les six méditations cartésiennes, dénuée intentionnellement de toute *dialogie* avec les principes chimériques de l'histoire de la philosophie et entièrement tournée vers l'exercice de la recherche des vrais principes métaphysiques.

L'éventail de ces choix est large mais chacun d'entre eux, c'est du moins ce dont nous souhaiterions convaincre, guide à son tour un ordre et un type de lecture qu'il convient de respecter pour bien philosopher (bien comprendre les principes cartésiens et la façon dont on peut en déduire des vérités). Au fil de notre travail, les éléments de cet *ordo edendi*, qui font aussi de Descartes un *editor*, sont regroupés suivant les catégories suivantes : titre (→ TITRE), anonymat et nom d'auteur ; langue d'édition ; mise en forme, typographie (→ TYPOGRAPHIE) et mise en page (→ MISE EN PAGE) ; reliure (→ RELIURE), format (→ FORMAT) et volume ; fabrication et diffusion (→ DIFFUSION) ; gravures (→ GRAVURE). Notre conclusion synthétisera les résultats de cette étude dans les termes de cette typologie éditoriale, à l'échelle de l'*ordo edendi* général (1, b). Un glossaire des termes d'édition figure en fin de volume.

Pour introduire un exemple, on peut dire que les gravures ont une fonction pédagogique dans les livres de Descartes à l'égard d'une théorie majeure et originale de la physique cartésienne, l'explication de la configuration de tous les corps par figure et mouvement – qu'il s'agit de bien faire passer auprès de son lectorat. Qui plus est, la fonction pédagogique des gravures dialogue d'un livre à l'autre : celles des *Essais* (le mouvement d'un corps *connu* illustre le mouvement d'un corps *supposé*) prépare celles des *Principia philosophiae* (le mouvement d'un corps *visible* illustre le mouvement d'un corps *invisible*), au nom de la continuité ontologique des objets.

Au nom de l'évidence des principes de la philosophie et de l'universalité de la raison, Descartes enseignerait donc sa philosophie à travers ses livres, non sans opérer des distinctions entre les esprits unifiés sous le terme de lectorat : il y a ceux qui, faute d'expérience, se défient de leurs forces et ceux qui, croyant connaître la philosophie, témoignent d'un excès de confiance dû à leur passé scolaire. Pour ces deux types d'esprits (en fait de lecteurs puisque Descartes n'enseigne pas oralement) chacun touché par des préjugés différents qui font passer pour les vrais principes de la philosophie de faux principes, Descartes mobilise des stratégies éditoriales adaptées pour solliciter toute leur attention. Autrement dit, la typologie des lecteurs produite par Descartes semble expliquer un certain nombre de choix éditoriaux qui tout à la fois distinguent et rendent complémentaires ses livres. Par exemple, le choix de la langue de publication – français ou latin – est effectué par Descartes en fonction des matières et du lectorat qu'il cible : le français pour viser aussi ceux qui n'ont pas étudié à l'École, le latin, pour au contraire restreindre son lectorat à ceux qui sont déjà rompus au lexique scolastique.

Descartes tire souvent parti de la matérialité du livre pour imposer un ordre à la lecture – il faut lire dans l'ordre de la philosophie. Ce que Michel Melot a appelé « le pouvoir transcendantal du livre », pouvoir qui « est inscrit dans le pli ». Pli qui lui-même est normatif : « [...] quiconque l'utilise est contraint d'en suivre la règle et d'en respecter l'ordre [...] »<sup>46</sup>. Pour ce point également, l'objectif de notre travail est bien d'observer dans la machinerie éditoriale, la vocation morale des ouvrages cartésiens destinés transformer les lecteurs en auteurs de la vérité.

L'identification de ces choix éditoriaux permettra de mesurer leur force pour contrebalancer l'empêchement des préjugés, la défiance de l'esprit à l'égard de sa perspicacité, ou au contraire son excès de confiance qui font confondre vrais et faux principes. Car le soin que Descartes apporte à l'édition de ses textes est d'autant plus

---

<sup>44</sup> Voir dans notre premier chapitre, le paragraphe intitulé « La typographie des principes : italiciser ».

<sup>45</sup> Deuxième partie, article LXVIII.

<sup>46</sup> Michel Melot, *Livre*, Paris, L'Œil neuf Éditions (L'âme des choses), 2006, p. 44.

grand que le risque d'erreur est fort : on ne sera donc pas surpris de voir que les décisions éditoriales de Descartes concernant les *Meditationes de prima philosophia* sont nombreuses et variées.

La condition du transfert de l'autorité, soutenue par ces différents éléments matériels, est donc en partie tributaire de la « mise en livre » et parfois de la « mise en texte ». Rappelons ce qui constitue et distingue ces concepts, très utiles à notre travail, formalisés par Henri-Jean Martin et Roger Chartier :

La première entend séparer deux ensembles de dispositifs, souvent confondus : les procédures de mise en texte d'une part, et celles de mise en livre d'autre part. On peut en effet définir comme relevant de la mise en texte les consignes, explicites ou implicites, qu'un auteur inscrit dans son œuvre afin d'en produire la lecture correcte, i.e. celle qui sera conforme à son intention. Ces instructions, adressées clairement ou imposées à son insu au lecteur, visent à définir ce que doit être la juste relation au texte et à constituer son sens. Elles reposent sur une double stratégie d'écriture : inscrire dans le texte les conventions, sociales ou littéraires, qui en permettront le repérage, le classement, la compréhension ; mettre en œuvre toute une panoplie de techniques, narratives ou poétiques, qui, comme une machinerie, devront produire des effets obligés, garantissant la bonne lecture [ISER, 1976]. Il y a donc là un premier ensemble de dispositifs, purement textuels, voulus par l'auteur, résultant de l'écriture, qui tendent à imposer un protocole de lecture, soit en ralliant le lecteur à une manière de lire qui lui est indiquée, soit en faisant agir sur lui une mécanique littéraire qui le place là où l'auteur veut le placer.

Mais ces premières instructions sont croisées par d'autres, portées par les formes typographiques elles-mêmes : la disposition et le découpage du texte, sa typographie, son illustration. Ces procédures de mise en livre ne relèvent plus de l'écriture mais de l'imprimerie, sont décidées non par l'auteur mais par le libraire-éditeur, et peuvent suggérer des lectures différentes d'un même texte. Une seconde machinerie, purement typographique, surimpose ses propres effets, variables selon les époques, à ceux d'un texte qui, lui conserve en sa lettre même le protocole de lecture voulu par l'auteur. C'est ainsi qu'une histoire des mises en imprimé des pièces de William Congreve aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, tout à fait exemplaire, a pu montrer comment des transformations typographiques apparemment limitées (le passage du format in-4° au format in-8°, la séparation des scènes indiquées par un chiffre romain, la présence d'un ornement entre chacune d'elles, le rappel des noms des personnages à leur commencement, la mention des entrées et sorties, l'indication du nom de celui qui parle) ont eu des effets majeurs sur les significations même attribuées aux œuvres [MACKENZIE, 1981, p. 81-126]. Une nouvelle lisibilité était créée, par le format plus aisément portable, par la typographie qui restituait dans le livre la durée et le mouvement de la dramaturgie elle-même, rompant ainsi avec les conventions anciennes qui imprimaient les pièces sans tenir aucun compte de leur théâtralité. Nouvelle lisibilité, mais aussi nouvel horizon de réception puisque les formes néo-classiques utilisées pour l'édition octavo de 1710 ont donné un nouveau statut aux textes mêmes, inscrits désormais dans le corpus classique – ce qui a pu amener l'auteur à en épurer, ici ou là, l'écriture. Il y a là comme une démonstration limite des effets des procédures typographiques sur la lecture des textes, et la meilleure illustration possible de la nécessaire attention aux consignes de lecture implicitement inscrites dans les formes de l'imprimé<sup>47</sup>.

Or, la mise en livre joue un rôle au moins aussi importante que la mise en texte sur la réception car c'est principalement elle qui oriente l'intelligibilité des textes au fil des époques successives. Pour cette raison, il convient de ne pas en négliger l'étude :

Le plus souvent, dans l'édition ancienne, ce qui est contemporain du lecteur n'est pas le travail d'écriture mais celui d'édition, et la « lecture implicite » visée par le libraire-imprimeur vient se superposer, parfois contradictoirement, au « lecteur implicite » pensé par l'auteur. Les dispositifs typographiques importent donc autant, voire plus que les « signaux » textuels puisque ce sont eux qui donnent des supports mobiles aux possibles actualisations du texte, puisqu'ils permettent un commerce perpétué entre des textes immobiles et des lecteurs qui changent, en traduisant dans l'imprimé les mutations des horizons d'attente du public, en

---

<sup>47</sup> Roger Chartier, « Du livre au lire », *Sociologie de la communication*, 1997, volume 1 n° 1, p. 283-285.

proposant de nouvelles significations, autres que celles que l'auteur entendait imposer à ses premiers lecteurs<sup>48</sup>.

Cependant, une nouvelle objection peut aussi être soulevée face à l'idée d'un engagement remarquable de Descartes dans l'édition de chacun de ses ouvrages : son aversion pour la « mise en livre » de sa pensée qui le détourne de l'exercice philosophique.

## b – l'aversion pour le métier de faire des livres

À la déception théorique de Descartes pour les livres, qui procède des raisons philosophiques identifiées dans les chapitres de cette thèse, s'ajoute celle de son expérience d'auteur et d'*editor*.

À première vue, sa déception à l'égard de la réception de sa philosophie pourrait signifier l'échec de sa transmission par lecture fructueuse. En 1648, à une date avancée dans l'*ordo edendi* cartésien, Descartes concède à Chanut que « la parole a beaucoup plus de force pour persuader que l'écriture »<sup>49</sup>. Ce constat constitue en réalité une demande d'expliquer – et de vanter – *Les Passions de l'âme* à la Reine Christine. C'est une forme de concession dans la mesure où quelques lignes plus haut Descartes déclarait qu'il avait échoué à retranscrire dans son dernier livre (au moins) l'évidence des raisons par lui découvertes : « Mais il n'est pas possible que je les aie assez bien exprimées [*sc.* les pensées qui sont contenues dans *Les Passions de l'âme*], pour faire qu'elles paraissent aux autres comme à moi »<sup>50</sup>. Cet aveu de la grande difficulté de persuader par le livre, formulé au moment où Christine s'apprête à lire *Les Passions de l'âme*, est-il purement rhétorique ?

À plusieurs reprises, souvent quelque temps après la publication d'une de ses œuvres inaugurales, sa correspondance fait état de son impression de s'être mal fait comprendre de son lectorat. Les passages concernés stigmatisent plutôt la faiblesse des esprits que son inaptitude personnelle à exprimer et à retranscrire clairement sa philosophie à travers ses livres<sup>51</sup>.

Dans le cas de Descartes, les ressorts matériels de la mise en forme et de la mise en page ne sont pas toujours suffisants à « déciller » les yeux des lecteurs. Descartes, successivement déçu par la réception de ses œuvres inaugurales, regrette de ne pas avoir été suffisamment compris. De fait, contrairement au discours oral qui peut immédiatement réagir à l'objection ou à l'erreur, l'écrit publié ne se défend pas et ne s'explique pas. Il ne peut être défendu que par un autre livre. Dans l'attente, il laisse le lecteur face à ses limites – c'est l'unique trait qu'il partage avec la conception platonicienne de l'écrit<sup>52</sup>, en présence des difficultés intellectuelles que suscite l'exercice philosophique ou, ce qui revient au même, en l'absence de l'auteur et de l'aide qu'il pourrait lui apporter. Comme l'écrit Henri-Jean Martin à l'entrée « livre » du *Dictionnaire encyclopédique du livre* : « [...] l'un des caractères principaux du livre [est] qu'il inscrit une parole figée porteuse d'une pensée arrêtée en l'absence du locuteur, excluant le dialogue quasi physique qui s'établit entre deux interlocuteurs qui se trouvent face à face, ou lors d'une « performance » entre un récitant et son public dont les réactions sont aussitôt prises en compte. Avec lui, donc le lecteur isolé reste libre de son interprétation et c'est peut-être cette liberté parfois pénible qui fait la force du message livresque »<sup>53</sup>. Cette détermination induit donc, du côté de la réception, que le

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>49</sup> Lettre à Chanut, 21 février 1648, AT V, 130.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> Nous mentionnons ces passages dans nos trois chapitres, selon qu'ils concernent le *Discours de la méthode*..., les *Meditationes de prima philosophia* ou les *Principia philosophiae* et *Les Passions de l'âme*.

<sup>52</sup> Mais, nous le verrons, Descartes ne stigmatise pas l'écrit en général. Noir, c'est-à-dire pour soi, il sert d'aide-mémoire. Nous reviendrons sur la différence de conception de l'écrit entre Platon (développée dans le mythe de Theuth, *Phèdre*, 275c-276a) et Descartes au cours de notre travail.

<sup>53</sup> *S. v. Livre*, *Dictionnaire encyclopédique du livre*, Pascal Fouché, Daniel Péchoin et Philippe Schuwer (dir.), Paris, Éditions du Cercle de la librairie, 2005, t. II, p. 789.

« lecteur isolé reste libre de son interprétation »<sup>54</sup>. Canaliser à l'avance cette liberté vers la vérité est une entreprise délicate. Descartes serait ainsi pleinement conscient des limites *de la réception* d'une pensée exclusivement couchée sur le papier, sans place pour la question ou la critique, que « l'ordre du pli » risquerait d'ériger en dogme.

Mais quel que soit le côté où se situe l'inaptitude, le problème est posé de l'incommunicabilité d'une philosophie dont les principes et la méthode prétendent pourtant à l'enseignement : pourquoi Descartes fait-il lui-même des livres alors qu'il déclare n'avoir aucune inclination à faire des livres. On prête aussi au père de Descartes qui espérait pour son fils une autre carrière que celle d'écrivain, le mot suivant : « De tous mes enfants, je n'ai de mécontentement que de la part d'un seul. Faut-il que j'aie mis au monde un fils assez ridicule pour se faire relire en veau<sup>55</sup> ! » Sur ce point, ses témoignages abondent dans la correspondance. Mentionnons seulement ici la mauvaise humeur dont il fait part à Mersenne au moment de demander un privilège (→ PRIVILÈGE) pour son *Discours de la méthode* : « Car outre que vous me faites parler là tout au rebours de mon intention, en me faisant demander octroi pour des livres que j'ai dit n'avoir pas dessein de faire imprimer, il semble que vous me veuillez rendre par force faiseur et vendeur de livres, ce qui n'est ni mon humeur, ni ma profession [...] »<sup>56</sup>. Et le regret gris qu'il formule sans détour dans la lettre à Charlet du 14 décembre 1646 « Car je puis dire, en vérité, que si je n'avais suivi que mon inclination, je n'aurais jamais rien fait imprimer »<sup>57</sup>. Les confessions blanches, univoques, ne manquent pas non plus : « mon inclination, qui m'a toujours fait haïr le métier de faire des livres » (*Discours de la méthode...*, AT VI, 60), « haecque etiam fuit causa, cur declararim expressi verbis, in Dissertatione de Methodo, pag. 66, mihi non in animo esse ut, dum viverem, Philosophia mea vulgaretur » (Epistola ad p. Dinet, AT VII, 575).

## C – plan

Le plan de ce travail suit l'ordre chronologique de publication des œuvres inaugurales. L'ordre dans lequel Descartes a souhaité que nous les lisions. Pour chaque œuvre inaugurale publiée, il s'agit donc d'essayer de distinguer les motifs philosophiques qui ont présidé à leur « mise en livre » et de pointer les effets que ces décisions engendrent à l'égard de l'appropriation de la vérité. L'examen attentif des spécificités éditoriales des livres cartésiens ainsi que l'étude des propos gris ou blancs concernant l'édition des livres de Descartes alimentera l'ébauche d'une théorie cartésienne du livre et de la lecture.

Ce travail se divise en trois chapitres, le premier consacré au *Discours de la méthode...*, le deuxième aux *Meditationes de prima philosophia* et le troisième aux *Principia philosophiae* et aux *Passions de l'âme*. Tous trois tentent d'analyser la mise en forme et la distribution des matières dans l'ordre des livres de Descartes (*ordo edendi* général et particulier) avec sa théorie de la connaissance. Et, le cas échéant, ils tentent de mettre en évidence les motifs extrinsèques à la philosophie, disons les motifs rhétoriques, qui expliquent les éventuels accrocs ou défauts à l'*ordo cognoscendi* cartésien.

Le premier chapitre s'intitule : « Publier en partie(s). Le *Discours de la méthode...* (1637) ». Il aborde successivement les questions de la méthode, de la métaphysique, de la morale et des sciences à travers leur mise en livre – préface et Essais. Son objectif principal est de recenser les propriétés éditoriales du premier livre cartésien et d'identifier les raisons, philosophiques ou liées au contexte de diffusion, qui les justifient. À travers la « machinerie typographique », on observera notamment le caractère elliptique du premier discours blanc de Descartes concernant ces matières à l'égard de l'ordre de la connaissance. On tentera de mettre en évidence que

---

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> Charles Adam, *Œuvres de Descartes*, Paris, Léopold Cerf, 1897-1910, t. XII, *Vie et œuvres de Descartes*, p. 433-434, n. c.

<sup>56</sup> Lettre à Mersenne, mai 1637, AT I, 363-365.

<sup>57</sup> AT IV, 588.

les défauts ou les ellipses (les principes de la philosophie fonctionnent sans être explicites, la méthode des *Regulae* fonctionne à plein en étant formulée *a minima*) qui privent le lecteur d'une réelle explication des choses qui y sont décrites fixent notamment des points d'attente pour les publications futures (métaphysique, physique). Il se décompose en trois axes : « A – mettre en préface : le choix de la brièveté » ; « B – publier des sciences dans des Essais : sélectionner des échantillons et des lecteurs » ; « C – l'ordo edendi du *Discours de la méthode* ».

Le deuxième chapitre a pour titre « Publier le tout d'une science. Les *Meditationes de prima philosophia* (1641-1642) ». Il se propose de montrer que, par opposition au premier livre de Descartes, le deuxième est consacré exclusivement à *une seule science* de l'arbre de la philosophie, la philosophie première, et que les pages des *Meditationes de prima philosophia* déroulent un ordre des raisons complet qui autorise à tout en connaître. L'importance de cette science, ainsi que la difficulté à bien découvrir l'évidence de ses objets à cause des préjugés, explique le soin apporté par Descartes à sa publication. À elles deux, elles expliquent également les nombreuses recommandations qu'il adresse à ses lecteurs dans les pages préliminaires de l'ouvrage. Car, dans l'exercice de la vraie philosophie, l'attention de l'esprit doit gouverner la méditation mais aussi la lecture. Il se décompose en trois axes : « A – la philosophie première comme science blanche 1637-1641 » ; « B – préparer sa réception » et « C – philosophie première et second livre. La place des *Meditationes* dans l'ordo edendi cartésien ».

Enfin, le troisième et dernier chapitre s'intitule : « Tout publier. Les *Principia philosophiae*, les *Specimina philosophiae* (1644-1647) et *Les Passions de l'âme* (1649) ». Son objectif principal est de montrer en quoi l'édition des *Principia philosophiae* et des *Specimina philosophiae* reliés ensemble constitue, avec *Les Passions de l'âme* le corpus scolarisable qui matérialise le corps entier de la philosophie cartésienne. « [...] donner toute [s]a philosophie »<sup>58</sup> : telle est bien l'intention qui gouverne le geste éditorial depuis 1637. Il se décompose en trois axes : « A – donner corps à la philosophie : les objectifs scolaires et la forme éditoriale des *Principia philosophiae* » ; « B – publier le corps de la philosophie : la raison philosophique des *Principia philosophiae* » ; C – tout publier : la morale définitive dans *Les Passions de l'âme*.

---

<sup>58</sup> L'expression se trouve dans une lettre à Mersenne, décembre 1640 : « Mais je ne puis bien expliquer le feu *qu'en donnant toute ma philosophie*, [...] », AT III, 259-260. Nous soulignons.