

UNIVERSITE D'OTTAWA  
Département de Philosophie

Le désir de connaître et sa satisfaction méthodique  
chez Descartes,  
selon  
La recherche de la vérité par la lumière naturelle...

THÈSE DE MAITRISE  
sous la direction du prof. G. Hunter

soumise par Maxime Allard

96, rue Empress  
Ottawa, Ontario  
K1R 7G3  
(613) 232-7363

Maxime Allard  
Juin 1995



National Library  
of Canada

Bibliothèque nationale  
du Canada

Acquisitions and  
Bibliographic Services Branch

Direction des acquisitions et  
des services bibliographiques

395 Wellington Street  
Ottawa, Ontario  
K1A 0N4

395, rue Wellington  
Ottawa (Ontario)  
K1A 0N4

Your file / votre référence

Our file / notre référence

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-612-19925-8

Canada



PERMISSION DE REPRODUIRE ET DE DISTRIBUER LA THÈSE - PERMISSION TO REPRODUCE AND DISTRIBUTE THE THESIS

NOM DE L'AUTEUR / NAME OF AUTHOR	
ALLARD, Maxime	
ADRESSE POSTALE / MAILING ADDRESS	
96 av. Empress, Ottawa (Ontario) K1R 7G3	
GRADE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS	ANNÉE D'OTTEWANN / YEAR
M.A. (philosophie)	1996
TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS	
LE DÉSIR DE CONNAÎTRE ET SA SATISFACTION MÉTHODIQUE CHEZ DESCARTES, SELON LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ PAR LA LUMIÈRE NATURELLE...	

L'AUTEUR PERMET, PAR LA PRÉSENTE, LA CONSULTATION ET LE PRÊT DE CETTE THÈSE EN CONFORMITÉ AVEC LES RÉGLEMENTS ÉTABLIS PAR LE BIBLIOTHÉCAIRE EN CHEF DE L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA. L'AUTEUR AUTORISE AUSSI L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA, SES SUCCESSIONNAIRES ET CÉSSIONNAIRES, À REPRODUIRE CET EXEMPLAIRE PAR PHOTOGRAPHIE OU PHOTOCOPIE POUR FINS DE PRÊT OU DE VENTE AU PRIX COÛTANT AUX BIBLIOTHÈQUES OU AUX CHERCHEURS QUI EN FERONT LA DEMANDE.

LES DROITS DE PUBLICATION PAR TOUT AUTRE MOYEN ET POUR VENTE AU PUBLIC DEMEURERONT LA PROPRIÉTÉ DE L'AUTEUR DE LA THÈSE SOUS RÉSERVE DES RÉGLEMENTS DE L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA EN MATIÈRE DE PUBLICATION DE THÈSES.

THE AUTHOR HEREBY PERMITS THE CONSULTATION AND THE LENDING OF THIS THESIS PURSUANT TO THE REGULATIONS ESTABLISHED BY THE CHIEF LIBRARIAN OF THE UNIVERSITY OF OTTAWA. THE AUTHOR ALSO AUTHORIZES THE UNIVERSITY OF OTTAWA, ITS SUCCESSORS AND ASSIGNEES, TO MAKE REPRODUCTIONS OF THIS COPY BY PHOTOGRAPHIC MEANS OR BY PHOTOCOPYING AND TO LEND OR SELL SUCH REPRODUCTIONS AT COST TO LIBRARIES AND TO SCHOLARS REQUESTING THEM.

THE RIGHT TO PUBLISH THE THESIS BY OTHER MEANS AND TO SELL IT TO THE PUBLIC IS RESERVED TO THE AUTHOR, SUBJECT TO THE REGULATIONS OF THE UNIVERSITY OF OTTAWA GOVERNING THE PUBLICATION OF THESES.

14/11/95  
DATE

Max Allard  
AUTEUR / SIGNATURE



UNIVERSITÉ D'OTTAWA  
UNIVERSITY OF OTTAWA

UNIVERSITÉ D'OTTAWA  UNIVERSITY OF OTTAWA

ÉCOLE DES ÉTUDES SUPÉRIEURES  
ET DE LA RECHERCHE

SCHOOL OF GRADUATE STUDIES  
AND RESEARCH

ALLARD, Maxime

AUTEUR DE LA THÈSE - AUTHOR OF THESIS

M.A. (philosophie)

GRADE/DEGREE

PHILOSOPHIE

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT - FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

TITRE DE LA THÈSE - TITLE OF THE THESIS

LE DESIR DE CONNAÎTRE ET SA SATISFACTION MÉTHODIQUE CHEZ  
DESCARTES, SELON  
LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ PAR LA LUMIÈRE NATURELLE ...

G. Hunter

DIRECTEUR DE LA THÈSE - THESIS SUPERVISOR



EXAMINATEURS DE LA THÈSE - THESIS EXAMINERS

V. Mendenhall .....

D. Raynor .....

*Joyelle de Beauville*

(LE DOYEN DE L'ÉCOLE DES ÉTUDES SUPÉRIEURES  
ET DE LA RECHERCHE)

SIGNATURE

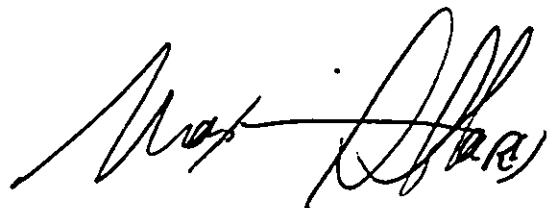
(DEAN OF THE SCHOOL OF GRADUATE STUDIES  
AND RESEARCH)



Résumé pour la thèse de maîtrise en philosophie de Maxime Allard intitulée "Le désir de connaître et sa satisfaction dans la Recherche de la vérité de Descartes".

Notre étude d'histoire de la philosophie sur le dialogue de Descartes, *La recherche de la vérité...*, analyse, à partir des expressions "désir de connaître" et de "curiosité", les conditions de la mise en branle de la recherche de la vérité, aspect peut analysé de la pensée de Descartes.

Proposant une réinterprétation des bornes du désir de connaître, ce texte de Descartes organise l'économie de l'activité théorique et interprète moralement la connaissance. Le moment du désir est médiatisé par la méthode fondée sur la lumière naturelle de la raison et la notion transcendante de vérité. Par une foi espérante en la pure rationalité dépouillée des appareils culturels et scientifiques qu'on lui propose, l'individu doit surmonter la crainte du dessaisissement de ce qu'il tenait pour sa connaissance curieuse, renoncer à son mauvais infini, sa pseudo-totalité scolastique ou érudite, et accepter de retrouver l'activité de sa propre capacité de jugement.



## Table des matières

1.0	Introduction.....	1
1.1	Objet et méthode.....	1
1.2	Recréer un contexte de pensée à partir d'une analyse du titre.....	4
1.3	Division du dialogue.....	6
1.4	Le vocabulaire de la curiosité et du désir de connaître..	7
1.5	Désir de connaître, curiosité, recherche de la vérité dans le corpus cartésien.....	9
	1.51 Désir de connaître et recherche de la vérité.....	11
	1.52 Curiosité.....	18
	1.53 Conclusions.....	23
2.0	Un désir à satisfaire.....	25
2.1	Possibilité de satisfaire le désir naturel de connaître.....	26
	2.11 Du désir comme maladie.....	26
	2.12 Désir ou maladie, satisfaire ou soigner: un passage à opérer.....	29
	2.121 Maladie curable ou non.....	30
2.2	Origine du désir de connaître.....	33
3.0	Les objets du désir de connaître.....	36
3.1	Qu'est-ce qui est offert à la connaissance?.....	37
3.2	Des vérités et de la vérité.....	41
	3.21 Des vérités comme de l'argent sonnante.....	41
	3.22 Une abondance suffisante de vérités.....	42
	3.23 Des vérités organisées.....	43
	3.24 La vérité.....	45
4.0	Stratégies pour satisfaire ce désir.....	48
4.1	Rhétorique de la discussion et discussion rhétorique.....	48
4.2	Une conversation, un dialogue.....	50
4.3	Un dialogue entre des personnages "fictifs".....	55
	4.31 Poliandre.....	57
	4.32 Épistémon.....	58
	4.33 Eudoxe.....	59
	4.34 Relations des personnages entre eux.....	63
4.4	Une rhétorique qui suggère déjà une éthique.....	66

5.0	Les exigences éthiques de la vie bornent le désir de connaître.....	69
5.1	Exigences de la vie de l'honnête homme.....	70
5.2	Satisfaire un désir.....	72
5.3	Désir de connaître et espérance de satisfaction.....	78
5.4	De l'éthique à la méthode.....	80
6.0	Stratégies méthodiques.....	84
6.1	Redéfinition des champs de la connaissance.....	85
	6.11 Accord et consensus.....	86
	6.12 Un ordre pour les idées claires et distinctes.....	86
6.2	Entrée et circulation dans ce champ satisfaisant.....	90
	6.21 Accords préalables.....	91
	6.22 Docilité, foi et confiance.....	93
	6.23 Persuasion et attention.....	97
6.3	Méthode, temporisation et temporalité.....	102
7.0	Conclusion.....	110
7.1	S'éclairer à la lumière "naturelle".....	110
7.2	Désir de connaître satisfait.....	116
7.3	Maître, maîtrise et bornes du désir.....	118
7.4	Économie du désir, lumière naturelle et circulation de la vérité.....	120
8.0	Bibliographie.....	124
8.1	Oeuvres de Descartes.....	124
8.2	Ouvrages consultés.....	124
8.3	Articles.....	127

## 1.0 Introduction.

En guise d'ouverture d'une recherche sur le désir de connaître et son pendant qu'est la curiosité, citons la dédicace de la thèse de droit du jeune Descartes, datant de 1616:

J'avais ardemment soif pour les grands fleuves de l'éloquence. Mais comme ils font désirer toujours plus de connaissance qu'il n'étanche la soif de quelqu'un, ils ne purent me satisfaire du tout.<sup>1</sup>

Une intense soif insatisfaite habite Descartes à sa sortie de l'université après la fin de ses études de droit: l'éloquence n'a pas répondu à ses attentes, elle les a exacerbées plutôt. Un "extrême désir d'apprendre" l'anime toujours<sup>2</sup> lorsqu'ont lieu, vers la fin de sa vie, les premiers contact entre lui et la reine Christine de Suède. Mais à ce moment, il avait déjà été satisfait; la soif de 1616 était éteinte. Il avait trouvé la grande rivière qui au lieu de faire désirer de manière insatiable "toujours plus de connaissance" lui permettait d'avancer, satisfait, "en la recherche de la vérité" et de trouver "le principal bien en cette vie".<sup>3</sup> Il ne cherchait plus la source de la vérité. Elle lui était désormais disponible et il y buvait à son rythme et selon ses besoins et l'utilité du public!

## 1.1 Objet et méthode.

L'étude que nous entreprenons sur le dialogue inachevé intitulé La recherche de la vérité par la lumière naturelle...<sup>4</sup> souhaite mettre en

---

1- "Latoria eloquentiae flumina cupidissime sitiēbam. Neque vero his, quae scilicet sciendi sitim dant potius quam sedant, ullo modo satiatus." in Th. M. Carr, Descartes and the Resilience of Rhetoric. Varieties of Cartesian Rhetorical Theories, p. 1.

2- Descartes à Chanut, 1 novembre 1646, A.T. IV, p. 534.

3- Descartes à Élisabeth, 9 octobre 1649, A.T. V, p. 430.

4- Ce n'est qu'en 1701 que la traduction latine de ce dialogue (Inquisitio veritatis per lumen naturale...) fut publiée à Amsterdam parmi les Opuscula posthuma de Descartes. Le texte original français en

lumière certains enjeux philosophiques du passage de cette insatisfaction juvénile au contentement de la maturité. La thèse que nous soumettons en histoire de la philosophie souligne l'intérêt philosophique de ce texte de Descartes, aux frontières de l'anthropologie philosophique, de la psychologie de la connaissance et de l'épistémologie. Elle propose une analyse des conditions initiales de mise en branle de la recherche de la vérité chez Descartes, aspect peu analysé de la pensée de Descartes.

En effet, dans La recherche de la vérité, Descartes thématise explicitement des aspects présents, mais peu remarqués par ses commentateurs, dans ses ouvrages publiés. Ces éléments tournent autour des expressions "désir de connaître" et "curiosité", ainsi que des relations que ces aspects de la vie intellectuelle entretiennent avec les nécessités de l'action au cours de la vie d'"honnêtes hommes". Les éléments habituels de l'entrée dans la méthode cartésienne (l'enfance, les sens, l'érudition et les sciences enseignées dans les meilleures écoles...) sont interprétés en fonction de la problématique de ce désir, de l'objet qui le satisfera véritablement pendant la vie active de l'honnête homme. Ce faisant, Descartes affirme les liens entre le type de rationalité qu'il fait émerger et l'éthique qui demeure à l'origine et à l'horizon de ses préoccupations. De plus, la dimension rhétorique de La recherche de la vérité, une conversation entre trois personnages, lui permet d'explorer autrement la dimension de la communication de la méthode et de la mise en circulation de la vérité recherchée et trouvée. Par le biais de notre recherche sur le "désir de connaître" chez Descartes, nous rejoignons la réflexion occidentale déjà ancienne

---

était alors perdu. Cf. J. Deprun, «Chercher la vérité : notes sur le statut de l' « homo quaerens » chez Descartes et Malebranche», dans Le XVII<sup>e</sup> siècle et la recherche, p. 30.

s'organisant autour de la "curiosité" et de la dimension éthique de la connaissance.'

Cette thèse se présente principalement comme un travail exploratoire en histoire de la philosophie, sur un point restreint de la doctrine cartésienne. Notre recherche sera l'occasion de présenter quelques éléments d'un ouvrage peu connu et exploité. Elle souhaite articuler le concept du désir de connaître tel que le présente le début du dialogue, montrer que ce thème est présent et à l'œuvre dans les autres textes de Descartes, souligner la signification du recours à la forme du dialogue comme instrument andragogique dans la recherche de la vérité.

Portant sur un texte qui nous est parvenu en partie en latin et en partie en français, elle empruntera les voies exégétiques permettant d'ordonner, à partir de la surface lexicale du texte, les thèmes ainsi que les arguments s'y rapportant. Nous déterminerons le vocabulaire et les concepts cartésiens pour penser et articuler la problématique du désir de connaître, de sa manifestation curieuse, ainsi que la nécessité de bornes. Cela mettra au jour le contexte d'émergence des positions cartésiennes dans le dialogue et permettra de dégager des structures théoriques qui lui permettent de développer une telle position.

---

1- Descartes s'inscrit dans le processus qui repense la moralité de la connaissance à l'aube de la modernité. Selon H. Blumenberg, la légitimation de l'âge moderne passe par l'histoire occidentale des interprétations de la curiosité humaine. Pourtant, dans son ouvrage *The Legitimacy of the Modern Age* (MIT Press, Cambridge, 1983), M. Blumenberg n'analyse pas les textes de Descartes. Nous souhaitons contribuer à combler cette lacune. Compte tenu des limites imposées par une thèse, il sera impossible de développer l'enracinement historique de Descartes.

## 1.2 Recréer un contexte de pensée à partir d'une analyse du titre.

Le titre complet du dialogue, dont la date de composition demeure controversée, se lit comme suit:

La recherche de la vérité par la lumière naturelle qui toute pure, et sans emprunter le secours de la religion ni de la philosophie, détermine les opinions que doit avoir un honnête homme, touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée, et pénètre jusque dans les secrets des plus curieuses sciences.<sup>1</sup>

Dans la pensée de Descartes, une recherche n'est pas une errance sans fin, une quête éternelle. Une recherche parvient à déterminer des opinions dans un domaine particulier: les choses qui peuvent occuper la pensée d'un honnête homme, jusque "dans les secrets des plus curieuses sciences".<sup>2</sup> Suite à la détermination, les opinions retenues sont considérées vraies et deviennent des "opinions que doit avoir un honnête homme".<sup>3</sup> Le lecteur assiste au passage du contingent au nécessaire. Le champ immense des objets possibles sur lesquels peut s'arrêter la pensée pendant la vie d'un homme n'en contient qu'un certain nombre qui sont vraies et qui, en conséquence, doivent être suivies si l'individu cherche la vérité et l'honnêteté dans sa vie.

La recherche proposée par Descartes n'est pas un mixte impur ou une

---

1- R. Descartes, La recherche de la vérité, A.T. X, p. 495. La détermination de la date de l'ouvrage n'est pas nécessaire à notre thèse. Pour une présentation de l'état de la question, cf. G. Rodis-Lewis, L'oeuvre de Descartes, tome 2, p. 420, note 1 où sont mentionnés les textes majeurs des commentateurs sur ce point.

2- Loc. cit., L'intérêt de Descartes pour les sciences "curieuses" remonte à jeunesse. Le Discours de la méthode le révèle: "Ne m'étant pas contenté des sciences qu'on nous enseignait, j'avais parcouru tous les livres, traitant de celles qu'on estime les plus curieuses et les plus rares, qui avaient pu tomber entre mes mains" (A.T. VI, p. 5). Descartes analysait illusions d'optique et magie naturelle, grottes d'automates, miroirs paraboliques, ainsi que les moyens de les réaliser scientifiquement (G. Rodis-Lewis, "Le premier registre de Descartes", dans Archives de philosophie, 54, 1991, p. 363).

3- Loc. cit., nous soulignons.

entreprise qui aurait, par avance emprunté des axiomes, des idées, des conclusions ou des manières de faire, auprès d'institutions déjà reconnues dans la société comme porteuses de sens et offrant des vérités: l'Église ou les Écoles. La recherche suggérée est autosuffisante: la lumière naturelle de l'individu, autrement dit "sa propre raison", suffisent.

La Religion, en tant que système organisé de vérités dogmatiques présentées comme au-dessus de la raison humaine et articulé en une multiplicité de discours théologiques, spirituels ou comme pur saut dans la foi, ne saurait constituer une véritable recherche, telle que l'entend Descartes. Un recours à la philosophie est aussi illusoire. Selon lui, ces deux domaines ne permettent pas de satisfaire le désir de connaître. Tous deux sont liés à un enseignement magistériel, magistral, conçu comme lectiones et commentaires de livres. Ils possèdent tous les ingrédients pour rendre insatiable la curiosité naturelle. Car ils impliquent la lecture d'un "tas de si gros volumes, qu'il faudrait plus de temps pour les lire que nous n'en avons pour demeurer en cette vie"<sup>1</sup>. Cette masse littéraire s'impose puisque les auteurs de ces domaines ont semé confusément, mêlant le bon, l'utile et le vrai avec l'inutile. Mais ce secours, déclare Descartes, est inutile: ces deux approches ne fournissent pas les moyens de discerner au coeur de ces *in folio* et *in quarto* l'utile de ce qui ne l'est pas<sup>2</sup>.

L'offre de ces deux manières de penser et de dire la vérité ne rend pas le chemin moins difficile à parcourir, ne vainc pas les préjugés et

---

1- Ibid., p. 498.

2- Ibid., p. 497-498.

l'erreur. Trop de temps est requis pour qu'elles puissent accomplir ce qu'elles promettent. En conséquence, l'honnête homme n'est tout simplement pas "obligé d'avoir vu tous les livres, ni d'avoir appris soigneusement tout ce qui s'enseigne dans les écoles".<sup>1</sup> Une autre voie, qui ne consume pas "trop" de temps, doit lui être ouverte: La recherche de la vérité la propose.

### 1.3 Division du dialogue.

Pour les besoins de notre thèse, le texte de Descartes sera divisé en trois parties.<sup>2</sup> La première, s'étendant sur les pages 495-499, est une préface par Descartes. À cet endroit, l'auteur déclare son intention ainsi que l'orientation générale du dialogue. Puis débutent les conversations honnêtes entre trois personnages: Poliandre, Épistémon et Eudoxe, selon l'ordre de leur entrée en scène. Une coupure est repérable à la page 506 lorsque Eudoxe mentionne ce qui est nécessaire pour "donner entrée à ce discours". Nous concluons en conséquence que les échanges courtois s'étendant des pages 499-506 sont une préparation au "dialogue" qui se poursuivra jusqu'à une fin abrupte... la suite du manuscrit manquant.

Pour faire émerger la nature du désir de connaître et les stratégies cartésiennes pour le combler, notre étude s'attarde surtout à cette préparation qui n'a pas d'équivalent littéraire exact dans la production publiée du vivant de Descartes.<sup>3</sup> Deux sections de longueur quasi égale

---

1- Ibid., p. 495.

2- Elles ne recourent pas entièrement les divisions suggérées par le texte qui présente le dialogue en fonction de la dissémination de la matière étudiée méthodiquement (cf. Ibid., p. 499 et p. 505-506).

3- Nous aurons recours au texte de la seconde partie (p. 506-525) en autant qu'il éclaire le contenu de la première.

se répartissent le texte. La première porte directement sur le désir de connaître et la curiosité (p. 499-502). La seconde (p. 502-506) se déroule en deux temps: le premier s'attache à distinguer les diverses sciences et connaissances disponibles à l'être humain, détermine le degré d'intervention d'un discours de la raison dans leur apprentissage et leur valeur dans une recherche méthodique de la vérité (p. 502-504). Le second moment ordonne méthodiquement, en fonction d'un début et d'une fin, les maillons de la chaîne de la connaissances des divers "choses qui sont au monde", retenues comme valables, parce qu'indépendantes de l'expérience hasardeuse et incontrôlable de l'existence des humains et du cours de la nature (p. 504-506). La finale de la dernière intervention d'Eudoxe dans cette section ferme la boucle ouverte par la discussion du désir de connaître.<sup>1</sup>

#### 1.4 Le vocabulaire de la curiosité et du désir de connaître.

Dans l'introduction et dans les échanges préparatoires au dialogue proprement dit, nous retrouvons neuf emplois des termes curieux, curiosité. Quatre fois le nom "curiosité" est employé, avec une égale répartition entre Eudoxe et Épistémon; deux fois le narrateur a recours à l'adjectif féminin pluriel pour désigner des sciences ou des connaissances<sup>2</sup>. Trois fois l'adjectif masculin désigne une "qualité" ou une manière d'être de l'esprit humain.<sup>3</sup> Dans le cas où Descartes a recours à l'adjectif "curieux", cela connote la rareté, renvoie à ce qui est hors de l'ordinaire, dégagé des nécessités reliées à la conduite de

---

1- Ibid., p. 506: "Cela étant fait j'espère que la passion de savoir, que vous avez, ne sera plus si violente, et que tout ce que j'aurai dit, vous semblera être si bien prouvé..."

2- Ibid., p. 495-496.

3- Ibid., p. 499, 501, 504.

la vie: le "curieux" n'est pas accessible à "un chacun".<sup>1</sup>

Ces occurrences sont concentrées avant que l'enquête ne débute sur l'origine des connaissances humaines et la pratique effective de la méthode. Le vocabulaire de la curiosité disparaît par après, de même que celui sur le désir de connaître qui lui est intimement lié.

D'emblée, Descartes établit - via Épistémon - un lien entre le désir de savoir commun à tous les humains et la curiosité. Eudoxe ne démentira pas cette mise en relation.<sup>2</sup> Ce désir pour apprendre et pour savoir n'est pas nécessairement une passion. Il se manifeste entre deux extrêmes. À un extrême il peut être violent, de la violence que la passion seule possède<sup>3</sup>, à l'autre il peut être éteint.<sup>4</sup> Mais le désir, violent ou éteint, n'entraîne pas l'arrêt du processus visant à connaître. Mais alors que, dans le premier cas, elle se porte sauvagement partout pour acquérir une impossible expérience de toutes les choses qui sont dans le monde; dans l'autre elle suit insensiblement l'enchaînement de vérités qu'elle rencontre par déduction de son esprit: ses souhaits de savoir sont contentés.

Il apparaît clairement que la discussion de la curiosité s'inscrit sur la toile de fond des manifestations existentielles d'un désir naturel de connaître qui travaille les individus humains. La question est de savoir comment satisfaire ce désir, comment le contenter et en orienter

---

1- Ibid., p. 503.

2- Ibid., p. 499.

3- Ibid., p. 506: "Cela étant fait, j'espère que la passion de savoir, que vous avez, ne sera plus si violente".

4- Ibid., p. 501: "Que direz-vous donc de moi, si je vous assure que je n'ai plus de passion pour apprendre aucune chose".

le dynamisme pour rechercher la vérité et y parvenir effectivement, efficacement. Mais est-ce nouveau dans la pensée de Descartes?

Dans la prochaine section, nous chercherons à orchestrer ces termes et ces thématiques à travers les divers ouvrages de Descartes. Cette étude possède un double but: révéler les liens entre ces diverses thématiques dans la pensée de Descartes au cours de son déploiement historique et rendre le lecteur plus attentifs au texte et articulations de La recherche de la vérité.

#### 1.5 Désir de connaître, curiosité, recherche de la vérité dans le corpus cartésien.

Descartes est animé d'un extrême désir d'apprendre.<sup>1</sup> Il l'avait déjà écrit au P. Gibieuf en parlant alors d'un "désir que j'ai de faire quelque progrès en la recherche de la vérité".<sup>2</sup> Descartes parla aussi d'une curiosité qui le portait à observer des oeufs fécondés, des vaches pleines en vue de ses expériences scientifiques.<sup>3</sup> Il ne se refuse même pas à parler - lui qui en a tant contre les procédés de l'érudition telle qu'elle se rencontre à son époque et qui lui semblent n'être que curiosité déplacée - d'érudition réelle, à condition de la comprendre, comme la sagesse humaine et le bon sens, en fonction du véritable usage de la raison ou d'un usage de la vraie rationalité conduisant méthodiquement à la certitude. Une lettre envoyée à Voetius confirme la présence, bien que rare, de ce sens positif du terme érudition: "cet

---

1- Descartes à Chanut, 1er novembre 1646, A.T. IV, p. 534.

2- Descartes au P. Gibieuf, 19 janvier 1642, A.T. III, p. 472.

3- Descartes à Mersenne, 2 novembre 1646, A.T. IV, p. 555. Le 13 novembre 1639, Descartes mentionne sa curiosité (non blâmable) pour les assemblées d'une secte et pour l'anatomie des porcs (A.T. II, p.620-621). Dans les Principes de la philosophie, il parle d'une curiosité de connaître les causes (A.T. IX-2, p. 11-12).

usage vrai de la raison, dans lequel toute érudition, tout bon sens et toute sagesse humaine est contenu".<sup>1</sup> De plus, on peut se rappeler le titre, étonnant sous la plume de Descartes, d'un Traité d'érudition dont la princesse Elisabeth s'enquiert de l'avancement!<sup>2</sup> Princesse que Descartes considère, sans teinte péjorative aucune ou ironie, comme une femme de grande érudition, surpassant en cela les autres hommes.<sup>3</sup>

Les expressions synonymes "désirer apprendre" et "rechercher la vérité" consistent son "principal bien en cette vie".<sup>4</sup> Il n'est alors pas surprenant de constater que la thématique de la "recherche de la vérité" parcourt l'ensemble du corpus cartésien. On la retrouve dans le titre complet des Regulae (Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité)<sup>5</sup>, dans le Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences.<sup>6</sup>

Si la thématique de la recherche de la vérité est fort présente, celle de la curiosité ne semble pas avoir autant attirée Descartes, il en traite explicitement dans la quatrième règle des Regulae seulement et, dans une optique physique, au traité des Passions de l'âme. Pourtant, et c'est là l'utilité de la section que nous entreprenons, les divers fils de la réflexion déjà mis en lumière dans La recherche de la vérité se

---

1- Epistola Renati Des Cartes ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voetium, A.T. VIII-2, p. 43: "verus ille usus rationis, in quo omnis eruditio, omnis bonu mens, omnis humana sapientia continetur".

2- Elisabeth à Descartes, 5 décembre 1647, A.T., V, p. 96-97. Descartes lui répondra le 25 janvier 1648, A.T. V, p. 112.

3- Descartes à Chanut, 1er novembre 1646, A.T. IV, p. 536.

4- Descartes à Elisabeth, 9 octobre 1649, A.T. V, p. 430.

5- L'édition d'Adam-Tannery mentionne deux titres "Regulae ad directionem ingenii" et "Regulae de inquirenda veritate", A.T. X, p. 359 et 477.

6- R. Descartes, Discours de la méthode, A.T. VI, p. 1.

retrouvent, dispersés à travers son oeuvre.<sup>1</sup>

#### 1.51 Désir de connaître et recherche de la vérité.

Les "règles" que propose Descartes dans les Regulae et dont il est bien conscient qu'elles tiennent pour beaucoup à sa tournure d'esprit,<sup>2</sup> sont en vue d'une sérieuse recherche menant à une "connaissance solide de la vérité",<sup>3</sup> pour "conduire à la science"<sup>4</sup> et répondre au désir d'une "connaissance profonde".<sup>5</sup> Vérité, science et connaissances, en tant que tout rationnellement organisé, constituent une sagesse. Dans le Discours de la méthode, le désir de "vaquer seulement à la recherche de la vérité" apparaît nommément dans la quatrième partie.<sup>6</sup> Il y reparaît dans la sixième partie, traduit dans le langage de la science et du chemin certain qu'ouvre la méthode: "employer toute ma vie à la recherche d'une science si nécessaire, et ayant rencontré un chemin qui me semble tel qu'on doit infailliblement la trouver en le suivant".<sup>7</sup>

Le désir de connaître peut être aiguillonné dans trois directions dont les deux premières sont à rejeter. Il y a le désir de connaître impatient, sans orientation stable, péchant par précipitation. Il est le

---

1- Comme il s'agit de souligner la présence de ces thèmes au cours de la réflexion de Descartes, il ne nous semble pas utile de suivre le déroulement chronologique de ses oeuvres.

2- R. Descartes, Regulae ad directionem ingenii, règle X, A.T. X, p. 403 (traduction de la Pléiade, p. 69-70). Descartes parle aussi de son plaisir à étudier, de son attrait pour les sciences et de sa tendance à tenter de découvrir le contenu d'un livre à son titre.

3- Ibid., règle I, p. 360 (traduction de la Pléiade, p. 38).

4- Ibid., règle III, p. 370 (traduction de la Pléiade, p. 45).

5- Ibid., règle X, p. 405 (traduction de la Pléiade, p. 71).

6- Discours de la méthode, A.T. VI, p. 31.

7- Ibid., p. 62-63. Descartes y revient à la fin du Discours: "j'ai résolu de n'employer le temps qui me reste à vivre, à autre chose qu'à tâcher d'acquérir quelque connaissance de la Nature" (Ibid., p. 78).

désir d'une personne qui s'estime plus habile qu'elle ne l'est en réalité,<sup>1</sup> d'individus intéressés à "acquérir la réputation de forts esprits".<sup>2</sup> Ce désir, tenant davantage du désir de paraître, ne sera jamais satisfait, entraînera surenchères verbales et disputes opiniâtres,<sup>3</sup> alors qu'un désir de connaître contenté par la méthode entraîne à la douceur et crée les conditions d'échanges pacifiques.<sup>4</sup>

Il y a, deuxièmement, le désir de connaître contenté par les instructions et opinions d'autrui basé sur une modestie qui permet à l'individu de reconnaître, d'une part, ses limites et, d'autre part, l'autorité et la maîtrise d'autrui dans un domaine déterminé.<sup>5</sup> La dernière orientation donnée au désir de connaître, celle que retient Descartes pour lui-même et propose comme modèle, se rapproche de la modestie qui vient d'être mentionnée. Il s'agit du désir de l'individu qui, désorienté par la diversité des opinions des maîtres et des coutumes,<sup>6</sup> se considère incliné à tenter seul de se satisfaire par la recherche de la vraie méthode.<sup>7</sup> Ce moyen lui permet de parvenir à la connaissance de toutes les choses dont l'esprit soit capable.<sup>8</sup>

La règle VII des Regulae s'attache à marquer ce qui est "suffisant" pour satisfaire aux exigences de la méthode et parvenir à la vérité. L'immensité du champ des choses offertes à la connaissance, la nature des

---

1- Ibid., p. 4.

2- R. Descartes, Méditations métaphysiques, A.T. IX-1, p. 7.

3- Ibid., p. 18.

4- Principes de philosophie, A.T. IX-2, p. 18.

5- Discours de la méthode, A.T. VI, p. 15.

6- Ibid., p. 16. Cf. Principes de philosophie, A.T. IX-2, p. 2.

7- Ibid., p. 16-17.

8- Ibid., p. 17.

difficultés liées à la nature des choses, la brièveté de la vie ainsi que la "condition humaine" sont mises en suspens par l'intuition et l'énumération suffisante et méthodique.<sup>1</sup> La satisfaction du désir de connaître est ainsi assurée, la curiosité largement satisfaite.<sup>2</sup> Poursuivre la recherche au-delà de ce point serait signe d'insanité intellectuelle, un "péché" épistémologique<sup>3</sup>, une incapacité à distinguer ce qui ne fait que "remplir ou orner la mémoire" de la véritable science.<sup>4</sup> La première des Méditations métaphysiques, immédiatement avant le passage menant à la supposition du "mauvais génie", mentionne un désir animant la quête des raisons fortes de douter et la nécessité de suspendre son jugement mais ce désir est, paradoxalement, désir de "trouver quelque chose de constant et d'assuré dans les sciences."<sup>5</sup> La méthode s'impose et montrera, de ce point de vue, la caducité des manières rhétoriques des éthiques produites par les Anciens.<sup>6</sup>

Le désir de connaître se manifeste par le biais d'un plaisir d'apprendre.<sup>7</sup> La déception qui suivit l'achèvement du cycle des études à La Flèche n'éteignit pas cet extrême désir de Descartes, mais

---

1- Regulae ad directionem ingenii, règle VII, A.T. X, p. 391 (traduction de la Pléiade, p. 60-61).

2- Ibid., règle VIII, p. 393, 396 (traduction de la Pléiade, p. 62, 64).

3- Ibid., règle VIII, p. 394 (traduction de la Pléiade, p. 62).

4- Ibid., règle VIII, p. 396 (traduction de la Pléiade, p. 64).

5- Méditations métaphysiques, A.T. IX-1, p. 17. La fin de la première partie des Principes de philosophie se clôt sur une idée semblable (A.T. IX-2, 1ère partie, article 75, p. 61, 65).

6- Les Passions de l'âme, A.T. XI, p. 326-327.

7- Discours de la méthode, A.T. VI, p. 4. Dans les secondes réponses aux Méditations métaphysiques, Descartes explique que la manière analytique est choisie au lieu de la synthétique car elle enseigne la méthode par laquelle on parvient à la vérité (Méditations métaphysiques, A.T. IX-1, p. 122). Descartes présuppose un désir d'apprendre chez son lecteur, un désir d'apprendre à apprendre, à méditer en considérant "les choses avec attention", non un désir opiniâtre de disputer (Ibid., p. 123).

l'entretint, embarrassé. Ce désir avait poussé Descartes, à l'époque de son passage à La Flèche, vers les sciences "qu'on estime les plus curieuses et les plus rares".<sup>1</sup> Et déjà, il avait pressenti le rôle des mathématiques dans le processus de contentement de la curiosité.<sup>2</sup> Comme Poliandre, Descartes a voyagé en espérant apprendre. Mais voyager dans le temps ou dans l'espace, réellement ou par le biais de la lecture des Anciens, peut contribuer à aiguïser le désir de connaître sans le satisfaire, mais cela peut aussi déboussolez, désorienter, frustrer:

lorsqu'on emploie trop de temps à voyager, on devient enfin étranger en son pays; et lorsqu'on est trop curieux des choses qui se pratiquaient aux siècles passés, on demeure ordinairement fort ignorant de celles qui se pratiquent en celui-ci.<sup>3</sup>

L'excès est à nouveau désigné comme source d'ignorance, d'insatisfaction du désir de connaître. De fait, le désir de connaître est "satisfait" progressivement, par degrés, selon ce que permet la durée brève de la vie.<sup>4</sup> Cette satisfaction n'est pas disparition, étanchement, du désir de connaître de sorte que l'individu ne rechercherait plus la vérité. En ce sens, il y a plus que de la rhétorique dans l'aveu: "Je veux bien qu'on sache que le peu que j'ai appris ici n'est presque rien à comparaison de ce que j'ignore et que je ne désespère pas de pouvoir apprendre".<sup>5</sup>

---

1- Ibid., p. 5.

2- Ibid., p. 6.

3- Loc. cit., nous soulignons.

4- Ibid., p. 3. L'idée refait surface à propos de la résolution des principales questions disputées en philosophie (Ibid., p. 41). Elle est reprise à propos des progrès que la médecine fera en suivant la méthode (Ibid., p. 78). Descartes l'écrit avec modestie ailleurs: "je n'ai recueilli d'autres fruits de la méthode dont je me sers, sinon que je me suis satisfait touchant quelques difficultés qui appartiennent aux sciences spéculatives" (Ibid., p. 61).

5- Ibid., p. 66.

La troisième méditation analyse l'expérience de l'accroissement et du perfectionnement de la connaissance sur un horizon d'infinitude, d'infinité.<sup>1</sup> Ce processus progressif manifeste l'imperfection, la potentialité jamais complètement actualisée de l'esprit humain. Ainsi, ouverture sur une progression ne signifie pas ouverture à une insatisfaction infinie. Il existe un terme à ce processus, l'ignorance peut être vaincue, l'entière vérité acquise, sans angoisse fébrile,<sup>2</sup> parce qu'il appartient à la nature de la chose pensante de désirer connaître davantage ce qu'elle est.<sup>3</sup>

Dans les Méditation métaphysiques, Descartes mentionne que l'esprit se plaît à s'égarer, à refuser de se contenir dans les "justes bornes de la vérité".<sup>4</sup> Comme si un désir de connaître désordonné poussait à sortir du sentier que trace la raison. Ce désir a quelque chose du cheval fougueux et sauvage: on doit relâcher bride! Mais le but de la stratégie méthodique est de conduire l'esprit qui se plaît à s'égarer. La volonté devra entrer en jeu bien que l'inégalité de grandeur entre la puissance de connaître et celle d'élire, de fait, cause les erreurs.<sup>5</sup> La morale est alors à la porte; la "nécessité des affaires" surgit qui précipite les

---

1- Ibid., p. 37-38. Descartes insiste sur l'infinité d'idées certaines qui peuvent se présenter à l'esprit humain, malgré la difficulté d'y rester attentif. Mais par la méthode, conclut cette méditation, "j'ai le moyen d'acquiescer une science parfaite touchant une infinité de choses..." (Ibid., p. 56)

2- Ibid., p. 67: "je ne craindrai pas de dire que je pense n'avoir plus besoin d'en gagner que deux ou trois autres semblables pour parvenir entièrement à bout de mes desseins; et que mon âge n'est point si avancé que, selon le cours ordinaire de la nature, je ne puisse encore avoir assez de loisir pour cet effet."

3- Méditations métaphysique, A.T. XI-1, p. 22.

4- Ibid., p. 23.

5- Ibid., p. 46: "la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas".

décisions.<sup>1</sup> Le vrai bien qui contente est en-deçà de limites à respecter, l'erreur et le péché sont au-delà des bornes de l'entendement! La troisième des Méditations métaphysiques se termine sur une perspective de foi: le "plus grand contentement" qu'il est possible de ressentir consiste dans la contemplation de la "Majesté divine" comme ce à quoi l'esprit humain tend pour obtenir la "félicité de l'autre vie".<sup>2</sup>

La philosophie, en retrait par rapport à l'action quotidienne et aux exigences morales qui y sont jointes, requiert une volonté réelle d'examiner qui procède d'un présupposé premier: Dieu est l'auteur infini des choses et les humains sont "entièrement finis", coupés de la connaissance des causes finales.<sup>3</sup> La recherche bien menée atteindra tout ce que l'esprit humain peut savoir lui être éthiquement utile et nécessaire. Le contentement dans la vérité, dans le progrès vers des vérités autres et multiples, implique un ralentissement de la recherche, un freinage de la hâte incirconspecte, une dénonciation de ceux qui "usent de si peu de circonspection en ce qu'ils font",<sup>4</sup> et qui sont pressés de publier des livres pour briller en société. En conséquence de la circonspection dans la recherche de la vérité, Descartes admet que la totalité visée par la méthode n'est pas pour le présent: "Je sais bien aussi qu'il pourra se passer plusieurs siècles avant qu'on ait ainsi déduit de ces Principes toutes les vérités..."<sup>5</sup> La déduction des vérités certaines n'est pas une opération de philosophie faite en chambre, elle requiert des expériences qui prendront du temps à réaliser: mais

---

1- Ibid., p. 72.

2- Ibid., p. 42.

3- Principes de philosophie, A.T. IX-2, 1ere partie, articles 24 et 28, p. 36-37.

4- Ibid., p. 19.

5- Ibid., p. 20.

l'incomplétude de ce cycle ne fait pas que l'individu qui s'y adonne soit frustré ou poussé vers la curiosité pour compenser.<sup>1</sup>

Nous avons réservé jusqu'à maintenant le contenu de la "troisième partie" du Discours de la méthode portant sur la morale par provision, car le vocabulaire du contentement y apparaît en lien avec la pratique de la méthode, nous divers éléments mis au jour jusqu'à présent et permet un passage vers le désir de connaître en tant que désir humain. La satisfaction intellectuelle a des incidences éthiques et vice-versa:

... employer ma vie à cultiver ma raison, et m'avancer autant que je pourrais en la connaissance de la vérité, suivant la méthode que je m'étais prescrite. J'avais éprouvé de si extrêmes contentements depuis que j'avais commencé à me servir de cette méthode, que je ne croyais pas qu'on en pût recevoir de plus doux ni de plus innocents en cette vie... la satisfaction que j'en avais remplissait tellement mon esprit, que tout le reste ne me touchait point.<sup>2</sup>

Le désir de connaître ainsi méthodiquement contenté est lié à l'économie générale des désirs humains, des vertus et des bornes à l'intérieur desquelles ils se situent.<sup>3</sup> L'ordre est clair: du désir de connaître contenté découlent immédiatement l'acquisition de la vérité, des biens accessibles aux humains, le contentement absolu:

... il suffit de bien juger pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi tout son mieux, c'est-à-dire pour acquérir toutes les vertus, et ensemble tous les autres biens qu'on puisse acquérir; et, lorsqu'on est certain

---

1- Ibid., p. 17, 20.

2- Discours de la méthode, A.T. VI, p. 27. Les Principes de philosophie apportent des éléments connexes lorsque la philosophie y est définie comme sagesse, contemplation, couvrant le domaine théorique orienté par l'éthique et la technique (A.T. IX-2, p. 2).

3- Ibid., p. 28: "Et enfin je n'eusse pas su borner mes désirs, ni être content, si je n'eusse suivi un chemin par lequel, pensant être assuré de l'acquisition de toutes les connaissances dont je serais capable". Le langage des "bornes" à considérer apparaissait aussi un peu auparavant à propos des philosophes libres et pauvres qui accèdent presque à un bonheur divin.

que cela est, on ne saurait manquer d'être content.'

### 1.52 Curiosité.

Descartes consacre une part importante de la quatrième règle des Regulae à la curiosité et au désir de connaître. Mais afin d'en situer la signification, les règles I, II et III doivent être explorées.

Dans la règle I, le désir de connaître apparaît, comme en sourdine, de manière détournée, à propos non pas du désir de connaître qui anime la personne qui se convaincrat de l'unité des sciences à la manière de Descartes, mais à propos de la personne qui n'en est pas convaincue.<sup>2</sup> Dans un cas comme dans l'autre, l'esprit humain a besoin de guides, sans quoi il risque d'abuser de ses loisirs et de la responsabilité qui échoit à la personne une fois qu'elle est relevée de l'obligation d'une sujétion à des maîtres.<sup>3</sup> L'esprit est en marche vers un but: la vérité. Il est en quête, à la conquête du "droit chemin de la vérité".<sup>4</sup> Dans la démarche pour choisir entre l'expérience et la déduction, puis entre les chaînes déductives des dialecticiens et celles de l'arithmétique et de la géométrie, Descartes instaure une correspondance entre l'objet de ces dernières et celui du désir: la démarche géométrique satisfait!<sup>5</sup> La notion de contentement apparaît dans la règle III à propos d'une insatisfaction: les philosophes traditionnels, même rajeunis "ces derniers temps dans les écoles",<sup>6</sup> ne sont pas à la hauteur de la

---

1- Loc. cit.

2- Regulae, A.T. X, règle I, p. 361 (traduction de la Pléiade, p. 38-39).

3- Ibid., règle II, p. 364 (traduction de la Pléiade p. 40).

4- Ibid., règle II, p. 366 (traduction de la Pléiade p. 42).

5- Ibid., règle II, p. 365-366 (traduction de la Pléiade p. 41).

6- Ibid., règle III, p.369 (traduction de la Pléiade, p. 44).

recherche de connaissances "claires et certaines". Ajoutant à ces systèmes anciens des choses "obscurcs et inconnues, auxquelles ils n'arrivaient que par des conjectures probables", ces penseurs s'illusionnent, ils promettent de la science et n'offrent que de l'histoire, des histoires.<sup>1</sup>

La règle IV établit explicitement une opposition entre curiosité débridée et insatisfaisante et méthode nécessaire pour la recherche de la vérité. Pour la recherche de la science vraie de tout ce que les humains peuvent atteindre, la première est improductive alors que la seconde y conduit sans efforts inutiles et de manière progressive. Descartes porte un jugement qu'il présente comme une préférence mais qui, de fait, est de l'ordre de ses options philosophiques fondamentales.

Les mortels sont possédés d'une si aveugle curiosité, que souvent ils conduisent leur esprit par des voies inconnues, sans aucun motif d'espérance, mais seulement pour voir si ce qu'ils cherchent n'y serait pas, comme quelqu'un qui brûlerait d'une envie si folle de découvrir un trésor, qu'il parcourrait sans cesse les chemins, cherchant si par hasard il ne trouverait pas quelque chose qui aurait été perdu par un voyageur.<sup>2</sup>

La curiosité, lot des mortels, peut être aveugle ou, comme la logique de la phrase y invite, voyante. Les règles, la méthode et les jugements que Descartes porte sur la curiosité érudite et scolastique s'inscrivent sur l'horizon de la finitude radicale de l'humain et de son esprit. Par-delà les jugements négatifs contre la curiosité aveugle, le mécanisme psychologique de la curiosité est mis à jour et, par là, la dynamique sous-jacente du désir de connaître. Car, sous la plume du jeune Descartes, la curiosité est fortement teintée de négativité. Elle est une

---

1- Ibid., règle III, p. 367-368 (traduction de la Pléiade, p. 43).

2- Ibid., règle IV, p. 371 (traduction de la Pléiade, p.46).

"possession", comme on est possédé par le diable. Il recourt, pour l'illustrer, à l'exemple d'un désir stupide, de la cupidité capitalisatrice reliée à des tentatives de trouver un trésor. La curiosité aveugle dont on se laisse posséder est déraisonnable, descente dans les ténèbres de la mort de l'esprit et de l'intelligence. Cet aveuglement hasardeux n'est pourtant pas entièrement stérile: "à l'aventure avec assez de bonheur", on peut tomber sur une "vérité" comme le voyageur de l'exemple. Mais Descartes refuse de laisser au hasard la quête de la vérité.

Cette curiosité, pourtant, est la face sombre d'une quête plus profonde: celle d'une curiosité, que Descartes préfère appeler désir de connaître, qui aurait une espérance rationnellement fondée de trouver ce qu'elle cherche vraiment là où elle entreprendrait de le chercher, sans être livrée au hasard d'une perte faite par quelqu'un d'autre et aux méandres d'un chemin inconnu.

De fait, la curiosité aveuglante et aveuillée est le lot commun pas seulement des "mortels" en général, mais surtout de personnes qui font profession de chercher la vérité: géomètres, chimistes et, bien sûr, philosophes.<sup>1</sup> De plus, parce que nocive, l'esprit doit en être délivré sous peine d'une diminution s'approchant asymptotiquement d'une perte réelle de l'acuité intellectuelle. Et ici, Descartes semble se rappeler d'énoncés bibliques.<sup>2</sup> La mauvaise curiosité est le lot des professionnels de la pensée, la condition des personnes qui "ont toujours fréquenté les

---

1- La règle V intègre les astrologues à ce groupe ainsi que la "plupart de ceux qui étudient la mécanique sans la physique", cf. Ibid., règle V, p. 380 (traduction de la Pléiade, p. 52).

2- Cf. Matthieu 11, 25-27; Luc 10, 21-22.

écoles".<sup>1</sup> A l'opposé, le désir de connaître n'est cependant jamais désigné comme une bonne curiosité, qui passerait par des méditations ordonnées: il revient à qui n'a jamais donné de temps et de soin à l'étude des lettres. Les études et la dialectique, pour lesquelles la règle II trouvait encore quelque utilité, deviennent ici un filtre qui obscurcit la lumière naturelle de la raison et désoriente les opérations naturelles de l'esprit.<sup>2</sup> L'aveugle curiosité est engendrée par les études! Retour à la pure nature, donc! Retour à la spontanéité d'avant les études! Voilà le mot d'ordre de la règle IV. La nature de l'esprit humain est telle qu'elle produit des fruits "spontanément" à cause de semences que Descartes relie prudemment à un "je ne sais quoi de divin".<sup>3</sup> Étonnamment, cependant, la portée de l'esprit humain, telle qu'elle se retrouve dans la foule, est tellement réduite par l'étude ou même dans son état socialisé qu'il est nécessaire d'orner et d'habiller la méthode pour que les deux puissent se rencontrer et se comprendre: la recherche de la vérité a beau transcender l'histoire des individus comme des sociétés, la communication de la vérité, elle, se fait dans l'histoire, en fonction du développement des individus, avec un maître.<sup>4</sup>

La curiosité et la méthode, au moment où Descartes entreprend de dévoiler clairement son intention avec la proposition des "règles", sont aussi distinguées selon les lignes de la subtilité, de la vanité et des

---

1- Ibid., règle IV, p. 371 (traduction de la Pléiade, p. 46).

2- Cf. aussi Ibid., règle X, p. 404-405 (traduction de la Pléiade, p. 71).

3- Ibid., règle IV, p. 373 (traduction de la Pléiade, p. 47). À lire ces lignes sur les fruits, sur les semences, la maturité et l'étouffement, il est difficile de ne pas y voir des réminiscences de la parabole du semeur en Matthieu 13, 3b-9, 18-30; Marc 4 3-9, 13-20 et Luc 8, 5-8, 11-15.

4- Ibid., règle IV, p. 373-374 (traduction de la Pléiade, p. 48).

loisirs. Il existe des problèmes vains qui peuvent occuper les loisirs<sup>1</sup> et qui seraient certainement à classer du côté de la curiosité, non plus tant aveugle qu'inutile, complaisante. Les règles de fonctionnement de l'esprit de l'École ne sont alors, selon Descartes, que des subtilités, un exercice sur le vide, une habileté à se faire valoir à propos de "bagatelles".<sup>2</sup> La véritable méthode n'est pas à jumeler avec le loisir et les vains problèmes: elle est une tâche, un travail sur des aspects essentiels de la vie de l'esprit humain: elle touche à la vertu, à l'honnête, autant qu'à la mathématique et à la philosophie.<sup>3</sup> Impliquant un humble aveu de faiblesse, elle peut être l'objet d'un zèle réel qui n'a rien de l'aveugle précipitation curieuse.<sup>4</sup> Cela permet de parcourir l'ensemble du champ des connaissances accessibles à l'intelligence et d'en reconnaître les bornes, sans peiner inutilement.<sup>5</sup>

A l'autre bout de sa vie philosophique, dans la seconde partie de son traité Les passions de l'âme, Descartes définit la curiosité comme un "désir de connaître"<sup>6</sup> qui sera d'autant plus fort qu'il "regarde toujours l'avenir" plus que le présent ou le passé.<sup>7</sup> Ce désir de connaître est "une agitation de l'âme causée par les esprits qui la disposent à vouloir pour l'avenir les choses qu'elle se représente être

---

1- Ibid., règle IV, p. 375 (traduction de la Pléiade, p. 49). Plus loin, Descartes ajoutera au vocabulaire de la vanité celui de la puérité (Ibid., règle VII, p. 391 <traduction de la Pléiade, p. 61> ainsi que Ibid., règle VIII, p. 393-395 <traduction de la Pléiade, p. 62-63>).

2- Ibid., règle IV, p. 375 (traduction de la Pléiade, p. 49).

3- Loc. cit.

4- Ibid., règle IV, p. 378 (traduction de la Pléiade, p. 51).

5- Ibid., règle VII, p. 389 (traduction de la Pléiade, p. 59) et règle VIII, p. 393, 399-400 (traduction de la Pléiade, p. 62, 66-67).

6- Passions de l'âme, A.T. XI, article 88, p. 394.

7- Ibid., article 57, p. 374-375.

convenables."<sup>1</sup>

La vérité, les vérités et la connaissance, sont pensées comme autant de biens absents. Ainsi lorsque le désir procède d'une vraie connaissance, "pourvu qu'il ne soit point excessif et que cette connaissance le règle" il pourra être satisfait.<sup>2</sup> Le désir réglé par la connaissance, la curiosité sera bonne si elle n'est pas excessive, c'est-à-dire si elle ne dépasse pas les bornes de ce que l'entendement peut par lui-même reconnaître clairement et distinctement comme vraiment certain. La curiosité serait, malgré les apparences, non pas un trop grand désir mais l'état de quelqu'un qui "désire trop peu" connaître.<sup>3</sup> La personne ne désire pas assez connaître le bien et ne considère pas "avec attention la bonté de ce qui est à désirer".<sup>4</sup> La satisfaction est alors impossible. Elle le deviendra lorsque le désir de connaître sera réglé par la connaissance de ce qui dépend entièrement de nous et non de fausses opinions provenant de contingences historiques (fatalité ou fortune), culturelles.<sup>5</sup>

### 1.53 Conclusions.

De la recherche à travers les diverses oeuvres de Descartes, il ressort clairement que, très tôt dans sa réflexion, il a pensé que le désir de connaître demandait à être borné afin d'aboutir à la vérité qui contente. De plus, le passage par les nourrices, l'apprentissage aux mains de précepteurs nourris des manières de faire scolastiques, érudit

---

1- Ibid., article 86, p. 392.

2- Ibid., article 141, p. 761.

3- Ibid., article 144, p. 436.

4- Loc. cit.

5- Ibid., articles 145 et 146, p. 437-440.

à la Montaigne ou à la Mersenne, est très tôt perçu par Descartes comme excitant trop le désir de connaître, par accumulation d'idées invérifiées et décousues, par entassements et articulations porphyriques de faits chimériques ou illusoire, et trop peu pour la certitude liée aux méthodes mathématiques et géométriques. La curiosité malsaine naît de ce manque d'orientation claire et ne laisse plus de temps à la curiosité saine pour des expériences et des observations reliées à un projet scientifique global reposant sur la seule lumière naturelle de la raison humaine.

Le tout se déroule sous l'horizon de l'incapacité structurelle de l'esprit humain de connaître les fins que Dieu, qui connaît tout, a providentiellement déterminées par sa libre volonté. L'esprit humain est hiérarchiquement situé au-dessous de celui de Dieu et des anges, comme un milieu entre Dieu et le néant. Cette situation ontologique et existentielle explique à la fois la présence d'un désir nécessaire de connaître, la possibilité de se perdre en cherchant à connaître et la nécessité de limiter les prétentions humaines de savoir. Dans ces conditions, l'individu devra penser le contentement et la satisfaction du désir de connaître comme une approche asymptotique de la vérité pendant le cours de sa vie terrestre, avec plus de succès dans le domaine théorique que dans le domaine de la pratique.<sup>1</sup>

---

1- Descartes à Mersenne, octobre 1642, A.T. III, p. 585.

## 2.0 Un désir à satisfaire.

Ces éléments repérés dans le corpus cartésien, il devient possible de retourner au texte même de La recherche de la vérité afin d'y analyser ce qu'implique la présence chez les humains de ce désir de connaître la vérité qui demande à être satisfait.

Dans un premier temps, le dialogue établit l'enracinement "passionnel" de la connaissance et situe dans le champ existentiel d'une vie humaine ce désir qui entretient la curiosité et avive la soif de science. Le dialogue s'ouvre sur une envie de Poliandre teintée de regret, sur son jugement qui condamne les options pédagogiques de ses parents: "Je vous estime si heureux, de voir toute ces belles choses", "je ne saurais excuser l'erreur de mes parents", "le regret d'être ignorant me demeurera toute ma vie".<sup>1</sup> S'y fait jour aussi, plus discrètement cependant, l'aveu d'une rupture entre le mode humain de rechercher et de connaître la vérité et la connaissance "angélique".<sup>2</sup> Poliandre referme son regret et son envie dans les limites de la connaissance humaine qu'il ne conçoit pourtant pas comme la manifestation absolue de la connaissance. La reconnaissance par Poliandre de ses limites ne le décourage pourtant pas. Il est à l'affût de la connaissance, il espère apprendre en glanant des miettes de vérité tombant de la conversation entre Épistémon et Eudoxe. Il ne croit pas pouvoir satisfaire son désir de connaître, mais il n'entend pas pour autant demeurer dans l'ignorance crasse: il souhaite pouvoir comprendre quelque chose à la conversation des savants!

---

1- La recherche de la vérité, A.T. X, p. 499.

2- Loc. cit.: "si j'avais autant étudié comme vous, je serais aussi différent de ce que je suis, que les anges le sont de ce que vous êtes".

## 2.1 La possibilité de satisfaire le désir naturel de connaître.

Le désir de connaître de Poliandre est donc déjà un désir qui a été déçu. Se pose alors la question suivante: la déception est-elle nécessaire, aucune manière d'apprendre ne correspondant au désir à éteindre? Est-il possible de satisfaire le désir humain de connaître?

Pour répondre à cette double question, Descartes fait progresser le dialogue au moyen d'une discussion sur l'aspect naturel de ce désir, il le présente aussi au moyen d'une analogie avec la maladie, curable ou non. Si le désir est comme une maladie curable, il sera alors possible de le satisfaire. Les conditions d'un désir sain orienteront alors vers la recherche de critères pour régler le désir de connaître. À la fin de cette section, Descartes sera à même de distinguer dans le désir de connaître un moment passionnel insatisfait et un autre se situant à l'intérieur d'un contentement sans pour autant que soit bloqué le processus d'acquisition de la connaissance.

### 2.11 Du désir comme maladie.

La situation de Poliandre déterminée, Épistémon tente de le consoler. Il invite Poliandre à mettre fin à son regret, en soulignant l'avantage de sa position par rapport à celle des érudits ayant fréquenté les livres anciens et les écoles: il ne sait pas la profondeur réelle de son ignorance. Cette ignorance le préserve des tensions causées par le désir de savoir qui va s'accroissant pendant que s'accumulent idées et opinions sur divers sujets.

Pour consoler Poliandre, il fait surgir à l'horizon le spectre métaphorique d'une maladie incurable. Le désir de connaître est

interprété comme étant une maladie, signe de l'essentielle finitude humaine. Mieux vaut, dans ces conditions, éviter de s'approcher de ce qui la fait contracter et l'entretient. Présenter le désir de connaître comme une maladie fait paraître la connaissance de "toutes ces belles choses" comme des manifestations d'une maladie nommée curiosité. En conséquence, ces connaissances ne sont plus enviabiles. Si elles ne sont plus enviabiles, Poliandre, et tout honnête homme avec lui, n'a plus raison de regretter de ne pas les connaître. Poliandre n'est plus justifié de juger sévèrement les opinions dont ses parents étaient persuadés. Dans le cas, la thérapie et la guérison impliqueront plus qu'une limitation ou un resserrement du désir de connaître. Pensant la satisfaction en terme de "quantité", Épistémon argumente en faveur des personnes ignorantes: Bienheureux les ignorants, les abîmes de leur ignorance leur sont cachées, évitées! Dans la bouche d'un érudit, la présence d'une thèse du "salut" par l'ignorance semble étrange. N'y aurait-il pas là une manière déguisée de conserver un monopole du savoir à un moment où ce dernier se constitue de plus en plus en dehors des institutions universitaires reconnues?

Eudoxe réagit contre cette thérapie qui veut remplacer un regret récurrent par un acte de foi en l'ignorance salvatrice, qui préconise une liquidation fonctionnelle du désir de connaître: "ne cherche pas à connaître, ça ne sert à rien" semble dire Épistémon à Poliandre, "fies-toi plutôt à moi qui sait, sans poser de question"! Le déplacement de perspective ne semble pas efficace ou réel aux yeux d'Eudoxe. Nourri à la métaphore de la maladie dont il ne contrôle pas le sens ou la portée réelle, ce déplacement rhétorique suggéré par Épistémon n'effectue rien: le désir ressurgira!

Alors pour montrer que la métaphore employée par Épistémon n'est pas bien fondée, Eudoxe la retravaille en fonction d'une connaissance mieux définie de la nature de la maladie. Selon lui, une maladie est un désordre dans un organisme, trouble mécanique auquel on peut remédier. Tout maladie se guérit nécessairement. Tout organisme malade peut être traité, comme une machine peut être réparée! Penser le contraire équivaut à commettre une injure contre ce que Descartes appelle la "providence bienveillante" de la nature. En conséquence, lorsqu'on transfère le concept de la maladie dans le champ de la connaissance, on reconnaît que la même loi y est à l'oeuvre. Si un désir de connaître existe, il doit y avoir un objet pour le contenter, le satisfaire; s'il s'avère déréglé comme une machine ou un automate défectueux, on pourra le réparer! Autrement la logique du désir de connaître en vérité et sa quête d'un objet pour le combler serait absurde, selon ce que Descartes présuppose dans son argumentation. Or la nature ne fait rien en vain bien que les fins de Dieu demeurent inconnaissables pour les humains dans ce monde-ci. Donc l'objet existe qui satisfera le désir, et il est accessible à l'individu qui entreprend sa quête.

Mais afin de répondre adéquatement à la question qui ouvre cette section, il importe de prolonger l'analyse du contenu de cette discussion entre Épistémon et Eudoxe pour déterminer si la curiosité, en tant que désir de savoir, est véritablement une maladie et, si oui, pour voir si elle est curable ou non. Alors pourra se poser la question de la satisfaction effective du désir de connaître et des stratégies pour y parvenir.

## 2.12 Désir ou maladie, satisfaire ou soigner: un passage à opérer.

Suite à la première parade d'Eudoxe, Épistémon propose une seconde consolation. Cette fois, il suggère que le regret de Poliandre soit relativisé par un appel à une éthique et "ce qui est très nécessaires pour la conduite de nos actions".<sup>1</sup> Le désir de connaître est gyrovague, difficilement canalisable, pense Épistémon. Il risque toujours de se tourner vers l'impossible, le vicieux, le malhonnête, l'inutile. Épistémon suggère à Poliandre d'opter contre cette première direction où tant de connaissances fascinent, attirent. Il le dirige dans la direction des choses qui sont possibles, "non seulement honnêtes et agréables, mais encore très nécessaires" à la vie. Poliandre y trouvera un domaine dont il reste toujours des recoins à explorer. Le désir de connaître pourra toujours s'y porter et y trouver un certain contentement. Mais il y a toujours un reste, une insatisfaction, un regret de ne pas être plus assuré: l'incertitude demeure. L'expérience historique de l'individu offre toujours du particulier à insérer, à intégrer dans ce qu'il connaît. Ce qu'Épistémon suggère de fait, c'est une première délimitation du désir humain. Les objets honnêtes, agréables et utiles à la conduite de la vie sont digne d'être désirés raisonnablement; les autres sont relégués hors du champ du désirable et de la connaissance, objet d'une curiosité éthiquement négative. Une fois de plus, le désir de connaître de Poliandre ne peut être naturellement satisfait. C'est la condition humaine, non plus dans la perspective de ce qui peut être appris, mais sous l'horizon éthique.

Cette expérience existentielle de la condition humaine insatisfaite, Eudoxe déclare qu'elle n'est pas universelle. Elle n'est pas sienne: "Que

---

1- Ibid., p. 500.

direz-vous donc de moi, si je vous assure que je n'ai plus de passion pour apprendre aucune chose".<sup>1</sup> Il a éteint la passion de connaître et se contente du peu qu'il sait de manière certaine, sans devoir sacrifier à l'autel du cynisme de Diogène.

#### 2.121 Maladie curable ou non.

Étant entré dans la problématique de la curiosité par le biais de la métaphore de la maladie, la question se pose de savoir si elle est curable ou non. Épistémon soutient comme première thèse qu'elle ne l'est pas; Eudoxe le contredit sur ce point en se référant à son expérience de contentement. A l'occasion de la discussion de ce point, c'est le dynamisme du désir de connaître qui se laisse saisir.

Selon Épistémon, le désir de connaître va croissant avec la doctrine.<sup>2</sup> Entrer dans le cercle de la connaissance, c'est entrer dans un mouvement sans fin, dans le gouffre sans fond de la découverte des "défauts qui sont dans l'âme". La somme de vérités est incalculable pour les humains, le cumul toujours ouvert sur un encore possible, disponible. Dans ces conditions, la poursuite de la connaissance, l'entreprise de chercher la vérité, ne peut que mener au désespoir ou à tout le moins à une épuisante quête. Selon Descartes, cela équivaut à la faillite de l'expérience humaine de la recherche de type de totalité de la vérité préconisée par Épistémon. Si cela était vrai, Épistémon aurait raison et le désir de connaître serait une maladie incurable!

Eudoxe ne peut accepter cette manière de situer le désir de

---

1- Ibid., p. 501.

2- Ibid., p. 499.

connaître naturel de l'être humain dans l'ensemble des dynamismes de la nature. Il propose une réponse en deux temps. Établissant, premièrement, une relation analogique entre le désir de connaître et des désirs naturels comme la faim et la soif, il conclut qu'un désir universel est corrélatif de l'existence de ce qui le satisfera. Une précision apportée dans sa conclusion lui permet une transition harmonieuse vers son second point. Jusque-là il avait traité de la soif et la faim en termes absolus, sans restriction.<sup>1</sup> A propos de la curiosité, il mentionne que la satisfaction est fonction des "âmes réglées".<sup>2</sup> Il dissocie donc une première fois le désir de connaître comme curiosité d'avec la maladie. Ce qui règle une âme reste à être déterminé. Mais déjà le lecteur attentif sent que là se joue quelque chose d'important.

Dans un second temps, Eudoxe compare deux désirs: un désir sain est comparé avec un désir "malade", celui de l'hydropique tel que Descartes présente cette maladie.<sup>3</sup> Le corps de l'hydropique est perpétuellement travaillé par une soif qui ne parvient pas à être éteinte. Mais, justement, il est malade, éloigné de son "juste tempérament" et ce de manière incurable. Il en va de même pour la curiosité qui sera insatiable dans un esprit éloigné de son "juste tempérament", i.e. dérégulée ou ne suivant pas la raison. C'est donc que le désir de connaître, de soi,

---

1- Descartes recourt à l'image de la soif pour parler du désir dans une lettre à Chanut, du 1er février 1647: "Car, comme en la soif, le sentiment qu'on a de la sécheresse du gosier, est une pensée confuse qui dispose au désir de boire, mais qui n'est pas ce désir même..." (A.T. IV, p. 603).

2- Ibid., p. 500.

3- L'analyse de l'expérience de l'hydropique et de sa nuisible inclination naturel à boire est longuement développée, d'abord dans la sixième des Méditations métaphysiques (A.T. IX-1, p. 67), puis à nouveau dans les Réponses aux secondes objections (A.T. IX-1, p. 112-114).

n'est pas malade ou maladif, hydropique.<sup>1</sup> Il le devient lorsque l'âme ou l'esprit humain, où naît le désir de connaître, sont déréglés. Mais dans l'esprit humain réglé, cette "maladie" trouve son remède.<sup>2</sup>

La première partie de la réplique suivante d'Épistémon marque bien que la moralité et la vertu de l'âme de la personne qui cherche à connaître sont, en fin de compte, ce qui détermine ou non le caractère maladif de la curiosité:

J'ai bien appris autrefois que notre désir ne peut s'étendre naturellement jusqu'aux choses qui nous paraissent être impossibles, et qu'il ne le doit pas jusque à celles qui sont vicieuses ou inutiles.<sup>3</sup>

Ceci mis en place, Descartes peut tranquillement affirmer qu'il est possible de parvenir à satisfaire la curiosité, le désir de connaître d'une personne moralement saine qui maîtrise et règne sur ses passions. Un exercice d'imagination soutenu par la méthode éteint la passion de connaître, rassasie la faim d'en savoir toujours davantage, étanche le soit de l'hydropique spirituel ou épistémologique.<sup>4</sup> Et si la curiosité malade - folie indiscrete de connaître "toutes les choses qui sont au monde", comme il la nommera plus loin<sup>5</sup> -, voit le jour dans une âme, une guérison requerra un choix, une option morale soutenue par la méthode résolument suivie dans la recherche cartésienne de la vérité. L'esprit

---

1- On pourrait dire que la curiosité insatiable est une hydropisie "morale" dans le sens de l'exemple du XV<sup>e</sup> siècle mentionné par le Dictionnaire de la langue française de Littré (1875) à propos de marchands d'argent et d'"exigeurs financiers" (tome 2, p. 2070).

2- Parler du désir en employant la métaphore de la maladie et des remèdes pour guérir intervient aussi dans Les passions de l'âme, A.T. XI, article 144, p. 435-437.

3- Recherche de la vérité, A.T. X, p. 500.

4- Ibid., p. 501.

5- Ibid., p. 503.

humain devra être purgé pour qu'il retrouve la "pureté de sa nature".<sup>1</sup> Cette entreprise passera par une distinction entre ce qui jusqu'ici a été tenu pour de véritables connaissances et les résultats de la science véritable.

De soi le désir de connaître n'est donc pas maladif. Il est constitutif de la personne. On ne peut se tromper sur son existence, même s'il est possible d'errer ou d'avoir une pensée confuse sur sa cause, sur l'interprétation à lui donner et sur la manière de le satisfaire. Eudoxe, de fait, propose à Poliandre de redéfinir et de réorienter son désir de connaître. La question rebondit alors: mais d'où provient le désir de connaître? Comment surgit-il?

## 2.2 Origine du désir de connaître.

Le désir de connaître est naturel, c'est-à-dire "commun à tous les hommes", selon l'expression d'Épistémon. Eudoxe ne le contredit pas sur ce point.<sup>2</sup> Dans le dialogue, l'origine du désir n'est pas désignée explicitement: aucune tirade n'en propose la discussion ou ne présente une argumentation pour légitimer cette première affirmation. Pourtant, il ressort clairement de la logique de la discussion que la curiosité humaine doit être pensée en fonction, d'une part, de l'ignorance de la personne lors de son entrée dans le monde et, d'autre part, en fonction de la "vérité" ordonnée à la vie "pratique".

Entre l'ignorance native considérée comme un creux à remplir ou un manque à combler et la vérité satisfaisante connue, l'imagination

---

1- Ibid., p. 498.

2- Ibid., p. 499.

enfantine étend indûment l'espace délimité naturellement par l'ignorance originelle et ce que l'esprit humain peut espérer connaître en vérité. Pour ce faire, l'imagination est appuyée par la faiblesse des sens.<sup>1</sup> La personne ignorante a été étonnée, elle a cru et admiré. Par la même occasion, cela instaure la possibilité pour ce désir de se porter sur des objets qui, de fait, se révéleront illusoire quant à leur capacité à satisfaire le désir qu'ils éveillent et entretiennent. La déception de Poliadre prend ainsi tout son sens.

Mais l'imagination seule n'est pas en cause ici. La culture ambiante, telle que présentée pendant le "premier âge" par des précepteurs et des "nourrices impertinentes", a aussi entretenu et suggéré des limites non naturelles au désir. Ce désir qui est, d'une part, aiguë par l'ignorance de vérités mais, d'autre part, déjà porté par une intuition naturelle de la vérité.<sup>2</sup> Le désir de connaître se manifeste donc toujours mêlé de diverses attentes créées par les diverses sources autorisées qui ont impressionné le jeune enfant, et par la structure même de l'esprit humain.<sup>3</sup>

La recherche de la vérité module différemment le désir de connaître et son origine selon qu'il porte sur le domaine de la production humaine ou sur celui de la nature. Ce qui est sous le contrôle de la volonté et

---

1- Ibid., p. 496.

2- Ibid., p. 496, 507.

3- Au début de la seconde grande division de La recherche de la vérité, cherchant à déterminer "quelle est la première connaissance des hommes, en quelle partie de l'âme elle réside, et d'où vient qu'elle est au commencement si imparfaite" (A.T. X, p. 506-507), Descartes mettra sur les lèvres d'Épistémon l'image d'une multiplicité de "peintres différents" (A.T. X, p. 507), comparaison qu'Eudoxe jugera très appropriée pour découvrir "le premier empêchement qui nous arrive" (A.T. X, p. 508).

de la raison humaine ne devrait pas être objet d'admiration. Selon Descartes, l'admiration conserve un certain rôle dans le domaine de la nature et, surtout, en ce qui concerne la religion.<sup>1</sup> Elle joue aussi dans la découverte subite d'éléments de la vérité ou de ce que valorise la méthode.<sup>2</sup>

En conséquence, le désir de connaître et sa manifestation curieuse sont liés à la réceptivité humaine à l'environnement (physique et socio-culturel), à la manière dont les gens articulent cette expérience. Or cet environnement est déjà réparti, à la manière d'un territoire, entre diverses disciplines. Il offre des objets à connaître mais, surtout, des discours écrits contenant des opinions sur ce qui est offert au connaître. Ainsi, comme l'esprit humain est ouvert à ce qui s'offre à connaître, déterminer les objets à connaître est essentiel pour comprendre à la fois le dynamisme du désir de connaître et sa manifestation curieuse et aussi comment s'y prendre pour le borner.

---

1- L'échange suivant entre Épistémon et Eudoxe illustre l'importance de cette distinction pour Descartes qui s'en sert comme toile de fond pour l'ascèse du désir de connaître. Épistémon: "... je voudrais outre cela, que vous m'expliquassiez quelques difficultés particulières que j'ai en chaque science, et principalement touchant les artifices des hommes, les spectres, les illusions, et bref tous les effets merveilleux qui s'attribuent à la magie; car j'estime, qu'il est utile de les savoir, non pour s'en servir, mais afin que notre jugement ne puisse être prévenu par l'admiration d'aucune chose qu'il ignore." A cette demande, Eudoxe répond: "... vous ayant fait admirer les plus puissantes machines, les plus rares automates, les plus apparentes visions, et les plus subtiles impostures, je vous en découvrirai les secrets, qui seront si simples et si innocents, que vous aurez sujet de n'admirer plus rien du tout des oeuvres de nos mains" (Ibid., p. 504-505, nous soulignons).

2- En effet, l'admirable et l'admiration ne disparaissent pas de l'expérience humaine où le désir de connaître est en passe d'être limité afin de parvenir effectivement et méthodiquement à la vérité. Mais à ce moment-là, l'admiration n'entraîne plus à des espérances vaines, illusives.

### 3.0 Les objets du désir de connaître.

Le préambule de Descartes au dialogue s'ouvre par "Un honnête homme n'est pas obligé d'avoir vu tous les livres".<sup>1</sup> Il se poursuit avec des affirmations concernant la découverte de "toutes les voies" pour parvenir à la connaissance de "toute la science" nécessaire à la vie.<sup>2</sup> Au désir de connaître, un tout est offert, une totalité est à maîtriser. Le champ de la connaissance n'est pas une pure dispersion d'objets de connaissances diversifiés, sans rapport les uns avec les autres. Il existe une plénitude à laquelle les protagonistes du dialogue désirent parvenir.

Sur l'horizon de ce désir à satisfaire dans un temps défini, les protagonistes s'engagent ensuite dans une entreprise révolutionnaire. Descartes ne fera pas assister le lecteur à une déduction a priori. Il survolera plutôt les divers objets de connaissance et portera un jugement sur eux. Eudoxe, Poliandre et Épistémon vont définir les divers types de discours humains sur le réel, en délimiter les genres, la portée et l'utilité éthique et scientifique. Le but de leur réforme: désengager et désencombrer l'esprit humain pour faire advenir un type de totalité qui relève complètement de l'esprit humain. C'est le premier pas dans l'ascèse du désir de connaître: "Cela étant fait, j'espère que la passion de savoir, que vous avez ne sera plus si violente".<sup>3</sup>

L'entreprise d'Eudoxe, Épistémon et Poliandre bouleverse les traditions scolastiques et renaissantes. Aux manières renaissantes, aux *distinguo* scolastiques, aux conversations des académies parisiennes, le

---

1- Ibid., p. 495, nous soulignons.

2- Ibid., p. 496, nous soulignons.

3- Ibid., p. 506.

dialogue va substituer un *recto tramite* ascétique moderne de sorte

qu'un bon esprit, quand bien même il avait été nourri dans un désert, et n'aurait jamais eu de lumière que celle de la nature, ne pourrait avoir d'autres sentiments que les nôtres, s'il avait bien pesé toutes les mêmes raisons.<sup>1</sup>

### 3.1 Qu'est-ce qui est offert à la connaissance?

D'emblée, il importe de noter la quasi absence de la littérature. Les classiques grecs et latins rénovés par la Renaissance sont mentionnés dès l'ouverture du dialogue, pour disparaître aussitôt.<sup>2</sup> Et Épistémon, le représentant supposé typique de la tradition, ne s'insurge pas. C'est qu'Eudoxe et Épistémon se situent en premier lieu par rapport à ce qui s'enseigne dans les institutions universitaires, mais cela n'exclut pas les précepteurs, les contes des nourrices! La littérature n'y a pas de place comme tel. Elle ne peut être source de véritable connaissance, de certitude.<sup>3</sup>

Une fois cet "oubli", désigné, il est possible de retourner au mouvement même du texte de Descartes. Pour déterminer ce qui est offert à la connaissance humaine, Eudoxe procède en deux temps. Dans un premier temps, il distingue la science des simples connaissances dérivant de l'expérience humaine.<sup>4</sup> Le critère est le discours maîtrisé par la raison: préside-t-il ou non à l'élaboration des connaissances? Dans ce premier temps, les langues, l'histoire, la géographie et "généralement tout ce qui ne dépend que de l'expérience seule" est rejeté comme n'étant pas de

---

1- Loc. cit.

2- Ibid., p. 499, 503.

3- L'attention que Mersenne portait aux romans ne leur semble pas mériter un mot, cf. Mersenne, Questions inouves, coll. "Corpus des oeuvres de philosophie en langue française", Fayard, Paris, 1985, p. 245-246.

4- Recherche de la vérité, A.T. X, p. 502-503.

l'ordre de la science au sens où Descartes l'entend. Ce qui dépend de l'expérience, de l'événementiel, est illimité et ne servirait qu'à frustrer le désir de connaître en l'entraînant dans des contrées qui exacerberaient le désir sans le nourrir ou lui permettre de se satisfaire et de se reposer. Les simples connaissances qui ne sont pas liées à la raison mais simplement à la mémoire n'ont plus d'utilité réelle par rapport à la vérité comme telle. Elles perdent leur efficacité pour situer l'individu dans l'univers. Inutile alors de désirer les connaître.

De plus, même dans ce domaine ne relevant pas de la science et de la méthode, Eudoxe suggère de resserrer les limites de ce qui mérite d'être retenu. La mémoire ne doit pas être surchargée. Cela risquerait d'entraîner l'esprit loin des choses honnêtes, utiles et nécessaires.<sup>1</sup> Même pour ce qui ne relève pas de la vérité recherchée mais simplement de l'expérience, Descartes pense devoir borner le désir de connaître.

La science aussi, Descartes la considère en deux temps, selon un double critère chronologique et sociologique: la science qui requiert des expériences, des observations, des instruments et que Descartes appelle, pour ces raisons, "étudiée", et la science des choses communes, à propos desquelles des opinions circulent déjà en société.<sup>2</sup> Pensée en fonction de la définition suivante "jugements certains que nous appuyons sur quelque connaissance qui précède",<sup>3</sup> la science doit être accessible à

---

1- Ibid., p. 503.

2- Loc. cit.: "Pour les sciences... les unes se tirent des choses communes et desquelles tout le monde a entendu parlé, les autres des expériences rares et étudiées".

3- Loc. cit.

tous les esprits.<sup>1</sup> Dans toute société, lorsqu'un individu entreprend de rechercher la vérité, il trouve toujours des connaissances antérieures provenant des choses communes, de ce qui circule sous forme de on-dit ou de oui-dire et qui constituent le complexe de connaissances reconnues.

Il existe aussi une science qui se tire "d'expériences rares et étudiées". Parce qu'elle recourt à l'expérience, dans un premier temps, elle tombe sous les mêmes coups que les "simples connaissances" qui requièrent du temps. Elles entraînent dans un mouvement, une recherche sans fin, presque sans finalité, certainement sans ordre. En effet, comment organiser et ordonner entre elles des choses aussi contingentes que les pierres et les herbes des Indes, le Phoenix et les phénomènes étranges de la nature? Un discours scientifique, maîtrisé, vrai, sur ces choses est impossible.

Pour satisfaire le désir, seul le premier type de science convient. Le cercle de départ n'est maintenant plus la réalité comme telle, le monde dans sa profusion et son étrangeté étonnante. Mais le cercle se rétrécit au déjà-connu, au reconnu, au mien, au familier en tant que connu "à un chacun".<sup>2</sup> À partir de ce noyau, les vérités peuvent se

---

1- Le critère de détermination de ce qui est scientifique et connaissance réelle est désormais lié à l'opposition entre ce qui dépend de l'entendement, de la raison seule, et ce qui dépend de l'accidentel, du cours de l'histoire et de l'inscription de l'individu dans cette histoire. D'un côté la science et la doctrine, de l'autre les simples connaissances et l'érudition! L'Epistola Renati Des Cartes ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voetium, A.T. VIII-2, p. 42.

2- Les stratégies qui seront analysés dans la prochaine section de la thèse, devront permettre de reconnaître ce qui est véritablement de l'ordre du "familier".

trouver et se déduire.<sup>1</sup> Loin de l'éblouissement que cause ce qui est rare et inoui, l'ordinaire entretient l'ouverture de l'esprit plutôt qu'il ne la gêne, facilite aussi l'arrêt attentif de la pensée:

les connaissances qui ne surpassent point la portée de l'esprit humain, sont toutes enchaînées avec une liaison si merveilleuse, et se peuvent tirer les unes des autres par des conséquences si nécessaires, qu'il ne faut point beaucoup d'adresse et de capacité pour les trouver... par une suite de raisons si claires et si communes.<sup>2</sup>

Cette science qui part des connaissances qui ne surpassent pas la portée de l'esprit ouvre sur tout le territoire de la vérité et du certain, sous une forme maniable et ordonnée, sous l'horizon éthique de l'avenir de l'honnête homme, à court et à moyen terme:

Je tâcherai de vous satisfaire... et afin d'établir un ordre que nous puissions garder jusqu'au bout, je désire premièrement, Poliandre, que nous nous entretenions, vous et moi, de toutes les choses qui sont au monde, les considérant en elles-mêmes... Par après, nous considérerons... toutes les choses, mais sous un autre sens, à savoir en tant qu'elles se rapportent à nous, et qu'elles peuvent être nommées vraies ou fausses, et bonnes ou mauvaises.<sup>3</sup>

Ainsi cette redéfinition du champ de ce qui vaut la peine d'être recherché permet l'accès aux connaissances fondatrices sur soi comme âme, dans un monde soumis à un Dieu créateur.<sup>4</sup> De plus, la science qui part du familier permet d'entrer, de manière ponctuelle, comme à loisir, une fois assurée le quotidien, dans le domaine de la science qui recourt à des "expériences étranges et rares": "je vous rends capables de trouver vous-mêmes toutes les autres, lorsqu'il vous plaira prendre la peine de

---

1- Ibid., p. 503. L'idée du familier déjà connu rejoint une autre image employée dans la préface du dialogue, image cartésienne déjà parue dans le Discours: le voyageur et le grand chemin à poursuivre patiemment sans se laisser déconcentrer vers les chemins de traverses où l'étonnant égare entre des «épines et des précipices» (Ibid., p. 497).

2- Ibid., p. 496-497.

3- Ibid., p. 504-505.

4- Ibid., p. 505-506. Descartes les déclare à Chanut le 15 juin 1646 (A.T. IV, p. 440-442) et à Élisabeth le 15 septembre 1645 (A.T. IV, p. 290-291).

les chercher."<sup>1</sup> Dans ce champ restreint de science véritable, se pose alors la question de la vérité et de la scientificité, de la manière de parvenir à connaître et à penser ce qui est offert.

### 3.2 Des vérités et de la vérité.

Nous procéderons en deux temps. Nous partirons d'une analyse de l'emploi du mot vérité au pluriel dans La recherche de la vérité pour déterminer quelles elles sont et comment elles s'organisent entre elles. Cette analyse conduira à voir ces chaînes et séries de vérités à la lumière de la vérité, lorsque le mot est au singulier.

À la recherche de la vérité, l'esprit humain rencontre donc des vérités. Deux métaphores, employées très tôt dans le dialogue, permettent d'en saisir d'importantes dimensions pour la suite de l'argumentation de Descartes et ses positions stratégiques pour borner le désir de connaître. La première métaphore provient du monde de la finance, la seconde de celui de l'agriculture. Les deux métaphores se rencontrent en ce que les vérités sont toujours déjà constituées en vérités et qu'elles doivent être reçues pour ce qu'elles sont afin de jouer leur rôle, être utiles à la vie des gens.

#### 3.21 Des vérités comme de l'argent sonnant.

La première métaphore apparaît dans la préface du dialogue:

Ce qui me fait espérer que vous serez bien aise de trouver ici un chemin plus facile, et que les vérités que je dirai ne laisseront pas d'être bien reçues, encore que je ne les emprunte point d'Aristote, ni de Platon; mais qu'elles auront cours dans le monde ainsi que la monnaie, laquelle n'est pas de moindre valeur, quand elle sort de la bourse d'un paysan,

---

1- Ibid., p. 503.

que lorsqu'elle vient de l'épargne.'

Il existe dans le monde des pièces de monnaie dont la valeur est la même, indépendamment de qui s'en sert. Il existe dans le monde une série de propositions qui ont une forme caractéristique de vérité et qui sont garanties par une autorité reconnue comme souveraine. Descartes mentionne deux de ces autorités traditionnelles: Aristote et Platon. Ces propositions circulent dans le monde, sont reçues ou non. Mais à propos de ces vérités dont Eudoxe souhaite entretenir Poliandre et Épistémon, comme elles ne sont pas autorisées par les autorités habituellement reconnues en philosophie, Descartes insiste sur un autre aspect de la métaphore. La monnaie, une fois frappée et mise en circulation, ne varie pas en valeur d'échange et d'utilité qu'elle provienne d'une institution bancaire cautionnée par l'État ou de la "bourse d'un paysan". Ce qui compte, ce qui a du poids pour l'échange et l'enrichissement, ce n'est pas l'effigie frappée sur la monnaie ou la bourse dont elle provient mais son poids réel, métallique. Transposée dans le domaine philosophique, la valeur des propositions, leur vérité, ne leur vient pas de qui les a émises - quelle que soit sa position d'autorité institutionnelle - mais de leur valeur réelle pour l'échange communautaire de la connaissance et l'avancement dans la recherche et la sagesse.

### 3.22 Une abondance suffisante de vérités.

Selon Descartes il en va des vérités comme de la présence de fruits et de sources d'eau dans le monde. En effet, dès la première réplique d'Eudoxe, il déclare:

Quant à moi, il me semble que, comme il y a en chaque terre assez de fruits et de ruisseaux pour apaiser la faim et la soif de tout le monde, il y a de même assez de vérités qui se

---

1- Ibid., p. 498.

peuvent connaître en chaque matière, pour satisfaire pleinement à la curiosité des âmes réglées.<sup>1</sup>

Chaque matière à connaître est comme un champ, un territoire du monde sur lequel vit une population. Cette population a faim et soif; des denrées suffisantes s'y trouvent pour apaiser des besoins réels. Il y en a assez et il y a aussi une reproduction continuelle de ces biens pour que la population de ce territoire soit nourrie et sa soif éteinte dans le temps. Ainsi les vérités satisfont la soif de connaître, la faim de comprendre des individus dans un domaine donné. Elles sont les fruits de ce fécond territoire lui-même: celui délimité par les bornes de la lumière naturelle méthodiquement suivie.

### 3.23 Des vérités organisées.

Des vérités sont à la portée des humains, chacun en a - peut en avoir - un certain nombre. Chaque personne peut parvenir à les penser, à en connaître. Les vérités se déduisent de choses communément connues, elles ne sont pas hors de la portée de l'esprit humain. À partir d'elles, on parvient aux vérités sur la Divinité, l'immortalité de l'âme raisonnable, les vertus. Il y a aussi des vérités des choses hors de la portée du commun, "les secrets des plus curieuses sciences",<sup>2</sup> mais elles s'enracinent, en tant que vraies, dans le terreau de ce qui est commun:

Mais je croirai avoir assez satisfait à ma promesse, si en vous expliquant les vérités qui se peuvent déduire des choses ordinaires et connues à chacun, je vous rends capables de trouver vous-mêmes toutes les autres, lorsqu'il vous plaira prendre la peine de les chercher.<sup>3</sup>

D'autres sont ignorées des savants dont la science se modèle sur la manière de philosopher d'Épistémon car la curiosité querelleuse en

---

1- Ibid., p. 500.

2- Ibid., p. 495.

3- Ibid., p. 503.

reporte indéfiniment l'atteinte.

Ces vérités se retrouvent en lien avec la certitude et la facilité.<sup>1</sup> Elles y sont ordonnées et se suivent, comme sur un chemin qu'elles baliseraient ou borneraient.<sup>2</sup> Elles constituent un édifice dont chaque partie serait une vérité particulière et où certaines vérités joueraient un rôle de fondement.<sup>3</sup> L'ordre est à la porte!

Descartes insiste sur un autre rapport fondamental des esprits humains avec les vérités. Elles peuvent être usées.<sup>4</sup> Trop répétées, les vérités perdent leur vif éclat de connaissance, les liens entre elles s'effilochent. Elles déchoient alors de la connaissance pour ne plus être réellement sues. Désormais elles sont simplement crues, sans être pensées: des préjugés commémorés! La connaissance réelle est remplacée par la célébrité de l'énoncé dont les connexions sont perdues, la nuit des temps ayant effacé le chemin qui pourraient y mener. Le rapport existentiel entre la recherche ordonnée de vérités et les vérités possédées et interreliées est coupé par l'écoulement du temps. Poliandre réclame une revitalisation de la connaissance impliquée dans le rapport aux "objets de foi" et au fondement de la connaissance humaine:

C'est aussi tout ce qu'il est possible de souhaiter; et je serais content, si vous m'aviez seulement bien prouvé un certain nombre de propositions, qui sont si célèbres, que

---

1- Ibid., p. 509 (traduction de la Pléiade, p. 888): "s'il vous plaît de considérer avec moi, quelles sont les plus certaines et les plus faciles à connaître, de toutes les vérités que les hommes puissent avoir." Cette association d'idées reparait chez Eudoxe (Ibid., p. 518, traduction de la Pléiade, p. 894), Épistémon la suggère (Ibid., p. 519-520, traduction de la Pléiade, p. 895).

2- Ibid., p. 518 (traduction de la Pléiade, p. 894) et p. 526 (traduction de la Pléiade, p. 901).

3- Ibid., p. 509 (traduction de la Pléiade, p. 888).

4- Ibid., p. 503-504, (traduction de la Pléiade, p. 884).

personne ne les ignore... Car je ne doute point que les premiers qui ont obligé le genre humain à croire toutes ces choses, n'eussent de très fortes raisons pour les prouver; mais elles ont été, depuis, si peu souvent répétées, qu'il n'y a plus personne qui les sache; et toutefois ces vérités sont si importantes, que la prudence nous oblige de les croire plutôt aveuglément et au hasard d'être trompé, que d'attendre à nous en éclaircir, lorsque nous serons dans l'autre monde.<sup>1</sup>

La méthode et les options éthiques dont Descartes l'accompagne permettront de structurer une habitude dans la connaissance même de la vérité qui, mettant clairement au jour les connexions entre les vérités, gardera la personne de la nécessité de "croire plutôt aveuglément et au hasard d'être trompé". Elle rendra possible une connaissance proche de celle que les scolastiques appelaient la "vision béatifique". Mais la méthode pourra opérer cela à cause de la présence de la notion transcendante de la vérité présente de manière naturelle à l'esprit humain. C'est donc une analyse de ce que dit le dialogue de Descartes à propos de la vérité qu'il faut maintenant entreprendre.

### 3.24 La vérité.

Pour un entretien portant sur la recherche soigneuse de la vérité, l'écrit de Descartes ne porte nulle part une définition complète ou développée de la vérité comme telle.<sup>2</sup> En tant que notion, elle n'est jamais examinée, définie, pour elle-même et ne peut l'être de manière logique, méthodique.<sup>3</sup> La vérité est la notion transcendante

---

1- Loc. cit.

2- Georges J.D. Moyal constate la même chose à propos des Méditations: "L'absence d'une analyse quelconque du concept de vérité a de quoi surprendre dans un discours qui se propose de dire à quelles conditions s'obtient cette vérité." (G.J.D. Moyal, "Les structures de la vérité chez Descartes" dans Dialogue, vol. XXVI, no. 3, automne 1987, p. 465-466.)

3- C'était l'attitude de Descartes en 1639: "Il examine ce qu'est la vérité; et pour moi, je n'en ai jamais douté, me semblant que c'est une notion si transcendantement claire, qu'il est impossible de l'ignorer: en effet, on a bien des moyens pour examiner une balance avant que de s'en servir, mais on n'en aurait point pour apprendre ce que c'est que

fondamentale pour toute intuition subséquente. Sans admettre, a priori, sa présence native dans l'esprit humain comme la "lumière naturelle ou intuitus mentis, auquel seul je tiens qu'on doit se fier",<sup>1</sup> l'individu se condamne à ne pouvoir rien apprendre, à ne rien connaître des choses qui sont hors de l'esprit autrement que comme les animaux.

Pourtant, plusieurs caractéristiques de celle-ci sont indiquées. La vérité est recherchée et est dite.<sup>2</sup> Elle peut porter sur les choses du monde.<sup>3</sup> Elle ne relève pas de l'être humain en tant que sujet existentiel. Elle relève de la subjectivité épistémique qui est d'un autre ordre que la réalité du sommeil ou de la veille, de la certitude qui ne peut être mise en doute. On y parvient par un jugement de l'entendement qui met en lumière, remarque, les différences, opère des distinctions.<sup>4</sup> S'opposant ou en tension avec ce dont on doute, avec ce dont on n'est pas certain, la vérité surgit de la reconnaissance de l'incertitude de connaissances déjà acquises.<sup>5</sup>

Par ce biais, la vérité rejoint le dernier aspect mentionné à propos des vérités: usées, elles ne sont plus sues. Ignorés leurs fondements,

---

la vérité, si on ne la connaissait de nature" (Descartes à Mersenne, 16 octobre 1639, A.T. II, p. 597).

1- Loc. cit.

2- Recherche de la vérité, A.T. X, p. 526 (traduction de la Pléiade, p. 900).

3- Ibid., p. 527 (traduction de la Pléiade, p. 901).

4- Ibid., p. 506: "Ayant ainsi préparé notre entendement pour juger en perfection de la vérité, il faudra aussi que nous apprenions à régler nos volontés, en distinguant les choses bonnes d'avec les mauvaises, et remarquant la vraie différence qu'il y a entre les vertus et les vices."

5- Ibid., p. 516-517 (traduction de la Pléiade, p. 892-893): "Je ne me suis pas mis ni ne me mettrai jamais dans l'esprit de blâmer la méthode ordinaire d'enseignement qui prévaut dans les écoles; car je lui dois le peu que je sais et c'est de son secours que je me suis servi pour reconnaître l'incertitude de toutes les choses que j'y avais apprises..."

leurs raisons, elles peuvent être mises en doute et réveiller le désir de connaître en vérité, de connaître quelque chose qui soit indubitablement vrai. Le besoin de la vérité émerge d'une déconvenue concernant ce qui circulait et était tenu pour des vérités. Mais la déception aiguë le désir de se soucier de la véritable connaissance. Bien qu'originnaire comme intuition, la vérité devient pour Descartes l'horizon, l'avenir de la connaissance et du travail de la raison:

Bien que mes précepteurs ne m'aient rien appris de certain... je leur ai assurément plus d'obligation aujourd'hui du fait que toutes les choses qu'ils m'ont apprises étaient fort douteuses que si elles avaient été conformes à la raison; dans ce cas, en effet, je me serais peut-être contenté du peu de raison que j'y aurais trouvé et cela m'aurait rendu plus négligent dans la recherche soigneuse de la vérité.<sup>1</sup>

Ce souci pour la vérité toujours encore à atteindre attire hors des obscurités des disputes scolastiques et permet à l'individu de se persuader de la vérité d'un raisonnement sans être séduit par de pseudo-clartés et des certitudes illusives:

Je suis d'accord avec vous, Épistémon, sur ce point qu'il faut savoir ce que c'est que le doute, la pensée, l'existence avant d'être entièrement persuadé de la vérité de ce raisonnement : je doute, donc je suis... Mais n'allez pas vous imaginer que pour le savoir il soit nécessaire de violenter et de torturer notre esprit comme s'il fallait trouver le genre prochain et la différence spécifique afin de composer une vraie définition.<sup>2</sup>

Alors que les vérités semblent plutôt être de l'ordre de la chaîne, de la déduction dans les chemins de la science, la vérité, en tant que recherchée en réponse à un appel originel de l'esprit humain, relève d'une option libre, d'un choix libérateur où entrent en jeu les notions de bien et d'utile pour la vie de l'individu. La combinaison des deux registres de la vérité et des vérités à nouveau enserme le désir de connaître, resserme l'étau sur la curiosité.

---

1- Loc. cit.

2- Ibid., p. 523 (traduction de la Pléiade, p. 898).

#### 4.0 Stratégies pour satisfaire ce désir.

Dans cette section, nous aborderons comment Descartes réagit face au danger que constitue la curiosité en analysant trois stratégies mises en oeuvre par lui pour stimuler, orienter et entraîner le lecteur dans une recherche de la vérité, loin des pièges de la curiosité. Nous en étudierons l'aspect rhétorique en premier. Ce moment rhétorique conduit à des options éthiques, second aspect, sur lesquelles Descartes insiste: elles mettent à jour un lieu de vérité auquel il faut parvenir pour satisfaire le désir de connaître, pour satisfaire aux exigences de la vie honnête. La stratégie éthique implique et met en jeu une méthode qui colore à la fois la rhétorique et la moralité. Ce sera le troisième moment de notre analyse.

#### 4.1 Rhétorique de la discussion et discussion rhétorique

En mars 1642, les remous occasionnés par la publication de ses Méditations causent encore du tourment à Descartes, qui s'est retiré dans sa solitude d'Endegeest: on se méprend sur les choses et la manière dont il les a écrites, sur leur sens et leur relation avec la foi catholique.<sup>1</sup> Quelques éclaircies pourtant causent de la joie à Descartes: la Princesse de Bohême, Elisabeth, lit ses "écrits de métaphysique".<sup>2</sup> Dans ce contexte, selon une lettre à son grand ami Huygens, Descartes déclarait solennellement:

je laisse fort volontiers à chacun la liberté que je désire pour moi, qui est qu'on puisse écrire ingénument ce qu'on croit être le plus vrai, sans se soucier s'il est conforme ou

---

1- Lettre à Mersenne, mars 1642, A.T. III, p. 542-546. À propos de l'importance accordée par Descartes à la discussion philosophique, cf. J.-L. Marion, "Le statut originellement responsorial des Méditations" et J.-M. Beyssade, "Méditer, objecter, répondre", dans J.-M. Beyssade et J.-L. Marion (éds.), Descartes. Objecter et répondre, p. 3-19 et 21-38.

2- Descartes à Pollot, 6 octobre 1642, A.T. III, p. 577-578.

différent des sentiments d'un autre".<sup>1</sup>

Malgré cette déclaration d'indépendance et de tolérance, malgré aussi l'absence de référence au lecteur et à ses sentiments, Descartes a dû, très tôt au cours de sa réflexion, s'arrêter et réfléchir à la question de l'éloquence et de la rhétorique.

Déjà en 1628, il publiait une lettre pour protester de la justesse des propositions de Guez de Balzac. Plus tard, ses positions philosophiques mieux assurées, il fut confronté à la distance entre la *persuasio* et l'*assensio*, comme en témoigne la finale de ses réponses aux Sixièmes objections contre les Méditations métaphysiques.<sup>2</sup> La grande question devenait alors pour lui: comment persuader autrui de l'évidence, des vérités qui étaient devenues claires et certaines pour lui? Quelle tactique employer pour user la force des habitudes de penser prises depuis l'enfance? Comment le faire sans tomber dans les pièges rhétoriques dénoncés par ailleurs?<sup>3</sup> Chez Descartes, selon l'expression

---

1- Descartes à Huygens, 13 octobre 1642, A.T. III, p. 578.

2- Méditations métaphysiques, réponses aux sixièmes objections, A.T. IX-1, pp. 238-239; Id., lettre à Huygens de juillet 1640, A. T. III, pp. 102-103; Id., lettre du 30 septembre 1640 à Mersenne, in A. T. III, pp. 183-184; Id., lettre du 11 novembre 1640 à Mersenne, A.T. III, p. 237. Pour une discussion de cette question, cf. H. Gouhier, La pensée métaphysique de Descartes, p. 91-95 et 103-105 et Id., Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'Anti-Renaissance, p. 28; Th. M. Carr, Descartes and the Resilience of Rhetoric, p. 29-31; J. Lafond, "Descartes, philosophe et écrivain", in Revue philosophique de la France et de l'étranger, n.4, 1992, p. 422-423.

3- Cf. Discours de la méthode, A.T. VI, p. 7: "J'estimais fort l'éloquence, et j'étais amoureux de la poésie; mais je pensais que l'une et l'autre étaient des dons de l'esprit, plutôt que des fruits de l'étude. Ceux qui ont le raisonnement le plus fort, et qui digèrent mieux leurs pensées, afin de les rendre claires et intelligibles, peuvent toujours le mieux persuader ce qu'ils proposent, encore qu'ils ne parlent que bas-breton, et qu'ils n'eussent jamais appris de rhétorique...". Dans La recherche de la vérité, Descartes mentionne aussi le bas-breton mais pour l'opposer au grec et au latin qui ne sont pas nécessaire à "l'honnête homme" et non plus à l'éloquence et la rhétorique (Ibid., A.T. X, p. 503).

de P.-A. Cahné, "le souci de la communication est directement symétrique de la découverte du cogito et de sa solitude".<sup>1</sup> Par ailleurs, Descartes avait une attitude ambiguë vis-à-vis de la conversation philosophique publique. Par tout un côté, ces activités l'agaçaient et lui semblaient ne mener à rien. Ainsi, dans la "sixième partie" du Discours de la méthode, là même où il demande de l'aide pour s'amender, il ne souhaite pas vraiment perdre du temps dans des discussions jugées sans fin.<sup>2</sup> Et, cependant, Descartes demandait au P. Mersenne de lui faire parvenir des "objections" et prenait le temps d'y répondre!<sup>3</sup> Il aimait "converser privément" avec des individus bien disposés, selon ce qu'il indique à Chanut en novembre 1646.<sup>4</sup>

#### 4.2 Une conversation, un dialogue.

Des textes publiés par Descartes de son vivant, aucun n'a la forme du dialogue. Ce qui peut se comprendre puisque ce genre devenait alors

---

1- P.-A. Cahné, Un autre Descartes. Le philosophe et son langage, p. 53.

2- Discours de la méthode, A.T. VI, p. 75-76: "... je supplie tous ceux qui auront quelques objections à y faire, de prendre la peine de les envoyer à mon libraire... je tâcherai d'y joindre ma réponse en même temps; et par ce moyen les lecteurs, voyant ensemble l'un et l'autre, jugeront d'autant plus aisément de la vérité. Car je ne promets pas d'y faire jamais de longues réponses, mais seulement d'avouer mes fautes fort franchement, si je les connais, ou bien si je ne les puis apercevoir, de dire simplement ce que je croirai être requis, pour la défense des choses que j'ai écrites, sans y ajouter l'explication d'aucune nouvelle matière, afin de ne me pas engager sans fin de l'une en l'autre." La même constatation se trouve à propos des objections de Gassendi aux Méditations métaphysiques (A.T. IX-1. p. 203 et surtout p. 213, 216-217).

3- Cf. Descartes au P. Noël, 14 décembre 1646, A.T. IV, p. 585, où Descartes reprend la même position concernant ce qu'on écrit à son sujet et contre ses positions.

4- Descartes à Chanut, 1er novembre 1646, A.T. IV, p. 537. A. Baillet notait la même disposition dans sa biographie de Descartes: ce dernier "donnait volontiers le temps d'après son dîner à la conversation de ses amis" (A. T. IV, p. 640).

moins populaire.<sup>1</sup> Pourtant, Descartes lisait des dialogues,<sup>2</sup> et le P. Bourdin, s'objectant aux Méditations, s'était servi de cette forme.<sup>3</sup> Descartes connaissait donc le genre qu'il entreprend de pratiquer dans La recherche de la vérité. Il appréciait la valeur des oeuvres de fiction ou d'histoire, comme il le déclare dans le Discours, immédiatement avant de détourner l'attention de ces voies pour amener à entrer dans son projet:

Je savais que... la gentillesse des fables réveille l'esprit; que les actions mémorables des histoires le relèvent, et qu'étant lues avec discrétion elles aident à former le jugement; que 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>4</sup>

C'est à leur valeur didactique qu'il se réfère surtout. Cet aspect didactique revient en force dans La recherche de la vérité qui est le moyen littéraire "commode" d'être "également utile à tous les hommes" que Descartes retient.<sup>5</sup> Il convie alors ses lecteurs à participer, comme d'amicaux spectateurs, à une conversation fictive à la campagne pour en

---

1- Pour l'histoire du genre littéraire "dialogue" au début du XVII<sup>e</sup> siècle, on consultera avec profit la contribution de Michel Le Guérin dans Automne de la Renaissance, p. 141-148.

2- Descartes à Huygens, 13 octobre 1642: "J'ai employé la journée d'hier à lire les Dialogues *De Mundo* que vous m'avez fait la faveur de m'envoyer.... <l'auteur a> voulu imiter Galilée" (A.T. III, p. 578). De plus, la sixième partie du Discours de la méthode porte aussi des traces de sa connaissance du dialogue de Galilée.

3- Méditations métaphysiques, septièmes objections, A.T. VII, p. 451-561 (surtout les p. 451-509) et P.-A. Cahné, op. cit., p. 56-57.

4- Descartes, Le discours de la méthode, A.T. VI, p. 5-6. La préface de La recherche de la vérité reprend l'idée et l'image: "je n'ai point trouvé de style plus commode, que celui de ces conversations honnêtes, où chacun découvre familièrement à ses amis ce qu'il a de meilleur en sa pensée" (La recherche de la vérité, A.T. X, p. 498).

5- La Recherche de la vérité, A.T. X, p. 498. Cf. aussi Ibid., p. 497: "Ce que je tâcherai de vous faire voir ici par une suite de raisons si claires et si communes, que chacun jugera que ce n'était que faute de jeter plus tôt les yeux du bon côté, et d'arrêter sa pensée sur les mêmes considérations..."

retirer quelque chose: une manière efficace de chercher la vérité, sans se perdre dans les deltas de la curiosité! Le dialogue lui permet d'intégrer, sous la forme d'une conversation courtoise, à la fois sa pensée telle qu'il préfère l'exposer et des réfutations d'objections qui lui avaient été faites.<sup>1</sup>

L'exposition de sa pensée, dans La recherche de la vérité comme dans ses ouvrages publiés, se fait sans "aucun des ornements qui peuvent attirer les yeux du peuple."<sup>2</sup> Descartes est fidèle à cette règle au point d'abandonner la composition du lieu à l'imagination des lecteurs et d'entrer immédiatement dans le coeur du débat, sans discussion prétexte du lieu ou de l'occasion de la rencontre<sup>3</sup>, comme cela était souvent le cas dans les dialogues de la Renaissance. Seule la maison de campagne d'Eudoxe est mentionnée au passage, sans commentaire.<sup>4</sup> La mise en scène est minimale. Descartes ne met aucune citation directe latine, grecque ou française sur les lèvres de ses personnages, même pas sur celles de l'érudit Épistémon. Les auteurs renaissants n'auraient pas écrit ainsi. Même Guez de Balzac ne refusait pas d'en faire paraître dans son texte. Des personnages et des liens qui les unissent, rien n'est dit sinon leur désir de connaître. Les personnages ne font pas de remarques sur des éléments adventices, accidentels par rapport au coeur de la discussion philosophique elle-même. La seule remarque de ce genre se trouve sur les lèvres d'Épistémon et porte sur la durée et le rythme de la discussion.

---

1- Le vocabulaire de la "conversation" et de la "conférence" se retrouve dans La recherche de la vérité, A.T. X, p. 498-499, 502.

2- Descartes à Chanut, 1er novembre 1646, A.T. IV, p. 534.

3- La recherche de la vérité, A.T. X, p. 499 où Descartes écrit: "et que là, parmi d'autres discours, que je vous laisse à imaginer, aussi bien que la constitution du lieu et toutes les particularités qui s'y trouvent, desquelles je leur ferai souvent emprunter des exemples...".

4- Ibid., p. 498.

Mais elle est intégrée à l'argumentation sur la valeur de la méthode cartésienne.<sup>1</sup>

La forme même de la conversation correspond aux notes que Descartes laissait concernant le déroulement d'une discussion scientifique. Datant de la fin sa vie, contenues dans un mémoire à la reine Christine de Suède décrivant le déroulement d'une séance à une éventuelle "Académie", ces indications sont précieuses.<sup>2</sup> Quelque chose du ton et de l'ordre que Descartes souhaitait pour de telles assemblées se retrouve dans La recherche de la vérité, sans pourtant que ce dialogue en suive les règles de déroulement.<sup>3</sup> Selon ce projet, chaque séance portera sur une question et aura la forme d'un "cercle" de discussion.<sup>4</sup> Pour examiner la question, un premier intervenant exposera son explication des raisons servant à prouver la vérité de ce dont il entreprend la soutenance. Puis à tour de rôle, chaque membre pourra intervenir. Une fois la boucle bouclée, afin que la conversation ne soit pas trop formelle et guindée, un second tour d'échanges sera permis pour que les intervenants puissent se répondre, dans les limites de temps allouées pour la conférence.<sup>5</sup> Dans cette assemblée, le mépris pour ce qui aura été mis en circulation est interdit. "Douceur et respect" sont les qualités requises des

---

1- Ibid., p. 525.

2- Elles sont postérieures à la rédaction présumée du dialogue.

3- L'ordonnance de la séance telle que présentée dans ce projet la distingue fort des "académies" parisiennes de Mersenne ou des frères Dupuy (Académie putéane). Descartes abandonne la part de sociabilité et d'échanges informels de ces rencontres au profit d'une discussion ordonnée et dirigée. Pour des éléments permettant de contraster la réunion cartésienne des "académies" parisiennes, on consultera l'ouvrage ancien mais riche d'informations historiques de J. Denis, Sceptiques ou libertins de la première moitié du XVIIe siècle. Gassendi, Gabriel Naudé, Guy Patin, Lamothe-Lavayer, Cyrano de Bergerac.

4- Projet pour une Académie, A.T. XI, p. 664.

5- Loc. cit.

participants.<sup>1</sup> Surtout, on ne "s'étudiera point à se contredire, mais seulement à rechercher la Vérité",<sup>2</sup> à mettre à découvert les raisons invoquées qui s'approchent plus de la Vérité.<sup>3</sup> La "dispute" technique de la scolastique doit faire place à un échange fait avec "beaucoup de civilité et de retenue, sans passer au delà de trois ou quatre répliques".<sup>4</sup> Descartes préfère les partenaires aux partisans!

Mais cette organisation de la prise de parole est-elle suffisante pour persuader autrui de la vérité d'une proposition, pour arracher "le consentement du lecteur, tant obstiné et opiniâtre qu'il puisse être"? De soi, dans les conditions présentes de l'expérience humaine, le respect et la "rationalité" de la circulation de la prise de parole ne convainquent pas. Mais le processus permet d'éviter les paroles qui tenteraient de "dominer" le groupe de personnes, par son ton autorisé ou autoritaire, sa plus grande érudition, sa mise en scène rhétorique. Il rend aussi improbables, voire impossibles, les "disputes" où un intervenant tente par tous les moyens d'avoir raison. Ordonnant et limitant la prise de parole, il crée une égalité parmi les participants.

---

1- Loc. cit.

2- Loc. cit., nous soulignons.

3- Ibid., p. 665.

4- Loc. cit. Descartes dut se défendre dans des disputes contre des personnes fonctionnant dans le mode scolastique. L'Epistola Renati Des Cartes ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voetium ainsi que sa lettre aux magistrats d'Utrecht (A.T. VIII-2) en témoignent. La lettre à Chanut du 1er novembre 1646 contient aussi de éléments en ce sens à propos des "gens d'Ecole, qui regardent mes écrits de travers, et y cherchent de tous côtés les moyens de me nuire", de "Messieurs les Régents" en lien avec les "innocents principes de physique", du P. Bourdin et de ses septièmes objections aux Méditations métaphysiques, enfin de Voëtius le "ministre". Descartes conclut ainsi: "J'aurais beau n'avoir que les opinions les plus conformes à la religion, et les plus utiles au bien de l'Etat, qui puissent être, ils ne laisseraient pas de me vouloir faire croire que j'en aurais de contraires à l'une et à l'autre" (A.T. IV, p. 535-537).

5- Méditations métaphysiques, A.T. IX-1, p. 122.

Ce processus favorise ainsi la présentation méthodique de vérités, sans artifices. L'éthique de la discussion oriente vers une éthique de la recherche de la vérité, vers une recherche de la vérité éthique. Les stratégies rhétoriques de la discussion renvoient donc à une éthique.

#### 4.3 Un dialogue entre des personnages "fictifs".

Dans la préface de La recherche de la vérité, l'auteur s'adresse directement aux lecteurs pour leur annoncer que la conversation qui s'engage est un artifice, l'offrande amicale d'un chemin, d'un cheminement en compagnie d'esprits rares et curieux, cheminement orienté vers rien de moins qu'une "réforme de l'entendement" et de la pratique. Descartes ne prétend nullement raconter l'histoire d'une véritable rencontre. Dans le corps du dialogue lui-même, l'auteur s'abstient de s'adresser directement aux lecteurs du dialogue, il ne porte pas de jugements explicites sur les affirmations de l'un ou l'autre des personnages. Le lecteur est pourtant invité à succomber au charme de leur rencontre et croire à leur conversation. Alors en quelle compagnie Descartes invite-t-il à passer quelques heures?

Eudoxe, Poliandre et Épistémon, ces esprits "des plus rares" et des plus "curieux de ce siècle" existent-ils réellement ou bien sont-ils des créations, des hyperboles constituant plutôt des horizons possibles? Il ne nous semble pas qu'ils existent réellement. Dans ces conditions, Descartes proposerait plutôt, par le biais de La Recherche de la vérité, un «dialogue» avec son lecteur qui comme lui est une «homme d'esprit médiocre», un homme du commun, un être humain ordinaire qui se laisse guider à travers les eaux du doute par le gué de la méthode afin de parvenir sur les rives de la science, selon l'image employée par le

dialogue.<sup>1</sup> Dans ces conditions, la rhétorique du dialogue de La recherche de la vérité se rapprocherait de celle des Méditations métaphysiques et du Discours de la méthode.

Malgré quelques éléments qui tendraient à faire de ces trois personnages de réelles personnes dont l'existence et le parcours serait crédible, très tôt perce une certaine ironie, des hyperboles alertent et arrêtent la lecture.<sup>2</sup> La voix de l'auteur, dans la présentation succincte où les personnages apparaissent comme des suppositions, ne s'attarde qu'à leur esprit, son statut perverti ou non, et à leur curiosité. D'ailleurs, dans la préface, l'auteur ne porte ouvertement un jugement que sur Eudoxe, se contentant d'opposer la scolarisation d'Épistémon à la non-scolarisation de Poliandre.<sup>3</sup>

---

1- Recherche de la vérité, A. T. X, p. 512.

2- Nous faisons l'hypothèse d'échos "montaniens" sur la rédaction de La recherche de la vérité. Cette hypothèse rend compte de la constitution des personnages du dialogue. Descartes aurait partagé entre trois personnages divers éléments de l'essai XIII du troisième livre des Essais de Montaigne. Descartes en reprendrait des éléments pour les subvertir et les intégrer dans son projet, contre les discours "bas et humbles" de Montaigne. Quelques éléments étayaient l'hypothèse. Montaigne mentionne le philosophe Eudoxus (Montaigne, Essais, éditées par Samuel de Sacy, Le Club Français du Livre, Paris, 1962, p. 406.) L'essai est ouvert par une affirmation que reprend Épistémon: "il n'est désir plus naturel que le désir de connaissance" (Ibid., p. 351) et à nos "inquisitions... il n'y point de fin" (Ibid., p. 356). Par ailleurs, Eudoxe se fait l'écho des idées suivantes: "Les inquisitions et contemplations philosophiques ne servent que d'aliment à notre curiosité" et, dans un tout autre sens que celui affirmé par Montaigne, ce personnage pourra faire sien le "O que c'est un doux et mol chevet, et sain, que l'ignorance et l'incuriosité, à reposer une tête bien faite!" (Ibid., p. 362). Montaigne fait allusion au philosophe Diogène (Ibid., p. 403) comme Eudoxe (La recherche de la vérité, A.T. X, p. 501). Dans les deux textes, on retrouve une critique de la logique scolastique par laquelle Montaigne rejoint Eudoxe (La recherche de la vérité, p. 892 et Montaigne, op. cit., p. 357) et des éléments sur l'opiniâtreté (La recherche de la vérité, p. 898 et Montaigne, op. cit., p. 365).

3- Recherche de la vérité, A.T. X, p. 498-499.

#### 4.31 Poliandre.

Un personnage qui n'a «jamais étudié», voilà Poliandre tel que le présente le rédacteur. Ce Poliandre demeure cependant quelqu'un qui a vu la Cour, l'armée et le monde; il est honnête et fréquente le monde des savants.<sup>1</sup> Il a donc des opinions, a entendu circuler des théories, bien qu'il ne croit pas son intelligence capable de dénouer certains problèmes. Il n'a cependant jamais pratiqué «l'exercice des lettres» et, de fait, ses répliques sont dépourvues d'allusions aux "anciens" prisés par le monde de la Renaissance.

Malgré les déclarations pédagogiques d'Eudoxe, Poliandre n'est pas nécessairement en meilleure situation qu'Épistémon pour entrer sur le chemin eudoxique. Son sentiment d'infériorité, son regret de ne pas avoir fréquenté les écoles ou les livres, sa quasi glorification de son ignorance ne constituent pas une véritable *tabula rasa*. Il aura eu des nourrices qui ne lui auront pas appris à faire attention aux questions qui lui sont posées ou qui auront encouragé sa tendance à penser à partir des manières de parler enracinées dans les sens et l'imagination. Poliandre, pendant le parcours menant à la définition de qui il est en tant que doutant, se croit mieux disposé qu'Épistémon à la démarche proposée par Eudoxe. Pourtant sa réponse ouvrira d'elle-même la porte du dédale des questions issues de la logique scolaire. Ayant déclaré "La réponse n'est pas difficile... Je dirai donc que je suis un homme"<sup>2</sup>, Eudoxe répond en montrant que sa spontanéité irréfléchie l'entraîne sur

---

1- Selon la description que donne Poliandre des options pédagogiques de ses parents, il semble que ces derniers avaient tenu compte de l'essai de Montaigne sur le "pédantisme": l'étude des sciences amollit et effémine les courages, plus qu'il ne les fermit et aguerrit" (cf. Montaigne, Essais, I, XXV, p. 221).

2- Ibid., p. 515.

les sentiers de la curiosité et enclenche un processus infini du type de connaissance dont Épistémon est le promoteur:

Vous ne faites pas attention à ce que je demande et la réponse que vous me présentez, bien qu'elle vous paraisse simple, vous jetterait dans des questions très difficiles et très embarrassées... En effet si je demandais à Épistémon lui-même ce qu'est l'homme et s'il me répondait comme on a coutume de faire dans les écoles que l'homme est un animal raisonnable, et si en outre, pour expliquer ces deux termes qui ne sont pas moins obscurs que le premier, il nous conduisait par tous ces degrés qu'on nomme métaphysiques, certes nous serions engagés dans un labyrinthe dont nous ne pourrions jamais sortir...<sup>1</sup>

L'ascèse de la recherche de la vérité lui sera bénéfique. Il n'est pas si loin des options d'Épistémon qu'il le croit.

#### 4.32 Épistémon.

Épistémon, pour sa part, perd de sa consistance existentielle, lorsqu'on voit affirmer de lui qu'il «sait exactement tout ce qui se peut apprendre dans les écoles». Cela est trop et l'excès même entraîne à douter de sa substantialité. Son nom pourrait avoir été tiré d'un ouvrage de Rabelais.<sup>2</sup> Vérification faite, on voit apparaître ce personnage dans le Pantagruel de Rabelais où il joue le rôle fantoche du précepteur, pédagogue de Pantagruel, pendant les pérégrinations universitaires de ce dernier.<sup>3</sup> Grâce à ses lectures et à ses références érudites, l'Épistémon de Rabelais a entendu parlé de plusieurs langues exotiques (celle des Antipodes, des pathelinois, des lanternois) mais ne peut reconnaître les langues vivantes de son époque (allemand, arabe, italien, anglais, flamand, espagnol). Rabelais le décrit comme difficilement réceptif aux nouvelles manières de faire, préférant les manières antiques et recourir

---

1- Ibid., A.T. X, p. 515-616. Descartes s'en était déjà pris au processus porphyrien de définition des termes dans la seconde des Méditations métaphysiques, A.T., IX-1, p. 20.

2- Ibid., p. 532.

3- Rabelais, Oeuvres Complètes, coll. «L'Intégrale», Seuil, Paris, 1973, p. 242-254, 256, 275, 311-312, 315.

à des événements de l'Antiquité (Enée, Didon, Héraclite de Tarente) pour justifier ses positions: "Moi, dit Épistémon, je sais tous les stratagèmes et toutes les prouesses des vaillants capitaines et des héros du temps passé de même que toutes les ruses et les finesses de l'art militaire." <sup>1</sup> Lors d'une bataille qui aura lieu un peu plus tard dans le récit, Rabelais fait Panurge reléguer Épistémon - et tout son savoir avec lui - au rang de tireur de câble.<sup>2</sup> Malgré cette possible ascendance renaissante, le dialogue insiste sur sa formation en logique scolastique et son intérêt pour les sciences "curieuses".<sup>3</sup> Descartes traite cependant son personnage Épistémon avec moins d'ironie que Rabelais le sien! Il peut le faire puisqu'il fait presque d'Épistémon le double de "l'antiphilosophe" des Cinquièmes objections, selon la juste expression de Jordi Ramirez.<sup>4</sup> À travers l'expérience de pensée d'Épistémon, de ses objections et réactions, Descartes présente une confrontation avec une manière de penser contre laquelle il lutte.

#### 4.33 Eudoxe.

Quant à Eudoxe, il ressemble à Descartes tant par la façon dont il se présente que de celle dont il est présenté. Il reprend, nous l'avons déjà noté, le nom d'un philosophe ancien mentionné par Montaigne d'après une notice de Diogène Laërce. Ce nom avait aussi été employé pour désigner un "aristotélicien" dans le dialogue de 1630 intitulé De la

---

1- Ibid., p. 312.

2- Ibid., p. 315.

3- Mais entre l'érudition renaissante, la logique scolastique et le goût pour le curieux et l'inouï, il n'y a pas nécessairement. On peut penser au Gaffarel des Curiosités inouïes (1629), bibliothécaire de Richelieu dont Descartes avait entendu parlé via le P. Mersenne (Descartes à Mersenne, 8 octobre 1629, A.T. I, p. 25).

4- J. Ramirez, "Sur un passage des 'Cinquièmes Réponses'" dans J.-M. Beyssade et J.-L. Marion (sous la dir.), Descartes. Obiecter et répondre, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 118.

philosophie sceptique.<sup>1</sup> Descartes détournerait donc partiellement un nom de personnage de l'histoire philosophique telle que connue à son époque, au profit de sa nouvelle entreprise. D'après le rédacteur de la préface, il serait un homme dont "le jugement n'est perverti par aucune fausse créance, et qui possède toute la raison selon la pureté de sa nature". Comme Épistémon était trop savant et Poliandre trop ignorant, Eudoxe nous semble trop «raisonnable» pour exister réellement. La «recherche» a été nécessaire pour lui aussi dans le passé. Descartes n'affirme-t-il pas dans le Discours de la méthode qu'il

est presque impossible que nos jugements soient si purs ni si solides qu'ils auraient été si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle.<sup>2</sup>

Cette pureté, cette absence de fausse créance, sont donc un résultat, un retour à un état d'avant la naissance, moment pourtant impossible existentiellement mais qui oriente notre réflexion vers un esprit non prévenu par des expériences sensibles, une raison non-contaminée par le langage humain! Pour en recréer partiellement les conditions, Descartes-Eudoxe n'a-t-il pas dû se retirer à l'écart des salons, des académies où se "converse" la nouvelle science, où s'échangent les points de vue?

A la limite, Eudoxe paraît dans le dialogue comme un horizon de possibilité ou une espérance fondatrice d'un mouvement, d'un cheminement méthodique finalisé par cet horizon même. Ainsi, l'auteur confère à Eudoxe l'autorité: il n'a pas été perverti, sa raison est pure. Descartes

---

1- R. Pintard, La Mothe le Vayer, Gassendi, Guy Patin. Etudes de bibliographie et de critique, coll. "Publications de l'Université de Poitiers", Série des sciences de l'Homme, n. 5, Boivin et Fils, Paris, 1943, p. 23.

2- Discours de la méthode, A.T. VI, p. 13.

entraîne déjà ses lecteurs à faire confiance à Eudoxe. Il façonne leur opinion à son sujet, suggérant subtilement de porter attention aux options méthodologiques d'Eudoxe dans la quête de la vérité: comme sa soif de connaître est étanchée, la leur ainsi que la curiosité qui naît dans son sillage, pourra être étanchée.

Eudoxe, Épistémon et Poliandre sont donc des "instruments" de Descartes pour libérer une force référentielle de second degré. Par eux, il souhaite faire parvenir ses lecteurs au niveau épistémique de la lumière naturelle de la raison l'honnête homme qui cherche la vérité. C'est l'effet d'une rhétorique homogénéisante qui abandonne le maquis linguistico-culturel et l'intertextualité de la Renaissance, l'hétérogénéité des personnalités au profit du discours d'une rationalité qui avance méthodiquement, tout en acceptant de se confronter à la manière dialectique et scolaire de procéder dans la recherche de la vérité. Cet univers rhétorique est assez différent de celui proposé par Galilée dans ses dialogues Des grands systèmes (1632) et Des Sciences nouvelles (1638). Ses personnages Sagredo, Salviati et Simplicio n'entretiennent pas entre eux les mêmes relations que les personnages de Descartes.<sup>1</sup>

Pour parvenir à son but, Descartes invite un même lecteur à s'ouvrir délibérément aux avances incompatibles d'Eudoxe, Poliandre et Épistémon. Il est amené à assumer plusieurs rôles et à juger de son confort à les jouer ainsi qu'à juger lequel rend effectivement possible une recherche

---

1- G. Galilée, Dialogues et lettres, traduction de P.H. Michel, coll. "Histoire de la pensée" XIV, Hermann, Paris, 1966, p. 105-220 et 225-337. Par exemple, le Sagredo de Galilée qui correspondrait au Poliandre de Descartes est beaucoup plus scolarisé et au fait des controverses mathématiques et physiques que Poliandre.

méthodique de la vérité qui satisfasse véritablement son désir de connaître. Le lecteur est, d'une part, amené à délibérer et, ainsi, à se libérer de ses idéaux d'une connaissance renaissante ou scolastique. D'autre part, il doit se défaire d'un type d'honnête homme qui pourrait savoir des vérités après avoir glané des informations sur divers sujets au cours de conversations entre savants.

Ces stratégies rhétoriques, faisant surgir des flottements quant à l'identité des protagonistes, permettent au lecteur de passer de l'un à l'autre, de se glisser dans la peau de l'un puis de l'autre, selon ses perspectives de départ, selon ce qu'il cherche en entreprenant sa lecture. Indépendamment de son point de départ, le lecteur est amené à entrer dans le mouvement ascétique de la recherche de la vérité et à entreprendre une démarche de conversion, de limitation, de réorientation de son désir de connaître. Ces stratégies forcent à la concentration, à un oubli du désir pour certaines connaissances, à une attention au déroulement de la conversation elle-même en attente d'un achèvement, d'une satisfaction dans l'avenir. Le mécanisme littéraire retenu par Descartes fait les lecteurs s'investir dans le processus de pensée, les entraîne à quitter une position de simples consommateurs d'un raisonnement déjà tout fait pour eux. La recherche qui se déroulera se fera en leur faveur, favorisera le déploiement de leur attention et l'activité propre de leur entendement par le jugement. Le texte les rappelle à l'ordre, lorsque que comme Poliadre ou Épistémon, ils dévient ou ne portent pas attention. Le texte à lire ne remplace pas, ne peut se substituer à leur propre dialogue intérieur avec des «entre-parleurs»

pour emprunter l'expression de A. Baillet.<sup>1</sup>

#### 4.34 Relations des personnages entre eux.

Pour la section conservée en français qui mentionne plus explicitement la "curiosité" et les thèmes reliés, les répliques se répartissent ainsi: Eudoxe en possède onze, Épistémon et Poliandre se retrouvent chacun avec huit. Pour la section latine, importante du point de vue rhétorique que nous scrutons, elles se répartissent ainsi: Eudoxe en a dix-huit, Poliandre treize et Épistémon seulement six. Se fier à ces indications conduirait à conclure que la conversation se déroule à trois pour la partie française et devient un dialogue entre Eudoxe et Poliandre dans la section latine. Mais il faut y regarder de plus près.

Bien qu'Eudoxe déclare que la conversation aura lieu surtout entre Poliandre et lui-même,<sup>2</sup> elle se déroule, de fait, surtout entre Eudoxe et Épistémon. Dans la section française les répliques de Poliandre, même si elles inaugurent le dialogue et se retrouvent en nombre égal avec celles d'Épistémon, sont brèves et reflètent l'attitude d'un spectateur, de quelqu'un qui est "bien aise d'assister à cette conférence, encore que je ne me sente pas capable d'en retirer aucun profit".<sup>3</sup> Le coeur de la discussion tant sur le désir de connaître que sur la délimitation du domaine de la vérité met aux prises Épistémon et Eudoxe: l'aveu initial de Poliandre a déclenché un processus dont Poliandre lui-même, en tant que sujet capable de réflexion, est presque absent.

---

1- A. Baillet, La vie de Monsieur Des-Cartes, 1691, t. II, p. 406 cité dans A.T. XI, p. 528.

2- La recherche de la vérité, A.T. X, p. 502 et 504-505.

3- Ibid., p. 502.

Dans ce que nous avons nommé plus haut la seconde grande partie de La recherche de la vérité, les répliques de Poliandre, en réponse aux questions d'Eudoxe, sont plus longues et de beaucoup. Pourtant, là même où Eudoxe déclare que Poliandre a "l'avantage",<sup>1</sup> une longue réplique d'Épistémon sur l'origine et la condition de la "première connaissance des hommes" attend le lecteur.<sup>2</sup> Ce n'est qu'après cet échange entre Épistémon et Eudoxe, échange au cours duquel ils parviennent à un accord, que Poliandre sera appelé à entrer dans la discussion afin d'aider Eudoxe à enseigner à Épistémon "quelques-unes" des "puissantes raisons" pour parvenir à déraciner les "premières créances qui ont été reçues en notre fantaisie".<sup>3</sup> Eudoxe est limpide sur ce point et demeure le maître du jeu:

... si vous <Épistémon> désirez tirer du profit de cette conférence, il faudra ici que vous me prêtiez votre attention, et me laissiez un peu entretenir avec Poliandre... Mais, Poliandre, pendant que nous travaillerons... s'il vous <Poliandre> plaît de considérer avec moi, quelles sont les plus certaines et les plus faciles à connaître, de toutes les vérités que les hommes puissent avoir.<sup>4</sup>

De plus, la plus longue réplique n'appartient pas à Poliandre. Elle se trouve sur les lèvres d'Eudoxe dans une controverse avec Épistémon, et Eudoxe reconnaît expressément y prendre la place de Poliandre, sur invitation de ce dernier: "Pour cette fois, je prends cela sur moi volontiers".<sup>5</sup> Et pour la suite, la conversation est explicitement entre Épistémon et Eudoxe, Poliandre le reconnaît: "je me rends, vous laissant défaire ce noeud avec Épistémon."<sup>6</sup> Poliandre retrouve-t-il pour autant sa position de spectateur, celle qu'il entendait prendre dans la première partie de la conversation? Non pas. Il est désigné juge par Eudoxe à la

---

1- Loc. cit.

2- Ibid., p. 507-508.

3- Ibid., p. 509.

4- Ibid., p. 509, nous soulignons.

5- Ibid., p. 522.

6- Loc. cit.

suite de la réplique citée: "je prends cela sur moi volontiers, mais à condition que vous serez juge de notre débat."<sup>1</sup> Et Poliandre se réjouit ouvertement de cette nouvelle situation:

Je l'avoue, c'est avec le plus grand plaisir... et ce n'est pas sans joie que, du moins en cette occasion, je vois qu'il faut me reconnaître comme votre précepteur.<sup>2</sup>

Le dialogue rejette les stratégies et les transactions entre les protagonistes où des perfections fictives, s'autorisent mutuellement, en vue de maintenir pour chacun un niveau égal de satisfaction narcissique.<sup>3</sup> L'entreprise tente de fonder les relations réciproques entre les personnages sur un acte intellectuel de reconnaissance de la vérité et d'éloigner ou d'éviter le déplaisir de l'ignorance (pour Poliandre) ou d'incapacité de satisfaire le désir de connaître (pour Épistémon). La vérité recherchée et l'entreprise de persuasion menée dans le dialogue n'est pas un exercice ostentatoire d'Eudoxe. Il fait s'offrir la vérité au jugement, demande qu'on se fie à l'évidence de la lumière naturelle, sans que puisse être soupçonnée de mensonge la démarche qu'il invite à poursuivre. Il tente d'établir une continuité entre les personnes, continuité que suspendraient la controverse et la tentation de mettre un masque hostile sur autrui, présenté alors comme adversaire.

---

1- Loc. cit., nous soulignons. Il ne faut pas lire le dialogue comme un procès entre Eudoxe et Épistémon où Poliandre serait "juge". Bien que certains éléments du texte soient de l'ordre du procès, l'ensemble ne se situe pas à ce niveau. Poliandre n'est pas un véritable juge, tiers impartial, désintéressé et indépendant. Dès le début, il est intéressé par la connaissance, cherche la vérité. Il n'est pas présenté comme infallible et, de fait, il faillit au cours de la conversation. Sa présence, pourtant, a quelque chose du "juge" si on définit le juge comme ayant ces qualités non pas à titre personnel mais à titre structurel.

2- Ibid., p. 524.

3- J. Starobinski, Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières, coll. "NRF Essais", Gallimard, Paris, p. 69.

#### 4.4 Une rhétorique qui suggère déjà une éthique.

Les premiers paragraphes du dialogue présupposent un individu dont le souci de s'éduquer - et de corriger les méfaits de son éducation - ne peut prendre beaucoup de temps: "il a beaucoup d'autres choses à faire pendant sa vie, le cours de laquelle doit être si bien mesuré, qu'il lui en reste la meilleure partie pour pratiquer les bonnes actions".<sup>1</sup> Ils impliquent aussi une certaine solitude ou, à tout le moins, une incapacité à se fier à autrui dans l'enseignement, si cette confiance ne peut être retracée jusqu'à un enseignement provenant de la raison seule, si, de toutes les sources qui enseignent, la raison ne pouvait parvenir à faire la part.<sup>2</sup> Pour retrouver la raison individuelle dans sa pureté, les personnages mettent des valeurs en tension constituant ainsi une voie, la voie proposée par Descartes, pour que l'honnête homme puisse faire ce qu'il a à faire de sa vie, pendant sa vie. La lecture du dialogue débouche, selon Descartes, sur une conversion dans la vraie vie. Elle possède un "effet efférent" tant épistémologique qu'éthique.<sup>3</sup>

Pour opérer le passage des stratégies rhétoriques à celles relevant de l'éthique, la mention de Diogène dans une des premières répliques d'Eudoxe nous servira de guide:

Que direz-vous donc de moi, si je vous assure que je n'ai plus de passion pour apprendre aucune chose, et que je suis aussi content du peu de connaissance que j'ai, comme jamais Diogène

---

1- Recherche de la vérité, A.T. X, p. 495.

2- Loc. cit.

3- Pour la notion de "efferent effect", cf. W. C. Booth, The Company we Keep. An Ethics of Fiction, p. 13 et 227 qui s'inspire de L. M. Rosenblatt, The Reader, the Text, the Poem: The Transactional Theory of the Literary Work, 1978. Selon Booth, même lors de la lecture de fictions ne possédant pas de but didactique avoué, des lecteurs peuvent rechercher des éléments de sagesse pour les guider dans la vie non-fictionnelle, par-delà les éléments esthétiques du texte lu. Ainsi, l'"effet efférent" est la transaction, par le lecteur, hors de l'expérience narrative vers la conduite réelle, d'éléments qui influencent celle-ci.

le fut dans son tonneau, sans que toutefois j'aie besoin de sa philosophie.<sup>1</sup>

La référence au cynique n'est pas insignifiante. Elle ne serait pas passée inaperçue auprès de son public érudit qui aurait pu se souvenir que Descartes y avait recouru dans le Discours de la méthode<sup>2</sup>. Elle permet à Descartes de situer son entreprise qui "examine tout" sans rechercher la gloire du monde. Par contraste avec la voie "cynique", sa méthode se présente comme plus efficace, sans avoir à recourir à ce qui pouvait sembler rébarbatif, peu attrayant, dans le mode de vie de Diogène. Il faut se rappeler qu'Eudoxe tient à entraîner un "honnête homme", Poliandre, dans la recherche de la vérité, pas un capucin!<sup>3</sup>

La présence rhétorique de Diogène dans la réplique d'Eudoxe et sa fonction à l'appui de la satisfaction et l'absence de désir de connaître dérégulé entraîne Épistémon à relier au thème de la curiosité un autre aspect éminemment éthique, celui de la vanité, souvent relié, au cours de l'histoire de la pensée en Occident, à la curiosité, et vice versa:

---

1- Recherche de la vérité, A. T. X, p. 501.

2- Descartes, Discours de la méthode: "ni l'honneur, ni le gain qu'elles promettent, n'étaient suffisants pour me convier à les apprendre... et quoi que je ne fisse pas profession de mépriser la gloire en cynique" (A.T. VI, p. 9). De ces allusions, Descartes ne retient pas la même idée. Dans le Discours de la méthode, leur mépris de la gloire et de la reconnaissance publique est premier. Dans La recherche de la vérité (A.T. X, p. 501), Eudoxe, satisfait du peu de connaissance qu'il a, renvoie au détachement du cynique Diogène. Le mépris de la gloire n'est pas tout à fait évacué cependant: le roi dont il est immédiatement question dans la suite du texte ne cherche pas à agrandir son territoire ou le rayonnement de sa gloire; il méprise la gloire de la conquête. Quelle gloire, en effet, de régner sur des "déserts infertiles et des montagnes inhabitables"!?!

3- Il nous semble que Chanut avec qui Descartes correspond pourrait être considéré comme le type d'honnête homme avec lequel Descartes pourrait vouloir converser et à qui il pourrait enseigner la méthode à suivre dans la recherche de la vérité. Pour se convaincre de ce point, on lira avec attention la présentation que Chanut fait de lui-même, de ses occupations et préoccupations dans la lettre qu'il fait parvenir à Descartes le 11 mai 1647 (A.T. X, p. 618ss).

J'estimerais tout autre que vous, qui m'en dirait autant, être bien vain ou bien peu curieux; mais la retraite que vous avez choisie en ce lieu si solitaire, et le peu de soin que vous avez d'être connu, vous met à couvert de la vanité; et le temps que vous avez autrefois employé à voyager, à fréquenter les savants, et à examiner tout ce qui avait été inventé de plus difficile en chaque science, nous assure que vous ne manquez pas de curiosité: de sorte que je ne saurais dire autre chose, sinon que je vous estime très content, et que je me persuade qu'il faut donc que vous ayez une science qui soit beaucoup plus parfaite que celle des autres.<sup>1</sup>

Pour Épistémon, la curiosité semble positive: Eudoxe aurait pu en manquer. La curiosité incite à durer dans une recherche. Sans elle, pas de quête intellectuelle. En soi elle n'aurait pas de terme, les difficultés scientifiques étant innombrables. Pourtant, Épistémon est amené à le constater et à s'en "persuader", elle est satisfaite - mieux, Eudoxe est contenté - par une science "plus parfaite", encore inconnue d'Épistémon et dont il ne parvient pas à se faire une idée.

Cependant, pour Épistémon, il semblerait que la curiosité aurait pu avoir comme résultat la vanité: Eudoxe savant, sachant résoudre les problèmes des diverses sciences, aurait pu être tenté de briller en société. La curiosité mènerait alors à connaître non pas pour le vrai comme tel mais pour s'insérer dans la société et s'y faire un nom. La retraite solitaire d'Eudoxe montre bien qu'il peut exister un désir de connaître satisfait de telle manière qu'il déjoue la tentation de la vanité. Le fait "Eudoxe" convainc Épistémon de questionner sa position quant à l'insatisfaction naturelle du désir de connaître et au rôle social de la curiosité.

---

1- Recherche de la vérité, A.T., X, p. 501. Pour un survol du lien entre vanité et curiosité dans l'histoire de la pensée en Occident, cf. J. Schlanger, "Désir intellectuel: le dossier contre", in N. Czechowski, La curiosité. Vertiges du savoir, Série "Morales" 12, Autrement, Paris, septembre 1993, p. 50-64 ainsi que B. Beugnot, "Histoire d'un plaisir coupable", Ibid., p. 101-117.

## 5.0 Les exigences éthiques de la vie bornent le désir de connaître.

Vouloir à tout prix la certitude dans tous les moments de la vie humaine est utopique, selon Descartes. C'est mortel même. L'exemple qu'il donne en août 1641 à Hyperapistes est limpide:

... si un homme voulait s'abstenir d'aliments, jusqu'à mourir de faim, sous le prétexte qu'il n'est pas certain qu'aucun poison ne s'y trouve mêlé et qu'il estime n'être pas tenu de manger parce qu'il ne voit pas de façon claire et évidente qu'il est en présence d'aliments propres à soutenir sa vie, qu'il vaut donc mieux attendre la mort dans l'abstinence que de se tuer en mangeant, on devrait assurément l'accuser d'avoir l'esprit malsain et d'être son propre meurtrier.<sup>1</sup>

Les Principes de philosophie distinguent aussi deux types de certitudes: la certitude métaphysique et la certitude morale.<sup>2</sup> La certitude morale "suffit" à régler les moeurs humaines. Elle est en rapport avec l'expérience et le degré de certitude habituel des connaissances qui ne sont pas remises en doute quotidiennement et qui servent à orienter dans la vie, mais dont la vérité n'a pas été établie par un processus scientifique. La certitude enracinée dans le principe métaphysique qu'est Dieu, bon et véridique, à l'origine de la faculté de juger du vrai et du faux, porte, quant à elle, sur des jugements en mathématique, en physique et tout ce qui concerne "la fabrique du ciel et de la terre"<sup>3</sup>. Devant la certitude métaphysique, la certitude morale fait pâle figure, semble peu certaine. Et on pourrait être tenté de chercher des moyens de la raffermir au moyen de procédés d'origine scientifique ou métaphysique. Descartes s'élève contre cette manière d'aborder la question:

Assurément, on pourrait souhaiter dans les choses qui touchent à la conduite de la vie une certitude aussi grande que celle qui est requise dans l'acquisition de la science; mais, qu'une

---

1- Descartes à Hyperapistes, août 1641, A.T. III, p. 421-422.

2- Principes de la philosophie, IV<sup>e</sup> partie, nn. 205-206, A.T. IX-2, p. 323-325.

3- Principes de la philosophie, A.T. IX-2, p. 325.

telle certitude ne soit ici ni à rechercher, ni à espérer, on le démontre très facilement... D'ailleurs, cela est de soi si évident pour tous les hommes que je m'étonne qu'on puisse avoir une autre opinion.<sup>1</sup>

Si l'éthique est d'un autre ordre que la métaphysique et que la science, pourquoi penser en termes d'exigences éthiques pour borner le désir de connaître qui recherche la vérité, pour satisfaire la curiosité? Pour montrer l'existence d'un lien entre ces niveaux de l'existence humaine, Descartes mettra en jeu deux éléments: l'orientation de la recherche de la vérité vers l'action dans la vie; la promesse de satisfaction du désir et sa satisfaction effective comme stratégie pour éviter la curiosité.

### 5.1 Exigences de la vie de l'honnête homme.

Le désir de connaître, tel qu'il apparaît dans les expressions de Poliandre et d'Épistémon, est second par rapport aux exigences de la vie de l'honnête homme dans la société. Le rappel de la priorité des choses de la vie est essentiel, au point que Descartes l'indique dès les premières lignes de sa préface au dialogue: "Il <l'honnête homme> a beaucoup d'autres choses à faire pendant sa vie, le cours de laquelle doit être si bien mesuré, qu'il lui en reste la meilleure partie pour pratiquer les bonnes actions."<sup>2</sup> Le désir de connaître est envisagé, non pas abstraitement en lui-même, mais plutôt tel qu'il se manifeste à travers des attentes sociales et culturelles véhiculées dans les milieux policés fréquentés par les protagonistes du dialogue, par les honnêtes hommes de l'époque. Selon le texte de La recherche de la vérité, on

---

1- Descartes à Hyperapistes, août 1641, A.T. III, p. 421-422.

2- Recherche de la vérité, A.T. X, p. 495. A la page 496, Descartes reprend la même idée. Il y reviendra une dernière fois, à la fin de la description de l'ordre méthodique à suivre pour parvenir à la vérité, immédiatement avant "l'entrée à ce discours" (A.T. X, p. 506).

considère que pour être un honnête homme et savoir vivre convenablement en société, il est important d'avoir vu et lu de nombreux livres et volumes.

Mais Descartes désamorce cette vision qui ouvre la voie à la curiosité et insiste sur les "bonnes actions" à accomplir. Les exigences de la vie supplantent la curiosité érudite. Elles la déclassent, sans pour autant lui ôter toute pertinence ou place dans la vie sociale. Mais, au lieu d'être ce qu'il faut satisfaire en premier, elle devient justifiée comme démarche de connaissance uniquement une fois acquise la science réelle, étrangère aux manières érudites et scolastiques, qui est "nécessaire à la conduite de sa <i.e. celle de l'honnête homme> vie".<sup>1</sup> La connaissance ou, mieux, la reconnaissance de la bonté et de la valeur de ces actions est en jeu. La distinction des "choses bonnes d'avec les mauvaises... la vraie différence qu'il y a entre les vertus et les vices"<sup>2</sup> devraient être enseignées par la raison personnelle, individuelle. C'est là la priorité véritable. Mais le passage par l'enfance et les précepteurs fait bifurquer le processus, l'autonomie rationnelle de l'individu moral est subvertie. L'ordre des "connaissances" a été troublé: l'étude des "plus curieuses connaissances, que la raison des hommes est capable de posséder" en vient à passer avant "toute la science qui lui est nécessaire à la conduite de sa vie".<sup>3</sup>

Ce processus offre l'occasion de germer à la perversion qu'est la curiosité insatiable. On perçoit aisément comment par la même occasion elle devient moralement dangereuse: elle détourne la raison de ses

---

1- Ibid., p. 496.

2- Ibid., p. 506.

3- Ibid., p. 496.

richesses propres du point de vue moral et scientifique; préoccupant la raison de fables anciennes et d'expériences multiples désordonnées, elle l'empêche de juger de manière appropriée des urgences de la vie active.

Dans ce contexte, rappeler la priorité de l'agir et de la vie en société, constitue déjà une manière stratégique de réorienter le désir de connaître. Apprendre les langues anciennes, se plonger dans les auteurs anciens et leur poésie, feuilleter les histoires des nations, tout cela ne pourra avoir de place qu'une fois connus de manière appropriée et accomplis les devoirs de la vie. L'érudition et la curiosité qui s'en nourrit semblent reléguées aux temps de loisirs. Nous verrons ci-après que Descartes va beaucoup plus loin et qu'il déloge l'érudition et ses manières de ce refuge.<sup>1</sup>

## 5.2 Satisfaire un désir.

Mettre de l'avant les exigences de la vie est stratégiquement important mais Descartes les relie à la satisfaction du désir humain de connaître. C'est donc à cet élément de la stratégie éthique que nous allons maintenant nous attarder.

Dans le dialogue, concentré dans la seconde partie, le vocabulaire de la "satisfaction" est présent.<sup>2</sup> Y sont reliés les notions et le vocabulaire du suffire qui en est fort proche<sup>3</sup> et celui du contentement.<sup>4</sup>

---

1- Cf. section "6.3 Méthode, temporisation et temporalité", p. 102-109.

2- Recherche de la vérité, A.T. X, p. 500, 502, 503, 504, 509, 517, 523.

3- Ibid., p. 497, 503, 509, 512, 518, 523, 524, 525.

4- Ibid., pp. 501 (2x), 502, 516, 517, 523 (2x), 525. Cf. pour une analyse cartésienne du contentement, les commentaires de Descartes sur le De vita beata de Sénèque, dans la lettre du 4 août 1645 à Elisabeth, A.T. IV, p. 263-265.

L'humain peut satisfaire son désir, il peut se satisfaire,<sup>1</sup> souhaiter principalement la joyeuse satisfaction d'esprit, loin des indispositions du corps.<sup>2</sup>

Il nous semble que grâce à l'idée de contentement, on parvient plus aisément à comprendre la satisfaction recherchée par Descartes.<sup>3</sup> Être content, c'est être contenu, i.e. être tenu dans des limites de ce que permet la "vraie raison",<sup>4</sup> conservé dans un même état, sécurisé (rassuré!) par des balises (bornes).<sup>5</sup> Être content, c'est être borné par un arrêt sur les choses présentes sans souci excessif du futur et de ses exigences,<sup>6</sup> confiné dans un espace plus exigü qu'un tonneau sans éprouver de manque ou de gêne.<sup>7</sup>

Ce peu d'espace qui contente Eudoxe est lié à la reconnaissance nécessaire d'un "peu de connaissance". Épistémon conviendra, dans la réplique suivante, de la perfection du contentement d'Eudoxe et suggère

---

1- Le désir doit porter sur le possible: c'est l'opinion d'Épistémon dans la Recherche de la vérité (A.T. X, p. 500) qu'Eudoxe ne contredit pas. Descartes l'émet aussi dans Les passions de l'âme, article 145 (A.T. XI, p. 436): "Car nous ne pouvons désirer que ce que nous estimons en quelque façon être possible, et nous ne pouvons estimer possibles les choses qui ne dépendent point de nous..."

2- A Élisabeth, novembre 1646, A.T. IV, p. 532; cf. aussi la lettre plus ancienne à la même du 18 août 1645, A.T. IV, p. 277 sur le bonheur comme "parfait contentement de l'esprit".

3- De plus, cette voie permet de recourir aux précieuses indications des lettres à la princesse Élisabeth dans lesquelles la réflexion éthique de Descartes lui fait souvent employer le vocabulaire du contentement.

4- A Élisabeth, novembre 1646, A.T. IV, p. 530.

5- Pour l'idée du contentement comme changement de perspective par rapport à un contenant et à son contenu, l'analyse cartésienne du "petit vaisseau" qui "peut être aussi plein qu'un plus grand, encore qu'il contienne moins de liqueur", est éclairante. Descartes la fait pour Elisabeth dans sa lettre du 4 août 1645 (A.T. IV, p. 263-265) puis la poursuit dans celle datée du 1er septembre 1645 (Ibid., p. 281-287).

6- A Élisabeth, novembre 1646, A.T. IV, p. 531.

7- Recherche de la vérité, A.T. X, p. 501.

un lien étroit entre la science d'Eudoxe et son contentement:

... de sorte que je ne saurais dire autre chose, sinon que je vous estime très content, et que je me persuade qu'il faut donc que vous ayez une science qui soit beaucoup plus parfaite que celle des autres."<sup>1</sup>

Dans ces conditions, satisfaire à la demande de quelqu'un, c'est répondre à l'attente de qui accepte que soient mis au jour des liens, des relations, des limites à l'intérieur desquels son attente, son désir de connaître seront perçus comme signifiants, raisonnables. Etre contenté pourra passer pour l'acceptation d'un "peu" mais, de fait pense Descartes, être contenté implique de rejeter des désirs totalitaires ou totalisateurs qui ne seraient que de pures accumulations de connaissances déliés, encombrantes. Ainsi, en mai 1646, Descartes pourra écrire à la princesse Élisabeth qu'il s'est "à peu près satisfait" pour les choses relevant de la physique.<sup>2</sup>

L'individu en quête de satisfaction prête sa confiance à autrui. D'une part, celui-ci lui fera percevoir les bornes à l'intérieur desquelles il peut trouver un nombre adéquat de "vérités" ainsi que ses insuffisances. Poliandre est conscient de cet enjeu:

Je croyais vous avoir déjà satisfait, en disant que j'étais un homme; mais je vois que j'ai mal calculé mes raisons. Je vois en effet que ma réponse ne vous contente pas et, pour parler franchement, elle me paraît insuffisante, à présent surtout si je considère que vous m'avez fait apparaître les embarras et l'incertitude dans lesquels elle peut nous jeter pour peu que nous voulions l'éclairer et la comprendre.<sup>3</sup>

D'autre part, pour contenter Poliandre, Eudoxe mettra à jour et revitalisera la capacité qu'a Poliandre de trouver ces vérités par lui-même, par la lumière naturelle de sa raison. Mais pour ce faire, il les maintiendra fortement dans les limites de ce qui est connaissable

---

1- Loc. cit.

2- À Élisabeth, mai 1646, A.T. IV, p. 407.

3- Recherche de la vérité, A.T. X, p. 517.

rationnellement avec la certitude scientifiquement requise. A cet égard, le bref échange suivant entre Eudoxe et Épistémon est révélateur:

Eudoxe. - Mais j'aurai lieu d'être content et je croirai avoir amplement satisfait aux objections que vous a proposées Épistémon si vous donnez votre assentiment à ce que j'aurai dit et si votre raison vous en assure. Épistémon. - Je ne suis ni si opiniâtre, ni si difficile à persuader, ni si mécontent d'être satisfait que vous le pensez.<sup>1</sup>

L'insatisfaction qui rend la curiosité insatiable et entraîne un dérèglement de l'âme est causée par le fait que n'étant véritablement certain de rien, l'individu est constamment tenté d'accumuler des éléments pour situer sa connaissance, tenté de la relier à du connu et de la solidifier. Mais comme aucune connaissance n'est certaine en vérité, le tout est constamment menacé d'effondrement. Le contentement d'Eudoxe lui vient de ce que le peu qu'il connaît scientifiquement, il en est assuré, il est certain de sa valeur de vérité, de sa solidité. Il n'a plus besoin de disperser son attention vers divers horizons et peut se satisfaire, satisfaire son désir de connaître, en suivant l'enchaînement des éléments de vérités s'éclairant et s'enchaînant mutuellement, à tour de rôle.

Ainsi la dynamique de la satisfaction du désir peut se résumer dans les termes de Michel Meyer: "Ne désire que ce qui est en ton pouvoir, clame Descartes, et essaie de renoncer au reste."<sup>2</sup> Ainsi, l'individu pourra se "rendre content de soi-même", selon l'expression de Descartes

---

1- Ibid., p. 523.

2- M. Meyer, La philosophie et les passions. Esquisse d'une histoire de la nature humaine, coll. "Biblio - Les Essais", Le livre de Poche, Librairie Générale Française, Paris, 1991, p. 213. Dans ce cas, l'idée de satisfaction ne se grossit-elle pas de l'idée de réparation et de paiement? Il s'agirait de réparer pour des torts causés par les précepteurs d'école et les nourrices impertinentes; il faudrait penser en terme de paiement en "vérités" afin de rembourser la confiance et l'ouverture d'esprit, pour le "prêt" qu'on a fait de son attention!

à la princesse Élisabeth.<sup>1</sup>

Serait-ce donc que la stratégie éthique suggérée par Descartes est un volontarisme par rapport au désir de connaître? Il suffirait alors de vouloir ne pas être curieux, de vouloir être contenté par certaines connaissances pour être satisfait et ne pas se laisser emporter par la curiosité. Il suffirait de se résoudre.<sup>2</sup>

Cela n'est pas la position de Descartes: dans les conditions actuelles de l'expérience humaine, la volonté seule ne suffit pas, la résolution impérative de tout recommencer n'a pas la force nécessaire pour accomplir son projet. Et, pour donner du poids à cette affirmation, Descartes la place sur les lèvres d'Épistémon: "mais vous n'ignorez pas que les premières créances qui ont été reçues en notre fantaisie, y demeurent tellement imprimées, que notre volonté seule ne suffit pas pour les effacer".<sup>3</sup>

S'il ne s'agit pas d'un volontarisme, serait-ce donc une pure réforme de l'entendement que propose Descartes? Sa stratégie éthique serait tout simplement secondaire, extérieure à la recherche de la vérité même, à la manière d'un simple cadre intégrateur, général. Non pas. "La connaissance acquise jusqu'à présent" ne suffit pas. Tout autre

---

1- Descartes à Élisabeth, 4 août 1645, A.T. IV, p. 265.

2- "... comme votre peintre ferait beaucoup mieux de recommencer tout à fait ce tableau, ayant premièrement passé l'éponge par-dessus pour en effacer tous les traits qu'il y trouve, que de perdre le temps à les corriger: il faudrait aussi que chaque homme, sitôt qu'il a atteint un certain terme qu'on appelle l'âge de connaissance, se résolût une bonne fois d'ôter de sa fantaisie toutes les idées imparfaites qui y ont été tracées jusques alors, et qu'il recommençât tout de bon d'en former de nouvelles, y employant si bien toute l'industrie de son entendement" (Recherche de la vérité, A.T. X, p. 508).

3- Recherche de la vérité, A.T. X, p. 509.

accumulation de connaissance, en tant que telle, ne suffirait pas non plus.<sup>1</sup> C'est un projet global, une architecture nouvelle de la connaissance, commençant par une démolition, que souhaite entreprendre Descartes: de nouveaux fondements sont nécessaires.<sup>2</sup>

Ce projet constitue les "quelques puissantes raisons" qu'il propose à la volonté afin de l'aider à se débarrasser des préjugés logés dans l'imagination. Il suffira, au moyen du doute et de la certitude qui en émerge, de faire apparaître un fondement que la volonté - même la ferme volonté de douter de tout - ne pourra pas refuser de reconnaître.<sup>3</sup>

Mais n'est-ce pas pure utopie que de croire que des raisons, aussi fortes soient-elles, présentées à la volonté puissent déloger les idées fantaisistes, crues sur la foi des sens, qui servent plus ou moins de fondements à l'édifice de la connaissance humaine? Est-ce raisonnable d'espérer dépasser entièrement les préjugés de l'éducation et les habitudes de penser et d'agir qui ont structuré l'individu pendant quelques décennies avant que ne lui advienne l'idée de douter ou l'insatisfaction face à ce qu'on lui a appris et ce qu'on lui propose comme avenir de sa connaissance?

Pour répondre à ces questions, une réflexion sur la nature du désir

---

1- Loc. cit.

2- "... d'abord renverser toute la connaissance acquise jusqu'à présent. Car puisqu'elle n'est pas suffisante pour lui satisfaire, elle ne saurait être que mauvaise, et je la tiens pour quelque maison mal bâtie, de qui les fondements ne sont pas assurés. Je ne sais point de meilleur moyen pour y remédier, que de la jeter toute par terre, et d'en bâtir une nouvelle; car je ne veux pas être de ces petits artisans, qui ne s'emploient qu'à raccommoder les vieux ouvrages, parce qu'ils se sentent incapables d'en entreprendre de nouveaux" (Loc. cit.).

3- Ibid., p. 525.

de connaître et ses liens avec le désir humain s'avère nécessaire. Elle permettra de faire ressortir la nécessité des stratégies méthodiques pour détourner l'esprit humain de la curiosité d'une âme mal réglée.

### 5.3 Désir de connaître et espérance de satisfaction.

Pour mettre fin aux spéculations d'Épistémon sur le désir de connaître et sa nature et sur l'efficacité de son propre projet méthodique de recherche de la vérité, Eudoxe affirme sans fausse modestie l'absence de passion de connaître chez lui.<sup>1</sup> Et pourtant, imperturbablement, il poursuit sa recherche de la vérité et accomplit sa mission d'en persuader autrui. Du point de vue moral et psychologique, comment comprendre cela? Afin de faire ressortir la position de Descartes en ce domaine, nous aurons recours au traité Les passions de l'âme.

L'entreprise qu'est la recherche de la vérité en autant qu'elle apparaît comme enracinée dans le désir de connaître, implique au niveau passionnel, une disposition dont l'aspect intellectuel sera mis au jour lors de la discussion de la méthode. Mais cette disposition, en tant que passionnelle, lorsqu'elle tend à persuader la personne "que ce qu'elle désire adviendra" s'appelle l'espérance.<sup>2</sup> Elle est contraire à la crainte mais pas de telle sorte que les deux passions puissent coexister car quelqu'un peut se "représenter en même temps diverses raisons dont les uns font juger que l'accomplissement du désir est facile, les autres le font paraître difficile".<sup>3</sup>

L'espérance de parvenir à la vérité, lorsqu'elle est forte, chasse

---

1- Ibid., p. 501.

2- Passions de l'âme, article 165, A.T. XI, p. 456.

3- Loc. cit.

la crainte et devient "sécurité ou assurance",<sup>1</sup> nom moral de la certitude intellectuelle! Alors on atteint à un état où le désir de connaître continue d'exister dans l'individu. Mais il existe sans "l'inquiétude" et l'agitation qui caractérisent un désir marqué par la crainte.<sup>2</sup> L'individu fait l'expérience de ce désir mais sans la témérité d'explorer des contrées incertaines.<sup>3</sup> Cette assurance rapproche de la "satisfaction de soi-même" qui est une espèce de joie, selon la classification cartésienne. Mais elle n'est plus de l'ordre passionnel, elle tient plus du repos de conscience et de la tranquillité, car elle dépend entièrement de "nous-mêmes" et non plus des opinions d'autrui.<sup>4</sup> On retrouve ainsi l'impératif formulé plus haut par Michel Meyer, mais compris à la lumière d'une attente raisonnable et raisonnée de satisfaction.

Le désir de connaître, "toujours bon lorsqu'il suit une vraie connaissance... ne peut manquer d'être mauvais lorsqu'il est fondé sur une erreur", sera curiosité malsaine donc tant qu'il ne se réglera pas sur la vérité méthodiquement recherchée.<sup>5</sup> Il sera à entretenir cependant et à débarrasser, à délester, des désirs de connaissances inutiles:

Mais la faute qu'on a coutume de commettre en ceci n'est jamais qu'on désire trop, c'est seulement qu'on désire trop peu; et le souverain remède contre cela est de se délivrer l'esprit autant qu'il se peut de toutes sortes d'autres désirs moins utiles, puis de tâcher de connaître bien clairement et

---

1- Ibid., article 166, p. 776.

2- Loc. cit.: "... et, quand on est assuré que ce qu'on désire adviendra, bien qu'on continue à vouloir qu'il advienne, on cesse néanmoins d'être agité de la passion du désir, qui en faisait rechercher l'événement avec inquiétude".

3- Ibid., article 143., p. 435-436.

4- Ibid., article 144, A.T. XI, p. 436-437 et article 190, p. 471-472. Elle dépend aussi d'une éthique de la générosité et d'une inscription dans une conception d'un univers éthique humain où oeuvre une Providence (cf. Ibid., p. 437-440).

5- Ibid., article 144, p. 436-437.

de considérer avec attention la bonté de ce qui est à désirer.<sup>1</sup>

Ainsi, le désir de connaître ne s'étendra à cela seul qui peut être connu comme en "souveraine" dépendance des capacités de l'esprit humain, de sa raison.<sup>2</sup> A ce moment, Descartes introduit la métaphore, présente dans La recherche de la vérité, du chemin à choisir dans la vie: le plus sûr parmi les chemins (celui des désirs en notre dépendance), afin que "d'autant que leur accomplissement ne dépend que de nous, ils peuvent toujours nous donner une entière satisfaction."

#### 5.4 De l'éthique à la méthode.

De la même manière que nous avons opéré une transition entre les stratégies rhétoriques et les exigences éthiques, il est maintenant nécessaire de traverser le gué entre l'éthique et la méthode. Pour ce faire, Montaigne produira un contraste intéressant avec la position de Descartes.<sup>3</sup> La notion de jugement nous servira ici de pivot.

Au tournant du doute général, Épistémon, d'accord avec Poliandre, sent le danger de poursuivre la conversation dans cette direction:

Je juge aussi qu'il est très dangereux de s'y engager trop avant. Ces doutes si généraux nous mèneraient tout droit dans l'ignorance de Socrate, ou dans l'incertitude des Pyrrhoniens; et c'est une eau profonde, où il ne me semble pas qu'on puisse trouver pied.<sup>4</sup>

Parvenu à ce point, il préférerait reconnaître la difficulté, se

---

1- Loc. cit.

2- Ibid., article 146, p. 439-440.

3- Cette transition fait intervenir le personnage de Diogène, comme au moment de celle entre les stratégies rhétoriques et les exigences éthiques de la recherche de la vérité. Ainsi opéré, le passage permet de souligner l'imbrication des lectures proposées par notre thèse sur La recherche de la vérité.

4- La recherche de la vérité, A.T. X, p. 512.

contenter de la reconnaître et juge préférable de ne pas tenter de la franchir, il se tient sur la rive, rejetant toute espérance véritable de traverser. Montaigne, dans son essai "De Démocrite", tenait un discours assez proche:

Le jugement est un outil à tous sujets, et se mêle partout. A cette cause, aux essais que j'en fais ici, j'y emploie toute sorte d'occasion. Si c'est un sujet que je n'entende point, à cela même je l'essaie, sondant le qué de bien loin, et puis, le trouvant trop profond pour ma taille, je me tiens à la rive; et cette reconnaissance de ne pouvoir passer outre, c'est un trait de son effet, voire de ceux de quoi il se vante le plus.<sup>1</sup>

Devant une telle situation, Montaigne préfère sauter "tantôt, à un sujet vain et frivole... Tantôt... à un sujet noble et tracassé"<sup>2</sup>, comme en se jouant, au hasard, avec partialité et partiellement.<sup>3</sup> Il ne lui semble pas possible de penser en des termes qui permettraient de trouver une "doctrine" unifiée, capable de résoudre les difficultés et de traiter des questions à fond et de faire avancer dans la certitude. Promettre de tout faire comprendre est illusoire et repose sur une méconnaissance de soi.<sup>4</sup> C'est une promesse illusoire car, pour la tenir, il faudrait laisser tomber ou oublier les "cent membres et visages, qu'à chaque chose".<sup>5</sup> D'autre part, cela entraverait la liberté de jouer avec une "maîtresse forme" de l'existence humaine que sont le doute et l'ignorance.<sup>6</sup> De plus, et c'est là un point important, une attitude autre relèverait de la "vanité", de la "sottise", de "l'inanité" et de la

---

1- Montaigne, M. de, Essais, livre I, chapitre L "De Démocrite", p. 437, nous soulignons.

2- Loc. cit.

3- Loc. cit.: "Là, il <son jugement> fait son jeu à élire la route qui lui semble la meilleure, et de mille sentiers, il dit que celui-ci ou celui-là, a été le mieux choisi. Je prends de la fortune le premier argument. Ils me sont également bons. Et ne desseigne jamais de les produire entiers. Car je ne vois le tout de rien..."

4- Ibid., p. 438.

5- Loc. cit.

6- Loc. cit.

vilenie humaine.<sup>1</sup> Opter pour trouver des moyens de franchir un gué reconnu comme trop profond, c'est méconnaître la validité et la justesse de l'attitude de Diogène!<sup>2</sup>

A cette position, Descartes et son Eudoxe ne veulent pas se résoudre. S'y laisser entraîner lui semble vouloir bâtir sur le sable de l'imagination et de l'instabilité des expériences humaines en évitant de retrouver le socle solide, le roc de la lumière naturelle de la raison humaine. Descartes, par la voix d'Eudoxe, accepte pourtant la situation dans sa complexité. Il souligne au passage le danger réel qu'elle présente, tant au point de vue épistémologique qu'au point de vue éthique. Mais il s'empresse d'en démonter les mécanismes pour montrer que ce n'est qu'une illusion de croire que le "gué" soit trop profond pour être franchi par la raison humaine dégagée de ses préjugés, par l'individu délivré de ses craintes. Sa méthode offre l'espoir d'accomplir ce que la lectures des Anciens ne pourrait jamais faire. La citation suivante met en lumière le lien étroit entre éthique et méthode dans la recherche de la vérité:

J'avoue qu'il y aurait du danger, pour ceux qui ne connaissent pas le gué, de s'y hasarder sans conduite, et que plusieurs s'y sont perdus; mais vous ne devez pas craindre d'y passer après moi. Car une semblable timidité a empêché la plupart des gens de lettres, d'acquérir une doctrine qui fût assez solide et assurée pour mériter le nom de science... Ce n'est donc pas ici, qu'il en faut demeurer; aussi bien, quand vous ne voudriez plus considérer les raisons que j'ai dites, elles ont déjà, en leur principal effet, fait ce que je désirais, si elles ont assez touché votre imagination, pour faire que vous les craigniez... Mais, afin que vous ne refusiez pas de passer outre avec plus de courage, je vous avertis que ces doutes, qui vous ont fait peur à l'abord, sont comme des fantômes et vaines images, qui paraissent la nuit à la faveur d'une lumière débile et incertaine : si vous les fuyez, votre crainte vous suivra; mais si vous approchez comme pour les

---

1- Ibid., p. 440

2- Loc. cit.

toucher, vous découvrirez que ce n'est rien, que de l'air et de l'ombre, et en serez à l'avenir plus assuré en pareille rencontre.'

La méthode permettra de franchir le gué du doute et de régler les passions: elle donne le courage nécessaire de penser en vérité!

---

1- Descartes, La recherche de la vérité, A.T. X, p. 512-513.

## 6.0 Stratégies méthodiques.

La présente section étonnera. Il s'agit bien de "méthode" et pourtant une constatation importante doit être faite: Descartes n'en fait pas ici une exposition à la manière des Regulae ou des quatre préceptes de la deuxième partie du Discours de la méthode. Dans La recherche de la vérité, la méthode ne se laisse pas conceptualiser, elle se raconte:

Je ne me suis jamais proposé de prescrire à quiconque la méthode à suivre dans la recherche de la vérité, mais seulement d'exposer celle dont je me suis servi: afin que, si elle paraît mauvaise, on la rejette, si au contraire, elle paraît bonne et utile, d'autres s'en servent aussi; chacun d'ailleurs étant absolument libre de la prendre ou de la rejeter.<sup>1</sup>

Il importe simplement de souligner, alors que nous commençons notre section sur les stratégies "méthodiques" de Descartes dans La recherche de la vérité, cet aspect "rhétorique" présent au coeur de la méthode elle-même. Bien qu'il ne s'agisse pas de "prescrire" la méthode comme telle, le dialogue présente tout de même une situation où la méthode est enseignée en tant qu'elle préside aux échanges entre les protagonistes, à leur recherche commune de la vérité pour satisfaire le désir de connaître.<sup>2</sup>

Bien plus, la conversation met en rapport deux méthodes, celle d'Eudoxe et celle d'Épistémon. Aux yeux du savant Épistémon, émule des écoles, Eudoxe passe pour un poète, un orateur qui utilise mal la méthode

---

1- Recherche de la vérité, A.T. X, p. 525-526, traduction de la Pléiade, p. 900. Cette attitude se trouve dans le Discours de la méthode: "Ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison... Mais ne proposant cet écrit que comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, que comme une fable, en laquelle, parmi quelques exemples, qu'on peut imiter, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre, j'espère qu'il sera utile à quelques-uns, sans être nuisible à personne..." (A.T. VI, p. 4)

2- La fréquence du recours au vocabulaire de la "doctrine" sur les lèvres des protagonistes est significative à cet égard.

dialectique.<sup>1</sup> Proche des positions du dernier Ramus, Épistémon dévalorise l'aspect prudentiel de la méthode et voit d'un mauvais oeil cette manière de faire car elle ne s'appuie pas sur des éléments "certains", au sens où il n'ont pas fait l'objet de définition rigoureuse. Aux yeux d'Eudoxe, la méthode est plutôt un prudent processus "andragogique" dans un contexte qui n'est plus celui pédagogique d'une salle de classe où l'ordre d'exposition serait dicté par la matière.<sup>2</sup> Descartes préfère l'ordre des raisons.<sup>3</sup>

### 6.1 Redéfinition des champs de la connaissance.

Les règles de la méthode ne sont pas exposées, nous l'avons vu. Pourtant, des éléments importants sont disséminés dans le cours de la conversation et doivent être relevés afin de découvrir les paramètres employés par Descartes et son dialogue pour redéfinir un champ de connaissances qui permettront de satisfaire le désir de connaître.

---

1- Ramus parlait de "*crypticis methodi*": "But when the auditor is to be deceived by pleasure or in some other way, some of these homogeneous items have to be put aside, such as the great luminosities of definitions, partition, and transition, for certain heterogeneous things, such as digressions from the matter and delaying over the matter. But most of all, the order of things from the beginning has to be reversed, and antecedents have to be but after consequents." (Ong, op. cit., p. 253)

2- Ceci dit sans oublier, par ailleurs, le désir certain de Descartes de voir sa philosophie enseignée dans les écoles des Jésuites et dans les Universités hollandaises!!!!

3- A Mersenne, 24 décembre 1640, A.T. III, p. 266, ainsi que Réponses aux secondes objections, A.T. IX-1, p. 121-123. Dans ses dialogues, Galilée insiste aussi sur la tension entre une méthode qui suit les raisons naturelles pour aboutir à des conclusions vraies et nécessaires "où rien ne dépend du jugement de l'homme" et une manière de discuter qui fait place à l'imagination, à l'interprétation, aux jeux du langage (cf. G. Galilée, Dialogue des grands systèmes, op. cit., p. 158; Id., Dialogue des sciences nouvelles, op. cit., p. 228). A ce sujet, on lira avec profit H. Blumenberg, The Legitimacy of the Modern Age, p. 361-400.

### 6.11 Accord et consensus.

Descartes a un critère important pour définir le champ de la connaissance satisfaisante: une connaissance vraie doit entraîner l'accord, un consensus, entre les esprits. Montaigne croyait cet accord impossible; dans le Discours de la méthode Descartes assurait qu'il ne le rencontrait pas dans les domaines qu'il avait étudié, surtout pas en philosophie.<sup>1</sup> Pourtant, pour lui l'accord est possible et ne peut pas demeurer hors des capacités de l'expérience humaine. La recherche de la vérité apparaît donc comme la quête d'un assentiment commun à une même réalité, par-delà toutes les controverses:

Puisque Poliandre est content, je m'en tiens là également, et je ne pousserai pas plus loin la controverse... Cela aurait pu être dit en quatre mots et nous aurions tous été d'accord.<sup>2</sup>

Le champ de connaissance qui rendra possible cet accord entre les esprits, sera le seul champ à explorer méthodiquement, le seul qui pourra satisfaire le désir et la saine curiosité.

### 6.12 Un ordre pour les idées claires et distinctes.

Un champ est organisé par un ordre. En effet, l'ordre est un important facteur d'orientation, de contrainte permettant l'accord. Lorsque des individus s'entendent sur un ordre à suivre et qu'ils le suivent effectivement, ils peuvent s'entendre. Eudoxe expose un ordre général pour le déroulement de la conversation et pour rendre fructueuse la démarche dans son ensemble: un ordre doit être conservé du début à la

---

1- Discours de la méthode: "Je ne dirai rien de la philosophie, sinon que, voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse..." (A.T. VI, p. 8; la même idée est reprise, en d'autres termes, à la p. 10)

2- Recherche de la vérité, A.T. X, p. 525, nous soulignons.

fin; sans ordre, pas de fin, mais une discussion qui divague sans but!'  
Poliandre, reconnaît aussi la nécessité d'un ordre plus fin, régissant  
la discussion et la recherche à l'intérieur de chaque matière ou moment  
général de la discussion: "Dites-nous donc aussi l'ordre que vous  
tiendrez pour expliquer chaque matière."<sup>2</sup>

Cet ordre à mettre en lumière pour structurer la recherche est un  
ordre à établir: les discoureurs ont à mettre de l'ordre dans leurs idées  
et n'importe quel ordre ne contentera pas le désir de connaître. Il y a  
des ordres factices qui ne disent rien et ne permettent donc pas de  
régler le désir de connaître.<sup>3</sup> Ce "semblant d'ordre" enferme dans un  
cycle sans fin qui nourrit et se nourrit de la curiosité. Dans ces  
conditions, on comprend que, selon les exigences d'ordre de la méthode  
en la recherche de la vérité, certains domaines de la pensée humaine  
soient exclus. L'histoire politique, l'étude de langues anciennes ou  
modernes sont des champs de connaissance où, du point de vue de la vérité  
que recherche Descartes, il n'existe pas d'ordre rationnel satisfaisant.<sup>4</sup>  
Ce qu'il peut y avoir d'admirable dans ces champs de connaissance et qui

---

1- Ibid., p. 504: "Je tâcherai de vous satisfaire tous deux; et afin  
d'établir un ordre que nous puissions garder jusqu'au bout, je désire  
premièrement..." Cette exigence cartésienne refuse le laisser-aller  
galiléen qui fait passer le plaisir des participants et l'impromptu des  
digressions avant l'ordre à suivre: "Mais si ces digressions nous  
conduisent à la connaissance de nouvelles vérités, quel inconvénient y  
a-t-il pour nous qui cherchons dans ces réunions notre plaisir, sans nous  
astreindre à une méthode rigoureuse et concise, quel inconvénient, dis-  
je, y a-t-il à nous écarter de notre sujet pour ne pas laisser perdre une  
occasion de nous instruire qui ne se représentera peut-être plus? Qui  
sait même si bien souvent on n'aboutit pas ainsi à la découverte de  
curiosités plus admirables que les conclusions d'abord cherchées" (G.  
Galilée, op. cit., p. 232; cf. aussi Ibid., p. 251, 334).

2- Ibid., p. 505.

3- Poliandre fait cette "découverte" lorsqu'il est confronté aux  
distinctions de la dialectique scolastique (Ibid., p. 517).

4- Ibid., p. 502-503.

pourrait, en conséquence, paraître tentant à connaître doit être abandonné à un registre autre que celui de la connaissance vraiment satisfaisante.<sup>1</sup> Ainsi le problématique, douteux incertain, sans être extirpé du champ de la connaissance qui comble véritablement le désir de connaître, n'en est pas moins rejeté dans les marges, greffé sur ce que le certain méthodiquement découvert rend possible.

En effet, si le certain constitue le centre des préoccupations de Descartes en la recherche de la vérité, il n'en n'est pas le tout. Selon la description même que Descartes donne de l'ordre des sujets et des sciences, il reste de la place pour les "saines conjectures" et ce qui est "le plus solide". Son affirmation est limpide:

Il faudra commencer par l'âme raisonnable, parce que c'est en elle que réside toute notre connaissance... et après avoir reconnu quel il <Dieu> est, et comme il a créé tout ce qui est au monde, nous remarquerons ce qu'il y a de plus certain touchant les autres créatures... et ayant rapporté ce qui s'observe dans les cieux et ce qu'on en peut juger de certain, je passerai jusqu'aux plus saines conjectures touchant ce qui ne peut être déterminé par les hommes... Nous viendrons après à la seconde partie de cette conférence, où nous traiterons de toutes les sciences en particulier, choisirons ce qu'il y a de plus solide en chacune, et proposerons la méthode pour les pousser beaucoup plus avant qu'elles n'ont été, et trouver de soi-même, avec médiocre esprit, tout ce que les plus subtils peuvent inventer.<sup>2</sup>

Pour trouver l'ordre véritable, un autre critère doit donc être invoqué: les idées simples, claires, communes et distinctes parce qu'elles sont certaines.<sup>3</sup> Elles sont dégagées par un jeu de questionnements et de réponses entre les personnages. Leur clarté simple

---

1- Il s'agit de repenser l'admirable ou de canaliser l'admiration qui est la passion primitive, primordiale. Pour une analyse de l'admiration dans l'expérience philosophique de Descartes, on lira avec profit F. Alquié, La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, p. 39-53.

2- Recherche de la vérité, A.T. X, p. 505-506, nous soulignons.

3- Ibid., p. 497, 507, 510, 517, 524 où ces qualificatifs sont diversement reliés entre eux et associés au mots "idées" et "raisons".

ne tient cependant pas, selon Descartes, à la justesse de la définition qui leur permet d'être utilisées par Poliandre, Eudoxe ou Epistémon. Elle provient de leur conception même. En effet, Eudoxe opère une distinction entre le définissable et le concevable, l'extension du premier étant plus grande et différente de celle du second. Tout ce qui est définissable n'est pas concevable. Tout ce qui est concevable n'a pas besoin, ne requiert pas et, plus important, ne peut être défini selon les critères de la logique proposée par Epistémon qui requiert de torturer "notre esprit comme s'il fallait trouver le genre prochain et la différence spécifique".

Une idée claire et simple n'admet rien en elle d'autre que ce qui est "vu" par la lumière de la raison naturelle, tout le reste que les humains utilisent pour décrire son contenu et sa réalité peut être mis en doute. Elle constitue un noyau dur dont la certitude ne peut être ébranlée, pas plus que celle de l'existence ou de l'expérience du doute. Elle relève d'une expérience intellectuelle qui ne peut être enseignée, pas plus que le blanc ne saurait être décrit à un aveugle. Les idées distinctes et communes possèdent donc une sorte d'immédiateté dans la conscience. Et l'absence d'une telle expérience évidente ou sa négation relève d'une stupidité inimaginable chez un être humain, d'une opiniâtreté que Descartes n'envisage pas comme humainement possible de

---

1- Ibid., p. 523-524: "Bien plus, il faut mettre au nombre des principales erreurs qui se puissent commettre dans les sciences, l'erreur de ceux qui veulent définir ce qui doit seulement être conçu, et qui ne peuvent pas distinguer les choses claires des choses obscures, ni discerner ce qui, pour être connu, exige et mérite d'être défini de ce qui peut très bien être connu par soi-même." (Traduction de la Pléiade, p. 899)

2- Ibid., p. 523.

3- Ibid., p. 520.

4- Ibid., p. 524.

tenir sur une longue période de temps, une fois sur le chemin méthodique de la recherche de la vérité.

La méthode dans la recherche de la vérité, selon Descartes, permet de trier ce qui semble évident naturellement mais relève, de fait, de l'apprentissage ou du désir de faire le "recteur" disputeur des écoles, de la véritable immédiateté liée à la lumière naturelle de la raison. La méthode structure le jugement de telle manière que l'individu ne voudra pas définir ce qui ne peut qu'être conçu et lui donnera confiance en ses idées. Le désir de connaître guidé adroitement à reconnaître et à n'acquiescer qu'à des idées simples, claires et distinctes, évitera la confusion. Du coup, est évitée la possibilité d'errer dans des descriptions et des définitions. L'enchaînement des idées simples écarte la possibilité de l'errance au-delà des frontières du royaume de la raison naturelle vers les terres stériles, selon la métaphore employée par Eudoxe au commencement du dialogue.<sup>3</sup>

En suivant l'ordre des idées claires et simples, source de consensus certain, le temps des digressions est révolu, finie l'ère des détours et des écarts sur la route de la connaissance!<sup>3</sup>

## 6.2 Entrée et circulation dans ce champ satisfaisant.

Dans cette section, il s'agit de déterminer les moyens effectifs dont se sert Descartes pour borner le désir de connaître, une fois le champ de la connaissance déterminé avec précision, une fois écarté le

---

1- Recherche de la vérité, A.T. X, p. 523.

2- Ibid., p. 501.

3- Eudoxe met en garde contre les digressions: Ibid., p. 517, 522 et 523.

danger de foisonnement et de tohu-bohu liés aux grouillements de l'activité humaine.

Compte tenu de ce qui est délimité comme champ de connaissance par La recherche de la vérité, nous proposons le parcours suivant composé de thèmes convergents: la stratégie méthodique de Descartes entraîne l'individu qui entre dans la recherche de la vérité à se laisser guider docilement vers les idées claires et simples par la mise en question de son expérience humaine de connaître. Pour ce faire, l'individu est amené à croire: celui qui le guide promet une intelligibilité qui contente le désir naturel de connaître. Sans cette foi espérante, pas de marche possible à travers le gué du doute. De la part du guide, la méthode implique de persuader. De la part de la personne guidée, elle implique une ouverture à se laisser persuader. Cette ouverture qui habilite à connaître en vérité, Descartes la nomme attention. Les paragraphes suivants orchestrent les différents registres de cette entrée méthodique dans le champ de connaissance satisfaisant.

#### 6.21 Accords préalables.

La manière première et fondamentale pour entrer dans ce champ satisfaisant de la connaissance objective est de reconnaître des "accords" de base, des éléments déjà donnés de consensus, des préjugés communs entre Eudoxe, Poliandre et Épistémon, par-delà les opinions personnelles.

L'accord premier - dans le déroulement du dialogue - est que la "la vie d'un homme ne suffirait pas pour acquérir l'expérience de toutes les

choses qui sont au monde".<sup>1</sup> Il implique que la "totalité" recherchée comme rationnellement satisfaisante ne sera pas coextensive à la somme de ce qui s'offre à l'expérience humaine et que l'individu peut admirer.

Le second accord porte plus directement sur l'expérience de la connaissance: le doute de l'existence de l'individu par l'individu qui pense est impossible. Cet individu ne peut qu'être certain d'être, de douter et de le savoir.<sup>2</sup> Dans le cas de ces deux premiers accords fondamentaux, les personnages y accèdent comme aux conditions de possibilité de leur recherche même. Ces accords sont mis à jour pour permettre la poursuite de l'entreprise conversante. Mais ils reposent sur un accord possible et nécessaire de soi à soi qui ne relève pas de ce qui peut être appris, qui n'est pas la résultante d'un processus logique qui se laisserait définir ou enseigner: "Auriez-vous cru possible qu'un homme illettré et sans études raisonnât si juste et fût en tout d'accord avec lui-même?"<sup>3</sup> Il s'agit d'un consentement de la raison de l'individu à ce qui est en vérité certain, consentement auquel aucune description ou définition verbale ne rendrait justice. L'accord avec autrui est rendu possible par un accord de l'individu avec ce qu'il pense méthodiquement.

---

1- Ibid., p. 502. Sur la finitude de l'expérience de vie des individus et ses liens avec la connaissance satisfaisante, cf. la section "6.3 Méthode, temporisation et temporalité", p. 102-109.

2- Ibid., p. 515: "Eudoxus. - *Quandoquidem itaque dubitare te negare nequis, & è contrario certum est te dubitare, & quidem adeò certum, tu de eo dubitare non possis: verum etiam est te, qui dubitas, esse, hocque ita etiam verum est, ut non magis de eo dubitare possis. Poliander. - Assentior hic equidem tibi, quia, si non essem, non possem dubitare.*" (Nous soulignons).

3- Recherche de la vérité, traduction de la Pléiade, p. 897 de A.T. X, p. 522: "Crediderasne fore ut, qui illitteratus esset, nullamque studiis dedisset operam, tam accuratè ratiocinaretur, & per omnia sibi consentiret?", nous soulignons.

## 6.22 Docilité, foi et confiance.

Une fois les accords reconnus, la circulation dans le champ de connaissance satisfaisante requiert, selon les termes de A. Baillet, de la docilité:

On peut dire qu'il avait encore plus de docilité que de science: et cette vertu était en lui d'un prix d'autant plus inestimable qu'elle est rare dans les chefs de secte. La passion qu'il témoignait pour corriger ses fautes était toujours suivie de la reconnaissance qu'il avait pour ceux qui les lui faisaient connaître.<sup>1</sup>

Cette docilité, au moment de l'initiation à la recherche méthodique de la vérité, passe par l'acceptation de se laisser conduire, par une foi en un maître qui satisfera le désir de connaître selon un ordre prédéterminé par lui, selon les critères établis au point précédent: ordre, idées claires et simples, certaines, consensus. La présence magistérielle d'autrui dans l'éveil à la connaissance est reconnue par Descartes, même s'il ironise sur la qualité de l'éveil que lui ont procuré ses maîtres:

Je ne me suis pas mis ni ne me mettrai jamais dans l'esprit de blâmer la méthode ordinaire d'enseignement qui prévaut dans les écoles; car je lui dois le peu que je sais et c'est de son secours que je me suis servi pour reconnaître l'incertitude de toutes les choses que j'y ai apprises. Aussi, bien que mes précepteurs ne m'aient rien appris de certain, néanmoins, puisque j'ai appris d'eux à le reconnaître, je dois leur rendre grâce et je leur ai assurément plus d'obligation aujourd'hui du fait que toutes les choses qu'ils m'ont apprises étaient fort douteuses que si elles avaient été conformes à la raison; dans ce cas, en effet, je me serais peut-être contenté du peu de raison que j'y aurais trouvé et cela m'aurait rendu plus négligent dans la recherche soigneuse de la vérité.<sup>2</sup>

La docilité est impossible sans une certaine foi, confiance. Or le vocabulaire de la foi est présent dans la première et la seconde partie

---

1- A. Baillet, Vie de Monsieur Descartes, p. 286, nous soulignons.

2- Ibid., p. 516 (traduction de la Pléiade, p. 892-893). Les Regulae contenaient déjà un aveu (Règles pour la direction de l'esprit, règles II et III, A.T. X, p. 362-371, traduction de la Pléiade, p. 40-42).

de la Recherche de la vérité. Le verbe croire est employé à douze reprises, surtout par Eudoxe et Poliandre.<sup>1</sup> Et son champ de signification, assez étendu, comporte toutefois quelques balises importantes pour notre propos.

Les propos qui suivent sur la foi et le croire n'ont pas pour but de faire s'équivaloir foi et science. Cela irait contre l'intention claire de Descartes. Selon les termes de la lettre à Hyperapistes d'août 1641, il ne s'est même "jamais servi du mot croire quand il fallait parler de la science".<sup>2</sup> De plus la méthode et la recherche qu'elle rend possible ne portent pas sur les objets de la foi que Descartes met comme en réserve, hors du champ de son investigation.<sup>3</sup> Nous tenons à souligner, à ce moment de la thèse, qu'une certaine "foi" est nécessaire pour mener à la méthode et pendant le déploiement de la méthode. Il ne s'agit donc pas d'une foi théologique au sens des scolastiques, mais d'une foi naturelle de l'individu dans les capacités de la rationalité dont il fait preuve. En dernière instance, même cette foi rationnelle est enracinée dans la véracité divine, mais cette reconnaissance est rendue possible par la démarche méthodique elle-même.

---

1- Épistémon l'emploie une fois (A.T. X, p. 500) contre six fois pour Poliandre (A.T. X, p. 503; Pléiade, p. 893, 894, 896) et cinq fois pour Eudoxe (A.T. X, p. 503; Pléiade p. 895, 898). Dans les paragraphes qui vont suivre, nous ne traitons pas du verbe croire en tant qu'il renvoie à la foi religieuse chrétienne. Cette acception n'est rencontrée qu'une fois pour délimiter un domaine qu'il n'est justement pas questions de traiter théologiquement mais bien moralement via un appel à la prudence (A.T. X, p. 503-504).

2- Descartes à Hyperapistes, août 1641, A.T. III, p. 423-424, nous soulignons.

3- Loc. cit., n. 3 ainsi que ses déclarations explicites dans le Discours de la méthode (A.T. VI, p. 8) et les Méditations métaphysiques (A.T. IX-1, p. 4-5).

Ainsi croire sera penser, mais d'une façon non méthodique, avant toute remise en question critique. C'est ainsi qu'on "croit" sentir, avoir su... Cet aspect de l'action de croire s'ouvre d'une part sur les relations avec autrui qui ne peuvent être vécues "méthodiquement" puisqu'elles relèvent d'un autre ordre et, d'autre part, sur ce qu'on pense avoir fait pour "satisfaire" aux désirs et exigences d'autrui. Mais on ne peut jamais être certain d'avoir réussi: c'est la position d'Eudoxe par rapport aux attentes de Poliandre et d'Épistémon.<sup>1</sup> De plus, le verbe croire renvoie aux préjugés entretenus consciemment par les individus: Poliandre "croit" que les "êtres scolastiques" relèvent de l'imaginaire; Épistémon, selon Eudoxe, "croit" que les découvertes lumineuses de Poliandre sont "semblables à ces feux errants qui, dès que vous en approchez, s'éteignent et s'évanouissent".<sup>2</sup>

Le verbe croire constitue donc une catégorie plus large que celle des préjugés, qui peuvent être faux ou nombreux et embarrassants, selon les deux seules mentions de cette dernière dans La recherche de la vérité;<sup>3</sup> elle inclut aussi toutes les idées imparfaites. Elle implique la reconnaissance d'une passivité, l'aveu de la présence d'opinions dans l'esprit humain, sans qu'il soit toujours possible d'indiquer méthodiquement un acquiescement ou une négation véritable de la part de la volonté. L'entreprise de Descartes - les réponses aux cinquièmes objections contre les Méditations métaphysiques le confirment - n'a pas pour but de chasser hors de la sphère de la croyance "tout ce qu'on y avait mis auparavant", mais seulement les préjugés qui eux, par

---

1- Recherche de la vérité, A.T. X, p. 503.

2- Ibid., p. 519.

3- Ibid., p. 522, 527.

définition, requièrent un jugement exercé par la volonté,<sup>1</sup> et qui ne sont pas nécessairement reconnus comme tel. Une fois de plus surgit la distinction cartésienne entre ce qui se situe à l'intérieur des limites du "pouvoir" humain et ce qui le dépasse ou, mieux, qui n'est pas encore passé à l'examen de ce pouvoir.

Mais, il y a plus. Dans ces conditions, il importera d'entrer dans le chemin de la recherche méthodique de la vérité en croyant que cette méthode satisfait effectivement le désir qui la met en branle. C'est la conviction d'Eudoxe, bien sûr. C'est aussi celle de Poliandre lorsqu'il déclare: "Je crois que c'est aussi tout ce qu'il est possible de souhaiter".<sup>2</sup> L'estime envers la personne qui initie à la recherche de la vérité: voilà un autre nom de cette foi mise de l'avant par Descartes.<sup>3</sup> Alors que cette croyance originelle est aussi à l'oeuvre chez qui décidera de faire confiance à la manière scolastique, Descartes invite à trouver des "motifs" pour croire dans l'efficacité même de sa méthode; il souligne au contraire les failles dans les motifs de crédibilité de ses adversaires.<sup>4</sup>

---

1- Méditations métaphysiques, A.T. IX-1, p. 204.

2- Recherche de la vérité, A.T. X, p. 503.

3- Descartes fait cet aveu par le biais d'une réplique d'Épistémon à Eudoxe, ce qui lui permet par la même occasion de montrer, une fois de plus, la difficulté et les dangers de l'entreprise à laquelle il invite: "Je vous promets même de m'avouer vaincu aussitôt qu'il <Poliandre> se rendra lui-même. Mais il lui faut veiller à ne pas se laisser tromper et à ne pas tomber dans l'erreur qu'il reproche aux autres; c'est-à-dire à ne pas prendre pour ne raison convaincante l'estime dans laquelle il vous tient." (Recherche de la vérité, A.T. X, p. 523.) Là aussi un excès est à éviter, des bornes sont à poser.

4- Une analyse plus approfondie de cette question serait à faire: comment relier le croire et le comprendre chez Descartes? Comment Descartes explicite-t-il ces liens dans ses textes? Il nous semble qu'un lien serait à établir entre le *credo*, *ut intelligam* d'Augustin, d'Anselme, de Thomas d'Aquin et d'autres courants scolastiques et la position de Descartes. Mais cela dépasserait les limites de cette thèse.

Il faut une ouverture à la méthode, une croyance en un certain rationalisme discursif, sans quoi l'individu n'entre pas dans la démarche scientifique cartésienne. Il s'agit d'un préjugé vrai, consciemment entretenu afin de débarrasser l'esprit en lui frayant un chemin certain dans le maquis des objets de croyance accumulés dans l'esprit humain ou proposés à son approbation par diverses instances sociales médiatrices du sens et du vrai!

Ceci est confirmé par l'emploi d'un autre terme relevant du domaine de la "foi": la créance.<sup>1</sup> La créance, comme l'action de croire, ne relève pas de soi de l'ordre méthodique instauré par la raison. Elle s'apparente à l'imagination (fantaisie) et s'enracine profondément dans le psychique humain. Elle n'est pourtant pas nécessairement réfractaire ou opposée à la raison car une créance vraie sera appuyée sur des fondements rationnels et des jugements appropriés. Par contre, une créance fautive, sise sur le sable des fantaisies, pervertit l'esprit. Pour Descartes, une "créance" est nécessaire: on doit vouloir croire en son projet, en l'intelligibilité du monde sur lequel porte le projet de vérité.

#### 6.23 Persuasion et attention.

On comprend alors aisément pourquoi le verbe "persuader" est employé dans ces sections. L'entrée et la progression sur le chemin de la recherche méthodique de la vérité dans les sciences passe par la persuasion: se persuader et se laisser persuader de quelque chose grâce

---

1- Descartes recourt au nom "créance" à six reprises, tant au singulier qu'au pluriel. Deux occurrences se retrouvent sous la plume de Descartes-narrateur (A.T. X, p. 496, 498-499), deux autres dans la bouche d'Épistémon (A.T., X, p. 507) et les deux dernières dans celle d'Eudoxe (A.T. X, p. 511, 513).

à la recommandation, aux suggestions d'autrui.<sup>1</sup> Selon le Dictionnaire de l'ancienne langue française (tome VI Par - Rem, 1938, p. 115-116), le vocabulaire de la persuasion était appliqué à la prédication chrétienne mais s'étendait jusqu'à inclure dans la catégorie de l'enjôleur trompeur, le diable lui-même, selon Grevin dans De l'Imposture des diables (1567). L'adjectif persuasoire, selon le Dictionarium de Ch. Estienne (1552) s'explicitait par "chose qui fait croire ou sert à croire". La "suavité" s'imbrique dans l'imagination croyante: se retrouvent là des éléments mis en place au moment de l'analyse des stratégies "rhétoriques" du Descartes des La recherche de la vérité.<sup>2</sup> Pour l'auteur de ce dialogue, être persuadé implique l'acceptation d'un avis ou d'une recommandation d'autrui, la capacité de ne pas s'accrocher à tout prix, de manière opiniâtre, à des opinions tenues pour vraie jusqu'à la proposition d'autrui. Un individu est persuadé par un autre qui lui offre un moyen de se persuader, i.e. de parvenir à une certaine connaissance, afin qu'il soit persuadé de la vérité du raisonnement offert. Il est cependant toujours possible de se persuader, i.e. de s'inciter soi-même à croire certaines choses sans fondement objectif dans sa connaissance vraie.

La créance originelle nécessaire à l'initiation sur le chemin de la recherche de la vérité se déploie au cours de l'argumentation. L'attention concentrée à la fois sur la parole et les avis éclairants d'un guide et sur l'ordre pré-établi à respecter contraint le désir de connaître à l'intérieur de limites "satisfaisantes". Elle rend possible

---

1- Il y a neuf occurrences du verbe (persuader) ou de la forme nominale (persuasion): A.T. X, p. 500-502, 514, 518, 519, 523 (2x), 524. Ce vocabulaire est sur les lèvres de chaque protagoniste du dialogue.

2- Cf. supra, p. 48-55.

une attention efficace à la vérité des arguments eux-mêmes.<sup>1</sup>

Le vocabulaire de l'attention est très présent dans le dialogue entre Eudoxe et Poliandre.<sup>2</sup> Aucune trace de ce vocabulaire dans les propos mis sur les lèvres d'Épistémon. Cela nous semble significatif de sa difficulté d'entrer dans les perspectives d'Eudoxe et de la méthode cartésienne: peu attentif, il sera difficile pour lui de se persuader de la vérité et de la fécondité de l'ordre des idées claires et distinctes. Peu attentif, il demeurera une proie facile pour la curiosité, son désir de connaître insatisfait!

Le recours au vocabulaire de l'attention regroupe les requêtes pour que Poliandre prête, donne son attention, fasse attention à la démarche questionnante même d'Eudoxe. L'attention de la personne qui recherche est dirigée tant sur l'objet même de la recherche que sur les questions soulevées par la personne qui dirige la marche.<sup>3</sup> Par ce moyen, le désir de connaître de l'individu est canalisé et restreint à une seule ligne

---

1- Cf. aussi les analyses sur la "persuasion" dans G. Rodis-Lewis, «On the Complementarity of Meditation III and V: From the «General Rule» of Evidence to «Certain Science»», in A.O. Rorty (ed.), Essays on Descartes' Meditations, coll. «Major Thinkers Series» 4, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1986, p. 271 et 279.

2- On trouve dix occurrences des termes attention, attentif et attentivement, dont sept dans la bouche d'Eudoxe: A.T. X, p. 509, 514, 515 (2x), 517, 523, 526. Les emplois par Poliandre se retrouvent aux p. 514, 518, 524.

3- Eudoxe s'écrie à l'adresse de Poliandre: "Vous ne faites pas attention à ce que je demande et la réponse que vous me présentez, bien qu'elle vous paraisse simple, vous jetterait dans des questions très difficiles et très embarrassées, si je voulais tant soit peu les serrer." (Ibid., p. 515, traduction de la Pléiade, p. 892) Plus loin, il lui répète: "Ainsi donc l'avertissement que j'ai donné à Poliandre ne sert point tant à lui faire observer l'obscurité et l'incertitude où vous jette sa réponse qu'à le rendre pour l'avenir plus attentif à mes questions. J'en reviens à mon propos, et pour ne plus nous écarter de notre route, je lui demande de nouveau, ce qu'il est lui qui peut douter de toutes choses et qui ne peut douter de lui-même." (Ibid., p. 516-517, traduction de la Pléiade, p. 893)

d'investigation qui ne requiert pas que soient démultipliés les champs d'investigation (avec le risque inhérent de dispersion) comme dans la méthode d'enseigner dans les écoles.<sup>1</sup> C'est un peu comme si la personne qui recherche était dessaisie de son propre effort d'orientation vers le vrai. Le soin et le souci de cet aspect de la recherche de la vérité est dévolu au guide dont la tâche est signalée par le verbe "conduire":

Vous voilà disposé pour le mieux, et c'est justement à ce point que j'avais décidé de vous conduire; mais voici maintenant l'occasion d'être attentif aux conséquences que je veux tirer de là... Donnez-moi seulement votre attention; je vous conduirai plus loin que vous ne pensez. Car à partir de ce doute universel, comme à partir d'un point fixe et immobile, je me suis proposé de faire dériver la connaissance de Dieu, de vous-même et de toutes les choses qui existent dans le monde.<sup>2</sup>

Le travail de pensée en est simplifié: elle n'a à penser qu'un maillon de la chaîne à la fois, qu'une étape bien circonscrite et délimitée à parcourir. Au lieu d'éclairer de vastes espaces intelligibles pour situer chaque pas dans un ensemble plus vaste et par là même offrir l'occasion de vouloir sauter ailleurs de manière curieuse, Descartes conseille de restreindre l'étendue du faisceau de lumière naturelle sur un objet déterminé par des questions bien orientées, précises et exactes<sup>3</sup> et, par là même, d'intensifier la clarté sur la vérité de la chose en question.<sup>4</sup>

Ayant examiné le vocabulaire du dialogue, il devient possible de conclure que la confiance, comme foi en autrui, joue un rôle important

---

1- Ibid., p. 515-516.

2- Ibid., p. 514, nous soulignons. De ce souci d'une docilité attentive, Descartes parlait aussi à propos de l'acte de lecture de ses textes en employant l'expression attentus lector dont G. Rodis-Lewis fit l'analyse dans L'individualité selon Descartes, p. 182.

3- Ibid., p. 526-527.

4- Ibid., p. 518.

dans le dialogue: "Je prie donc Épistémon qu'il me permette de nourrir cet espoir tant qu'Eudoxe voudra bien me conduire par la main dans la voie où il m'a placé lui-même".<sup>1</sup> Au terme "initiatique" du dialogue, l'individu Poliandre - et à sa suite tout "honnête homme" en quête de vérité - ayant accédé à une confiance en soi, son âme bien réglée et son désir de connaître borné, pourra se garder dans le chemin que lui ouvre sa propre lumière intellectuelle.

La confiance en un maître est donc "passagère", provisoire, comme celle dont parlait Épistémon par ailleurs. Mais, selon Descartes, le chemin d'émancipation proposé par l'École ne permet pas d'y arriver réellement: il n'assure pas l'individu ainsi émancipé de pouvoir avancer dans la vérité avec la certitude requise par la science et les exigences de la vie. Désormais émancipé à la manière cartésienne, l'individu qui a accepté de se laisser guider par autrui, se laisse guider par la lumière de sa propre raison:

Vous dites des choses admirables et vous vous comportez si bien, que moi-même, sur ce point, je ne saurais mieux dire. Je le vois bien, il n'y a plus qu'à vous confier entièrement à votre propre arbitre, et mon seul souci sera de vous mettre sur la voie...<sup>2</sup>

La méthode a permis la reconnaissance confiante et effective d'une instance rationnelle de jugement dans l'individu. L'individu n'est plus une éponge ballottée au gré des opinions qu'il reçoit et qui l'imprègnent. Il a la capacité de les juger par soi-même et d'intérioriser en un dialogue questionneur les ordres et les raisons qui se présentent à lui et circulent dans la société comme autant de certitudes. Le maître extérieur est intériorisé, il devient un simple

---

1- Ibid., p. 520.

2- Ibid., p. 518 (traduction de la Pléiade, p. 894), nous soulignons.

guide, comme un garde-fou ou un poteau indicateur sur la voie de la vérité. Le bon sens retient de lui-même, par ses propres forces méthodiquement entraînées, dans la voie où l'individu rationnel doit entrer pour "tirer... les conséquences qui suivent de ce premier principe".<sup>1</sup>

### 6.3 Méthode, temporisation et temporalité.

Les stratégies éthiques gouvernant de leur point de vue la possibilité de satisfaire le désir de connaître ont déjà fait intervenir la dimension "historique" et temporelle: cela s'appelait alors espérance de contentement. Cette dimension intervient à nouveau à propos de la méthode, ce qui ne saurait surprendre compte tenu des liens étroits entre la méthode et le projet éthique pour l'honnête homme que développe Descartes. Cela n'étonne pas non plus compte tenu des conseils et indications données par Descartes lui-même sur le temps de méditation requis pour comprendre en vérité tant les Méditations métaphysiques que les Principes de philosophie ainsi que sur son rythme personnel de philosopher de manière méthodique.

Dans cette section, pour faire valoir l'importance de la dimension temporelle dans la recherche méthodique de satisfaction du désir de connaître, nous aborderons les points suivants: la temporalité de la conversation elle-même qu'est La recherche de la vérité, le type de "temps" passé à rechercher la vérité, i.e. le loisir, les rythmes et périodes à l'intérieur de la recherche même. Ces trois moments rejoignent les trois types de stratégies présentés dans ce chapitre: rhétorique, éthique et méthodique.

---

1- Loc. cit.

D'une part, la méthode telle que présentée à l'oeuvre ici est fonction de la temporalité d'une conversation à trois. Et Descartes s'assure qu'elle se déroule toujours premièrement avec un seul interlocuteur, le troisième conversant étant dans l'ombre, attentif mais comme au repos, devant attendre avant de poser ses questions ou de faire ses objections. Il y a un temps pour se taire et un temps pour parler aurait conclu le Qohélet biblique!

Mais il y a plus car la conversation s'étend sur toute la "belle saison" (fin du printemps, été et commencement de l'automne)...<sup>1</sup> De fait, dans ce qui reste du dialogue, elle n'a duré que "deux heures", s'il faut se fier aux indications d'un Épistémon visiblement déçu:

Puisque Poliandre est content, je m'en tiens là également, et je ne pousserai pas plus loin la controverse. Cependant, je ne vois pas qu'il ait beaucoup progressé depuis deux heures que nous avons passées ici à raisonner.<sup>2</sup>

Mais par rapport au désir de connaître même, la méthode est aussi liée à la temporalité. Eudoxe lui-même, rapporte Épistémon, a employé du temps à voyager, "à fréquenter les savants et à examiner tout ce qui avait été inventé de plus difficile en chaque science".<sup>3</sup> Ce temps est clairement celui de la curiosité porté aux langues, à l'histoire et à la géographie. Laissée à elle-même cette curiosité dépasse infiniment les limites de la vie d'un individu: "Car je suis bien d'accord que la vie d'un homme ne suffirait pas, pour acquérir l'expérience de toutes les choses qui sont au monde"<sup>4</sup>: Eudoxe a dû l'abandonner. C'est un type de temps long qu'Eudoxe a rejeté: une espérance dont le temps eschatologique

---

1- Ibid., p. 502.

2- Ibid., p. 525, traduction de la Pléiade, p. 900 (nous soulignons).

3- Ibid., p. 501.

4- Ibid., p. 502.

demeurait indéfiniment ouvert ne peut être une espérance satisfaisante pour le désir humain de connaître.

Sa nouvelle position l'entraîne à soutenir que pour une âme réglée une "belle saison" suffit à apprendre et manier le discours de la raison. De saisons passées à rechercher curieusement sans fruit réels dans l'optique de Descartes, la méthode permet de satisfaire la véritable curiosité non malade en une saison:

Car j'ose promettre, que non seulement vous avouerez que j'ai quelque raison de m'en contenter, mais outre cela, que vous-mêmes demeurerez pleinement satisfaits des choses que vous aurez apprises.<sup>1</sup>

Économie substantielle de temps... Le temps court est mis à profit. Son horizon dépendant du pouvoir de la raison, il peut organiser rationnellement son temps et, donc, se contenter! Dans le temps ainsi raccourci de l'apprentissage de la vérité, Descartes sélectionne, comme particulièrement propice, le "loisir". Ce n'est pas là une nouveauté, la Renaissance avait déjà mis ce thème à la mode, mais dans un autre contexte intellectuel.<sup>2</sup>

Le choix de cette période est particulièrement significatif surtout relu en fonction de la finale de la sixième partie du Discours de la méthode:

... et je me tiendrai toujours plus obligé à ceux par la faveur desquels je jouirai sans empêchement de mon loisir, que je ne serais à ceux qui m'offriraient les plus honorables

---

1- Ibid., p. 502.

2- Deramaix, M., «Otium Parthenopeium à la Renaissance: le lettré, l'ermite et le berger» in Bulletin de l'Association Guillaume Budé, juin 1994\2, p. 187-199.

emplois de la terre."<sup>1</sup>

Le loisir est le temps dont dispose un individu, sans manquer aux exigences et devoirs de son état (civil, matrimonial, religieux, social...), une fois ces devoirs accomplis.<sup>2</sup> A ce moment, il est permis, assurent les dictionnaires, de "faire ce que l'on veut".<sup>3</sup> Mais, il importe de souligner que ce temps est, selon l'étymologie latine de loisir (*licere*), permis, accordé par autrui. Il y a une part d'initiative qui entre en jeu, la volonté de l'individu laissé à lui-même peut déployer ses orientations propres, selon son bon plaisir: c'est le moment d'offrir des possibilités, de se rendre accessible à autrui en dehors des cadres officiels des cours, des armées et des écoles. C'est aussi là que peuvent s'épanouir curiosité, recherche et engouement pour la nouveauté!

Ainsi, lorsque la méthode cartésienne dans la recherche de la vérité se déploie dans le temps du loisir, d'une part elle règle le loisir en fonction de la vie courante de l'honnête homme, en ce sens qu'elle lui fait alors rechercher ce qui lui sera utile pour la vie (vraie science et morale véritable) dans le monde, à la cour ou à l'armée. D'autre part,

---

1- Descartes, R., Discours de la méthode, A.T. VI, p. 78. Cf. aussi, Méditations métaphysiques, A.T. IX-1, p. 20 ainsi que la lettre à Mersenne écrite à Amsterdam le 15 avril 1630: "Je crains plus la réputation que je ne la désire, estimant qu'elle diminue toujours en quelque façon la liberté et le loisir de ceux qui l'acquièrent" (A.T. I, p. 136-137) ainsi que Adrien Baillet qui reprend la même idée d'une autre point de vue, à un moment différent de la vie de Descartes: "A peine l'hiver était-il passé qu'il reçut une espèce d'ordre de la Cour, et comme de la part du roi de revenir en France sous des offres avantageuses. Elles consistaient dans l'agrément d'une nouvelle pension et d'un emploi considérable, qui devait lui procurer plus d'honneur que d'occupation, afin de lui laisser le loisir de continuer ses études." (A. Baillet, La vie de Monsieur Descartes, p. 245, nous soulignons.)

2- Ces éléments ressortent de ce qu'écrivit Chanut à Descartes le 25 août 1646, A.T. X, p. 601 ainsi que le 11 mai 1647, Ibid., p. 618ss.

3- Dictionnaire de l'Ancien langage françois, tome 7, 1880, p. 193; Littré, Dictionnaire de la langue française, tome 3 I - P, 1875, p. 338; Dictionnaire de l'Académie, tome 2, 1878.

elle gère le temps même du loisir pour empêcher les dérèglements de l'âme qui risqueraient d'entraîner l'individu dans des recherches interminables et inutiles... avant qu'il n'ait pris le temps et la peine de s'expliquer "les vérités qui se peuvent déduire des choses ordinaires et connues à chacun".<sup>1</sup>

Le temps de la recherche méthodique est quant à lui réglementé par la démarche même de la recherche, par sa logique propre. Ainsi ce temps n'est-il pas le temps des objections qui sont "souvent" perte de temps car elles entraînent hors de la logique de l'enchaînement du sujet lui-même.<sup>2</sup> Viendra un temps pendant lequel les apories pourront être soulevées de manière appropriée: les discours précédents ayant créé l'espace de connaissances vraie et certaines, espace nécessaire à leur résolution une fois pour toutes.<sup>3</sup>

Selon Épistémon, pour que l'entendement puisse véritablement agir, il "faut qu'il fasse plusieurs années d'apprentissage, et qu'il suive longtemps l'exemple de ses maîtres, avant qu'il ose entreprendre de corriger aucune de leurs fautes."<sup>4</sup> Il y a là une double perte de temps: l'apprentissage lui-même et le temps qui devra être passé, par la suite, pour "corriger" contre laquelle Eudoxe s'insurge. Mieux vaudrait, dès que "l'âge de connaissance" est atteint, procéder sans attendre à l'éradication des fantaisies de la jeunesse et entrer sans autre préparation dans la méthode.<sup>5</sup> Par contraste, la méthode proposée à

---

1- Recherche de la vérité, A.T. X, p. 503.

2- Ibid., p. 504-505.

3- Ibid., p. 505.

4- Ibid., p. 507.

5- Ibid., p. 508-509, l'échange entre Épistémon et Eudoxe.

Poliandre par Eudoxe, permettra à cet honnête homme d'être parvenu à sortir d'un doute méthodique et à articuler un jugement d'existence certain au bout de "deux heures"!

Mais la méthode fonctionne à deux vitesses, en deux temps. Dans un premier temps, elle ralentit délibérément la recherche, jusqu'à donner l'impression de devoir épeler chaque mot, de peser chaque affirmation, de calmer les appétits de conquêtes d'autres territoires de la connaissance... comme si la guérison du désir de connaître devait être lente: les vieilles manières de faire et de penser sont lentes à mourir! Elle freine le désir invétéré de connaître qui, dans sa hâte, risque de ne pas apprécier à sa juste valeur la difficulté de parvenir à la certitude clairement fondée, qui risque aussi de se blesser, i.e. de commettre des erreurs en jugeant mal, en courant à l'assaut de territoires et de frontières inconnues. Aux yeux d'Épistémon, cette méthode cartésienne semble faire stagner et perdre du temps. Sa tirade est révélatrice car elle accumule, pour les opposer au rythme méthodique cartésien, des mentions de temporalité de l'ordre de la rapidité et de l'efficacité doctorale, scolaire:

Quant à moi, si je devais dépenser autant de paroles et de temps pour apprendre une chose de si peu d'importance, j'aurais du mal à m'y résigner. Nos précepteurs nous en disent beaucoup plus, ils ont beaucoup plus de confiance; rien ne les arrête, ils prennent tout sur eux, ils décident de tout; rien ne les détourne de leur dessein ni ne les frappe d'étonnement; quoi qu'il arrive, s'ils se voient trop pressés, une équivoque ou le «distinguo» les tire de tout embarras. Bien plus, soyez certain que leur méthode sera toujours préférée à la vôtre, qui doute de tout, et qui craint tellement les faux pas, qu'en

---

1- C'est du moins l'indication fournie par Épistémon vers la fin de ce qui reste de La recherche de la vérité: "Puisque Poliandre est content, je m'en tiens là également, et je ne pousserai pas plus loin la controverse. Cependant, je ne vois pas qu'il ait beaucoup progressé depuis deux heures que nous avons passées ici à raisonner". (A.T. X, p. 525, traduction de la Pléiade, p. 900)

hésitant sans cesse elle n'avance jamais.<sup>1</sup>

Mais, selon l'option méthodique de Descartes, le temps "lent" et quasi circulaire passé au début de la recherche à bien asseoir les principes fondamentaux (ici le cogito et l'existence qui en est corrélative) permet, par la suite, de prendre de la vitesse. Il y a ici une prudence à exercer, une précipitation à éviter pour séjourner avec contentement à la lumière du principe fondamental que la méthode a mis au jour.<sup>2</sup> La méthode ne rend pourtant pas possible le type d'échanges rapides que prisait les "savants" érudits à la Épistémon. Elle ouvre par contre - et c'est sur ce point qu'insiste Descartes - sur un temps long, formé d'une suite ininterrompue de "petits progrès",<sup>3</sup> pendant lequel s'enchaîneront comme par degré, sans bifurcation, remises en

---

1- Ibid., p. 525 (traduction de la Pléiade, p. 900). La réplique suivante d'Épistémon reprend la même idée: "Vous me paraissez semblable à ces sauteurs qui retombent toujours sur leurs pieds; vous en revenez toujours à votre principe. Mais, si vous continuez de cette manière, vous n'irez ni loin ni vite..." (Ibid., p. 526, traduction de la Pléiade, p. 901) Il y a de l'ironie de la part de Descartes-auteur à ce point. Épistémon reproche à la méthode d'Eudoxe suivie par Poliandre de mener à de fastidieuses et inutiles répétitions. Ne leur reprocherait-il pas en fait de sombrer dans une "battologie", selon l'histoire du roi-bègue de Cyrène dénommé Battos, soit le reproche même qu'Eudoxe faisait aux scolastiques (A.T. X, p. 516)? Eudoxe-Descartes esquive l'accusation en montrant la fécondité réelle du point de vue de la certitude de sa déambulation prolongée auprès du premier principe afin qu'assuré de la vérité de celui-ci, il soit possible de cheminer en droite ligne par la suite.

2- Il nous semble y avoir dans cette manière cartésienne de ralentir la recherche, une manière de faire parvenir à la satisfaction qui n'est pas sans analogie avec la deuxième annotation d'Ignace de Loyola dans les "Additions pour mieux faire les exercices et pour mieux trouver ce que l'on désire". A la quatrième addition, il écrivait: "c'est au point où je trouverai ce que je désire que je resterai, sans me soucier d'aller plus loin, jusqu'à ce que j'en sois satisfait." (Ignace de Loyola, Exercices spirituels, coll. "Christus" 61, Desclée de Brouwer, Paris, 1985, p. 69)

3- Recherche de la vérité, A. T. X, p. 526, traduction de la Pléiade, p. 900.

question ou crises<sup>1</sup>, divers éléments de science et diverses vérités.<sup>2</sup> Poliandre, récemment institué maître et guide de la recherche de la vérité, concluant le discours dans l'état actuel, déclare sans restriction: "Il y a tant de choses contenues dans l'idée d'une chose qui pense qu'il faudrait des jours entiers pour les expliquer. Pour le moment..."<sup>3</sup>

Ces jeux pédagogiques très précis sur le temps de la réflexion et de l'apprentissage déjouent les mécanismes déréglés, malades, d'un désir de connaître qui requerrait tout, immédiatement. Connaître et satisfaire un désir implique des variations de tempi... un peu comme dans une symphonie.<sup>4</sup> Ces nuances introduisent des modulations dans l'expérience de la vérité, permet de les savourer, d'en parcourir la gamme et de s'y habituer... On sent là, une fois de plus, les déplacements profonds que l'option cartésienne fait subir aux méthodes scolastiques influencée par Ramus et à l'érudition de la Renaissance.

---

1- Ibid., A.T. X, p. 526 (traduction de la Pléiade, p. 900-901): "ceux qui veulent être sincères avec eux-mêmes doivent avouer qu'après avoir dépensé beaucoup de temps et lu beaucoup de volumes, ils ont reconnu qu'ils ne savent rien et qu'il n'ont rien appris".

2- On trouve cette idée de lenteur circonspecte dans le Discours de la méthode, A.T. VI, p. 16-17: "Mais, comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres, je me résolus d'aller si lentement et d'user de tant de circonspection en toutes choses, que si je n'avançais que fort peu, je me garderais bien au moins de tomber." Plus tard, vers 1646, Descartes écrit: "Et je vois que j'avance toujours quelque peu dans la découverte de la Vérité, sans jamais reculer, ni m'arrêter" (A.T. IV, p. 710).

3- Recherche de la vérité, A.T. X, p.527 (*integris diebus*), traduction de la Pléiade, p. 901.

4- Dans la même ligne, H. Gouhier écrivait dans La pensée métaphysique de Descartes, p. 105: "la démonstration de la vérité pour la raison requiert, en même temps, une tactique contre la mémoire. Il ne suffit pas que l'évidence dissipe les doutes et provoque l'assentiment: il faut, à mesure, user la force des souvenirs, opposer habitude à habitude, ménager des temps de repos, créer la situation propice à la persuasion."

## 7.0 Conclusion.

Descartes titrait La recherche de la vérité par la lumière naturelle qui toute pure... Le "par" du titre indiquait clairement un complément d'agent grâce à l'action duquel la recherche déterminerait des questions, rendrait possible la connaissance vraie. Cet instrument était la "lumière naturelle... toute pure". Or nous avons consciemment réservé la question de la nature de cet instrument pour la conclusion.

Quelle est cette lumière naturelle toute pure, purifiée de toute tradition surencombrée, philosophique ou religieuse? A-t-elle un lien avec la stratégie visant à satisfaire le désir de connaître? Permet-elle de le limiter afin qu'il ne déborde pas dans une curiosité débridée, insatiable? Notre section sur la stratégie méthodique a eu recours à certains aspects de cette expression mais sans l'explicitier. La pureté même de cette lumière naturelle nous avait alors semblé le résultat auquel parvient le dialogue afin de borner le désir de connaître. Pour conclure une thèse, il n'est pas de bon ton d'entreprendre une analyse d'un nouveau concept; nous ne le ferons pas.<sup>1</sup> Nous interrogerons simplement l'usage de ce syntagme dans le dialogue pour nouer les fils mis au jour par les trois niveaux stratégiques analysés.

## 7.1 S'éclairer à la lumière "naturelle".

Éliminons d'emblée un renvoi à la lumière sans lien avec ce qui nous occupe.<sup>2</sup> Nous retenons l'expression "lumière" en lien avec l'esprit

---

1- Une analyse exhaustive du sens de cette expression n'a pas encore été faite à notre connaissance. La dernière étude d'A. Robinet, porte sur l'usage de ce syntagme dans les Méditations et les Réponses: "Originalité des Réponses: lumière naturelle et dialectique" dans J.-M. Beyssade et J.-L. Marion (éds.), Descartes. Objecter et répondre, p. 65-88.

2- Recherche de la vérité, A.T. X, p. 513,

humain. La majeure partie des occurrences se trouve une fois le véritable dialogue commencé, avec une concentration vers la fin de celui-ci. Le syntagme plein "lumière naturelle" n'apparaît pas qu'une fois à part le titre.

Poliandre s'exclame. L'avis que lui donne Eudoxe d'être attentif à se diriger selon le sens commun l'illumine et le persuade:

Ce seul avis, que vous m'avez donné, de considérer attentivement ce que je suis et de ne le point confondre avec ce qu'autrefois j'ai cru être moi, a prêté une telle lumière à mon esprit et en a sur-le-champ chassé tant de ténèbres, qu'à la lumière de ce flambeau je vois mieux en moi ce qui n'y est point visible et que je suis mieux persuadé de posséder ce qui n'est pas tangible que je ne l'ai jamais été de posséder un corps.<sup>1</sup>

Là où Eudoxe parle de sens commun, Poliandre mentionne la lumière, recourt à l'image du flambeau. Or cet échange survient après que Poliandre se soit convaincu qu'il existe et qu'il ne peut aucunement douter de son existence.<sup>2</sup> La luminosité du sens commun lui fait percer son propre mystère, l'entraîne au-delà des apparences sensible, par-delà l'assurance de posséder un corps propre. Elle lui ouvre une plage intérieure personnelle qu'il n'avait pas remarqué avant ce moment. La lumière, malgré sa proximité avec le sens commun, vient de l'extérieur, de la parole d'Eudoxe que Poliandre fait sienne, introduit en lui. Un approfondissement de la notion de la lumière de la raison sera nécessaire afin de clairement articuler le sens commun et le désir de rechercher la vérité par la lumière naturelle.<sup>3</sup>

---

1- Ibid., p. 518 (traduction de la Pléiade, p. 894-895).

2- Loc. cit.

3- Il n'en va pas du désir de connaître comme du désir de "bon sens" aisément satisfait, chacun se déclarant déjà content du sien, selon les termes ironiques du Discours de la méthode. Il n'en va pas non plus comme du souhait d'une pensée prompte, d'une imagination nette et distincte ou d'une mémoire ample ou aussi présente. Ces souhaits sont vains car il s'agit là d'inégalités accidentelles sur la base d'une égalité foncière:

La seconde occurrence, sur les lèvres d'Eudoxe, fait suite au rejet par Poliandre de toute existence sensible comme le constituant tel qu'il est, car il n'admet "ici rien qui ne soit tellement vrai que je n'en puisse douter".<sup>1</sup> À ce moment, rapprochant lumière de la raison et bon sens bien gouverné, Eudoxe déclare:

Je ne puis que vous arrêter... pour vous donner du courage et pour vous faire examiner ce que peut le bon sens, pourvu qu'il soit bien gouverné. En effet, dans tout cela y a-t-il rien qui ne soit exact, qui ne soit légitimement conclu et correctement déduit de ses antécédents? Et cependant, tout cela se dit et s'effectue sans logique, sans règle, sans formule d'argumentation, par la seule lumière de la raison et du bon sens qui est moins exposé aux erreurs, quand il agit seul par lui-même que lorsqu'il s'efforce anxieusement d'observer mille règles diverses que l'art et la paresse des hommes ont inventées plutôt pour le corrompre que pour le perfectionner.<sup>2</sup>

Ici la lumière est celle de la raison et du bon sens; elle ne provient plus de l'extérieur de l'individu. Plus haut, le maître n'avait donc fait que rendre attentif à une lumière intérieure. D'elle-même, dans sa simplicité, elle tient le rôle, et mieux, qu'on donne habituellement à la logique et aux arts. Elle est primitive, antérieure aux inventions des humains. Elle possède une voix propre, intérieure.<sup>3</sup> Pourquoi alors l'alourdir d'appareils scolaires artificiels? Ils causent de l'anxiété, déstabilisent et entraînent loin de la clarté jetée par cette lumière, dans les zones indéfinies où il n'est plus possible de déduire et de conclure. La corruption de la lumière ouvre à l'insatiabilité de la curiosité.

Un autre aspect de la lumière de la raison joue ici. Elle a une

---

celle de la raison (Discours de la méthode, A.T. VI, p. 1-3).

1- Recherche de la vérité, A.T. X, p. 521 (traduction de la Pléiade, p. 896).

2- Loc. cit. (traduction de la Pléiade, p. 896-897).

3- Ibid., p. 522 (traduction de la Pléiade, p. 898).

tâche à accomplir. La paresse humaine la trouve harassante. Elle invente des aides au bon sens lumineux de la raison. Ces auxiliaires créent une illusion: les batteries et les structures formelles logiques toute faites à l'avance rendent la tâche facile et penser ne nécessite plus qu'une répétition interprétative de ce qui a été écrit déjà.<sup>1</sup> De fait, selon Descartes, elles dispensent de penser en vérité les choses, infantilisent et, surtout, restent à l'extérieur du champ de la certitude et de la vérité, elles n'offrent que des résidus de pensées. *Le ex varia opinione nascitur veritas* érasmien est rejeté! Les mille règles de l'art à observer sont autant d'opinions et de préjugés dont l'autorité est incontestée et qui ne rendent pas tant l'individu aveugle à la lumière de la raison que méfiant à son endroit:

Celui qui est, comme lui, plein d'opinions et embarrassé de cent préjugés, se confie difficilement à la seule lumière naturelle car il a déjà pris l'habitude de céder à l'autorité plutôt que d'ouvrir les oreilles à la seule voix de la raison.<sup>2</sup>

La dernière mention de la lumière de l'esprit humain revient à Eudoxe avant que Poliandre ne se réjouisse d'être le véritable précepteur. Elle porte sur le "je pense, donc je suis" auquel Poliandre est parvenu:

Quiconque désire examiner les choses par soi-même et les juge selon qu'il les conçoit, ne peut pas être d'esprit si faible qu'il n'ait assez de lumière pour connaître suffisamment, toutes les fois qu'il y fera attention, ce que c'est que le doute, la pensée, l'existence...<sup>3</sup>

---

1- Ibid., p. 523 (traduction de la Pléiade, p. 898): "Il interroge les autres et pèse ce qu'ont écrit les anciens plutôt qu'il ne se consulte lui-même sur le jugement qu'il doit porter. Bien plus, de même que dès l'enfance il a pris pour la raison ce qui ne reposait que sur l'autorité de ses précepteurs, de même maintenant il présente son autorité pour la raison et il cherche à se faire payer par les autres le même qu'il a payé autrefois."

2- Loc. cit.

3- Ibid., p. 523 (traduction de la Pléiade, p. 898-899).

Plusieurs éléments sont rassemblés ici qui ont surgi au long de notre thèse: le désir d'examiner par soi-même, la satisfaction de connaître (satis) éloigné de l'excès, l'attention, la conception différenciée de la définition. La lumière de l'esprit est toujours donnée avec assez de force pour permettre le jugement et la connaissance. Contrairement à l'emploi de la logique scolaire qui violente l'esprit et le torture,<sup>1</sup> la lumière crée naturellement les conditions pour parvenir à ce qui est connu par soi-même: qui conçoit à sa lumière, conçoit quelque chose de vrai. Par la lumière naturelle le lien est posé comme nécessaire entre l'entendement, la faculté de concevoir et la vérité. L'exercice méthodique purifie la rationalité; c'est une démarche d'auto-éclaircissement qui déclare hors jeu, hors des limites de la science certaine les connaissances relevant de la contingence historique de la vie humaine.

Nous écrivions que presque toutes les occurrences du terme "lumière" se situaient après "l'entrée de ce discours".<sup>2</sup> Une occurrence précède immédiatement ce commencement. Elle constitue une charnière, le pivot entre la délimitation d'un champ où pourront apparaître des vérités certaines, si un ordre approprié est suivi, et l'entreprise du doute méthodique qui fera franchir le gué ouvrant l'accès réel à ce champ. Elle rassemble les éléments analysés jusqu'à présent et rapproche explicitement les termes lumière et nature d'une façon proche du titre:

Cela étant fait, j'espère que la passion de savoir, que vous avez, ne sera plus si violente, et que tout ce que j'aurai dit, vous semblera être si bien prouvé que vous jugerez qu'un

---

1- Les mille règles inventées par la paresse, mentionnées à propos de la précédente occurrence de la "lumière", deviennent ici autant d'instruments de torture! Les voies de l'École semblent entraîner un certain masochisme épistémologique, pour Descartes!

2- Ibid., p. 506.

bon esprit, quand bien même il aurait été nourri dans un désert, et n'aurait jamais eu de lumière que celle de la nature, ne pourrait avoir d'autres sentiments que les nôtres, s'il avait bien pesé toutes les mêmes raisons.'

Ainsi il y a la lumière dont la nature dote l'esprit humain; mais il semblerait nécessaire, afin de faire sentir les nuances de la phrase, de poser d'autres sources de lumière que la nature. Il s'avère que ces lumières culturelles (précepteurs, logiques et arts scolaires), opposées à celle de la nature, sont des lumières illusoire. La lumière jugeant librement des raisons invoquées pour satisfaire le désir passionnel de connaître est le résultat auquel parvient l'entreprise cartésienne. Cela prépare à juger "en perfection de la vérité".<sup>1</sup> L'esprit humain n'étant plus violenté, la passion qu'est la curiosité n'est plus violente. Les bornes reconnues, posées, respectées font accéder à la satisfaction.

Le fait personnel du contentement d'Eudoxe dans la connaissance méthodiquement acquise par renonciation ascétique à des champs de "simples connaissances" est désormais une attitude accessible universellement: chacun peut purifier son esprit pour permettre à la lumière naturelle, sans le secours de quelque logique, érudition ou dogmatique, de déterminer par elle-même "les opinions que doit avoir un honnête homme, touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée", sans exclure même "les secrets des plus curieuses sciences." J.-M. Gabaude a raison de parler de la méthode comme d'une pédagogie éthique de l'intelligence et de la raison.<sup>3</sup> Mais comme toute pédagogie, le

---

1- Loc. cit.

2- Loc. cit.

3- J.-M. Gabaude, Liberté et raison. La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et chez Leibniz, tome I Philosophie réflexive de la volonté, p. 208. Dans La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, F. Alquié rejoint cette idée lorsqu'il parle d'une ascèse toujours à recommencer pour désenvoûter l'esprit humain de l'objet (p. 43) et du renoncement préalable et lucide à la totalité en faveur d'un

dynamisme méthodiquement conduit de la recherche de la vérité "engendre une histoire marquée par des avancées, des ruptures, des changements de paradigmes, des intégrations, bref des événements de pensée", qui ensemble délimitent le champ de la connaissance satisfaisante.<sup>1</sup> La progression du dialogue en témoigne. Désormais, le "je suis entièrement disposé à obéir à la raison"<sup>2</sup> retentit aussi par la bouche de Poliandre et l'accord recherché dans la vérité est en voie d'être réellement acquis, la violence des disputes évacuée.

## 7.2 Désir de connaître satisfait.

Épistémon sait tout mais n'est pas satisfait. Poliandre ne sait rien de ce qui s'enseigne mais n'est pas plus satisfait. Aucun n'est souverain, aucun des deux n'a quoi que ce soit qui lui vienne de son propre pouvoir. Le premier parce que son éducation l'en a détourné et perverti; le second parce qu'il n'en a pas encore pris conscience. Eudoxe leur proposera, une fois admise la nécessité d'une foi rationnelle, une méthode d'auto-restriction contre l'insistance obstinée à questionner toujours plus loin sans principe de discernement et de certitude, une critique de l'usage irréfléchi de la raison:

Car la science de mes voisins ne borne pas la mienne, ainsi comme leurs terres sont ici tout autour le peu que je possède, et mon esprit, disposant à son gré de toutes les vérités qu'il rencontre, ne songe point qu'il y en ait d'autres à découvrir; mais il jouit du même repos que ferait le roi de quelque pays à part et tellement séparé de tous les autres, qu'il se serait imaginé qu'au-delà de ses terres il n'y aurait plus rien, que des déserts infertiles et des montagnes inhabitables.<sup>3</sup>

Contre les manières d'Épistémon et les présupposés qui les

---

savoir intégral de la totalité (p. 46).

1- Ibid., p. 247.

2- Descartes au marquis de Newcastle, 23 novembre 1646, A.T. IV, p. 572.

3- Recherche de la vérité, A.T. X, p. 501.

animaient, Eudoxe entraîne Poliandre à parcourir seul le chemin de la connaissance. Lui faisant savourer la satisfaction d'esprit à expérimenter le jaillissement lumineux d'idées simples, certaines et vraies, il lui fournit le moyen d'en augmenter la facilité et l'agilité pour en acquérir d'autres. De la curiosité et du désir de connaître structurellement insatisfaisant proposé comme toile de fond par Épistémon pour jouer au dialecticien, Eudoxe fait passer Poliandre à la découverte qu'il n'a pas à craindre d'être ignorant selon les critères d'Épistémon car les idées qu'il appréhende avec la méthode et en gardant comme horizon les exigences éthiques de la vie honnête, se révèlent meilleures que celles qu'il désirait au commencement du dialogue. Un déplacement a été opéré, une réinterprétation du désir même de connaître. Des limites à la condition du connaître humain ont surgi dans le cours de la conversation: celles du langage, de la définition, de la volonté et de l'entendement lui-même, du temps et du processus de la venue à l'âge adulte. Ces bornes respectées, les disputes n'ont plus de place, aucun désir violent ne pousse plus à l'impatience.

Ainsi, les limites à mettre au désir de connaître correspondent à l'aveu et la reconnaissance des bornes de notre capacité humaine de connaître: limite à l'égard de Dieu, peu mentionnée dans La recherche de la vérité, limite entre les idées claires et les idées confuses et obscures provenant de l'expérience.<sup>1</sup> Aussi la "méconnaissance de ces limites ruine la science dans son principe". écrivait avec justesse Guérout.<sup>2</sup> La manière scolastique, l'érudition renaissante et le scepticisme libertin ayant brouillé ces limites, ouvraient la voie à la

---

1- J.-M. Gabaude, op. cit., p. 143.

2- M. Guérout, Descartes selon l'ordre des raisons, tome I, p. 290 et surtout les p. 328-330 sur la finitude de l'entendement.

curiosité. Les stratégies de Descartes souhaitent la refermer.

### 7.3 Maître, maîtrise et bornes du désir.

Parvenu à ce point de l'analyse des stratégies à l'oeuvre dans La recherche de la vérité, on sent le paradoxe de la position que tente d'y tenir Descartes, par rapport à ce qu'il avait accompli, en tant qu'auteur, dans le Discours de la méthode, les Méditations métaphysiques même dans les Principes de philosophie. Un regard sur ce point permettra d'intégrer dans un même dessein les trois stratégies analysées.

Dans la facture même de ces textes, l'intention pédagogique se trouve explicitement à l'oeuvre, même si la figure du maître, aussi peu académique soit-il, n'affleure paraît presque jamais à la surface du texte. Descartes avait pris soin de la masquer derrière un récit qui tenait partiellement lieu d'auto-biographie (Discours de la méthode), il s'était éclipsé un peu à la manière du directeur de retraite ignatienne pour laisser toute la place à l'histoire d'une personne en méditation (Méditations métaphysiques) ou avait presque fait disparaître tout "je" personnalisé de l'enchaînement des principes (Principes de philosophie). Pourtant des lectures attentives laissent voir l'élément dialogique essentiel à la démarche cartésienne.<sup>1</sup>

Dans la Recherche de la vérité cependant, le maître Eudoxe mène le jeu même lorsqu'il déclare laisser la "chaire" à Poliandre, après avoir ironiquement réduit le savant Épistémon à accepter l'arbitrage de

---

1- Cet aspect est mis en lumière par Jordi Sales, "... le persuader aux autres": le choc avec Hobbes et Gassendi sur le doute. Notes sur la dialogique cartésienne" dans J.-M. Beyssade et J.-L. Marion (sous la dir.), Descartes. Obiecter et répondre, p. 91-109. Cf. aussi Jordi Ramirez, "Sur un passage des 'Cinquièmes Réponses'" (Ibid., p. 119)

l'ignorant Poliandre.' Il a beau, à la fin du dialogue dans son état actuel, affirmer haut et clair qu'il n'a pour but que l'exposition de la méthode et non pas une "prescription"<sup>2</sup>, toute l'efficacité de son texte et du cheminement rationnel qu'il induit chez Poliandre témoigne de quelque chose de plus que la simple proposition sans verser dans la prescription autoritaire.

Devant moi, le maître est l'horizon vers lequel je dois tendre, je désire, je me résous à tendre. Sa présence questionnante expose le sens et les conditions de satisfaction de mon désir, tel qu'ils apparaîtront dans les moments ultérieurs, méthodiquement vécu, de ma propre quête de vérité. L'intelligibilité que propose Descartes dans la figure d'Eudoxe provient des figures "antérieures" de Poliandre et d'Épistémon, qui ont une antériorité symbolique sur la réalisation, la satisfaction, le contentement d'Eudoxe.

La méthode n'est plus simple instrument à l'usage du maître. Elle est déjà, à son niveau, manifestation instauratrice de vérité, révélatrice de ce que l'individu en sait plus qu'il ne peut définir clairement. Et le contenu de ce savoir surgit naturellement, sans intervention des objets extérieurs ou de déterminations de la volonté, à partir d'une disposition ou propension de la faculté de penser. La notion de vérité met en lumière cette disponibilité de l'esprit humain au savoir. Les vérités certaines, les enchaînements ordonnés d'idées simples, claires et distinctes, s'y enracinent et sont occasionnés par les expériences des sens ou la transmission d'opinions.

---

1- Recherche de la vérité, A.T. X, p. 523-524.

2- Ibid., p. 525.

Avoir ainsi mis en relief la figure d'un maître non-reconnu institutionnellement (Eudoxe) face à un autre (Épistémon) formé et reconnu par l'institution participe, il nous semble, à la stratégie rhétorique de La recherche de la vérité. Le maître sert de garde-fou à Poliandre comme à Épistémon. Il est par ses questions, sa présence physique, une borne qui éclaire dans la recherche de la vérité, qui lui montre le gué, l'empêchant ainsi de sombrer dans la curiosité.

Cette présence forte d'Eudoxe révèle la puissance de la lumière naturelle de la raison de l'individu qui, de fait, est le véritable maître. C'est elle qui détermine, selon le titre complet du dialogue:

La recherche de la vérité par la lumière naturelle qui toute pure, et sans emprunter le secours de la religion ni de la philosophie, détermine les opinions que doit avoir un honnête homme...

Or "déterminer" est une prérogative du maître, prérogative dont aucune part faite au dialogue, à l'écoute des raisons d'autrui ne peut le dispenser.<sup>1</sup> Quelle que soit la place du "dialogique" dans la méthode cartésienne, le moment personnel, solipsistique, du jugement à la lumière naturelle purifiée, ne saurait être oublié. Mais cela relance les anciennes questions débattues dans les De Magistro d'Augustin et de Thomas d'Aquin, par delà les traités pédagogiques de la Renaissance: un homme peut-il en enseigner un autre? Quelqu'un peut-il être appelé son propre maître? Comment la science est-elle acquise? Comment Dieu intervient-il dans le processus?...

#### 7.4 Économie du désir, lumière naturelle et circulation de la vérité.

La recherche de la vérité organise l'économie de l'activité

---

1- M.-D. Chenu, Introduction à l'oeuvre de Saint Thomas d'Aquin, Vrin, Paris, p. 73, 76, 80.

théorique humaine et interprète moralement la connaissance pour un individu qui a des devoirs et une position dans la société, l'honnête homme. L'activité théorique seule n'est pas ce que recherche Descartes dans ce dialogue.

Le moment du désir n'est pas supprimé, il est médiatisé par la méthode et ce qu'elle rend possible. Eudoxe déssaisit Poliandre de son regret, le lui présente comme une mauvaise interprétation de sa situation. Poliandre, s'il suivait les indications d'Épistémon, devrait se faire croire qu'il est malade ou qu'il en veut à ses parents. Eudoxe le conduit, d'une part, à reconnaître l'existence et la proximité du remède dans son propre pouvoir de connaître et de vouloir s'y résoudre. D'autre part, il lui montre que ses parents étaient victimes de l'impérialisme des méthodes scolastiques et qu'en réagissant contre elles, mais se situant au même niveau, elles n'étaient pas parvenu à du certain, à du vrai. Leur fils était toujours prisonnier lucide de l'opinion fluctuante d'autrui, à leur écoute, sous leurs ordres.

Eudoxe, à sa manière, révèle qu'il y a toujours un antérieur aux manières enfantines et juvéniles de connaître, aux procédés académiques de systématiser la recherche de la vérité. Il y a un fondement: la lumière naturelle de la raison et la notion transcendante de vérité. C'est comme une régression, un retour non pas de la pensée à l'image, non pas du penser à l'irrationnel ou au rêve, mais de pensées imagées qui se font passer pour vraies et certaines à la condition même du jaillissement de pensées véritablement ordonnées et orientées, signifiantes

éthiquement.<sup>1</sup>

La curiosité est la manifestation d'un désir de connaître dérégulé, un remplissement illusoire de ce désir par des idéaux qui ne correspondent pas au temps et aux rythmes de la vie humaine, au moments de l'apprentissage de la connaissance et de la vie honnête.<sup>2</sup> Remplissement par des éléments de "simples connaissances" invérifiables, boiteuses quant à leur fondement. Répétitives et répétitrices de ce que le poids des années a autorisé et qui, de plus, ne résiste pas au crible du double critère de scientificité cartésienne: le doute méthodique et hyperbolique et l'enchaînement ordonné des idées.

La curiosité est décevante, elle frôle l'ignorance:

C'est une marque qu'on sait parfaitement une chose, quand on en peut rendre l'explication fort courte et fort générale, et fort distincte: Comme au contraire quand on y ajoute plusieurs choses superflues, et particulières, et embarrassées, cela témoigne de l'ignorance.<sup>3</sup>

La curiosité fait longer la rivière, elle fait briller de belles et désirables réalités sur l'autre rive, entreprend de bâtir des ponts trop peu solides pour fonder un système, un arbre de connaissance ainsi qu'une vie éthiquement honnête. Avec les mots des autres, elle fait vivre dans

---

1- Descartes à Élisabeth, 15 septembre 1645, A.T. IV, p. 291 et 295; Descartes à Chanut, 15 juin 1646 A.T. IV, p. 441.

2- Dans la modernité, la méthode offre la possibilité d'une séquence infinie de sujets chercheurs, le temps de l'individu n'est plus déterminant, selon Blumenberg (op. cit., p. 318). Pour Descartes, cependant, malgré le fait que la méthode relie de fait une séquence infinie de chercheurs de génération en génération, cela ne détruit pas la pertinence d'un recours à l'unité de mesure qu'est la vie d'un individu pour penser les stratégies pour borner le désir de connaître. La satisfaction de l'esprit humain personnel lui importe: la béatitude est en jeu selon ce qu'il écrit à Élisabeth, 4 août 1645, A.T. IV, p. 264: "vivere beate, vivre en béatitude, ce n'est autre chose qu'avoir l'esprit parfaitement content et satisfait."

3- Version française de la lettre CDLXXVI ter (II Clerselier 1659), A.T. IV, p. 709.

un monde de rêve, le cauchemar de l'insatisfaction éternelle étant toujours à l'horizon. Le contentement du désir de connaître passe par un moment où l'individu est amené à désavouer ses rêves et les tentatives qu'il voit faire de franchir le gué. Par une foi espérante en la pure rationalité dépouillée des appareils culturels et scientifiques qu'on lui propose, qu'on lui oppose, il doit se résoudre à surmonter la crainte du dessaisissement de ce qu'il tenait pour sa connaissance, renoncer à son mauvais infini, sa pseudo-totalité scolastique ou érudite, et accepter de retrouver sa propre capacité de jugement qui, seule, peut franchir le gué! Ce renoncement n'est pas qu'une tâche intellectuelle, elle comporte un aspect affectif, un travail correctif appliqué au foyer même du désir humain.

## 8.0 Bibliographie.

### 8.1 Oeuvres de Descartes.

Adam, Ch. & Tannery, P., Oeuvres de Descartes, 11 volumes, nouvelle présentation en co-édition avec le C.N.R.S., Paris, Vrin, 1964.

Descartes, R., Oeuvres et lettres, éditées par A. Bridoux, Bibliothèque de la Pléiade, NRF, Gallimard, Paris, 1953.

Descartes, R., Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit et la recherche de la vérité, traduction selon le lexique cartésien et annotation conceptuelle par Jean-Luc Marion avec des notes mathématiques de Pierre Costabel, coll. "Archives internationales d'histoire des idées" 88, Martinus Nijhoff, La Haye, 1977.

### 8.2 Ouvrages consultés.

Adam., A., Les libertins au XVII<sup>e</sup> siècle, coll. "Le Vrai savoir", Buchet\Chastel, Paris, 1964.

Alquié, F., La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, 3<sup>e</sup> édition, Coll. "Epiméthée", Presses Universitaires de France, Paris, 1966.

Baillet, A., Vie de Monsieur Descartes, Éditions de La Table Ronde, Paris, 1946.

Barret-Kriegel, B., La défaite de l'érudition, coll. "Les chemins de l'histoire", Presses universitaires de France, Paris, 1988.

Beyssade J.-M. & Marion J.-L. (éds.), Descartes. Objecter et répondre. Actes du colloque "Objecter et répondre", Presses Universitaires de France, Paris, 1994.

Blumenberg, H., The Legitimacy of the Modern Age, (translated by R.M. Wallace), M.I.T. Press, Cambridge (Mass.) & London, 1983.

Bruyère, N., Méthode et dialectique dans l'oeuvre de La Ramée. Renaissance et âge classique, coll. "De Pétrarque à Descartes", Vrin, Paris, 1984.

Cahné, P.-A., Un autre Descartes. Le philosophe et son langage, coll. "Bibliothèque d'histoire de la philosophie", Vrin, Paris, 1980.

Carr, Th. M., Descartes and the Resilience of Rhetoric. Varieties of Cartesian Rhetorical Theories, Southern Illinois University Press, Carbondale & Edwardsville, 1990.

Cassirer, E., Individu et Cosmos dans la philosophie de la renaissance, traduit de l'allemand par P. Quillet, coll. "Le sens commun", Éditions de Minuit, Paris, 1983 (1927).

Chenu, M.-D., Introduction à l'oeuvre de Thomas d'Aquin, coll.

"Publications de l'Institut d'Études Médiévales", XI, quatrième tirage, Institut d'Études Médiévales (Montréal) Vrin (Paris), 1984.

J. Cottingham, (ed.), Cambridge Companion to Descartes, Cambridge University Press, 1991.

Denis, J., Sceptiques ou libertins de la première moitié du XVIIe siècle. Gassendi, Gabriel Naudé, Guy Patin, Lamothe-Lavaver, Cyrano de Bergerac, Slatkine Reprints, Genève, 1970.

Florival, G. (éd.), Figures de la rationalité. Études d'anthropologie philosophique II, coll. "Bibliothèque philosophique de Louvain" 34, Editions de l'Institut supérieur de Philosophies de Louvain-la-Neuve, Vrin, Paris et Peeters, Louvain-la-Neuve, 1991.

Gabaude, J.-M., Liberté et raison. La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et chez Leibniz, Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, Toulouse, 1974, 3 tomes.

Galilée, G., Dialogues et lettres choisies, traduction P.H. Michel, coll. "Histoire de la pensée du XIV", Hermann, Paris, 1966.

Gilson, E., Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, coll. "Études de Philosophie médiévale", vol. XIII, Vrin, Paris, 1975, 4e édition.

----- Discours de la Méthode. Texte et commentaire, coll. "Bibliothèque des textes philosophiques", 3e édition, Vrin, Paris, 1962.

Gouhier, H., La pensée métaphysique de Descartes, coll. "Bibliothèque d'histoire de la philosophie", (2e édition), Vrin, Paris, 1969.

-----, L'anti-humanisme au XVIIe siècle, coll. "Bibliothèque d'histoire de la philosophie", Vrin, Paris, 1987.

-----, Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'Anti-renaissance, coll. "De Pétrarque à Descartes", Vrin, Paris, 1958.

-----, Études sur l'histoire des idées en France depuis le XVIIe siècle, coll. "Bibliothèque d'histoire de la philosophie", Vrin, Paris, 1980.

Grene, M., Descartes among the Scholastics, coll. "The Aquinas Lecture" 1991, Marquette University Press, 1991.

Grimaldi, N., Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes, coll. "Bibliothèque d'histoire de la philosophie", Vrin, Paris, 1988.

Guérout, M., Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz, "Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie" V, Olms, Hildesheim, New York, 1970.

Gusdorf, G., Introduction aux sciences humaines, Publications de la Faculté de lettres de l'Université de Strasbourg, fascicule 140, Paris 1960.

Ignace de Loyola, Exercices spirituels, coll. "Christus" 61, Desclée de Brouwer, Paris, 1985.

- Link, Ch., Subjektivitat une Wahrheit. Die Grundlegung der neuzeitlichen Metaphysik durch Descartes, coll. "Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft", Band 33, Klett-Cotta, Stuttgart, 1978.
- Méchoulan, H. (éd.), Problématique et réception du "Discours de la méthode" et des "Essais", Vrin, Paris, 1988.
- Mesnard, P., Essai sur la morale de Descartes, Boivin, Paris, 1936.
- Mersenne, Questions inouves, coll. "Corpus des oeuvres de philosophie en langue française", Fayard, Paris, 1985.
- Meyer, M., La philosophie et les passions. Esquisse d'une histoire de la nature humaine, coll. "Biblio - Les Essais", Le livre de Poche, Paris, Librairie Générale Française, 1991.
- Montaigne, M. de, Les Essais, éditées par Samuel de Sacy, Le Club Français du Livre, Paris, 1962.
- Neveu, B., Érudition et Religion aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, coll. "Bibliothèque Albin Michel Histoire", Albin Michel, Paris, 1994.
- Ong, W.J., Ramus. Method, and the Decay of Dialogue, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1958.
- Pintard, R., Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, nouvelle édition, Slatkine, Genève, Paris, 1983.
- Popkin, R.G., The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London, 1979.
- Rabelais, Oeuvres Complètes, coll. "L'Intégrale", Seuil, Paris, 1973.
- Rodis-Lewis, G., L'oeuvre de Descartes, 2 volumes, coll. "A la recherche de la vérité", Vrin, Paris, 1971.
- Rorty, A.O. (ed.), Essays on Descartes' Meditations, coll. "Major Thinkers Series" 4, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1986.
- Saitta, G., Il Pensiero Italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento, vol. II: Il Rinascimento, Cesare Zuffi Editore, Bologna, 1950.
- Schmitt, Ch. B & Skinner, Q. (eds.), The Cambridge History of Renaissance Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- Snider, A., Origin & Authority in seventeenth-century England: Bacon, Milton, Butler, University of Toronto Press, Toronto - Buffalo - London, 1994.
- Starobinski, J., Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières, coll. "NRF Essais", Gallimard, Paris, 1989.
- Winn, Colette, H., (ed.), The Dialogue in Early Modern France, 1547-1630: Art and Argument, Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1993.

### 8.3 Articles.

Adam, M., "Descartes et l'apologétique", dans Revue philosophique de la France et de l'étranger, tome CLXXVIII, 1988, p. 129-148.

Blanchard, P., "Studiosité et curiosité. Le vrai savoir d'après saint Thomas d'Aquin", dans Revue Thomiste, 1953, p. 551-562.

Blumenberg, H., "Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde", dans Revue des études augustiniennes, VII, 1961, p. 35-70.

Brykman, G., "Fidéisme et rationalisme à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. Témoignages concernant la théorie de la double vérité", dans Revue des sciences philosophiques et théologiques, 64, 1980, p. 409-416.

Cantecor, G., "A quelle date Descartes a-t-il écrit la 'Recherche de la vérité'?" dans Revue historique de philosophie, 2, 1928, p. 254-289.

Cassirer, E., "La place de la Recherche de la vérité dans l'oeuvre de Descartes", dans Revue Philosophique France et étranger, 127, 1939, p. 261-300

-----, "Über Bedeutung und Abfassungszeit von Descartes' 'Recherche de la Vérité par la lumière naturelle'. Eine kritische Betrachtung", dans Theoria IV, 1938, III, p. 193-234.

-----, "Descartes et l'idée d'unité de la science", dans Revue de Synthèse, tome XIV, n. 1, avril 1937, p. 7-28.

-----, "Descartes' Wahrheitsbegriff. Betrachtung zur 300-Jahresfeier des 'Discours de la Méthode'", dans Theoria, 1937, p. 161-187.

-----, "Descartes' Dialog 'Recherche de la vérité par la lumière naturelle' und sein Stellung im Ganzen der Cartesischen Philosophie. Ein Interpretation-Versuch", dans Annuaire de la Société suédoise d'histoire des sciences, Uppsala, 1938, p.139-179.

Cavaillé, J.-P., "«Le plus éloquent philosophe des derniers temps». Les stratégies d'auteur de René Descartes", dans Annales d'histoire et des sciences sociales, mars-avril, n. 2, 1994, p. 349-367.

Charles-Daubert, F., "Raison, révélation, libertinage", dans Revue des sciences philosophiques et théologiques, 64, 1980, p. 401-408.

Deprun, J., "Chercher la vérité : notes sur le statut de l' « homo quaerens » chez Descartes et Malebranche", dans Le XVII<sup>e</sup> siècle et la recherche, Marseille, 1976, p. 29-40.

Deramaix, M., "Otium Parthenopeium à la Renaissance: le lettré, l'ermite et le berger", dans Bulletin de l'Association Guillaume Budé, juin 1994\2, p. 187-199.

Garber, D., "Descartes, the Aristotelians, and the Revolution that did not happen in 1637", dans The Monist, 77, 1988, p. 471-486.

Gouhier, H., "La crise de la théologie au temps de Descartes", dans Revue de théologie et de philosophie, 3e série, tome IV, 1954, p. 19-54.

-----, "Introduction au thème 'Révélation et rationalité au XVII<sup>e</sup>'

siècle", dans Revue des sciences philosophiques et théologiques, 64, 1980, p. 327-332.

-----, "Sur la date de la Recherche de la Vérité de Descartes", dans Revue d'Histoire de la philosophie, 1929, p. 296-320.

Marion, J.-L., "À propos d'une sémantique de la méthode", dans Revue internationale de philosophie, 27, 103, 1973, p. 11-37.

-----, "Les chemins de la recherche sur le jeune Descartes : notes bibliographiques sur quelques ouvrages récents (1966-1977)", dans Travaux récents sur le XVIIe siècle, 1978; No. 8, p. 173-179.

Marrou, H.-I., "Doctrina" et "disciplina" dans la langue des pères de l'Eglise, dans Bulletin du Cange, tome IX, 1934, p. 1-23.

Moyal, G.J.D., "Les structures de la vérité chez Descartes", dans Dialogue. Canadian Philosophical Review, vol. 26, no. 3, 1987, p. 465-490.

Schehr, L.R., "Le dialogue en contre-pied: sur «La Recherche de la Vérité» de Descartes", dans Romanic Review, vol. 74, no. 3, 1983, p. 293-305.