

« Toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale. » (III, 779-780¹) Cette comparaison de la préface aux *Principes de la philosophie* semble concentrer en elle tout le projet de systématisme de la philosophie de Descartes. Il arrive cependant que la métaphore, par sa force suggestive même, fasse obstacle à la compréhension de ce qu'elle désigne en réalité, et que sa lumière nous aveugle autant qu'elle nous éclaire. L'arbre nous fournit ici trois images immédiates, qui doivent cependant moins nous conduire à appréhender la philosophie sous un modèle simple et exhaustif qu'à en interroger les principes et la démarche :

1 / L'image d'une *unité* cohérente et organique, au sein de laquelle chaque partie (les domaines les plus divers de la connaissance humaine) se trouve reliée à l'ensemble : se trouve par là posée la question de la méthode de Descartes et de sa fondation métaphysique.

2 / L'image d'un *développement* naturel, par le seul pouvoir de germination des semences initiales : se trouve par là posée la question de la confrontation entre un plan de construction déductive et la réalité concrète et vivante dans son épaisseur, que cette construction vise à assimiler.

3 / L'image d'une *orientation* dans ce développement et cette construction : se trouve par là posée la question de la direction et de la finalité que Descartes assigne à la philosophie, soit, plus globalement, celle de son sens ultime.

1. Sauf précision, les références sont données dans l'édition Alquié (cf. bibliographie) en trois volumes, plus aisément accessible à l'étudiant que l'édition Adam-Tannery (abrégée « AT » dans le texte).

Unité

Centre

« Toutes les sciences ne sont rien d'autre que l'humaine sagesse, qui demeure toujours une et identique à elle-même, quelques différents que soient les objets auxquels elle s'applique » (I, 78). Cette phrase inaugurale du premier ouvrage (inachevé et non publié) philosophique de Descartes, les *Règles pour la direction de l'esprit*, résume dans son projet l'essence de la méthode : ne pas considérer les différentes sciences comme autant de domaines étanches les uns vis-à-vis des autres et nécessitant des modes de résolution différenciés, mais comme des membres reliés organiquement au sein d'une unité.

La philosophie traditionnelle, que Descartes critique ici implicitement, a-t-elle jamais prétendu que la philosophie était faite de pièces morcelées et juxtaposées, mais non ordonnées entre elles ? Un simple coup d'œil dans la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin dément une telle interprétation : on y trouve une théologie, une anthropologie, une morale et une sotériologie, organiquement reliées selon un ordre qui va de l'Un originel à l'œuvre qui en émane (Dieu comme principe), et de cette œuvre à son retour en l'Un (Dieu comme fin). Ce qui est par contre certain, c'est que cette organisation met en œuvre une hiérarchie différenciée d'essences, et par là des savoirs qui s'y rapportent. L'originalité profonde de Descartes consiste en ce qu'il définit l'unité des sciences en fonction non de l'ordre ontologique immanent qui unit chaque objet de science aux autres (ordre auquel, comme beaucoup de ses contemporains, il ne croit plus), mais du seul esprit qui les produit : l'unité n'est plus dans l'objet connu, mais dans le sujet de la connaissance.

Il y a là un véritable renversement épistémologique, porteur d'un « coup de force » (selon la si juste expression de Paul Valéry) métaphysique. Pour la philosophie aristotélicienne, la science reçoit sa « substance » de son objet, qui détermine et délimite par avance tout le savoir que l'on peut en avoir : connaître quelque chose, ce n'est rien d'autre qu'avoir un savoir adéquat à cette chose. Ce qu'Aristote nomme par *épagogè* (induction) est le

mode selon lequel la chose s'offre dans son intelligibilité à l'esprit humain, par l'intermédiaire des sens (passifs), puis à travers le dépouillement progressif des qualités inessentiels — ou accidents — par l'intellect (patient lui aussi) préparant son illumination par l'intellect agent. Dans toute cette élaboration de la science, c'est bien la chose (sensible ou intelligible) qui est le principal acteur ; que l'esprit soit lui-même agissant, et tout est perdu, car celui-ci ne connaîtrait que selon sa propre perspective, en faisant interférer sa propre nature avec celle de l'objet de la science.

En refusant cette conception de la connaissance, qui met aussi plus globalement en jeu une conception du rapport de l'homme au monde, Descartes n'est pas, comme on le croit souvent, un révolutionnaire, mais il s'inscrit dans une autre tradition que la scolastique aristotélicienne. Tout l'effort de la Renaissance a consisté à affirmer, sur les modes les plus divers, la primauté de l'esprit humain (de l'idée sur la chose) et son caractère originaire dans le domaine de la connaissance (Nicolas de Cues, Charles de Bovelles, Jean Bodin, etc.), de l'agir (Machiavel, Pietro Pomponazzi, Pierre Charron), ou encore sur le plan esthétique (le maniérisme d'un Barbaro, d'un Vasari ou d'un Zuccaro). Le programme du jeune Descartes se résume en deux formules : « inventer par moi même » (*per me invenire*) et découvrir les « règles certaines » (*certi reguli*) pour y parvenir (I, 45). L'*ingenium*, soit l'acte par lequel l'esprit produit lui-même son objet selon ses propres procédures avait fait l'objet d'une élaboration au sein de toute la dialectique humaniste (Pierre de la Ramée, par exemple). Descartes achève ce grand projet de la Renaissance : passer de la *mimésis* à l'*heurésis*, soit d'une sagesse « réceptive » dans laquelle l'esprit n'a d'autre fin que de se conformer à l'ordre immanent du *cosmos*, à une sagesse proprement « inventive », qui, au lieu de recevoir la vérité, la « fait surgir » (*elicere*) (I, 94), telle une « force connaissante » (*vis cognoscens*) (I, 140), de son propre fonds, c'est-à-dire à partir de « semences de vérités » (selon une terminologie d'origine stoïcienne, importée dans le vocabulaire courant du néo-platonisme renaissant) innées qui constituent « les véritables richesses de nos âmes » (II, 1106). Les poètes parviennent à faire éclore ces vérités par l'imagination (I, 61) : le philosophe doit y parvenir par la raison.

La primauté attachée par Descartes aux mathématiques (I, 81-84 et I, 574) prend son sens dans ce contexte. L'objet spécifique des mathématiques est non une « chose » qui serait susceptible de s'offrir à la passivité de nos sens, mais au contraire une pure création spirituelle. Par là se trouve court-circuitée la question traditionnelle de la vérité, définie

comme adéquation de l'idée à l'objet, puisque l'objet ne sera autre que l'idée elle-même, « produite » par l'esprit, et non une donnée externe portant à jamais la marque de son altérité.

Mais la physique (qui porte sur les choses) n'est pas la mathématique (qui porte sur des nombres et des figures) : l'objet n'est pas alors ce que nous créons, mais ce que nous recevons en tant que donné à nos sens. Ce qui provoque la déception de Descartes devant les sciences constituées est cette dissociation entre une mathématique capable de certitudes stériles et des sciences fécondes dans leurs prétentions, mais aux fondements incertains : « Je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons ; mais je ne remarquais point encore leur vrai usage, et, pensant qu'elles ne servaient qu'aux arts mécaniques, je m'étonnais de ce que, leurs fondements étant si fermes et si solides, on n'avait rien bâti dessus de plus relevé » (I, 574-575). Le premier effort philosophique de Descartes sera d'étendre la certitude des mathématiques, attachée à un objet spécifique (les nombres et les figures), à l'ensemble des sciences et en particulier à la physique. Les mathématiques n'étaient pas, à l'époque de Descartes, un savoir cloisonné à la seule spéculation sur les nombres : elles servaient à compter, à mesurer et arpenter, à tracer des plans pour des machines ou des fortifications... mais leur ambition ne s'étendait pas jusqu'à la connaissance spéculative des choses concrètes (tout du moins dans le monde sublunaire), c'est-à-dire de la nature. Pour Descartes, étant donné l'inconsistance ontologique de l'objet mathématique, « rien n'est plus vain que de s'occuper de nombres vides (*nudi*) et de figures imaginaires, au point de sembler vouloir se contenter de connaître pareilles bagatelles » (I, 95) ; il faut concilier ce que la tradition aristotélicienne considère comme diamétralement opposé : la dignité ontologique de la connaissance physique (ce qui est « plus relevé » que la construction de machines) et la valeur épistémologique de la mathématique (aux « fondements si fermes et si solides »). Aussi la physique cartésienne résultera-t-elle de l'assimilation de la nature (donnée) à un modèle mécanique (artificiel) où l'esprit se révèle originaire, permettant en quelque sorte de connaître le donné tout en l'inventant.

On se méprendrait cependant en croyant que le projet de Descartes se limite à soumettre une science à une autre, sans tenir compte de la disparité fondamentale des objets. Comprenons mieux la démarche de Descartes. Une seule science a su se rendre véritablement maîtresse de son objet, à savoir la mathématique (arithmétique et géométrie) ; elle a droit à ce titre à

la dignité de modèle exemplaire. Mais, pour exemplaire qu'elle soit, son objet n'en reste pas moins déterminé de façon exclusive et ne saurait s'étendre hors du domaine du nombre : la mathématique est une science spécialisée dans un objet purement intellectuel. Aussi, avant même d'en faire un modèle commun pour les autres sciences, il faut la ramener à la seule forme simple et universelle par laquelle elle produit de la certitude, abstraction faite de l'objet spécifique sur lequel cette certitude porte : l'« investigation générale de la mathématique » (I, 97) a pour but de lui arracher son secret originaire, par lequel l'esprit humain parvient infailliblement à la certitude.

L'ensemble des procédures originaires productrices de la vérité dans la mathématique, c'est ce que Descartes nomme, suivant toute une tradition renaissante, la « *mathesis* » (I, 98-99) ; cette *mathesis* est *universalis*, dans la mesure où elle n'est assignée à aucun objet déterminé si ce n'est à l'ordre et à la mesure (d'où elle peut aussi être appliquée aux mathématiques, domaine dans lequel Descartes réalisera des avancées décisives) ; Descartes la compare à l'algèbre, mais à une algèbre débarrassée « des chiffres de toutes sortes et des figures inintelligibles qui l'encombrent » (I, 97), grâce notamment à la notation nouvelle qu'il lui impose (I, 186 sq. et AT, VI, 369 sq.), et qui vise à faire ressortir l'ordre des démarches déductives — traduites par le degré de l'équation (cf. p. ex. la résolution du problème des moyennes proportionnelles en I, 105-108) — conduisant à la résolution.

Ces procédures fondamentales par lesquelles l'esprit s'assure de son objet sont au nombre de deux (I, 87) — tout le reste des *Règles pour la direction de l'esprit* traitera de la façon de les appliquer aux divers objets en convoquant à cette fin « toutes les ressources humaines » (I, 134) sous le commandement de l'intelligence, selon un schéma diamétralement inverse de celui de l'aristotélisme (le meilleur exemple en est le rapport de l'entendement à l'imagination dans la *Règle XIV*). La première de ces procédures est l'intuition (I, 87-88). Pour la tradition aristotélicienne, l'intuition signifie l'acte premier par lequel la chose se donne à la passivité de nos sens pour être abstraite en notre entendement. Descartes opère un véritable déplacement sémantique : il s'agit d'une intuition proprement intellectuelle (*intuitus mentis*), c'est-à-dire d'un acte par lequel l'esprit « produit » l'idée et la voit — par un « regard de l'esprit », comparable à la vision oculaire (I, 123) — telle qu'il la produit en un seul et même geste ; l'évidence absolue de l'intuition tient à la simplicité de son acte, dans lequel

coïncident l'être et le connaître. L'autre procédure est celle de la déduction (I, 88-90), qui, à bien y regarder, est aussi une intuition, mais l'intuition d'une connexion entre deux vérités, qui ne saurait jamais être « mal faite par un entendement doué de raison » (I, 83). Les déductions complexes ne sont elles-mêmes que des compositions de déductions simples qu'il faut, autant que possible, par les énumérations et les dénombrements, parvenir à saisir dans l'instantanéité de l'intuition.

Toute vérité peut ainsi être ramenée à une composition déductive de vérités plus simples : par là, on peut remonter aux vérités les plus simples de toutes, qui font l'objet d'une intuition directe, dans laquelle l'acte producteur de la pensée est strictement équivalent à l'acte intuitif. Le « secret de la méthode » (I, 101, 103) consiste avant toute chose dans l'aptitude à la « mise en ordre » (I, 100) selon les degrés de complexité (du plus absolu, découvert par intuition, au plus relatif, dépendant des déductions), soit dans la découverte des « chemins deductifs » (I, 92) qui permettent de ramener tout problème, aussi complexe soit-il, à une succession d'opérations mentales simples, soit à une de « ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir, pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations » (I, 587). L'unité des savoirs est ainsi réalisée autour de l'esprit qui convoque ces savoirs en les organisant selon l'ordre sériel de sa démarche cognitive.

Origine

Jusqu'à ce stade de la philosophie de Descartes, il n'est question que d'unité des sciences, non de leur correspondance à la réalité des choses. Tout n'est peut-être pas ordre et mesure dans les choses : mais il convient selon Descartes de ne s'attacher en elles qu'à tout ce qui peut être ramené à de l'ordre et de la mesure ; le reste n'est pas du domaine du scientifique, qui doit tout simplement le délaissier (I, 80, 114). Le seul objet que connaît la *mathesis* est celui que l'esprit produit lui-même : mais qu'en est-il lorsque les objets envisagés ne sont pas des idées, mais des êtres bien réels donnés dans la nature ? Répondre à cette question, c'est envisager un autre type d'unité : celle, plus originaire, de l'esprit avec la nature.

Cette nouvelle interrogation n'a à première vue rien de naturel. La vérité de la *mathesis universalis* se manifeste suffisamment (quoique, pour ainsi dire, extrinsèquement) par sa « performance » dans l'explication cohérente et claire d'un grand nombre de phénomènes visibles, autorisant pour

l'avenir l'espoir d'avancées encore plus importantes. Les fruits permettent de juger de l'arbre (II, 76) et les applications de la méthode d'évaluer « ce qu'elle vaut » (I, 522) : la correspondance du résultat avec les phénomènes, ainsi que l'économie des moyens employés pour y parvenir, sont des critères (pragmatiques) suffisants pour le savant. Les discours du *Monde* et de *l'Homme* sont constitués sur ce modèle de certitude : construction déductive (sur un modèle mécanique) d'un monde (I, 343-344) ou d'un homme (I, 379-380) fictifs ; réalisation « en retour » de cette fiction par le constat de la similitude des déductions aux phénomènes effectivement perçus dans le monde et l'homme réels (I, 479-480).

Mais est-ce bien l'essence des choses que l'on atteint ainsi à partir des idées, et ne risque-t-on pas de prendre « un peu de cuivre ou de verre » pour « de l'or et des diamants » (I, 570) ? Deux démarches s'offrent au philosophe. La première consiste à invoquer l'origine « naturelle » de la démarche mathématique, fondée sur des « semences de sciences » (I, 61) — que Descartes nomme aussi « semences de pensées » (I, 93) ou « semences de vérités » (I, 96 et I, 636) — innées en l'esprit humain et se développant spontanément dans la chaîne de déduction, selon un « ordre naturel » (I, 103) à celui-ci. En regard de cette dignité de la *mathesis* comme « méthode naturelle » (I, 293), il apparaît bien inutile de fonder la fondation même, en tentant de démontrer « qu'il y a un monde, que les hommes ont des corps, et autres choses semblables, qui n'ont jamais été mises en doute par aucun homme de bon sens » (II, 403). Comment douter que nos idées claires et distinctes (produites par l'intuition et la déduction), alors même qu'elles sont conaturelles à notre esprit (ainsi fait qu'il ne peut les saisir autrement qu'il le fait), expriment l'essence des choses, sans soupçonner la nature et l'origine de notre esprit, sans le supposer naturellement vicié et porté à l'erreur ? Faut-il prendre au sérieux les arguments éristiques selon lesquels il se pourrait que je rêve éveillé ou que mon esprit soit perpétuellement induit en erreur par un malin génie ? Puis-je douter au-delà de ce qui est raisonnablement douteux, chercher une certitude au-delà de la certitude elle-même ? Mais, en même temps, puis-je me soustraire à une telle interrogation sur les conditions métaphysiques de la possibilité de la connaissance ?

On comprend que Descartes n'ait entrepris que fort tard une telle tâche, quoiqu'il l'ait ébauchée dans sa jeunesse. La métaphysique n'est certes pas oubliée dans cette première période, mais, encore que Descartes dit voir en elle la fondation de sa physique (I, 259), il la présente en fait surtout

comme une application parmi d'autres de sa méthode. Dans les *Règles*, l'étude des facultés de l'esprit humain n'est encore présentée que comme « l'exemple le plus éclatant » (I, 118) d'un bon usage des principes de la méthode, qui implique que l'on aille de l'entendement — premier connu et duquel « dépend la connaissance de tout le reste » — aux « choses elles-mêmes [...] dans la mesure où elles sont accessibles à l'entendement » (I, 121). Dans le *Discours de la méthode*, les considérations sur l'existence de Dieu et la nature de l'âme intellectuelle (I, 601-613) n'interviennent qu'en tant qu'elles relèvent des nombreux domaines où la méthode manifeste sa performance.

La seconde démarche est celle illustrée par l'arbre de la philosophie, dans lequel la métaphysique vient comme refonder sur un nouveau plan ce qui l'était déjà sur le plan de la nature, en interrogeant la valeur de la nature elle-même (et par là la certitude des mathématiques) et en lui demandant de quelle instance supérieure elle tient sa garantie. Pourquoi cette refondation (qui implique le recommencement d'une philosophie déjà élaborée et parfaitement « opératoire ») s'est-elle imposée à Descartes comme une nécessité ?

À vrai dire, la validation des idées par leur caractère « naturel » contient en elle-même une métaphysique implicite. En n'éclairant pas sa propre métaphysique, Descartes, loin d'évacuer la métaphysique, n'aurait fait qu'en reprendre silencieusement une autre à son compte. La philosophie renaissante avait pu donner une consistance ontologique à l'*ingenium* en reliant les formules de notre esprit (les idées) et les *logoi* (les formes) immanents aux êtres par une double référence aux exemplaires archétypaux de l'entendement divin. Dès ses tout premiers écrits de métaphysique (I, 258-261, 264-265, 267-268), Descartes refuse catégoriquement cet immanentisme d'inspiration néoplatonicienne et augustinienne qui, d'une part, soumet la volonté divine à son entendement, et, d'autre part, fait du monde une image de la divinité. À cette métaphysique immanentiste implicite (que l'on retrouverait, sous une forme ou une autre, chez Ficin, Bruno, Kepler, Galilée ou Mersenne), Descartes oppose une métaphysique rénovée, tenant compte du caractère étranger entre l'entendement d'« un Dieu qui peut tout » (II, 408) d'un côté, les idées mentales et l'essence des créatures de l'autre. Cet acte métaphysique, dont les enjeux sont nombreux et complexes, conduit à réinterroger la correspondance entre l'esprit et la nature. La nouvelle voie dans laquelle Descartes va se risquer — un risque qu'il payera lourdement, si l'on tient compte des attaques des théologiens