



Descartes Une crise de la raison

Alain Séguy-Duclot

Si Descartes ne est pas un « fondateur du rationalisme » mais plutôt à celui qui a tenté et échoue à surmonter ce qui a pu le conduire à cette pensée philosophique, ce geste proprement révolutionnaire de la théorie de l'humain, la rupture traditionnelle de l'antiquité et d'une reconstruction de la philosophie, comprendre en quel sens il n'a précisément pas eu de succès et quelles ont pu être les raisons. Il est instructif de relire les songes faits par Descartes et y découvre le soulèvement de l'entreprise rationaliste et le pouvoir lui donner

Belin:

René Descartes

Une crise de la raison

René Descartes

Une crise de la raison

Alain Séguy-Duclot

Belin:

Collection **LE CHEMIN DES PHILOSOPHES**
dirigée par Alain Séguy-Duclot

Faisant référence au chemin paisible de Kyoto que les philosophes aimaient à suivre pour méditer, la collection «Le chemin des philosophes» présente la philosophie comme un mouvement de la pensée. Centrés sur un auteur, une école de pensée ou un concept, les ouvrages de cette collection couvrent toutes les époques, de l'Antiquité à nos jours.

Autres titres parus

- Alain Séguy-Duclot, *Platon. L'invention de la philosophie*, 2014.
Géraldine Lepan, *Rousseau. Une politique de la vérité*, 2015.
Céline Denat, *Nietzsche. Généalogie d'une pensée*, 2016.
Katia Genel, *Arendt. L'expérience de la liberté*, 2016.
Sabine Plaud, *Wittgenstein. Sortir du labyrinthe*, 2017.
Claire Schwartz, *Leibniz. La raison de l'être*, août 2017.

Couverture : *René Descartes (La Haye, 1696 – Stockholm, 1650)*,
huile sur toile de Frans Hals, v. 1640. © coll. Akg images/E. Lessing.

Le code de la propriété intellectuelle n'autorise que «les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective» [article L. 122-5]; il autorise également les courtes citations effectuées dans un but d'exemple ou d'illustration. En revanche «toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite» [article L. 122-4]. La loi 95-4 du 3 janvier 1994 a confié au C.F.C. (Centre français de l'exploitation du droit de copie, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris), l'exclusivité de la gestion du droit de reprographie. Toute photocopie d'œuvres protégées, exécutée sans son accord préalable, constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

INTRODUCTION

Deux thèses «révolutionnaires»

Les interprètes s'accordent à reconnaître dans la philosophie de Descartes le moment où s'inaugure la pensée moderne. On y découvre généralement deux thèses révolutionnaires :

– la position du principe de la connaissance dans le sujet humain et non plus en Dieu, ce qui rompt avec la tradition philosophique, et plus particulièrement avec la philosophie médiévale qui a fait de la philosophie la servante de la théologie ;

– la mise en place du projet rationaliste, qui place les notions d'*ordre* et de *mesure* au cœur de la connaissance, et dont l'ambition ultime serait la réduction du qualitatif au quantitatif. La mathématisation de la physique et la domination technique de l'humain sur la nature en seraient les conséquences directes.

Ancienneté de ces thèses

On peut toutefois contester que ces deux thèses soient «révolutionnaires». Lorsque Protagoras affirme, deux mille ans avant Descartes, que «l'humain est mesure de toutes choses»¹, il inscrit déjà le principe de la connaissance dans l'immanence de l'être humain contre les ontologies philosophiques, notam-

1. Platon, *Théétète*, 152a.

ment parméniennes, qui pensent l'absoluité et la divinité du principe de la connaissance. Cette affirmation¹ est liée politiquement au modèle démocratique² – lieu naturel de la pratique sophistique du débat et de la prise de décision par établissement argumenté d'une conviction majoritaire.

Rappelons à ce propos que la position par Platon du principe de la connaissance en Dieu – dans sa formule calquée sur celle de Protagoras : « Dieu est mesure de toutes choses »³ – est seconde et non première. Elle a pour but de combattre le relativisme de Protagoras, afin de redonner au principe de la connaissance un sens absolu. Politiquement, elle est liée à une dénonciation des insuffisances de la démocratie – corrompue par la rhétorique et la démagogie – à laquelle Platon oppose une monarchie du meilleur, celle du philosophe.

Quant au projet rationaliste, avec son affirmation d'un primat de l'ordre et de la mesure, et l'idée d'une réduction du qualitatif au quantitatif, il est également bien antérieur à Descartes. L'ambition pythagoricienne de fonder la philosophie dans les mathématiques, ambition dont Platon est l'héritier direct⁴, n'est pas autre chose. Pythagore et Platon sont ainsi conduits à penser le monde comme *ordre* (*kosmos*). J'ajoute que dans le cadre de l'ontologie arithmétique des pythagoriciens, comprendre l'essence des choses revient – déjà – à mettre au jour leur structure mathématique, à savoir

1. Objecter ici que l'être humain pour Protagoras n'a pas le sens d'un « sujet » au « sens moderne » serait un peu rapide. En effet, si l'on considère le « moi » auquel fait référence Montaigne dans ses *Essais*, dans sa pluralité changeante et insaisissable, il est adéquat à l'humain-mesure de Protagoras, qui, rappelons-le, dit lui aussi « moi ». Les Grecs et les Latins donnaient des noms propres aux individus, les reconnaissaient comme des personnes morales et juridiques et se désignaient réflexivement par le pronom personnel de la première personne du singulier : *egô* en grec et *ego* en latin.

2. Notamment celui la démocratie athénienne, qui connut son apogée sous la direction de Périclès de -461 à -429.

3. Platon, *Lois*, IV, 716c. La métaphysique de Platon n'est pas dogmatique, mais dialectique. Elle passe par une confrontation serrée avec la sophistique.

4. Voir A. Séguy-Duclot, *Platon, l'invention de la philosophie*, Belin, 2014.

selon eux leur système de proportions internes auquel on peut faire correspondre un nombre déterminé, et leur configuration géométrique. Précisons encore, pour achever de montrer tout le sérieux de cette entreprise, même si elle doit être rapportée aux limites d'une époque, que les pythagoriciens ont concentré leur réflexion sur l'étude des propriétés essentielles des nombres, qu'ils interprètent comme principes ontologiques¹. Les qualités sont ainsi réductibles de droit à des quantités, ce que vérifie Pythagore en établissant que les accords musicaux correspondent à des rapports numériques.

Dans la continuité de Pythagore², Platon parle dans les *Lois* (817d-818d) d'une « nécessité divine » des mathématiques, qui doit faire partie de l'objet d'étude des hommes libres. Et il écrit au fronton de l'Académie, l'école qu'il a fondée à Athènes : « nul n'entre ici s'il n'est géomètre ».

Incompatibilité de ces thèses

Dégager l'ancienneté de ces deux positions théoriques, le primat du sujet et le rationalisme, ne nous conduit pas à dire que Descartes se borne à reprendre ce qui a été dit, si bien que son propos n'aurait rien de particulièrement original ou novateur. Tout au contraire : prendre conscience de cette ancienneté permet de découvrir le sens révolutionnaire véritable de la pensée de Descartes.

En considérant attentivement ces thèses, on s'aperçoit en effet qu'elles appartiennent à des théories antagonistes : la sophistique d'un côté, qui est antirationaliste et antimétaphysique ; la métaphysique rationaliste, de l'autre. Les associer paraît donc contradictoire, impossible...

Or, c'est pourtant ce que fait Descartes. Comment comprendre la possibilité d'une telle association du sujet-principe

1. A. Ségué-Duclot, *Platon, l'invention de la philosophie*, éd. cit., p. 22-27.

2. Même si sa philosophie est tout à fait distincte du pythagorisme.

des sophistes et d'une connaissance rationaliste dominée par les mathématiques? Qu'implique-t-elle à la fois pour la re-définition du sujet humain et celle du projet rationaliste?

Analyse d'une crise

Pour répondre à ces questions, rien ne vaut une lecture précise du texte où s'inaugure la rupture cartésienne: le texte inachevé des *Règles pour la direction de l'esprit* (1629), qui ambitionne de fonder la science. Nous allons voir qu'il repose sur une triple révolution théorique – Descartes s'y dissociant à la fois de Platon, d'Aristote et du scepticisme – mais aussi qu'il inaugure une approche *strictement* épistémologique (l'accès à la vérité), mettant volontairement entre parenthèses les questions d'ontologie (les rapports entre la vérité et l'être).

Tout est là: cette mise entre parenthèses de l'ontologie dans le texte des *Règles* pose problème puisque, comprise de façon stricte, elle semble devoir mener à un relativisme sceptique que Descartes rejette. La prise de conscience de cette difficulté va le conduire à abandonner le projet des *Règles* et opérer un tournant ontologique: fonder la science dans la métaphysique. Tel est l'enjeu du texte des *Méditations* dont la lecture attentive, en deuxième partie de ce livre, fera découvrir tout à la fois la remarquable cohérence du projet théorique des *Méditations* et les hypothèses non démontrées sur lesquelles il repose. Alors Descartes, fondateur du rationalisme? En fait, non: plutôt celui qui le met en crise.

Nous montrerons enfin que cette crise de la raison n'a pas eu que des motifs rationnels, en proposant dans la dernière partie de ce livre une nouvelle interprétation des trois songes faits par Descartes en 1619, à 23 ans: on y découvre le sou-bassement onirique de son entreprise rationaliste – souvent oublié faute de pouvoir lui donner sens.

I. LES *RÈGLES*
POUR LA DIRECTION
DE L'ESPRIT

1. RÈGLE I : UNE DOUBLE RÉVOLUTION

Si l'on en croit la chronologie du *Discours de la méthode* (1637), le texte des *Règles* a été initié par une série de quatre règles primordiales, théorisées en 1619 (AT VI, 18-19)¹. Dans son *Descartes en Allemagne 1619-1620*², Édouard Mehl montre que ces quatre règles ont sans doute été inspirées par les quatre règles de Conrad Dasypodius (1532-1601), ami de Pierre de La Ramée (1515-1572), énoncées en 1593 dans sa *Protheoria mathematica*. Plus profondément, la théorie des règles de Descartes a sa racine dans l'idéal de méthode géométrique défini par le néoplatonicien Proclus (412-485) dans son commentaire des *Éléments* d'Euclide. Nous ne considérerons pas ces quatre règles de 1619 pour passer directement à l'étude des *Règles* dans leur état dernier de 1629³.

1. AT désigne l'édition originale, en latin ou en français du XVII^e siècle selon les textes, des œuvres complètes de Descartes, publiée par Charles Adam et Paul Tannery en 1900 et rééditées par la Librairie philosophique Joseph Vrin en 1996. Suivent le numéro du tome et celui de la page.

2. Presses Universitaires de Strasbourg, 2001, p. 230-232.

3. Je remercie ici É. Mehl qui, en 2012, a bien voulu relire une première version de cet ouvrage.

Un projet et une objection

La Règle I énonce le projet même de Descartes, à savoir présenter des règles pour diriger l'esprit dans la voie de la vérité :

Les études doivent avoir pour but de donner à l'esprit une direction qui lui permette de porter des jugements solides et vrais sur tout ce qui se présente à lui. (AT X, 359 – JS, p. 1)¹

Or, un tel projet se heurte à une objection immédiate venant des scolastiques : il est impossible de mettre au jour de telles règles, car il n'y a pas d'unité de la science. Chaque science particulière engage une opération de l'esprit spécifique, donc liée à des règles spécifiques, sans qu'il soit possible de dégager des règles générales de l'activité scientifique de l'esprit.

Cette thèse repose selon Descartes sur le présupposé d'une analogie entre les sciences et les « arts ». Par *art*, il faut entendre l'ensemble des métiers et des techniques dont on peut mettre au jour les règles spécifiques. Aristote distingue² ainsi entre *art* (*tekhnê*) et *science* (*epistêmê*). L'*epistêmê* est la connaissance du nécessaire (ce qui ne peut ne pas être), c'est la science de l'intelligence théorique. La *tekhnê* est un savoir expérimental, portant sur le contingent (qui peut ne pas être). L'*epistêmê* porte sur l'universel. La *tekhnê* s'adapte aux cas particuliers. Elle tend à la réalisation d'une œuvre extérieure au technicien. Elle est une *production* (*poiêsis*) dotée de règles dont la finalité est extérieure, contrairement à l'*action* (*praxis*) qui, comme l'action morale, a sa finalité en elle-même.

Or, en dépit de ces distinctions, il en va dans les sciences, selon Aristote, comme dans les arts : de même qu'il est impossible de mettre au jour un ensemble de règles valables à la fois

1. Pour faire référence aux *Règles* parues initialement en latin, nous indiquons ensuite, après un tiret et les initiales du traducteur, la page dans la traduction française que nous avons choisie pour sa clarté : celle de Jacques Sirven, également publiée par la Librairie philosophique J. Vrin.

2. *L'Éthique à Nicomaque*, VI, 3-4.

pour l'art du cordonnier, du cuisinier, du peintre, du soldat, il est impossible d'unifier les différentes sciences. En effet, les sciences, tout comme les arts, mettent en jeu selon Aristote une *disposition*¹.

Le sens de ce concept de disposition s'éclaire par l'opposition d'Aristote à Platon. Comme cette opposition est centrale pour comprendre Descartes – car sa théorie tend à jouer Platon contre Aristote² –, nous allons d'abord en rappeler le schéma général avant de définir le concept aristotélicien de disposition.

Le modèle platonicien

C'est le projet d'une synthèse entre les ontologies héraclitiennes et parménidiennes qui conduit Platon à distinguer deux régions de l'être : l'intelligible et le sensible. Les êtres intelligibles, appelés *idées*, possèdent globalement les propriétés de l'être-un parménidien (à ceci près que les idées sont multiples) : unité, identité, indivisibilité, éternité, inaltérabilité, perfection, etc. Les êtres sensibles possèdent globalement les propriétés des êtres héraclitiens (à ceci près qu'ils ont leur principe ontologique et épistémologique dans les idées), à savoir la multiplicité, la divisibilité, la temporalité, l'altérabilité, l'imperfection, etc. Ce dualisme ontologique implique un dualisme épistémologique : Platon doit distinguer la connaissance de l'intelligible, qui est la science véritable (*epistémê*)³, et la connaissance du sensible, qui n'est qu'opinion (*doxa*).

1. Du grec *hexis*. Sur la disposition, voir Aristote, *Métaphysique* IV, 19-20.

2. Si Aristote, Thomas d'Aquin et la scolastique (notamment Francisco Suárez) sont des références importantes pour comprendre Descartes, comme le souligne Jean-Luc Marion (*Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, 1981), Platon est tout aussi important, sans parler du pythagorisme, du néoplatonisme, du scepticisme, du stoïcisme, de l'épicurisme, de l'augustinisme etc., et de leurs reprises complexes dans la philosophie de la Renaissance.

3. Dans la science, Platon distingue ensuite la connaissance des intelligibles mathématiques, ou *intelligence discursive (dianoia)*, qui reste hypothétique,

Cette ontologie duelle admet pour sommet le *Bien*, à la fois principe de l'être et de la connaissance des choses sensibles. S'il paraît insaisissable pour la raison, on peut en donner une image, celle du Soleil¹, qui est à la fois le principe de la génération des êtres sensibles (sans lumière, la vie est impossible) et de leur visibilité. La connaissance peut elle-même être comprise sur le modèle de la vue : elle est rendue possible par la lumière du Soleil. Elle peut donc soit s'inscrire dans la lumière² – elle est alors science –, soit s'en détourner – elle n'est plus qu'opinion. Dans un tel modèle, le passage de l'ignorance à la connaissance a le sens d'une *conversion* du regard, de façon instantanée, en le détournant de la contemplation du sensible pour le tourner vers celle de l'intelligible.

La théorie aristotélicienne de la disposition

Or, Aristote juge trop coûteux un tel dualisme. Il entend reconstruire un monisme ontologique en opérant, non une *inversion*³, mais un *renversement du platonisme*. L'ontologie verticale et duelle de Platon est rabattue dans l'horizontalité de l'immanence sensible. L'idée (*eidos*) n'est plus une entité ontologique transcendante, mais une *forme* immanente, toujours liée à une *matière*. Aristote est alors conduit à distinguer non plus deux régions de l'être, celle des êtres intelligibles (les idées pures) et celle des êtres sensibles (dont la forme n'est qu'image d'une idée), mais deux sortes d'être : l'être en acte, correspondant au degré maximum de réalisation de la forme essentielle dans la matière (par exemple l'arbre adulte),

et la saisie immédiate des intelligibles principaux ne reposant sur aucune hypothèse, ou *intuition intellectuelle* (*nous*).

1. Voir *La République* VI, 508.

2. Mais non faire face à la source lumineuse : auquel cas on s'aveugle. Le Soleil est tout aussi invisible de face que le Bien est inconnaissable.

3. Ce qui passe par une inversion des valeurs, comme chez Nietzsche qui entreprend, contre Platon, de mettre au premier plan le corps et les désirs sensibles.

et l'être en puissance, correspondant au degré minimum de réalisation de la forme dans la matière (par exemple la graine).

Le devenir de la puissance vers l'acte n'implique toutefois aucune antériorité de la puissance sur l'acte. De même que l'intelligible était premier du point de vue de l'être et de la connaissance chez Platon, de même Aristote pense une antériorité à la fois ontologique et épistémologique de l'acte sur la puissance. L'être en acte (l'arbre adulte) commande le devenir de l'être en puissance (la graine) et permet d'en assurer la connaissance. La forme, dont le maximum de réalisation correspond à l'être en acte, ne peut donc avoir le sens d'une simple configuration externe de la matière. C'est la structure interne ordonnant le déploiement téléologique d'un être, de la puissance à l'acte, c'est-à-dire selon un ordre croissant de perfection. D'où un primat du temps et de la finalité dans l'aristotélisme. D'où également la substitution chez Aristote du modèle biologique au modèle mathématique: le concept de vie, qui engage temporalité et finalité, est central pour l'ontologie aristotélicienne¹, laquelle s'intéresse en revanche assez peu aux mathématiques.

Or, dans un tel modèle « biologique », comment passe-t-on désormais de l'ignorance à la connaissance? Non par une simple conversion instantanée du regard, comme dans le modèle structurel de Platon, mais diachroniquement, dans le temps. La science consiste à extraire la forme universelle de la matière sensible par abstraction. La mise au jour d'une

1. Le dépassement des scissions platoniciennes dans le modèle dynamique d'Aristote qui prend pour paradigme le concept de vie peut être retrouvé analogiquement dans le dépassement des scissions cartésiennes (notamment entre le principe épistémologique et le principe ontologique) dans le modèle dynamique de Leibniz qui impose le concept d'organisme, ou dans le dépassement des scissions kantienne (notamment entre phénomène et chose en soi) dans le modèle dynamique de Hegel, qui privilégie également le concept de vie. Si le rationalisme s'oppose d'abord à l'antirationalisme des sceptiques et des empiristes, il est lui-même traversé par une tension fondamentale entre un pôle mathématique et un pôle dynamique, voire biologique.

essence formelle, c'est l'être en acte de la science, tandis que le rapport premier à l'expérience sensible correspond à son être en puissance.

Mais si l'actualisation de la science s'effectue dans le temps, comment comprendre la possibilité d'un tel passage? Qu'est-ce qui va donner une unité à nos processus d'actualisation dans le temps, sans laquelle nos opérations seront dispersées et sans but? Pour devenir un bon physicien, ou un bon cordonnier, il ne faut pas se contenter d'un travail isolé, mais poursuivre constamment dans la même voie. Il doit exister un principe dynamique servant de terme intermédiaire et permettant de penser la constance du passage de la puissance à l'acte. C'est la disposition (*hexis*).

Qu'est ce que la disposition? Un intermédiaire entre la puissance et l'acte, et plus précisément, ce qui désigne l'adaptation spéciale de la puissance à l'acte. Chaque individu est à sa naissance une infinité d'actes en puissance: un sportif, un musicien, un savant, etc. Pourtant il ne deviendra pas tout cela à la fois. Dans notre vie, nous n'actualisons qu'un nombre fini de potentialités: celles pour lesquelles nous avons une *inclination* particulière. Le concept de disposition a le sens dynamique d'une inclination, en tant que milieu entre la simple potentialité et l'actualisation complète, c'est ce qui nous pousse de façon constante et stable à entrer dans le processus d'actualisation.

La disposition correspond à une prédétermination de la puissance par un acte particulier. Il y a donc autant de dispositions que d'actes particuliers. Et comme chaque acte particulier est lié à un objet particulier dont on saisit l'essence formelle, les dispositions diffèrent aussi selon les objets. Certains auront ainsi plus d'aptitudes pour la peinture, d'autres pour le droit, la physique, la biologie, etc.

Insistons sur le fait que cette théorie aristotélicienne de la disposition n'est pas une théorie innéiste. On peut avoir un naturel coléreux, sans être condamné pour autant à cette

passion, de même que l'on peut avoir un physique faible sans être condamné pour autant à ne pas pouvoir faire de sport : tout repose sur l'entraînement, à savoir la répétition des mêmes gestes, des mêmes comportements, en sorte d'adapter son naturel à un effort particulier, de l'y incliner et de produire en lui une disposition. Chaque effort de l'humain pour atteindre sa fin, pour réaliser son acte, ne retombe pas purement et simplement dans le néant une fois le but atteint. Il y a une efficace temporelle. La théorie de la disposition revient à comprendre la nature temporelle de l'humain et l'efficace du temps. L'âme de l'humain est inscrite dans le temps. Elle conserve donc son passé pour l'aider à vivre son présent. Il y a une fixation de l'expérience passée.

Pour Aristote, chaque type de connaissance engage une disposition spécifique, avec des règles spécifiques. Il est donc impossible de mettre au jour des règles universelles pour la direction de l'esprit dans la connaissance en général.

L'unité de la science pour Descartes

Or, cette thèse est une erreur pour Descartes : elle revient à diversifier les sciences en fonction de leur objet. À chaque objet correspondrait une science spécifique, donc un acte spécifique, une disposition spécifique et des règles spécifiques. Qu'il existe des dispositions dans les différentes techniques, Descartes ne le nie pas, mais en aucun cas cela ne doit remettre en cause l'unité profonde de la science :

Car toutes les sciences n'étant rien d'autre que la sagesse humaine, qui reste toujours une et la même, quelle que soit la différence des sujets auxquels on l'applique, et qui ne leur emprunte pas plus de distinctions que la lumière du Soleil n'en emprunte à la variété des choses qu'il éclaire. (AT X 360 – JS, p. 2)

Descartes reprend ici contre Aristote l'image platonicienne du Soleil éclairant l'ensemble des choses sensibles. L'image

du Soleil et de ses rayons éclairant la multitude des objets illustre la thèse selon laquelle l'unité de la science n'est pas altérée par la multiplicité de ses objets.

Un tel recours au modèle platonicien s'explique historiquement : la science de la Renaissance, influencée par les modèles néoplatoniciens et néopythagoriciens, redécouvre non seulement le primat des mathématiques contre la scolastique d'inspiration aristotélicienne, mais la possibilité d'unifier la science sous un tel primat. S'il est possible de comprendre la physique et l'ensemble des sciences sous la domination des mathématiques, il semble possible de penser une unité de la science, antérieure à sa diversification objective, en opérant une saisie immédiate et instantanée de l'universel, sur le modèle de l'intellect platonicien.

Un déplacement stupéfiant

Mais si Descartes se contentait de reprendre entièrement le modèle platonicien, s'il inscrivait la source même de la connaissance dans un principe transcendant et inconnaissable, l'idée du Bien, on pourrait lui objecter, comme le faisait Aristote à Platon, qu'une telle science excéderait la nature humaine, laquelle appartient au sensible.

Pour lever cette objection et penser une homogénéité entre l'esprit humain et la source de la science, Descartes inscrit le principe de la connaissance dans l'esprit humain lui-même, ce qui implique une mutation radicale du modèle platonicien. L'image du Soleil n'est plus identifiée à l'idée du Bien : *c'est l'esprit humain lui-même qui devient le Soleil éclairant le monde.*

Insistons sur le caractère stupéfiant du déplacement opéré par Descartes¹. L'image du Soleil repose sur l'analogie entre

1. On peut trouver une anticipation de ce déplacement dans la théorie de la perspective en peinture : l'espace représentatif n'est plus l'apparition d'un être situé à l'infini (Dieu) et dont le regard contemple le spectateur, ce qui

la vue et la connaissance. Il est évident que l'équivalent de l'esprit humain pour Platon c'est l'œil, qui ne peut voir que par la lumière venant du Soleil. Or, Descartes subvertit complètement le système d'analogies en faisant de l'esprit humain l'équivalent non plus de l'œil mais de la source lumineuse qui rend la vision possible.

On peut mieux saisir la dimension subversive de ce déplacement si l'on considère le modèle théologique d'Augustin d'Hippone (354-430), que l'on peut décrire globalement comme une tentative de synthèse du platonisme et du christianisme à partir d'une identification du Bien platonicien (appelé aussi *theos*) au Dieu de la Bible. Identifier la sagesse humaine au Soleil, comme le fait Descartes, revient à mettre le sujet humain à la place de Dieu. Ce qui paraît sacrilège et motive en grande partie les soupçons d'athéisme entourant le cartésianisme¹. Ces soupçons se révéleront toutefois infondés, *du moins à partir de 1630*, puisque Descartes découvrira alors, comme nous le verrons², la nécessité de fonder sa théorie de la connaissance dans l'existence de Dieu.

Afin de mieux saisir le sens révolutionnaire du déplacement cartésien, on peut repérer son influence sur la révolution copernicienne de Kant. Pour expliquer que ce n'est plus le sujet qui tourne autour des objets mais les objets qui tournent autour du sujet, Kant se réfère à Copernic, qui révéla à Galilée que ce n'est pas le Soleil qui tourne autour de la Terre, mais la Terre autour du Soleil. Or, cette comparaison égare souvent les lecteurs : car si la Terre, c'est nous et donc le sujet, tandis que le Soleil correspond à l'objet, il semble que la révolution

annule toute perspective, mais il est organisé à partir du spectateur humain qui se trouve ainsi substitué, en tant que principe de la représentation, à Dieu. Descartes élève à la conscience conceptuelle le sens profond de la révolution perspectiviste opérée à la Renaissance.

1. À titre de corrélat, Descartes attribue à l'entendement humain le pouvoir de saisir directement l'universel sans l'abstraire des individus existants, sur le modèle de l'âme rationnelle chez Platon.

2. Voir plus bas, II, chap. 10, p. 131 et 11, p. 137.

kantienne corresponde non pas au modèle de Copernic... mais à celui de Ptolémée! Ainsi Bertrand Russell croit pouvoir adresser à Kant la critique suivante :

Dans la description du monde, la subjectivité est un vice. Kant s'est décrit comme ayant effectué une «révolution copernicienne» mais il aurait été mieux avisé de parler d'une «contre-révolution ptoléméenne», car il a replacé l'Homme au centre dont Copernic l'avait détrôné.¹

Cette critique ne tient pas si l'on comprend que Kant, à la suite de Descartes, assimile le sujet humain non pas à la Terre, mais bien au Soleil qui éclaire le monde de l'expérience (la Terre). La théorie physique n'a ainsi plus besoin de Dieu, de même que la théorie de la connaissance qui peut se poursuivre dans une critique des preuves de l'existence de Dieu (opérée dans la Dialectique transcendantale de la *Critique de la raison pure*). Dieu n'intervient positivement, dans le système critique, qu'à titre de postulat pour la raison pratique.

Un double déplacement

La démarche révolutionnaire de Descartes dans la Règle I est en fait double et non simple. Dans un premier temps, Descartes opère un déplacement radical de l'objet d'étude. Il ne s'agit plus de partir de l'être dans sa diversité, comme chez Aristote, donc de l'étude des genres et des espèces. Les êtres sont construits comme objets par la source lumineuse qui est au principe de la connaissance, et c'est sur cette source que doit se concentrer l'analyse.

Toutefois, un tel déplacement pourrait correspondre à un simple retour à une position platonicienne. D'où la deuxième révolution, bien plus étonnante, opérée par Descartes dans la Règle I : identifier, *cette fois contre Platon*, cette source

1. *Human Knowledge* (1948). London. Allen and Unwin. 5^e éd. 1966, p. 9.

lumineuse au sujet humain et non à Dieu, et donc la référer à un principe épistémologique *qui ne peut prétendre être principe ontologique*. L'unité de la science est alors garantie par l'unité de l'esprit humain qui éclaire le monde.

Dès lors, l'étude de toutes les sciences particulières doit être précédée par l'étude de la science en général, ou, pour reprendre le vocabulaire de Descartes, de la *sagesse universelle*. Les sciences particulières sont trompeuses. Cette tromperie ne concerne pas leurs objets de recherches, qui seraient fictifs, comme la recherche de la gloire. Elle est liée à la particularité même de ces objets qui, même s'ils sont honnêtes et louables, nous enferment dans cette particularité et nous font manquer une recherche plus importante, l'étude de la sagesse universelle.

L'étude de la pluralité des sciences particulières est ainsi facilitée par l'étude de cette science première, qui permet de les mettre toutes en relation :

Il faut croire que toutes les sciences sont tellement liées entre elles qu'il est beaucoup plus facile de les apprendre toutes ensemble que d'en séparer une seule des autres. Si quelqu'un donc veut sérieusement rechercher la vérité, il ne doit pas faire choix d'une science particulière: elles sont toutes unies entre elles et dépendantes les unes des autres. Qu'il pense seulement à accroître la lumière naturelle de sa raison [...] (AT X, 361 – JS, p. 4)

Ici s'exprime l'ambition d'une *encyclopédie* – dont on trouve une première intuition dans les songes de Descartes de 1619¹ –, qui présenterait l'ensemble du savoir selon un enchaînement rigoureux et non par simple juxtaposition. Cela s'oppose toujours à Aristote, pour qui les sciences sont pluralisées de façon irréductible par les genres d'êtres, lesquels sont hétérogènes entre eux.

Reste à préciser le sens de cette science générale présupposée par le système encyclopédique du savoir. Elle ne peut

1. Voir plus bas, III, p. 329-330.

correspondre à l'étude d'un quelconque objet en général, qui n'existe pas, et dont on ne pourrait justement rien dire. C'était déjà la difficulté à laquelle se heurtait en métaphysique le projet de la science de ce qui est en général (ou ontologie première).

La science générale présupposée par le système encyclopédique du savoir ne peut résider que dans l'étude de l'activité de la pensée rationnelle, ou encore de la lumière de la raison, antérieurement à toute détermination de son objet. Grâce à une telle étude, il va être possible de mettre au jour des règles afin de diriger l'esprit selon la vérité.

C'est bien la science première, car en elle coïncident le sujet et l'objet : la science en général n'est autre que l'application de la lumière naturelle de la raison ou du bon sens sur elle-même, afin d'optimiser sa force. De par l'homogénéité de sujet et de l'objet, elle est parfaitement assurée et échappe aux critiques sceptiques sur la possibilité de la connaissance.

Descartes opère ainsi un double déplacement, qui vise à la fois le platonisme et l'aristotélisme : le sujet humain est mis en lieu et place du principe suprême de la connaissance chez Platon (l'idée de Bien) ou chez Augustin d'Hippone (Dieu), et la science ne se règle plus sur la multiplicité des objets comme chez Aristote, mais sur l'unité du sujet.

2. RÈGLE II : TROISIÈME RÉVOLUTION

La Règle II traite non plus du rôle principal du sujet dans la connaissance, mais des objets sur lesquels il doit porter son attention : « Les objets dont il faut nous occuper sont ceux-là seuls que nos esprits paraissent suffire à connaître d'une manière certaine et indubitable » (AT X, 362 – JS, p. 5).

Risque sceptique du projet cartésien

D'un strict point de vue philosophique, et indépendamment des reproches que pourraient lui adresser les théologiens, le déplacement opéré par Descartes n'est toutefois pas sans risque. Car à vouloir poser le principe même de toute connaissance dans la subjectivité humaine, il semble que l'on soit reconduit purement et simplement à la position sceptique. Les deux « révolutions » (contre Aristote, puis contre Platon) opérées par Descartes dans la Règle I paraissent alors le réinscrire dans une théorie traditionnelle : la critique sceptique de la métaphysique, et même, au-delà du scepticisme, la critique de l'ontologie opérée par les sophistes, et plus particulièrement la théorie de l'humain-mesure de Protagoras. Mais l'humain-mesure conduit à un relativisme perspectiviste. Si c'est l'humain qui est principe de connaissance, il ne peut y avoir de connaissance universelle et absolue.

Le projet rationaliste d'une science portant sur l'être même semble illusoire.

Lorsque Platon affirme contre Protagoras que c'est Dieu, et non l'humain, qui est « mesure de toutes choses », c'est pour refonder le rationalisme et rejeter le relativisme perspectiviste. Il y a pour Platon une science universelle et absolue, dont il trouve un exemple manifeste dans les mathématiques, même si ces dernières ne correspondent pas pour autant au modèle suprême du savoir en raison de leur caractère hypothétique, les vérités mathématiques reposant sur des axiomes non démontrés. Le texte de *République* VII (521c-531c) décrit ainsi l'enchaînement de la science : d'abord l'arithmétique, puis la géométrie, l'astronomie et l'harmonie musicale, conformément au modèle pythagoricien du savoir. Quant à la philosophie, dans la mesure où, par la méthode dialectique, elle peut viser les principes suprêmes du savoir et accéder à de l'anhypothétique, elle correspond au sommet de l'édifice du savoir.

Ce modèle, toutefois, n'est pas parvenu à s'imposer comme une évidence puisqu'il a subi à la fois les objections d'Aristote, qui a construit une ontologie opposée à celle de Platon, et celles des sceptiques, qui loin d'estimer valide la réfutation des sophistes par Platon, ont repris leur relativisme pour en tirer la nécessité de la suspension de jugement (*epokhê*).

Or, au XVI^e siècle, la philosophie est agitée par des courants multiples : par-delà le primat institutionnel de l'aristotélisme dans la scolastique thomiste¹, qui règne à la Sorbonne, et le renouveau des modèles platonicien et néoplatonicien, on peut observer un retour massif du scepticisme lié au bouleversement des modes traditionnels de pensée. Dans la mesure où Descartes s'oppose à Aristote sans pour autant revenir à Platon – même s'il a subi les influences des modèles néoplatonicien et néopythagoricien de la Renaissance –, il semble

1. Même si le thomisme intègre une dimension platonicienne et néoplatonicienne.

devoir être reconduit sinon à Protagoras, du moins aux sceptiques, notamment à Montaigne et à Charron.

Si Descartes entend échapper aux conséquences sceptiques de la théorie de l'humain-mesure, il lui faut montrer que la position du sujet humain comme principe de la connaissance ne le condamne pas pour autant au doute et à la suspension de jugement, et donc qu'elle autorise un accès à la vérité. Ce qui correspond à une troisième révolution, visant cette fois non plus les fondateurs de la métaphysique classique, Aristote et Platon, mais les adversaires de cette métaphysique, les sceptiques.

Redéfinition subjective de la vérité

Accéder à la vérité... mais à quelle vérité? Peut-on reprendre la définition classique de la vérité comme adéquation entre un jugement et l'être sur lequel il porte?

Si l'on inscrit le principe de la connaissance en l'humain, il semble que notre référentiel de connaissance soit relatif et subjectif. Comme tous les individus sont différents et ont un point de vue différent sur l'être, le critère de vérification (dans le cadre de la vérité adéquation) paraît changer en fonction des individus et il paraît impossible de définir une vérité universelle et nécessaire, conformément aux exigences de la science. Il semble alors que nous soyons condamnés à l'incertitude et au doute.

Pour pouvoir échapper au scepticisme, il convient de repenser la notion de vérité, en évitant de recourir à l'adéquation. Une solution pourrait être de parvenir à une définition de la vérité uniquement à partir du sujet qui juge. On peut remarquer ici que l'incertain et le douteux sont des concepts épistémologiques subjectifs. Or, chacun possède un contraire qui est également un principe épistémologique subjectif: le certain et l'indubitable. S'il est possible aux sujets d'atteindre de l'indubitable ou du certain, Descartes peut opérer une

réfutation du scepticisme sans sortir du point de vue de la subjectivité.

Cette solution correspond à une réduction subjective du sens de la vérité à l'indubitable et au certain, la question de l'adéquation à un référentiel ontologique absolu étant *mise entre parenthèses*¹. Descartes pratique en quelque sorte une *epokhê*.

Le sens de l'epokhê des Règles

Le sens d'un tel terme doit être précisé. En premier lieu, cette *epokhê* pratiquée par Descartes n'est pas *sceptique*, comme l'en accuse Gilbertius Voetius (1589-1676)², mais *épistémique*. En effet, elle ne conduit pas à affirmer que tout est douteux et qu'il n'y a pas de vérité – affirmation qui paraît auto-contradictoire, comme la tradition théorique depuis Aristote n'a cessé de l'affirmer – mais que le sens de la vérité doit être réduit à sa composante subjective : la certitude indubitable.

Ensuite, elle n'a pas un sens *transcendantal*, comme l'ont cru les interprètes néokantiens, à la suite de Paul Gerhard Natorp (1854-1924)³, mais seulement *méthodologique*. La mise entre parenthèses de l'ontologie opérée dans la Règle II ne consiste pas à mettre entre parenthèses l'être des objets. Les objets sont toujours inscrits directement dans l'être, ils ne sont pas réduits à de simples phénomènes construits *a priori* par la subjectivité et distingués d'un être en soi inconnaissable.

1. Il ne s'agit pas de dire que Descartes, au moment où il écrivait les *Règles* n'avait pas encore développé de réflexion ontologique. Le cartésianisme est né dans l'ontologie néopythagoricienne et néoplatonicienne qui influence les courants humanistes de la Renaissance, contre l'ontologie scolastique. Mais au moment où il écrit les *Règles*, les problèmes qu'il rencontre dans la constitution de son ontologie le persuadent que la théorie de la connaissance ne peut surmonter le scepticisme qu'en opérant une *epokhê* non sceptique, mettant entre parenthèses la question d'une fondation de la science dans l'être.

2. Parallèlement à l'accusation d'athéisme. Voetius fut le principal adversaire de Descartes lors de la Querelle d'Utrecht.

3. *La théorie cartésienne de la connaissance, Contribution à la préhistoire du Criticisme*, Marbourg, 1882.

Il y a donc bien une *connaissance des êtres*. Pour autant, cette connaissance des êtres n'a pas le sens d'une *ontologie*. En effet, l'appartenance des objets à l'être ne peut servir de principe pour leur connaissance puisque la Règle I a montré que la connaissance ne doit pas partir des découpages ontologiques en genres et en espèces¹. La source de toute connaissance est non dans l'être, mais dans le sujet qui constitue les êtres en objets de connaissance.

Enfin, cette *epokhê* est non simplement *apparente* mais *réelle*. Dans la mesure où les choses sur lesquelles porte la connaissance continuent, d'une part, à appartenir à l'être et d'autre part, sont constituées en objets par le sujet, il ne peut être question d'affirmer que Descartes fait du sujet, et de la science, le principe de l'être de l'objet. Ce qui reviendrait à réinterpréter le sujet comme un principe ontologique, sur le modèle de Dieu. Il y aurait alors une ontologie occulte², *illégitime* (car le sujet ne peut prétendre être principe ontologique), à l'œuvre chez Descartes et l'*epokhê* ne serait qu'apparente. Si cette interprétation, d'inspiration heideggerienne, permet d'éviter les excès de l'interprétation néokantienne, dont elle prend le contre-pied exact, elle ne saisit pas, selon moi, le sens de l'*epokhê* cartésienne. Pour Descartes, le principe de l'être des choses (et notamment du sujet en tant qu'il appartient à l'être), c'est Dieu³. Le sujet n'est que principe de leur objectivité. Comme la science ne se règle pas sur l'être (et ses divisions) mais sur l'unité du sujet, et comme le sujet ne peut être principe ontologique, la science, même si elle porte sur

1. Les *Règles* peuvent ainsi considérer l'étendue ou la pensée comme des genres d'être. Mais cela ne revient pas à opposer, comme ce sera le cas dans le projet *ontologique* des *Méditations*, deux substances, la substance pensante et la substance étendue, identifiées par leur attribut essentiel (la pensée pour la première, et l'étendue pour la seconde).

2. Comme le pense J.-L. Marion dans *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, 1981.

3. Voir le « Je suis, donc Dieu est » (« *sum, ergo Deus est* ») de la Règle XII (AT X, 421). Le *ergo* désigne ici une remontée au principe.

des êtres, ne peut avoir le sens d'une ontologie – ni du point de vue de l'objet, *ni même du point de vue du sujet* –, et sa vérité ne peut être la vérité ontologique définie comme adéquation entre un jugement et l'être auquel il se rapporte. Une telle vérité n'est que pour Dieu, pas pour nous. L'humain ne peut s'appuyer que sur le certain et l'indubitable.

Le sens de l'*epokhê* pratiquée dans la Règle II étant clarifié, il reste à donner sens à l'indubitable et au certain.

Délimitation du champ du savoir

Considérons le début de la Règle II. Descartes commence par une critique du scepticisme : « Un homme qui doute de beaucoup de choses n'est pas plus savant que celui qui n'y a jamais pensé » (AT X, 362 – JS, p. 5). Non seulement le doute est équivalent à l'ignorance, mais il est plus dangereux dans la mesure où celui qui doute, qui réfléchit donc sur un objet sans accéder à la connaissance vraie, risque fort de se faire une opinion fautive de l'objet et donc de tomber dans l'erreur :

Aussi vaut-il mieux ne jamais étudier que de s'occuper d'objets tellement difficiles que, sans pouvoir distinguer le vrai du faux, nous soyons forcés d'admettre pour certain ce qui est douteux, car il n'y a pas alors autant d'espoir d'accroître son instruction qu'il n'y a péril de l'amoinrir. (*Ibid.*)

Descartes délimite ici le champ du savoir sur lequel on doit travailler. Il doit être *à la mesure de l'humain*. On pourrait ne voir dans cette recommandation qu'un sens relatif : ce serait à chacun de déterminer ses propres limites et de faire preuve de prudence dans sa recherche. Mais la signification de cette phrase doit être élargie. Descartes nous dit ici que s'il y a des limites à la connaissance humaine en général, celle-ci doit ne pas excéder ces limites et rester dans le champ du connaissable.

Même si le sens de la méthode n'est pas transcendantal, on peut accorder aux interprètes néokantiens que le texte de

Descartes anticipe ici sur la critique kantienne. Car il véhicule implicitement une double critique de la métaphysique : celle de l'ontologie générale et celle de la théologie. Ces sciences sont en effet les plus difficiles et excèdent les capacités de la pensée humaine. Loin d'en faire le fondement même de la science comme la scolastique, il faut renoncer à travailler sur elles. Cela justifie la substitution opérée par Descartes dans la Règle I de l'étude de la sagesse humaine, comme philosophie première, à la théologie et à l'ontologie générale.

Il nous faut faire abstraction de tout ce qui est douteux, et donc de tout ce qui n'est que probable, afin de saisir ce qui échappe au doute. Mais que signifie un tel rejet du probable ?

Une synthèse entre Platon et Aristote

Pour Platon et Aristote, le probable a un sens ontologique. Comme la science se règle sur l'objet, compris ontologiquement, le mode de l'objet détermine le mode de la science. Un objet probable ne peut être l'objet que d'une science probable.

Ainsi pour Platon, la connaissance de la réalité sensible en elle-même n'est pas véritablement une science mais une simple opinion. Elle ne porte pas sur l'être essentiel, objet du savoir véritable, c'est-à-dire les idées. Les réalités sensibles ne sont que des images des idées. Si leur connaissance n'est pas éclairée par celle des idées, elle reste privée de vérité. C'est le cas de l'opinion, qui n'est pas capable de se justifier rationnellement, et qui ne peut être vraie que par hasard. Alors que l'arithmétique et la géométrie, qui portent sur les idées abstraites de nombre et de figure, sont des sciences authentiques.

En revanche, pour Aristote, qui nie l'être transcendant des idées et pense l'*eidōs* comme une forme inscrite dans une matière, la science de ce qui est doit prendre en compte la contingence matérielle. Les bons paradigmes de la science sont donc non les mathématiques, mais la physique et la science du vivant, qui ne peuvent être des sciences parfaitement

nécessaires. L'arithmétique et la géométrie sont certes des sciences nécessaires, mais elles reposent sur une abstraction. Selon Aristote, on ne peut mathématiser l'ensemble de la réalité physique. L'intérêt des mathématiques est donc réduit : seul ce qui est, et donc est composé de matière et de forme, l'intéresse véritablement.

Lorsque Descartes décide de rejeter le probable ou l'incertain hors du champ de la science, il retrouve donc, contre Aristote, une position proche de Platon (première révolution). La marque de l'incertain, pour Descartes, c'est un conflit entre deux personnes qui ne peuvent se convaincre l'une l'autre, ce qui indique qu'aucune ne possède la vérité. Or, dans les mathématiques, de tels conflits n'ont pas cours. On peut y distinguer clairement le vrai du faux. Par conséquent, comme l'a bien vu Platon, c'est bien dans les mathématiques que l'on trouve le modèle de la science, et si une connaissance veut prétendre à la vérité, elle doit rechercher une certitude égale à celle que l'on peut trouver dans les énoncés mathématiques.

Mais à la différence de Platon, cette vérité mathématique est comprise par Descartes subjectivement (deuxième révolution), en termes de *certitude*. Et cette subjectivisation, loin de nous conduire au scepticisme, nous permet d'y échapper (troisième révolution) puisque c'est précisément au sein même de la subjectivité que l'on trouve du certain et de l'indubitable. Alors que Platon pense l'accès à la science comme une sortie ontologique hors du sensible probable vers les idées et notamment les idées mathématiques, Descartes propose la conversion subjective de l'incertitude à la certitude sur le modèle de la certitude mathématique.

Dans la mutation qu'il fait subir à la pensée mathématique, Descartes est ainsi en position synthétique par rapport à Platon et Aristote. Contre Aristote et avec Platon, il pense un primat des mathématiques. Mais avec Aristote et contre Platon, il retire toute valeur ontologique essentielle

aux mathématiques. La science se trouve à la fois fondée dans les mathématiques, mais infondée ontologiquement. Quant à la certitude mathématique, elle ne correspond plus à une vérité ontologique, conformément à la critique sceptique. Cette synthèse entre Platon et Aristote lui permet ainsi de construire, *plus largement*, une synthèse entre le rationalisme métaphysique et le scepticisme.

Pour donner au lecteur une image, si l'on considère le platonisme comme définissant l'axe vertical du plan métaphysique (son ontologie est hiérarchique et verticale), et l'aristotélisme, qui opère un renversement (et non une inversion¹) de l'ontologie platonicienne dans l'immanence, comme définissant son axe horizontal, et si l'on considère le scepticisme comme définissant un axe orthogonal aux deux précédents (celui de la profondeur) dans la mesure où il rejette le projet métaphysique, on peut considérer (en simplifiant) que ces trois doctrines définissent en quelque sorte l'espace de réflexion de la philosophie antique. Dans la mesure où Descartes opère une subversion de ces trois doctrines dans ses Règles I et II, on peut estimer qu'il définit un nouvel espace pour la philosophie.

Les deux voies de la connaissance

Reste toutefois à préciser le sens de cette certitude éminente des mathématiques. La connaissance, explique Descartes, vient de deux voies : *l'expérience* et *la déduction*.

Par *expérience*, Descartes entend ici l'expérience en général, qui est le rapport du sujet à l'objet, et qui est donc un

1. Comme pourrait le laisser supposer Raphaël dans son *École d'Athènes* (1510), où Platon indique le haut (le Ciel), et Aristote le bas (la Terre). Mais dans l'esprit de Raphaël, il s'agit d'indiquer une complémentarité plus qu'une véritable opposition : Platon tient dans sa main gauche, proche d'Aristote, un exemplaire du *Timée*, qui énonce la théorie (créationniste) à la fois du Ciel et de la Terre.

mixte, ou composé, c'est-à-dire non simple. De ce fait, elle est souvent trompeuse, car l'on peut prendre pour objectif ce qui est subjectif, et *vice versa*. Tandis que la *déduction* est la pure saisie d'une relation d'implication rationnelle entre deux termes. Elle est parfaitement simple : on la voit ou on ne la voit pas, mais si on la voit, on ne peut se tromper : $1 + 1 = 2$.

Or, dans le cadre des mathématiques, l'expérience n'est pas complexe mais simple. Car l'objet n'est pas autre que la rationalité humaine : il lui est parfaitement homogène. Du coup, l'ensemble des mathématiques peut se ramener, selon Descartes, à une longue suite de déductions. Le champ de la science ne se trouve pas pour autant réduit aux mathématiques. Les mathématiques nous fournissent le modèle de la certitude scientifique, mais à partir de là, il est possible d'étendre le champ de la certitude hors des mathématiques :

Et la conclusion de tout ce qui précède n'est pas certes qu'il faut apprendre l'Arithmétique et la Géométrie seules, mais uniquement que, dans la recherche du droit chemin de la vérité, on ne doit s'occuper d'aucun objet sur lequel on ne puisse avoir une certitude aussi grande que celle des démonstrations de l'Arithmétique et de la Géométrie. (AT X, 366 – JS, p. 10)

Deux objections contre le rejet cartésien du probable

Cette solution de Descartes est-elle pour autant satisfaisante ? Il semble qu'elle conduise à une grave difficulté, qui tend à redonner du poids à la lecture heideggerienne que nous avons précédemment écartée.

Car si la physique est une science, et si elle porte sur la réalité matérielle contingente, la Règle II semble dire qu'il est possible d'atteindre en physique une certitude comparable à celle des mathématiques. Ce qui implique qu'elle soit parfaitement mathématisable et donc que l'essence physique des choses soit homogène aux mathématiques. Il semble ainsi que derrière la mise entre parenthèses *apparente* du questionnement

ontologique, le texte de la Règle II contienne bel et bien une thèse ontologique occulte conforme à l'ontologie rationaliste d'origine pythagoricienne, qui affirme que les choses ont une essence mathématique. Il y aurait ainsi dans le texte de la Règle II une anticipation par Descartes de sa définition ontologique ultérieure¹ de la substance matérielle par l'étendue, qui rend la physique homogène à la géométrie².

Lorsque Descartes envisage les raisons de l'intervention du probable dans les raisonnements, il ne trouve que des fautes psychologiques : un conflit d'autorité, personne ne voulant renoncer à sa thèse, ou l'attirance pour le flou, ou encore l'orgueil qui fait négliger le facile pour le difficile. Si le probable relève d'une faute morale, cela semble signifier que l'application correcte de la pensée aux choses devrait être certaine, et donc que les choses sont adéquates à la raison humaine.

Or, les progrès de la physique au XIX^e et au XX^e siècle nous ont appris le caractère intenable d'une telle exclusion du probable hors du champ de la science et de sa réduction à de simples fautes morales. Sans même avoir besoin d'évoquer la remise en cause complète du déterminisme physique en physique quantique, la physique statistique – qui est mise au point dans la seconde moitié du XIX^e siècle par J. C. Maxwell et L. Boltzmann et reste encore globalement newtonienne – est probabiliste. Les progrès de la scientificité en physique théorique ont donc consisté non pas, comme le veut la Règle II, à exclure le probable de son champ, mais au contraire à intégrer de plus en plus le probable à son champ.

Par conséquent, la conception cartésienne de la science présentée dans les *Règles* semble tomber sous une double critique. D'une part ontologique, puisqu'elle ferait intervenir

1. Dans la première partie de la Méditation VI. Voir plus bas, p. 259.

2. Conformément à l'identification opérée par Descartes dans sa Lettre au père Mersenne du 27 juillet 1638 : « toute ma physique n'est autre chose que géométrie » (AT II, 268).

une ontologie occulte, au moment même où elle prétend se passer d'ontologie. D'autre part épistémologique, puisqu'elle correspondrait à un *obstacle épistémologique*, au sens de G. Bachelard, qu'il a fallu lever pour que se mette en place la science contemporaine.

Réponse à l'objection ontologique

L'exclusion cartésienne du probable hors de la science, loin d'être évidente, semble constituer une difficulté majeure qui invalide le modèle théorique des *Règles*. Une telle lecture de la Règle II est-elle toutefois satisfaisante ? Avons-nous bien compris le sens de l'exclusion du probable qu'elle préconise ?

Revenons au texte de la Règle II. Descartes semble opérer une exclusion des objets probables puisqu'il met en avant les objets purs et simples des mathématiques (AT X, 365, 16-17 – JS, p. 9), affirme qu'elles « ont un objet tel que nous l'exigeons » et que « l'on ne doit s'occuper d'aucun objet sur lequel on ne puisse avoir une certitude aussi grande que celle des démonstrations de l'Arithmétique et de la Géométrie » (AT X, 366, 7-9 – JS, p. 10). Toutefois, cette dernière expression ne dit rien de la nature de l'objet écarté sinon qu'il ne permet pas une connaissance certaine. La certitude et la probabilité sont des déterminations de la connaissance et non de l'objet. Elles n'ont qu'un sens subjectif et non objectif¹.

Si certains objets sont exclus, ce n'est pas pour une déficience ontologique qui leur serait propre, mais uniquement en tant qu'ils n'autorisent qu'une connaissance probable.

1. Descartes s'oppose ici à Aristote dont la métaphysique ontologise le probable : il met entre parenthèses une telle ontologisation pour ne considérer le probable que comme une détermination subjective, dans le cadre de la synthèse qu'il opère entre la métaphysique grecque et le scepticisme.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	5
<i>Deux thèses «révolutionnaires», p. 5 • Ancienneté de ces thèses, p. 5</i>	
<i>• Incompatibilité de ces thèses, p. 7 • Analyse d'une crise, p. 8</i>	
I. LES RÈGLES POUR LA DIRECTION DE L'ESPRIT.....	9
1. RÈGLE I: UNE DOUBLE RÉVOLUTION.....	11
<i>Un projet et une objection, p. 12 • Le modèle platonicien, p. 13 • La théorie aristotélicienne de la disposition, p. 14 • L'unité de la science pour Descartes, p. 17 • Un déplacement stupéfiant, p. 18 • Un double déplacement, p. 20</i>	
2. RÈGLE II: TROISIÈME RÉVOLUTION.....	23
<i>Risque sceptique du projet cartésien, p. 23 • Redéfinition subjective de la vérité, p. 25 • Le sens de l'epokhê des Règles, p. 26 • Délimitation du champ du savoir, p. 28 • Une synthèse entre Platon et Aristote, p. 29 • Les deux voies de la connaissance, p. 31 • Deux objections contre le rejet cartésien du probable, p. 32 • Réponse à l'objection ontologique, p. 34 • Ce qui est visé dans le rejet cartésien du probable, p. 35 • Réponse à l'objection épistémologique, p. 37</i>	
3. RÈGLE III.....	39
<i>Critique de l'expérience indirecte et passive, p. 39 • Partir de l'étude de la sagesse humaine, p. 41 • Partir de la science la plus facile, p. 43 • Intuition et déduction, p. 45</i>	
4. RÈGLE IV.....	47
<i>Méthode et mathématique universelle, p. 47 • Construction en parallèle de la Règle IV, p. 48 • Analyse de la première partie, p. 50 • Analyse de la seconde partie, p. 52 • Une critique ontologique de Descartes, p. 57</i>	
5. RÈGLES V ET VI.....	59
<i>Définition de la méthode, p. 59 • Le présupposé ontologique du rationalisme, p. 59 • Absolu et relatif, p. 61 • Relativité de l'absolu, p. 62 • Le point de vue de la connaissance et celui de l'existence, p. 64 • Les natures simples, p. 65 • Du simple au complexe: la théorie des équations, p. 66</i>	
6. RÈGLE XII.....	69
<i>Une analyse hypothétique de l'esprit humain, p. 69 • La sensation, p. 71 • L'imagination, p. 74 • L'entendement, p. 76 • Simplicité épistémologique et non ontologique, p. 79 • Natures absolument simples, p. 80 • Trois sortes de nature sensible, p. 81 • Liaison des natures simples,</i>	

p. 83 • *Théorie de l'erreur du côté de l'objet*, p. 86 • *Construction de la science par composition*, p. 88

7. LES DERNIÈRES RÈGLES 93

Idéalisation mathématique de l'objet, p. 93 • *Primat de la figure*, p. 94 • *Lien nécessaire de l'étendue à l'étendu*, p. 96 • *Un espace de dimension infinie*, p. 97 • *Plan des Règles*, p. 98

8. INACHÈVEMENT ET INSTABILITÉ 101

Poursuite du projet, p. 101 • *Passage à un point de vue ontologique*, p. 102 • *Une voie théorique possible*, p. 103 • *Une difficulté de l'analyse de Descartes*, p. 105 • *Une ontologie rémanente*, p. 108 • *Deux voies possibles*, p. 110

9. LE TOURNANT ONTOLOGIQUE 113

Fonder la certitude, p. 113 • *Optique et méthode*, p. 115 • *Un tournant ontologique*, p. 117 • *Création des vérités éternelles*, p. 118 • *Non validité absolue du principe de non-contradiction*, p. 119 • *Retour à une fondation ontologique*, p. 121 • *Sens de l'abandon de la mathesis universalis*, p. 122 • *Distinction de la théologie et de la métaphysique*, p. 124 • *Complexité du projet des Méditations*, p. 126 • *Reconstruction et non construction du rationalisme*, p. 127

II. LES MÉDITATIONS 129

10. LIRE LES MÉDITATIONS À PARTIR DES RÈGLES 131

Sens de la présente lecture par rapport à trois grandes traditions interprétatives, p. 131 • *Structure circulaire des Méditations*, p. 133 • *Liens avec le texte de la Genèse*, p. 135

11. MÉDITATION I 137

Plan de la Méditation I, p. 137

A. *Partie I (§§1-8) : Accès au cartésianisme des Règles*, p. 138

B. *Partie II (§§9-13) : critique du cartésianisme des Règles*, p. 159

12. MÉDITATION II 169

A. *Partie I (§§ 1-9) : Fiat lux!*, p. 169

B. *Partie II (§§ 10-18) : Destruction de l'empirisme*, p. 185

13. MÉDITATION III 203

A. *Partie I (§§ 1-14) : Échapper au solipsisme*, p. 203

B. *Partie II : preuves de l'existence de Dieu § 15-42*, p. 212

14. MÉDITATION IV 229

Interprétation négative de l'erreur, p. 229 • *Infinité de la volonté et finitude de l'entendement*, p. 230 • *Dieu n'est pas responsable de l'erreur humaine*, p. 233 • *Liberté et générosité*, p. 234 • *Politique de Descartes?*, p. 236 • *Réponse aux trois premières objections*, p. 237 • *Réponse à la quatrième objection*, p. 239