



ALEXANDRE GUIMARÃES TADEU DE SOARES

Quelques remarques sur la fondation cartésienne dans «La recherche de la vérité» de Descartes

*Some Notes Regarding the Cartesian Foundation
in Descartes' La recherche de la vérité*

ABSTRACT: This article aims to reconstruct the conceptual framework set by Descartes in opposition to Aristotelian philosophy. It outlines and comments on fragments from *La recherche de la vérité*, a dialogue in which a representative of Scholasticism and a Cartesian thinker confront each other. Aristotle is directly addressed in his theoretical kernel, which allows a radical reflection on the principle of non-contradiction and on the notion of principle itself. As a result of this analysis, we may characterize two modes of understanding the status of philosophy or metaphysics, which displays a “founding” function according to both Aristotle’s and Descartes’s followers and. However, for the former this function is merely logical, whereas in Descartes metaphysics performs this task in the full sense of the word.

KEYWORDS: Descartes • foundation • *La recherche de la vérité* • Aristotle

On se proposera de réfléchir à propos de certains aspects de la confrontation des deux modèles de métaphysique que l’on peut trouver dans *La recherche de la vérité* de Descartes. Notre but principal serait d’expliciter deux efforts fondateurs différents auxquels correspondent deux mouvements de la constitution de la métaphysique elle-même, dont le cadre et la portée sont tout à fait distincts. D’une part, il s’agira de la simple présentation des fondements au sens logique, qui caractérise la philosophie des Écoles soutenue par le personnage d’Epistemon, et d’autre part, de la proposition proprement cartésienne de la fondation au sens ample du terme énoncée par Eudoxe avec l’aide d’un autre personnage (Poliandre).

La mise en scène de la confrontation avec Aristote

Dialogue inachevé, texte aujourd’hui peu connu dans plusieurs pays, par exemple, inédit en portugais, *La recherche de la vérité* de Descartes

dans son originalité nous permet de mettre en scène la confrontation avec Aristote et la scolastique en général. Texte aussi sans date. Depuis plus de trois cents ans personne n'a réussi de clore la polémique sur la datation du dialogue. Par exemple, en 1692 Poisson et Baillet ont indiqué l'année 1647, en 1882 Natorp a proposé l'année 1630; Bortolotti a dit qu'il s'agissait d'un texte de jeunesse écrit en 1621, Cassirer et surtout Geneviève Rodis-Lewis ont soutenu que c'était un texte destiné à Christine de Suède que Descartes n'avait pas achevé en raison de sa mort. Enfin, il faut évidemment mentionner Ettore Lojacono¹ qui à la suite de son travail savant a donné une date à notre avis la plus convaincante, à savoir 1634. Néanmoins, la discussion loin d'être terminée présente *La recherche* comme une œuvre préparatoire correspondant à la période du cartésianisme des *Regulae*, ou bien contemporaine à l'élaboration de la science cartésienne proprement dite du *Monde*, ou bien encore propédeutique rédigée sous le signe du conflit doctrinaire des *Principia philosophiae*. Cependant, sans vouloir trancher la question si disputée, nous n'allons dans ce travail que reconnaître que *La recherche* met en œuvre un motif constamment présent dans l'œuvre de Descartes, qui est celui de sa confrontation avec Aristote comme attestent à titre d'exemple les lettres à Mersenne du 11 novembre 1640², et du décembre 1640³. C'est pourquoi nous voudrions maintenant indiquer quelques passages-clés du dialogue qui expliciteront ces enjeux.

Tout d'abord, après avoir mentionné qu'il aura présenté sa pensée sans emprunter des vérités ni à Aristote ni à Platon, Descartes s'explique quant à la mise en scène du dialogue. Il affirme que

pour cet effet, 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, et sous les noms d'Eudoxe, de Poliandre et Epistémon, je suppose qu'un homme de médiocre esprit, mais duquel le jugement n'est perverti par aucune fausse créance, et qui possède toute la raison selon la pureté de sa nature, est visité, en une maison de campagne où il demeure, par deux des plus rares esprits et des plus curieux de ce siècle, l'un desquels n'a jamais

¹ R. Cartesio, *La ricerca della verità mediante il lume naturale*, Roma, 2002. Descartes, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle de René Descartes*, (sous la direction de E. Lojacono, textes établis par E. J. Bos, lemmatisation et concordances du texte français par F. A. Meschini, index et concordances du texte latin et néerlandais par F. Saita, Milano 2002).

² AT (Descartes, *Œuvres de Descartes*, éd. Charles Adam et Paul Tannery, 11 vols. Paris, Vrin, 1996), III, 233.

³ AT, III, 259.

étudié, et l'autre, au contraire, sait exactement tout ce qui se peut apprendre dans les écoles⁴.

Le dialogue s'ouvre par une mise en cause de la valeur du désir de savoir propre à l'homme, ce qui fait penser à la *Métaphysique* d'Aristote. Epistemon dit ainsi à Poliandre: «Tout ce qu'on vous peut enseigner de meilleur sur ce sujet, c'est que le désir de savoir, qui est commun à tous les hommes, est une maladie qui ne se peut guérir, car la curiosité s'accroît avec la doctrine». Eudoxe ajoute dans ce contexte que le désir – *orexis* – qualifié comme maladie est un symptôme du dérèglement des passions qui nous éloigne du champ de la connaissance et nous livre dans un domaine dominé par la vanité propre aux autorités officielles universitaires et politiques. En réponse, Epistemon recourt à la distinction entre *boulesis* et *proairesis* d'une part, et *epithumia* et *thumos* d'autre part, qu'on peut trouver dans l'*Éthique à Nicomaque* :

J'ai bien appris autrefois que notre désir ne se peut étendre naturellement jusqu'aux choses qui nous paraissent être impossibles, et qu'il ne le doit pas jusqu'à celles qui sont vicieuses ou inutiles; mais il y a tant de choses à savoir, qui nous semblent possibles, et qui sont non seulement honnêtes et agréables, mais encore très nécessaires pour la conduite de nos actions, que je ne saurais croire que jamais personne en sache tant, qu'il ne lui reste toujours de très justes raisons pour en désirer davantage⁵.

À quoi Eudoxe lui répond qu'il est possible de jouir d'un savoir qui est bien délimité et qui peut être partagé avec n'importe qui. Ou mieux: d'un savoir dont l'*akribeia* n'introduise pas la contingence de la matière et ne donne pas les moyens aux autorités pour jouer leur rôle dominateur⁶.

En discutant la question de la connaissance première, Epistemon expose le schéma aristotélicien de la transition du sens à l'entendement, qui est à la base de la formation des sciences:

Il me semble que tout cela s'explique fort clairement, si on compare la fantaisie des enfants à une table d'attente, dans laquelle doivent être mises nos idées, qui sont comme des portraits tirés de chaque

⁴ AT, X, 498–499.

⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot. Paris 1994, p. 31–32.

⁶ Cf. J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris 1993, pp. 37–43. Descartes, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*. Traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle par J.-L. Marion, La Haye 1977, p. 114.

chose après le naturel. Les sens, l'inclination, les précepteurs, et l'entendement, sont les peintres différents, qui peuvent travailler à cet ouvrage; entre lesquels ceux qui en sont moins capables, sont les premiers qui s'en mêlent, à savoir des sens imparfaits, un instinct aveugle, et des nourrices impertinentes. Le meilleur vient le dernier, qui est l'entendement; et encore faut-il 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. Ce qui est, à mon avis, une des principales causes pourquoi nous avons tant de peine à connaître. Car nos sens ne voient rien au-delà des choses plus grossières et communes, notre inclination naturelle est toute corrompue; et pour les précepteurs, encore qu'il s'en puisse trouver sans doute de très parfaits, si est-ce qu'ils ne sauraient forcer notre créance de recevoir leurs raisons, jusqu'à ce que notre entendement les ait examinées, auquel seul il appartient de parachever cet ouvrage. Mais il est comme un excellent peintre qu'on aurait employé pour mettre les dernières couleurs à un mauvais tableau, que de jeunes apprentis ont ébauché; lequel aurait beau pratiquer toutes les règles de son art, pour y corriger peu à peu tantôt un trait tantôt un autre, et y ajouter du sien tout ce qui manque, si est-ce pourtant qu'il ne pourrait jamais si bien faire, qu'il n'y laissât de grands défauts, puisque dans le commencement le dessin a été mal compris, les figures mal plantées, et les proportions mal observées⁷.

Ce qui nous frappe dans ce passage, c'est qu'Epistemon prépare la réponse d'Eudoxe, tout en présentant le schéma aristotélicien. Il avance la critique cartésienne dirigée contre la doctrine du sens propre entendu comme signe des choses en indiquant les deux écueils dans l'établissement de l'évidence sensible: premièrement, il s'agit de l'inclination, qui nous précipite pour énoncer la thèse d'une existence externe à la conscience dont le rapport se définit par la ressemblance; et deuxièmement, il évoque les précepteurs qui par leur autorité font substituer l'expérience propre aux préjugés. Après ces arguments préparatoires, le mot d'Eudoxe est facile et simple: il faut effacer tout et commencer de nouveau.

Et comment peut-on commencer aussi radicalement? Même pas proprement par le *cogito* mais plus fondamentalement par le *dubito*. Parmi les différents modes de penser, Descartes choisit ici celui qui semble le plus étrange pour désigner le *cogito* lui-même dans sa totalité. Métonymie qui révèle la transformation du doute en force créatrice de la connaissance, qui se fonde sur le vide de l'ego. «À partir de ce doute universel, comme à partir

⁷ AT, X, 507–508.

d'un point fixe et immobile, je me suis proposé de dériver la connaissance»⁸. Le *cogito* en tant que tel ne sera à peine trouvé qu'après un long débat sur la nature du *dubito*. Encore plus: le *cogito* se reconnaîtra comme existant avant de se dire comme tel. Il n'y a plus rien dans le monde sauf l'ego doutant, car on ne peut plus l'éliminer pour dire qu'il n'y a pas ni science ni existence certaine. Le moment décisif de la fondation du savoir s'annonce par la bouche d'Eudoxe: «Puis donc que vous ne pouvez nier que vous doutez et qu'au contraire il est certain que vous doutiez, et même si certain que vous n'en pouvez douter: il est vrai aussi que vous qui doutez vous êtes, et cela est si vrai que vous n'en pouvez douter davantage». A cela s'ajoute l'assentiment de Poliandre, qui immédiatement transforme ce qui relève d'un «toi» logique en l'ego vécu: «Je suis d'accord avec [toi] sur ce point, parce que si je n'étais pas, je ne pourrais pas douter»⁹.

On sait que l'ego existe mais on ne sait pas exactement ce qu'il est, son *quid*. L'ego *dubitans* ne peut pas être un homme, le concept bien répandu que Poliandre l'a appris par oui-dire. Descartes doit récuser l'obscurité épistémologique (qui démultiplie les termes à définir) de la définition aristotélienne de l'homme parce qu'elle introduit des présupposées métaphysiques (la contingence de la matière résorbée par l'*eidōs*)¹⁰ qu'il faut rejeter pour atteindre le but épistémologique souhaité, l'évidence pleine.

Ainsi Eudoxe éclaircit:

En effet si je demandais à Epistemon 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 sortir¹¹.

⁸ «Hac enim universali ex dubitatione, veluti e fixo immobili puncto... rerum cognitionem derivare statui». Pour la partie latine de *La Recherche* (texte publié en 1701), on va utiliser la traduction de la Pléiade (Descartes, *Œuvres et lettres, textes présentés par A. Bridoux*, Paris 1953); AT, X, 515

⁹ «Quandoquidem itaque dubitare te negare nequis, et e contrario certum est te dubitare, et quidem adeo certum, ut de eo dubitare non possis: verum etiam est te, qui dubitas, esse, hocque ita etiam verum est, ut non magis de eo dubitare possis»; «Assentior hic equidem tibi, quia, si non essem, non possem dubitare» (AT, X, 515).

¹⁰ Cf. J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Paris: Vrin, 1993, p. 40.

¹¹ «Etenim, ex. gr., si ipsum etiam Epistemonā, quid sit homo, interrogarem, et si mihi, ut vulgo in Scholis fieri solet, responderet hominem esse animal rationale; et si præter hæc, ut posteriores duos hosce terminos, qui non minus obscuri sunt ac primus, explicaret, per omnes, quos vocant Metaphysicos gradus nos deduceret: profecto in Labyrinthum, e quo

C'est pourquoi l'arbre de Porphyre nous emmène à une battologie, où le discours s'écarte de la connaissance pour servir à d'autres fins. Poliandre dénonce le caractère purement spéculatif de la métaphysique scolastique qui échappe à ce que l'on voit, ce que l'esprit appréhende:

Bien plus, quand, pour répondre à votre question, j'ai dit que j'étais un homme, je n'ai point eu égard à tous ces êtres scolastiques que j'ignorais, dont je n'avais jamais entendu dire, et qui, comme je le crois, n'existent que dans l'imagination de ceux qui les ont inventés¹².

Il y a deux types d'objections d'Epistemon contre les propos cartésiens: d'un côté, une objection faite du point de vue pratique qui dénonce comme inutilisable le principe d'inspiration pyrrhonienne et, de l'autre, c'est la condition même de ce principe du *dubito* qui y est mise en question. Pour Eudoxe, à son tour, la preuve suffisante de l'utilité du *dubito* est la formulation même du *cogito*. En ce sens le *cogito* peut être entendu comme un acquis du *dubito*, sa première déduction. Ensuite Eudoxe répond par objection contre le principe de la philosophie des Écoles, à savoir, celui de non-contradiction, qui dans sa fonction de reconduire toutes les choses à ses fondements, s'avère, en fait, moins utile et moins fécond que le *dubito*. En recourant aux termes du livre IV de la *Métaphysique* d'Aristote, Eudoxe affirme:

En conséquence, si je juge bien, vous devez commencer à voir que si quelqu'un sait bien se servir de son doute, il en peut tirer des conséquences très certaines, et même plus certaines et plus utiles que toutes celles que nous construisons d'ordinaire sur ce grand principe, considéré comme le fondement de toutes choses et comme le centre auquel elles se ramènent et aboutissent: il est impossible qu'une seule et même chose, dans le même temps, soit et ne soit pas¹³.

À partir de ce point-là, Epistemon incarne la logique elle-même, la logique qui pose des fondements, et qui ainsi est digne d'être appelée la logique vraie. Ce n'est plus la logique d'Eudoxe qui ordonne les choses à

egredi nunquam possemus, abriperemur» (AT, X, 515–516).

¹² «Imo, cum me hominem esse, ut ad interrogationem tuam responderem, dixi, animum in omnia entia Scholastica, quæ ignorabam, et de quibus nunquam aliquid inaudiveram, quæque, ut existimo, in sola tantum eorum, qui ea invenerunt, Phantasia subsistunt, non intendi» (Ibidem).

¹³ «Hinc itaque, si quid ego iudico, opus est ut videre incipias, quod si quis recte modo sua dubitatione uti noverit, certissimas inde cognitiones deduci posse, imo vel omnibus illis certiores utilioresque, quas vulgo magno isti principio, quod ut omnium basim, et ut centrum, ad quod omnes reducuntur et in quod desinunt, nimirum: impossibile esse, ut una eademque res simul sit et non sit, superstruimus» (AT, X, 522).

partir de l'évidence sensible pour produire la connaissance, mais c'est une logique qui reconduit à une connaissance déjà prête, qui exprime l'ordre du monde bien établi. C'est pourquoi Epistemon pose la question de l'ordre qui peut selon lui détruire la construction cartésienne: comment un principe peut-il devenir le principe de la connaissance si on ne le connaît pas? Dans les termes d'Epistemon:

car, à l'aide de la vraie logique et à partir de vos principes mêmes, je vous démontrerai que tout ce qu'a dit Poliandre repose sur un fondement illégitime et ne conclut rien. Vous dites que vous êtes, et que vous le savez parce que vous doutez et parce que vous pensez. Mais ce que c'est que douter et ce que c'est que penser, l'avez-vous jamais su? Et puisque vous ne voulez rien admettre dont vous ne soyez certain et que vous ne connaissiez parfaitement, comment pouvez-vous avoir la certitude d'être en prenant point d'appui sur des fondements si obscurs et si peu assurés?¹⁴

La réplique d'Eudoxe insistera sur la notion d'évidence: «il y a bien des choses que nous rendons plus obscures en voulant les définir, parce que, comme elles sont très simples et très claires, nous ne pouvons mieux les connaître ni les percevoir que par elles-mêmes»¹⁵. La définition d'Epistemon apporte le primat de l'*ousia* et de la chose sur le *dubito* et sur l'*ego*. Il faut décider si on commence soit par la chose qui nous montre l'*ousia*, soit par l'*ego* dubitant. Commencer par la chose et puis par le fait des sciences implique une ontologie dans laquelle l'*ousia* concilie l'*eidos* et la matière avec toute l'indétermination et l'accidentalité que l'on peut y trouver. C'est cette indétermination, cette manque d'*akribeia*, comme on a déjà dit, qui permet l'exercice des autorités.

D'autre part, il y a la métaphysique qui se fait à partir de la fondation du savoir, il s'agira donc d'une philosophie qui tente d'exclure le rôle des autorités, et en revanche exige que chacun construise la philosophie et les sciences lui-même.

¹⁴ «veræ enim Logices ope ex tuis ipsismet principiis, omnia quæ Poliander dixit, haud legitimo fundamento niti, nihilque concludere demonstrabo. Te esse, te scire te esse, dicis, idque ideo scire, quia dubitas, et quia cogitas. Verum quid sit dubitare, quid cogitare, ecquid novisti? Atque cum nihil, de quo certus non sis, quodque perfecte non cognoscas, admittere velis, quomodo te esse ex tam obscuris, et proinde tam parum certis fundamentis certus esse potes?» (AT, X, 522).

¹⁵ «nonnulla, quæ, dum definere volumus, obscuriora reddimus, quia nempe, cum simplicissima clarissimaque sint, haud melius ea scire et percipere quam per semetipsa valemus, dari dico» (AT, X, 523-4).

La fondation et la position des fondements

Les enjeux de la confrontation entre deux modèles de la métaphysique¹⁶ ou de la philosophie fondatrice peuvent être bien ensuite illustrés par deux verbes de la langue portugaise, à savoir: «fundar» (fonder) et «fundamentar»¹⁷. Ils expriment directement deux efforts fondateurs différents, deux mouvements différents de constitution de la philosophie elle-même, dont les cadres et les portées respectives sont tout à fait distincts (pour présenter l'idée de «fundamentar», le français exige une périphrase: «donner des fondements» ou «présenter des fondements» au sens logique). C'est la raison pour laquelle il semble difficile de penser clairement le champ sémantique de la fondation. L'usage de ces deux langues nous toutefois permet de préciser les concepts en nous inspirant à écrire les remarques qui suivent.

La *Lettre-Préface des Principes de la philosophie* éclaire ce que sont les vrais principes de la philosophie compris comme l'ensemble de la connaissance humaine, ou mieux, comme tout ce que l'homme peut savoir¹⁸. Dans cette thèse typiquement cartésienne, on peut voir déjà que le savoir humain prend forme d'une déduction de certaines propositions fondamentales. Ainsi, la connaissance constitue une totalité bien liée et enchaînée en raison de sa genèse¹⁹. Ce que l'on exige donc du principe est qu'il soit prêt à constituer l'ensemble des sciences à partir de lui, ou mieux, qu'il soit une vérité à tel point différenciée, qu'il soit capable d'en engendrer d'autres en fonction de sa fécondité²⁰.

Pour une compréhension plus satisfaisante du fondement de l'organisation du savoir il faut que l'on se reporte aux différentes conceptions de ce

¹⁶ Bien que le mot «métaphysique» n'apparaisse pas dans les textes d'Aristote, on va ici suivre la tradition scolastique en l'utilisant comme un concept consistant.

¹⁷ On peut trouver aussi des mots pareils en d'autres langues.

¹⁸ AT, IX-2, 11.

¹⁹ «[...] que ce soit d'eux [des principes] que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux; et qu'après cela il faut tâcher de déduire tellement de ces principes la connaissance des choses qui en dépendent, qu'il n'y ait rien, en toute la suite des déductions qu'on en fait, qui ne soit très manifeste» (AT, IX-2, 2).

²⁰ «Poliander: Fœcundum adeo hoc principium videtur, totque simul res mihi offeruntur, ut iis in ordinem redigendis maximum me laborem impensurum arbitrer» (AT, X, 518). «Or les principes que j'ai ci-dessus expliqués, sont si amples, qu'on en peut déduire beaucoup plus de choses que nous n'en voyons dans le monde, et même beaucoup plus que nous n'en saurions parcourir de la pensée en tout le temps de notre vie» (AT, IX-2, 104). «Principia autem quæ jam invenimus, tam vasta sunt et tam foecunda, ut multo plura ex iis sequantur, quam in hoc mundo aspectabili contineri videamus; ac etiam multo plura, quam mens nostra cogitando perlustrare unquam possit» (AT, VIII-1, 81).

qui organise le savoir et des modes de son organisation. Considérons d'abord l'ordre logique de la fondation, qui résulte de l'effort de poser les fondements. En général, celle-ci s'applique sur quelque chose qui a été déjà fondé, généré ou instauré. Nous cherchons alors dans la fondation les fondements ou bien les conditions de ce qui a été déjà fondé ou conditionné.

Il y a d'ailleurs deux différentes conceptions de la fondation au sens logique, d'un côté, il peut s'agir de la fondation pythagoricienne ou platonicienne, où elle se réduit proprement à la relation entre le principe et le conséquent. Dans ce cas il s'agit d'une relation arithmétique parce que sérielle: la raison du conséquent dépend complètement de son antécédent et par là de son principe puisqu'il est en quelque sorte contenu en lui²¹. D'autre part, il faut mentionner une conception aristotélicienne, ce qui ne veut pas dire que le Stagirite ait refusé la conception platonicienne mais parce qu'il a proposé un autre type de rapport dont l'image la plus adéquate est celle de la fondation d'un bâtiment, celle du fondement architectonique. La différence qui caractérise ce type de fondation par rapport au précédent, réside dans le fait que le fondement ne fournit pas toute la raison de ce qui repose sur lui. Dans l'exemple cité, il s'agit d'une relation éminemment physique où c'est le sol qui tient rôle du fondement sur lequel repose le fondé²².

Ces deux façons de présentation des fondements (fondation au sens logique) permettent de penser l'ordre logique en toute son extension selon l'ordre de la structuration. Cependant, il ne faut pas oublier qu'il y a encore d'autres possibilités pour penser l'ordre: il y a l'ordre chronologique, celui de la génération, de la fondation *stricto sensu*²³. La fondation ou l'ordre chronologique peut être aussi bien un ordre des choses et concerne alors la génération des choses elles-mêmes. D'autre part, la fondation ou l'ordre chronologique peut jouer un rôle de ce que Aristote caractérise comme l'ordre du «pour-nous».

²¹ Descartes le pense par exemple dans la *Regula VI*: «Etsi nihil valde novum hæc propositio docere videatur, præcipuum tamen continet artis secretum, nec ulla utilior est in toto hoc Tractatu: monet enim res omnes per quasdam series posse disponi, non quidem in quantum ad aliquod genus entis referuntur, sicut illas Philosophi in categorias suas dividerunt, sed in quantum unæ ex aliis cognosci possunt, ita ut, quoties aliqua difficultas occurrit, statim advertere possimus, utrum profuturum sit aliquas alias prius, et quasnam, et quo ordine perlustrare» (AT, X, 381).

²² L'image architectonique (*Discours de la méthode, deuxième partie*, AT, VI, 11; et Septièmes réponses, AT VII, 536-561) et celle de l'arbre (AT, IX-2, 14) permet à Descartes de considérer cette autre conception de fondation au sens logique. F. Castilho dans son cours sur Descartes a bien précisé la différence entre cette conception et la précédente (cf. F. Castilho, *Curso sobre Descartes*, Campinas, Unicamp, 1998, mimeograf.).

²³ P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF, 1977, p. 45-49.

Chez Aristote, la fondation ou la chronologie humaine peut se penser à partir d'une perspective historique et culturelle, à partir d'une culture qui s'appuie sur la richesse de son expérience pour élaborer les arts et, dans le cas de la civilisation grecque, pour élaborer la science et la philosophie. La fondation peut signifier donc tout le chemin de l'investigation dans ce que l'on peut comprendre comme l'ordre pour nous, par lequel on va de l'expérience à l'universel, puis au nécessaire, enfin, au premier en tant que tel. En partant de l'ordre du pour-nous, et en atteignant l'ordre du «par nature», il se fait pendant la conversion de l'ultime en premier. Le dernier dans l'ordre du pour nous devient le premier dans l'ordre de l'être.

Descartes propose d'abord un alignement dans l'ordre de la fondation prise au sens logique. En ce sens, les principes deviennent des fondements de l'édifice du savoir aussi bien que les principes de la déduction – ce que confirme l'expression fameuse des *Secondes Réponses* “*causa sive ratio*”, où la cause se confond avec la raison, et les premières causes avec des principes²⁴.

Descartes propose ensuite de considérer sur le même registre ces deux ordres, celui de la fondation au sens logique et celui de la chronologie pour nous²⁵. Ainsi, les principes génèrent, fondent et, en même temps, donnent le fondement logique ou ontologique à l'ensemble des connaissances humaines.

C'est pourquoi l'image de l'arbre – dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la science physique et les branches sont les techniques et la morale –, montre mieux que l'image de l'édifice, l'intégration de la fondation et du fait de poser le fondement. La racine ne soutient pas seulement le bâtiment mais elle est organiquement liée à toutes ses parties, en vivifiant de sa sève chaque partie du tout. Comme les fruits sont chronologiquement postérieurs et dépendants du développement de tout le reste, de même la branche en est du tronc et de la racine, et le tronc de la racine. Ainsi le développement des sciences dépend de l'établissement de la philosophie première, le développement des techniques dépend, à son tour, de l'établissement de la philosophie et des sciences. La philosophie n'est pas seulement la *regina scientiarum* parce qu'elle gouverne et règle les sciences, mais principalement parce qu'elle les produit et les fonde.

²⁴ Percevant la portée et la force de sa proposition, qui aura inspiré le «necessitarisme» du XVIIème (cf. J. Cottingham, *The rationalists*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 7; F. Alquié, *L'idée de causalité*, in : *Histoire de la Philosophie IV*, éd. François Châtelet. Paris 1999, p. 205), Descartes était tout autant conscient des limites de cette opération, qui peut varier selon le contexte, comme par exemple dans le cas de la doctrine de la liberté.

²⁵ Descartes aussi bien les met en rapport, ce que les identifie l'un à l'autre dans la mesure où des questions de méthode et l'ordre de l'instruction semblent conditionner tout le processus de fondation.

Comme nous nous le rappelons bien, pour Descartes, ce qui rend le philosophe original ce ne sont pas les thèses qu'il soutient – car elles sont connues de tous depuis toujours²⁶, – mais l'ordre selon lequel il les organise. Son originalité ne consiste donc pas en l'adoption d'une philosophie parmi d'autres, mais dans la découverte du fondement originaire du savoir humain et dans la reconnaissance des vérités depuis toujours connues en tant que principes²⁷. Le philosophe original, dans ce sens, n'a pas seulement le droit mais aussi l'obligation de devenir auteur.

Envisageons les termes aristotéliens de la position des fondements: elle ordonne les donnés de l'ordre de la génération de la connaissance. Selon Aristote, l'expérience (*empeiria*), en résultant de la sélection et de la rétention des sensations (*aistheseis*), informe le singulier organisé au minimum. Quoiqu'il y ait un saut de qualité du singulier à l'universel, l'art (*techne*) est constitué à partir des éléments fournis par l'expérience, en sorte qu'il y a une forte liaison entre l'expérience accumulée par une culture et l'art qu'elle développe et qui la caractérise à son tour. Pour survivre et pour rendre la nature favorable, les cultures élaborent, en premier lieu, les arts nécessaires à la vie. Ensuite, au fur et à mesure que les problèmes quotidiens d'urgence sont résolus, l'on peut alors promouvoir l'existence sociale. Alors la civilisation se consacre aux arts dont la fin est la culture du beau. Après avoir développé ce type d'art, et en ayant organisé la disponibilité des ressources afin qu'au moins une partie des gens puisse jouir de loisir, il est possible de développer les sciences (*epistamai*). Il est possible de les développer s'il y a une disposition théorique effective, ou mieux, s'il n'y a pas d'intérêt à l'intervention immédiatement utile dans les affaires de la vie. Les arts opèrent selon l'universel, ce qui devient plus clair à mesure de leur utilité pour la vie; ils formulent des règles qui sont valables pour tous les cas particuliers et dont la valeur dépend de son efficacité. Mais la science, quant à elle, ne s'appuie pas sur la considération de l'efficacité, mais sur la notion de vérité. La science tâche de rendre l'universel nécessaire; son but est de montrer les causes qui l'expliquent sans rien y ajouter qui puisse le modifier; ce que représente un changement d'attitude par rapport à ce que font les arts. La sagesse (*sophia*), pour sa part, est le résultat d'un approfondissement de l'esprit théorique des sciences, de la disposition à traiter des concepts qui donnent un sens à l'activité scientifique elle-même, en organisant dans un cadre plus large l'objet de cette activité, qui est la contemplation de la réalité²⁸.

²⁶ AT, X, 526 (*La recherche de la vérité*).

²⁷ AT, IX-2, 10-11.

²⁸ Cf. Aristóteles, *Metafísica*. Ed. trilingüe de V. G. Yebra, Madrid 1990; A, 2, 982 a 14-17; p. 10-11.

En revenant à Descartes, la science cartésienne surgit de la conscience d'une discontinuité qui s'installe entre elle-même et l'expérience comme telle. Comme elle ne surgit pas spontanément, ou mieux, comme elle ne se produit pas à partir des *endoxa*, la science doit non seulement donner un fondement à la connaissance mais la fonder aussi, ce que dès lors signifiera qu'il n'y a rien qui soit précis et antérieur à elle²⁹. Nous avons vu chez Descartes que les arts ne sont pas une activité préparatoire conduisant à la science, étant donné que l'on les comprend comme une manifestation simplement culturelle. La science est justement un effort pour rompre avec la culture, et la technique qui la suit est proprement une technique au sens moderne, technique en tant que procédant de la science. Dans ce processus, le philosophe se propose de fonder, outre la science, ses conséquences, c'est-à-dire la nouvelle technique et la nouvelle expérience dont la base réside dans l'expérimentation. Fonder signifie dès lors constituer la chose elle-même, fournir la matière de la chose.

Donner un fondement, c'est ordonner ce qui possède déjà une matière, ce qui a été déjà fondé. Aristote se propose donc de donner un fondement, d'ordonner ce qui est déjà constitué. Ainsi, il a imparti à la métaphysique la tâche de trouver l'ordre de l'être pour ce qui est déjà connu.

Descartes part, au contraire, de la nullité du savoir de l'existant pour se défaire de la moindre prétention de la connaissance. Toutefois, l'ordre qui surgit du doute radical, s'il est bien un ordre du connaître, n'est pas encore un ordre de l'être. La connaissance est fondée par la découverte de l'existence de l'*ego*. Par conséquent, penser à un ordre du connaître a un sens. Cependant, on n'a pas encore découvert le fondement de la connaissance que l'on vient de trouver. Les procédés argumentatifs qui s'interposent chez Descartes entre l'*ego* et Dieu reconstituent en d'autres termes les ordres aristotéliens du plus connu pour nous, et du plus connu par nature³⁰. Il faut observer que l'écart qui se creuse entre ces deux ordres est inhérent à la philosophie première, ce qui ne lui ôte aucunement le pouvoir à la fois de fonder et de donner des fondements. A partir de Descartes, la philosophie première doit être ainsi envisagée. Quoiqu'il y ait en elle une discontinuité méthodologique

²⁹ M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons. I. L'âme et Dieu*. Paris 1968, p. 18.

³⁰ Descartes: «Ainsi, en considérant que celui qui veut douter de tout, ne peut toutefois douter qu'il ne soit, pendant qu'il doute, et que ce qui raisonne ainsi, en ne pouvant douter de soi-même et doutant néanmoins de tout le reste, n'est pas ce que nous disons être notre corps, mais ce que nous appelons notre âme ou notre pensée, j'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier principe, duquel j'ai déduit très clairement les suivants: à savoir qu'il y a un Dieu, qui est auteur de tout ce qui est au monde, et qui, étant la source de toute vérité, n'a point créé notre entendement de telle nature qu'il se puisse tromper au jugement qu'il fait des choses dont il a une perception fort claire et fort distincte» (AT, IX-2, 10–11).

entre l'ordre de fondation et l'ordre de donner des fondements, elle établit ses rapports avec les autres disciplines de cette façon.

Mettre ces deux ordres sur la même ligne déductive, en les incluant dans l'ensemble de la discipline, n'est possible que par leur caractère exhaustif, ou plus précisément, méthodologiquement exhaustif. Le contenu de la philosophie première doit être complètement déployé avant l'étude des autres disciplines parce que c'est un accessoire, une condition de développement des autres disciplines, ce que confirment: l'image fameuse de l'arbre, selon laquelle la métaphysique est comparée aux racines, et la *Lettre-préface* qui introduit l'étudiant débutant dans l'étude de la vraie philosophie. Ainsi la philosophie doit être complète et achevée pour qu'une recherche proprement scientifique puisse commencer. Cette position des bases métaphysiques de la science caractérise ce processus que nous avons appelé l'exhaustion en s'opposant radicalement au modèle zététique d'Aristote. L'orientation de la métaphysique cartésienne consiste en la réduction de sa caractéristique problématique, étant donné qu'elle prétend établir les conditions indispensables au développement scientifique, tandis que la métaphysique d'Aristote se détermine par elle-même n'étant pas la condition de la constitution des autres disciplines. Chez Aristote la métaphysique jouit de sa caractéristique problématique, elle n'a pas à être épuisée par des questions qui lui sont extrinsèques et elle reste, comme nous l'avons dit, sur le plan purement théorique et contemplatif.

La métaphysique d'Aristote est une recherche qui porte sur le fait des sciences. La chronologie historique et culturelle est réfléchie dans la compréhension de la notion de la sagesse elle-même comme dernière considération, dont le symbole – bien interprété par Hegel – est l'oiseau qui prend son vol au coucher du soleil. Les arts sont déjà établis dans leur diversité. Quoique la culture des sciences représente un saut spirituel qualitatif, les arts apportent des éléments permettant de réfléchir sur eux. La métaphysique d'Aristote trouve les sciences déjà constituées. Quel est son objet et sa place dans le cadre établi des sciences? Elle est celle d'une discipline qui porte à l'extrême sa propre notion de théorie, une science qui étudie ce que les sciences particulières ne peuvent pas étudier. Il s'agit de telle théorie qui est contemplative au plus haut degré, qui est une *species* de métathéorie, qui est une théorie des théories déjà constituées. Entre les concepts qu'elle étudie se trouve celui de cause, de connaissance, d'être en tant que tel. Elle s'accomplit par élaboration d'une carte des apories et par la démonstration du principe de non-contradiction, lequel ne rend pas possible l'activité scientifique mais la légitime. Ainsi, il s'agit d'une métaphysique qui donne le fondement aux sciences.

Chez Descartes nous trouvons une métaphysique qui fonde les sciences³¹ – et des sciences qui fondent des techniques. La métaphysique cartésienne est proprement une philosophie première. La tradition vient en aide à Descartes en ce point précis, par la confusion – dont sa philosophie naît – entre le discours de sagesse de la métaphysique sur l'être en général, et celui qui porte sur un être déterminé, séparé de la matière et immobile, de la philosophie première. La métaphysique – philosophie première cartésienne est un discours sur des existants; il y a l'*ego*, qui permet la transition jusqu'à Dieu, dont la fonction est de fonder la connaissance que la physique aura après, quand elle arrivera à étudier l'être mobile avec matière, exclusivement comme matérielle. La sagesse cartésienne étudie des étants déterminés qui rendent possible la physique et ensuite la philosophie pratique en tant que telle.

On va clore ces considérations par un passage de la *Lettre à Clerseur* du juin/juillet 1646, où Descartes lui-même distingue les différents sens des fondements de la métaphysique:

J'ajoute seulement que le mot de principe se peut prendre en divers sens, et que c'est autre chose de chercher une notion commune, qui soit si claire et si générale qu'elle puisse servir de principe pour prouver l'existence de tous les Êtres, les *Entia*, qu'on connaîtra par après; et autre chose de chercher un Être, l'existence duquel nous soit plus connue que celle d'aucun autre, en sorte qu'elle nous puisse servir de principe pour les connaître. [...] En l'autre sens, le premier principe est que notre âme existe, à cause qu'il n'y a rien dont l'existence nous soit plus notoire. J'ajoute aussi que ce n'est pas une condition qu'on doive requérir au premier principe, que d'être tel que toutes les autres propositions se puissent réduire et prouver par lui, c'est assez qu'il puisse servir à en trouver plusieurs, et qu'il n'y en ait point d'autre dont il dépend, ni qu'on puisse plutôt trouver que lui. Car il se peut faire qu'il n'y ait point au monde aucun principe auquel seul toutes les choses se puissent réduire; et la façon dont on réduit les autres propositions à celle-ci: *impossibile est idem simul esse et non esse*, est superflue et de nul usage; au lieu que c'est avec très grande utilité qu'on commence à s'assurer de l'existence de Dieu, et en suite de celle de toutes les créatures, par la considération de sa propre existence³².

Les sens différents du principe nous confirment définitivement et aident à comprendre la distinction initiale entre «fundar» et «fundamentar». «Funda-


³¹ P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF, 1977, p. 50.

³² AT, IV, 444–5. Je voudrais remercier la Capes-Brésil pour l'appui institutionnel à la rédaction de cet article.

mentar» (poser des fondements) décrit l'opération de chercher des principes pour prouver ou réduire ce qui est déjà connu ou trouvé indépendamment des principes eux-mêmes; tandis que «fundar» (fonder) revient à se servir des principes pour trouver et connaître d'autres choses, pour produire le savoir.

Conclusion

Le dialogue *La recherche de la vérité* nous a bien montré qu'au-delà de la confrontation avec la scolastique, incarnée par le personnage Epistemon, il y a une confrontation plus fondamentale avec Aristote lui-même qui y est en jeu. On peut la retrouver d'abord dans la réinterprétation de la thèse du désir naturel de l'homme pour le savoir, puis dans la question de la constitution du savoir tout à fait satisfaisant, dans le renversement du schéma aristotélicien de la transition du sens à l'entendement, dans la révision de la question du commencement du savoir, dans le rejet de la définition aristotélicienne de l'homme pour comprendre soi-même, et enfin dans la critique du statut du principe de la non-contradiction.

Le principe de non-contradiction ne se formule pas dans une métaphysique de la fondation, mais dans celle de la position des fondements. Pour fonder, il est indispensable de trouver un ordre logique qui soit, en même temps, l'ordre de la production de la connaissance. La fondation en fonction de sa fécondité devient ainsi le principe qui produit le savoir qui trouve des choses inconnues et formule des propositions nouvelles. 

ALEXANDRE GUIMARÃES TADEU DE SOARES – profesor i kierownik Instytutu Filozofii na Federalnym Uniwersytecie Uberlandii w Brazylii (Universidade Federal de Uberlândia, Brazil), członek Brazylijskiej Akademii Filozoficznej, członek Centrum Studiów nad Filozofią Nowożytną i Współczesną Stanowego Uniwersytetu w Campinas (Universidade Estadual de Campinas), brazylijski korespondent Bulletin Cartésien a także autor książki *O filósofo e o autor* (*Filozof i autor*, Campinas 2008) oraz innych prac poświęconych historii filozofii nowożytnej i problemom metafizyki.

ALEXANDRE GUIMARÃES TADEU DE SOARES – Professor and Head of the Department of Philosophy at the Universidade Federal de Uberlândia (Federal University of Uberlândia) (Brazil), member of the Brazilian Academy of Philosophy, member of the Modern and Contemporary Philosophy Study Center of the Universidade Estadual de Campinas (State University of Campinas), correspondent for Brazil of the Bulletin Cartésien and author of *O filósofo e o autor* (*The Philosopher and the author*) and of other studies regarding the History of Modern Philosophy and metaphysical problems.