

**De l'union existentielle au *mathesis universalis*:
une étude comparative de l'épistémologie sadrienne et
cartésienne**

Mohammad-Javad MOHAMMADI

Université de Téhéran

Professeur-Assistant

E-mail: mhdmhi@yahoo.com

(Date de réception: 15/09/2008 – Date d'approbation: 01/11/2008)

Résumé

Le présent article propose de saisir la conception de la connaissance et du savoir chez l'homme dans la pensée cartésienne et sadrienne. Chez Mollâ Sadra, le sujet cognitif donne la forme au monde extérieur, mais à travers une alliance existentielle, justifiée par les principes de l'authenticité de l'être et de l'union existentielle. Dans la pensée cartésienne, cette union va avoir lieu à travers une intimité intellectuelle, une communauté linguistique qui dote d'emblée toutes les sciences de l'unité et de l'universalité. Mais comment une langue commune serait-elle possible si ce n'était que le monde et l'esprit qui ont un même fondement, un même principe pour cause? Pour Descartes, il faut une méthode qui rende à Descartes la réalité compréhensible et lui permette d'identifier les signes et la syntaxe du monde. Mais quelle est cette langue commune, comment l'apprendre et découvrir ses règles?

Mots-clés: connaissance humaine, union existentielle, unité épistémique, connaissance présente, cogito, livre du monde, *mathesis universalis*.

Introduction

Les *Quatre voyages de l'esprit* de Mollâ Sadra et *Le Discours de la Méthode* de René Descartes, œuvres majeures de ces deux penseurs, figurent au summum de la tradition épistémologique iranienne et française, voire orientale et occidentale. Tout en se situant dans la continuité des courants de pensée qui les précédaient, elles constituent des approches d'une nouveauté sans précédent dans le domaine de la connaissance humaine. Dans la théorie sadrienne de l'union du sujet de la connaissance avec l'objet, l'âme pénètre dans la profondeur de l'existence de l'objet pour lui donner ensuite sa forme quidditative. La connaissance présenteielle, qui est un mode d'existence, se forme de manière certaine et indubitable. L'œuvre de Descartes veut également substituer à la connaissance incertaine du Moyen-âge, un savoir dont la certitude est inébranlable. Cela exige avant tout une révolution dans les procédés méthodiques.

Le *Discours de la Méthode* qui dresse, comme son autobiographie intellectuelle, le portrait d'un esprit et le cheminement intérieur d'un homme, est inspiré par ce même souci. Descartes remarque très vite que la formation scolastique qu'il a reçue pendant huit ans au collège de la Flèche, ne lui donne aucune assurance. Le monde n'est pas abécédaire. Comme on ne peut apprendre une langue inconnue à force de regarder un livre écrit dans cette langue, on ne peut déchiffrer la réalité du monde à force de l'observer. Il faut une méthode qui donnera l'universalité à toutes les sciences du monde, qui unifiera l'homme et l'univers, grâce à leur communauté linguistique. Cela sous-entend, en outre, l'existence d'un même auteur (Dieu) qui se serait semblablement exprimé dans les deux.

Dans cette étude de l'épistémologie cartésienne et sadrienne, nous avons d'abord essayé de faire ressortir, selon une démarche essentiellement comparative, les ressources que les deux écrivains mobilisent sur le thème de la connaissance. Nous avons ensuite tenté de voir en quoi consistent les prémisses de base de leur argumentation cognitive ainsi que le fait absolument réel sur lequel ils fondent leur pensée, pour pouvoir en dégager

par la suite les traits ressemblants et divergents.

Pour ce faire, il était tout d'abord nécessaire de connaître leur conception de la vérité universelle ainsi que de déterminer le fait primordial et fondamental que postulent les deux philosophes comme nécessairement valable et absolument valide. Cette analyse était décisive pour saisir ensuite leur conception de la connaissance et du savoir de l'homme. Quelles sont les implications cognitives, les conséquences épistémologiques de la vérité première? Et, partant de cela, comment le rapport liant la subjectivité de l'esprit humain à l'objectivité du monde extérieur est-il défini? Peut-on déceler des traits thématiques comparables dans leur conception de la connaissance humaine? Et enfin, Mollâ Sadra et Descartes se rejoignent-ils dans leurs principes épistémologiques fondamentaux? Leur argumentation recèle-elle une prémisse commune? Ce sont de telles questions qui nous ont exhortées à nous engager dans cette étude.

Connaissance sadrienne, union existentielle

Dans l'introduction d'*Asfar-e Arbae (Quatre voyages de l'esprit)*, Mollâ Sadra présente sa philosophie comme *Hikmate Motaaliyah*, ce qui signifie littéralement «sagesse supérieure ou transcendantale». (MOLLÂ SADRA, 2002, I, p. 30.) La sagesse supérieure n'est pas seulement une connaissance fondée sur l'argumentation rationnelle en ce sens qu'elle se base également sur une méthode intuitive, très profondément influencée par le mysticisme et la gnose. Le «sage», tel que Mollâ Sadra le définit, est un parfait mystique qui n'a rien à voir avec le «philosophe» aristotélicien et péripatéticien. Dans la théosophie mystique de Sadra, le sage est durant toute son existence et de tout son être à la recherche de la vérité supérieure.

En examinant les théories de ses prédécesseurs, Mollâ Sadra découvrit chez eux des ébauches susceptibles de mener à l'idée de l'authenticité de l'être, notamment dans la pensée d'Avicenne. En développant la théorie de l'authenticité de l'être sur l'essence, il fit de son système philosophique une théorie originale. En d'autres termes, Mollâ Sadra croyait à une priorité de

l'être sur toute autre vérité. Cette vérité mène à une deuxième, celle de l'unité des êtres, sans qu'il y ait une contradiction substantielle entre eux. (HALABI, 1982, pp. 4-5.)

Selon Mollâ Sadra, l'existence est la vérité première, le fait réel et déterminé mais gradué. S'il y a une différence par les êtres, c'est plutôt dans la part qu'ils ont chacun de cette vérité commune. L'unité des êtres provient de leur existence en tant que fond commun et leur multiplicité provient également de leur existence comme une vérité à plusieurs niveaux. De là, Mollâ Sadra découvrit, pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, un aspect tout particulier du mouvement général et universel, celui du mouvement substantiel (*Harekat-e johari*) sur lequel il fonda les principes fondamentaux de sa propre vision du monde. D'après lui, non seulement les accidents mais aussi la substance des êtres sont en mouvement perpétuel. Les accidents sont les faits dépendant de l'existence des substances, mais un mouvement similaire à celui des accidents existe également pour les substances.

Mollâ Sadra est également à l'origine d'une théorie originale et unique en son genre touchant à la question de la connaissance divine et de la connaissance humaine. Le sujet de la connaissance connaît l'objet connu car il y a entre eux une unité et une alliance existentielle. En d'autres termes, les niveaux les plus élevés de l'être constituent la cause des niveaux qui leur sont inférieurs. Enfin, l'originalité de son argumentation sur l'existence de Dieu, et particulièrement celle de l'argument des véridiques, constitue une autre nouveauté de sa pensée.

Comme nous venons de l'évoquer, l'existence est donc la clé de la pensée sadrienne, vérité première de toute son œuvre. C'est pourquoi, selon Sadra, l'ignorance de ce premier principe, celui de l'existence, aura comme conséquence l'incapacité de l'homme à acquérir la connaissance d'autres choses:

« Puisque le problème de l'existence est la base des principes de

jugement et des questions divines, aussi bien qu'un point central autour duquel tourne l'unicité, la résurrection, la revivification des âmes et des corps, celui qui est privé de la connaissance de l'existence restera ignorant de beaucoup de principes et d'enseignements divins. Et son ignorance lui coûtera la perte des aspects secrets de la connaissance divine. » (MOLLÂ SADRA, 1984, p.14)

Mollâ Sadra fonde ainsi sa théorie sur des arguments ontologiques. Pour lui l'intellect, l'intelligible, et l'intelligent, autrement dit la connaissance, le sujet connaissant, et l'objet connu, ne sont que les modes et les étapes d'une réalité unique: l'existence. Le sujet et l'objet font unité avec la connaissance. L'objet intelligible sera directement connu et aura la même forme que le sujet intelligent, et perdra son statut d'objet externe, indirectement connu.

La question de l'unité de l'intelligent et l'intelligible est fondamentalement liée à l'unité de l'intelligible avec la quiddité des objets. La théorie sadrienne de la connaissance arrive ainsi à son sommet dans le principe de l'union. La connaissance, identique à l'existence du sujet selon l'authenticité de l'existence et aussi l'unicité de l'existence, est l'acquisition de la forme de l'objet par le sujet. (MOLLÂ SADRA, 2002, II, p. 227.)

La connaissance est donc identique à la conscience du sujet, et la conscience du sujet n'est que son essence. Sensible, imaginaire et intelligible, unis chacun des niveaux de l'appréhension, corrélés selon la règle de la corrélation, ils correspondent les uns avec les autres, puisqu'ils possèdent tous une existence. Considérés distinctes dans la première impression, cependant, en termes d'existence, chacun des trois appartient, selon Sadra, au domaine de l'existence. (*Ibid.*, VIII, p.181.) D'autre part, puisqu'ils n'ont pas une existence indépendante du sujet, l'existence de l'âme humaine se développe par l'expansion de la connaissance tout en possédant une vraie entité externe, et continue dans son mouvement constructif.

L'idée de l'union remonte pourtant à bien avant Sadra. Certains même font remonter son historique à la Grèce et la Perse antiques. Avicenne, le

82 Plume 6

grand philosophe aristotélicien, réfute l'idée de l'union. Il trouve que la théorie de l'union de l'intellect et l'intelligible est en contradiction avec la logique aristotélicienne. Avicenne ne se contente pas à critiquer mais apporte des arguments contre la théorie de l'union. (AVICENNE, 2005, 292-296.) L'union nécessite une évolution essentielle, et Avicenne pense que l'évolution d'un être se limite au changement de sa forme, et de ses accidents:

«Je crois que ce qui est dit au sujet de l'union de l'intellect et de l'intelligible est tout à fait absurde et impossible.» (*Ibid.*, p. 213.)

Il présente Porphyre en tant que fondateur de cette théorie, et dit:

«Ce que Porphyre a écrit au sujet de l'union de l'intellect et de l'intelligible dans Isagoge encourage les gens à prêter attention à cette théorie. Il avait l'habitude d'utiliser des expressions figuratives et poétiques pour exprimer ses idées dans ses livres sur les intellects, l'intelligible et l'âme. Il les persuade de les accepter». (*Ibid.*)

Et il continue en l'attaquant:

«La théorie de l'union de l'intellect et de l'intelligible présentée par Porphyre a été dans le passé acceptée par certains philosophes. Les Stoïciens ont également apprécié les livres de Porphyre sur l'intellect et l'intelligible, mais tout est insensé. Même Porphyre lui-même ne comprend pas ses propres mots, et personne d'autre. » (*Ibid.*, p. 292.)

Néanmoins Mollâ Sadra s'inspire de la théorie de l'union et essaie de la sortir d'une rhétorique poétique pour la mettre sur un terrain argumentatif. Sadra fut tout d'abord inspiré au cours d'une expérience mystique pendant sa résidence à Kahak, et essaie ensuite de présenter des arguments. Il la considère comme une aide divine, le fruit de ses prières, de ses pratiques ascétiques et de ses longues heures de réflexion; en résumé, cette expérience est ce qui lui a permis à l'âge de cinquante-huit ans de prouver le principe de l'union. En effet, pour Sadra, outre la démonstration logique, l'homme, en

polissant le miroir de son âme, sera en mesure d'observer les formes des réalités liées à la foi, les secrets cachés au sens, et puis les rationaliser. La logique n'étant pas la seule voie de raisonnement, elle doit se compléter par la pureté de l'âme et surtout la révélation:

« Je me suis repenti devant Dieu d'avoir passé quelques années de ma vie à suivre les idées des théologiens et de ceux qui simulent la philosophie. Enfin, à la lumière de la foi et de l'appui de Dieu, j'ai appris que leurs argumentations étaient vides et leur méthode fallacieuse. Par conséquent, je m'en suis remis à Dieu et son messager. J'ai développé la foi en leurs lois et les ai affirmés. Je n'ai jamais apporté des justifications imaginées pour la vérité ou la conception d'une méthode dialectale. J'ai fait ceci pour montrer mon obéissance à Dieu: «Prenez ce que le Messager vous donne, et ce qu'il vous interdit abstenez-vous en». (CORAN, Sourate Hashr, verset 7.) Enfin, Dieu a ouvert mes yeux à ce que j'ai été censé voir et m'a récompensé de lui avoir obéi en m'accordant la victoire et le salut. » (MOLLÂ SADRA, 2002, I, p. 13.)

Sadra bâtit sa pensée sur ses autres principes dont les plus importants sont l'authenticité, l'unicité et la gradation de l'existence, le mouvement substantiel, la créativité de l'âme, et la différence entre les affirmations primaires et répandues. L'unicité ontologique entre l'objectivité et la subjectivité forme la base de la pensée sadrienne. Il rejette d'abord Avicenne (*Ibid.*, III, pp. 326-334.) qui ne croit pas en principes existentiels de l'univers. (*Ibid.*, pp. 313-316.) La théorie de l'union dépend complètement d'une vision existentialiste du monde. (*Ibid.*, pp. 324-325.) Il faut pourtant préciser que pour Sadra, l'union dans le sens où l'essence de deux ou plusieurs êtres, objets, concepts, devienne unitaire, est impossible.

Deux choses ou deux concepts distincts sont toujours deux et ne deviendront jamais un. C'est la même objection qu'Avicenne avance contre l'unité entre l'intelligent et l'intelligible. Comme nous avons pu le remarquer, pour Sadra, la connaissance revient à l'existence. Par l'union, Sadra entend

donc l'unité existentielle. D'après lui, si l'existence de l'un était distincte de l'autre, chacun des deux pourrait être concevable sans l'autre, tandis qu'il est impossible d'appréhender le concept du sujet sans le concept de l'objet de la connaissance comme celui d'enfant et de père. C'est l'argument de corrélation (*tazayof*), qui s'ajoute aux arguments existentiels du premier chapitre.

La corrélation nécessite l'existence de l'un en supposant l'existence de l'autre; en d'autres termes, la séparation entre les deux idées est impossible. Selon la philosophie sadrienne, deux corrélatifs sont identiques et proportionnés en termes de leur existence, non-existence, et potentialité et effectivité. La corrélation relève donc d'une unité existentielle entre la forme cognitive et le sujet. Par ailleurs, si la connaissance est un acte de l'âme, l'existence de l'acte n'est jamais séparable de celle de son auteur. Le sujet forme son existence mentale; et dans ce qu'il crée, l'erreur n'a pas de sens car la connaissance n'est pas un miroir qui reflète l'extérieur mais une partie de l'existence du sujet. L'homme ne se trompe pas par rapport à son existence, même mentale, car il se saisit par une connaissance présente.

Dans la connaissance acquise, l'homme a affaire avec les quiddités. C'est seulement la quiddité de l'objet qui vient à l'esprit et non pas son existence. La quiddité est la réalité qui a pris la forme de l'existence mentale. Lorsque Sadra compare la connaissance et leurs degrés d'existence à la lumière, il donne à l'existence mentale une faible existence sans effets (*Ibid.*, IV, p. 245.), du fait du dépouillement de l'objet externe de sa matérialité.

La quiddité formée dans l'esprit du sujet est le résultat de ce dépouillement par le *zahn* (l'esprit). Pour Sadra, le *zahn* n'est pas un organe matériel de corps. C'est la faculté de clairvoyance de l'âme qui inclut l'entendement. C'est à la fois la connaissance et l'esprit. (*Ibid.*, I, p. 264.) C'est l'esprit qui donne les formes quidditatives aux objets. Ainsi, la quiddité est la connaissance et le connu, unis avec le sujet. Nous pouvons percevoir toutes les qualités primaires et secondaires, les aspects quantitatifs, les états, les manifestations de l'essence des objets, à partir de la quiddité que nous

leur avons donnée dans l'esprit. La réalité est ce que l'homme se crée.

Savoir cartésien, mathesis universalis

Quant à Descartes, la réalité est pour lui de nature subjective et intellectuelle. L'union sadrienne se traduit chez Descartes en termes d'épistémologie. Le célèbre *cogito* cartésien présuppose l'existence du *je*, un *je* qui pense, par le principe de causalité. Par ailleurs, la pensée étant la conscience, *je* ne saurais être cause de ce que je ressens quand ces idées sensibles me sont représentées sans nulle contribution de ma part. Le principe de causalité suppose une certaine proportion, une ressemblance et un rapport, entre la cause et l'effet. Descartes affirme que les sensations se déroulent en moi sans que j'y contribue. La cause est donc hors de moi, elle peut être un corps ou quelque esprit, voire Dieu lui-même. L'univers de l'extérieur reste donc à explorer, à lire. Descartes se sert d'une image très parlante, celle du *livre du monde*.

Dans le *Discours de la méthode*, il a deux fois employé pour le monde l'image d'un livre (DESCARTES, 2004, p.131.), pour évoquer la connaissance que Descartes avait espéré retirer du monde. Bien que le "livre du monde" ait finalement renforcé son scepticisme de par la diversité des mœurs existantes, c'est un enseignement pratique que Descartes en attendait toutefois et non pas forcément existentiel; un enseignement pratique qui lui fournirait un immense réconfort en voyant le monde comme un livre dont la lecture nous préviendrait des aventures, et dont la compréhension nous libèrerait du sentiment d'étrangeté tout en nous enseignant comment nous en prémunir «pour voir clair en actions et marcher avec assurance en cette vie.» (*Ibid.*)

En s'ouvrant devant nous, comme un livre où toutes les phrases s'enchaînent, le monde nous découvre son intelligibilité. La façon la plus ordinaire et déterminée que les hommes prennent pour agir, révèle sur la réalité humaine et mondaine plus de vérité qu'aucun discours philosophique. C'est cette vérité que cherchait à discerner Descartes, non dans un but de

spéculation théorique, mais par un intérêt pratique. Cela suppose en effet que le monde soit comme un livre, aussi parfaitement lisible et déchiffrable, et qu'il ne recèle ni énigme ni secret. Rendue célèbre par Galilée, l'image du *Livre de la nature* suppose que tous les phénomènes de la nature forment un ensemble cohérent dont les parties se suivent selon un ordre intelligible, les premières préparant les suivantes, et celles qui suivent complétant les précédentes.

Comme l'ordre selon lequel les mots et les propositions se suivent dans une phrase en exprime l'intelligibilité, de même, le livre du monde devait faire croire à Descartes que les phénomènes s'y succèdent selon l'ordre de leur occurrence, et que cet ordre de la causalité est l'ordre même de leur intelligibilité. Comme n'importe quel texte, en donnant à voir des signes, le monde expose sa vérité. Pour en comprendre le sens, il faut être capable de le lire. Se pose alors la question consistant à savoir comment le lire, si on n'en connaît pas la langue. Cette dernière doit comprendre des règles universelles qui en organisent l'ordre étant donné qu'elle est commune à tout ce qui y vit et expérimente ses phénomènes. L'alphabet de la langue du Livre du monde réside dans la pensée humaine. C'est l'esprit de l'homme qui fait parler la nature extérieure. Une communauté linguistique entre notre esprit et le monde atteste en outre une union tant intime que spontanée. C'est alors que l'unicité existentielle de Sadra devient logique et formelle.

Partant de cette logique commune qui a ses origines dans l'authenticité de l'esprit, il faut selon Descartes remplacer à la multiplicité d'arts, de sciences et de connaissances, différents selon leurs objets, par un ordre de pensées qui unifie toutes les sciences. Ce souci cartésien d'unifier le savoir vient d'une résolution ingénieuse qui lui fait fermer les yeux aux enseignements traditionnels et se mettre lui-même en recherche. Sous cette unité, Descartes envisage *les fondements d'une science admirable* dont il aurait été inspiré le soir du 10 novembre 1619, un art de la découverte capable de s'appliquer à toutes les disciplines:

«Au temps de ma jeunesse, à la vue d'ingénieuses découvertes, je me demandais si je ne pourrais pas inventer par moi-même sans m'appuyer sur la lecture d'un auteur. De là, peu à peu, je me suis aperçu que je procédais selon des règles déterminées.» (DESCARTES, 1963, p. 65.)

Descartes se promet de même d'accroître son savoir par un progrès continu et de parvenir à la connaissance vraie de tout ce qu'on est capable de connaître. « Je serais bien aise, dit-il, de poursuivre, et de faire voir ici toute la chaîne des autres vérités que j'ai déduites de ces premières.", et cela dans le but de «parvenir au faite de la connaissance humaine.» (DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit*, 2004, p. 40.) C'est le même but que son *Discours* annonce en 1637 comme le résultat infaillible de sa méthode, si indiscutable qu'il assure qu'on pourra se satisfaire soi-même en quelque science que ce soit, au point de ne plus rien désirer si on suit l'ordre de la méthode. Descartes prend la véracité divine pour le garant de la véracité de sa méthode:

«Et à présent que je le (Dieu) connais, j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses, non seulement de celles qui sont en lui, mais aussi de celles qui appartiennent à la nature corporelle, en tant qu'elle peut servir d'objet aux démonstrations des géomètres, lesquels n'ont point d'égard à son existence.» (DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, 2004, p. 317.)

La pluralité des objets dans une chaîne des sciences cache leur unité et la continuité des démonstrations qui les fondent. L'idée du masque vient justement de ces objets différents qui dissimulent la continuité. Pourtant, il n'y a en fait pour le philosophe qu'une seule véritable science dont la démarche permet d'accéder à la vérité. Une telle science doit être universelle et formelle, indépendante des objets et indifférente à leur matérialité. Descartes la nomme une *mathesis universalis*. Cette science générale qu'ambitionne Descartes, qui possède la certitude et l'évidence d'une

mathesis universalis et qui manque aux autres disciplines, il la trouve donc finalement dans l'arithmétique et la géométrie:

Mais nous [...] avons dit un peu plus haut que de toutes les disciplines reconnues par les autres, l'arithmétique et la géométrie étaient les seules à être exemptes de tout vice de fausseté ou d'incertitude.» (DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit*, 2004, p. 41.)

A leurs objets aussi simples qu'abstraits, elles sont l'application la plus spontanée de cette science universelle.

Pour Descartes, outre le caractère formel et l'indépendance de la matérialité de l'existence qu'on doit attendre de la *mathesis universalis*, elles constituent le seul exemple de sciences certaines à propos desquelles tous s'accordent sur la crédibilité de leurs démonstrations et la sûreté de leurs méthodes:

«La méthode qui enseigne à suivre le vrai ordre, et à dénombrer exactement toutes les circonstances de ce qu'on cherche, contient tout ce qui donne de la certitude aux règles d'arithmétique.» (DESCARTES, *Discours de la méthode*, 2004, p. 139.)

Le seul problème est que les nombres et les figures masquent l'extension de son indispensable universalité. Pourtant, ces figures et nombres offrent une occasion propice à cette logique primordiale et universelle de s'exercer. La force des mathématiques ne vient pas justement des objets sur lesquels cette discipline raisonne, mais de la nature de son raisonnement qui fait de la *mathesis universalis* la logique de toutes les sciences qui garantit sa vérité. Il faut selon Descartes observer la manière dont elle s'exerce en arithmétique ou en géométrie pour en caractériser la nature et découvrir les conditions de la certitude en quelque science que ce soit. C'est ainsi que Descartes parle d'un revêtement mathématique:

«Je traite ici d'un autre type de science, dont les mathématiques sont le

revêtement plutôt que les parties constituantes.» (DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit*, 2004, 70.)

Maintenant la question se pose sur ce qui caractérise cette logique universelle. D'après le philosophe, premièrement elle «*n'admet absolument rien que l'expérience ait rendu incertain*». (*Ibid.*, p. 41.) La certitude de la logique universelle, entièrement autosuffisante, se résume tout en un accord de la pensée avec elle-même, étant donné qu'elle n'a autre fondement qu'elle-même, et ne se soumet à d'autres exigences qu'à celles de sa nature. L'exercice de cette logique permet à la pensée de s'explorer et de se reconnaître elle-même en se réfléchissant. La certitude consisterait alors en ce sentiment d'identité qu'éprouve la pensée en se reconnaissant dans ce qu'elle pense. Le *Discours* est l'histoire de cette pensée qui se ressaisit, qui se retrouve:

«Jamais mon dessein ne s'est étendu plus avant que de tâcher à réformer mes propres pensées, et de bâtir dans un fonds qui est tout à moi. Que si mon ouvrage m'ayant assez plu, je vous en fais voir ici le modèle, ce n'est pas, pour cela, que je veuille conseiller à personne de l'imiter.» (DESCARTES, *Discours de la méthode*, 2004, p.135.)

Le deuxième caractère de cette logique est la simplicité de ses opérations puisqu'elle ne procède que par déductions:

«Il nous faut remarquer, pour apprécier plus soigneusement pourquoi il en est ainsi, que nous parvenons par une double voie à la connaissance des choses, à savoir, par l'expérience ou par la déduction.» (DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit*, 2004, p.41.)

Toutefois, il va de soi qu'aucune déduction ne pourrait s'exercer s'il n'y avait d'abord quelques axiomes dont elle s'applique à tirer les conséquences. Ces axiomes dépendent entièrement d'une intuition qui en manifeste originellement l'évidence. La déduction devient elle-même l'intuition d'un

90 Plume 6

rapport entre deux intuitions. En raison de leur clarté et leur pureté, les mathématiques sont pour Descartes irremplaçables sauf pour celui qui cherche intentionnellement l'obscurité. (*Ibid.*)

Les mathématiques permettent à l'esprit de procéder selon une déduction des objets simples aux plus complexes. Tout cela est dans le but de rendre possible d'étendre le modèle de la résolution mathématique à toutes les questions. Ce qui mène finalement à l'évidence, à la certitude, et donc à la vérité. (*Ibid.* p. 42.)

Après avoir posé le projet d'une science universelle qu'il nomme la *mathesis universalis*, Descartes juge que même l'arithmétique et la géométrie, à elles seules, sont insuffisantes pour atteindre à la vérité. (*Ibid.*, 48.) Vient à l'esprit du philosophe les premières esquisses de l'idée de la méthode qui augure le futur *Discours de la méthode*, sans pour autant que l'on puisse encore identifier dans cette étape, méthode et *mathesis universalis*:

«Voilà ce qu'ils ne me semblaient pas faire assez voir à l'esprit; aussi ne m'étonnais-je point que la plupart des hommes, même de ceux qui sont intelligents et cultivés, eussent pour coutume, après avoir pris quelque teinture de ces sciences, de se hâter de les négliger comme étant puérides et creuses, ou au contraire de s'effrayer dès le seuil à l'idée d'en poursuivre l'étude, comme étant extrêmement difficiles et embrouillées.» (*Ibid.*, p. 49.)

L'esprit est pour lui doté d'une infinie fécondité que l'homme peut contribuer à épanouir s'il se conforme à la bonne méthode. Dans son *Discours de la méthode*, Descartes oppose à la logique aristotélicienne une méthode dont le but est de manifester l'unité des connaissances humaines. La science universelle cartésienne n'a pas d'objet donné d'avance, mais se constitue à l'aide des vérités premières en suivant la chaîne des déductions.

Les dix catégories d'Aristote, les genres et les espèces, les données toutes faites de la logique classique, sont pour Descartes des cadres *a priori* qui

empêchent la connaissance humaine de progresser car dès le départ, elle n'est pas réellement fondée sur des assises solides. En revanche, la science cartésienne dépouille l'esprit des concepts préconçus, des formes préétablies, et des catégories préconstituées. Elle prône la libération de l'esprit par sa lumière naturelle. La libération existentielle de Sadra devient épistémique chez Descartes.

Conclusion

La rhétorique argumentative de Descartes s'appuie ainsi sur l'évidence intuitive et l'ordre méthodique. L'évidence première et intuitive dont la conception se rapproche de la connaissance présente de Sadra, Descartes l'a extraite de son célèbre *cogito*. L'intuition constitue donc le fondement du savoir de l'homme. L'ordre méthodique, qui se compose de trois règles de l'*analyse*, de la *synthèse* et du *dénombrement*, et qu'il prétend l'avoir emprunté à la mathématique, garantit l'enchaînement des savoirs en s'appuyant sur la déduction. Partant de ces principes, son projet consiste à étendre la certitude mathématique à l'ensemble de la connaissance humaine, et à fonder ainsi une science unifiée et universelle, appelée *mathesis universalis* dont l'authenticité est garantie par la véracité divine.

La passion de l'un, existentielle dans la conception sadrienne de l'unicité de l'être, se traduit en l'unicité de l'épistème dans la vision cartésienne. La chaîne des sciences, le livre du monde, l'arbre de la philosophie, sont tous des métaphores qui relèvent d'un même souci d'unification. Pourtant chez Descartes, qui explique la nature humaine par deux substances, l'âme pensante et l'étendue corporelle, l'union de l'âme et du corps, de l'esprit et de la matière, reste obscure du point de vue de la connaissance. Pour lui, la question de l'union, en ce qu'elle se situe à un niveau de supériorité échappant à l'entendement humain, est exclue du champ de la pensée philosophique.

Pour Sadra, au contraire, cette union ne se limite pas à une pure dimension intellectuelle au niveau individuel mais va au-delà de l'esprit de

92 Plume 6

l'homme pour atteindre l'intelligence universelle. Elle n'en demeure pas moins concevable dans une philosophie qui se traduit chez Sadra par processus au travers duquel « l'homme devient un monde intelligible, similaire au sensible et au monde extérieur. » (MOLLÂ SADRA, 2002, I, p. 264.)

Bibliographie

AVICENNE, *Isharat*, Qum, éd. des œuvres religieuses, 2005.

DESCARTES René, *Cogitationes privatae*, Œuvres philosophiques, Paris, Garnier, 1963.

DESCARTES René, *Discours de la méthode*, Œuvre et lettres, Paris, Gallimard, 2004.

DESCARTES René, *Méditations métaphysiques*, Œuvre et lettres, Paris, Gallimard, 2004.

DESCARTES René, *Règles pour la direction de l'esprit*, Œuvre et lettres, Paris, Gallimard, 2004.

HALABI Ali Asghar, *L'histoire des philosophes iraniens*, Téhéran, éd. Zavar, 1982.

MOLLÂ SADRA, *Les Quatre Voyages de l'esprit*, Beyrouth, Maison de rétablissement de la culture arabe, 2002.

MOLLÂ SADRA, *Mashaer*, Téhéran, éd. Tahouri, 1984.