

## **ABORDER LA PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE EN TERMES GÉNÉTIQUES : POURQUOI ? COMMENT ?**

Élodie Cassan (Paris XII-Tours)

### **I. Introduction**

L'œuvre de Descartes a été souvent ramenée à l'expression d'une seule idée. Ainsi, selon Victor Cousin, pour qui toute la philosophie moderne est redevable à la présentation au monde des pensées cartésiennes qui s'effectue dans le *Discours de la méthode*<sup>1</sup>, le nom "Descartes" est synonyme de "méthode". Dans une perspective semblable, pour Martial Gueroult, « il y a chez Descartes une idée séminale qui inspire toute son entreprise et qu'expriment, dès 1628, les *Regulae ad directionem ingenii*, c'est que le savoir a des limites infranchissables, fondées sur celles de notre intelligence, mais qu'à l'intérieur de ces limites la certitude est entière »<sup>2</sup>. Quoique ces deux auteurs lisent l'histoire de la philosophie en recourant à des présupposés théorétiques distincts, respectivement hégéliens et structuralistes, ils comprennent la situation historique de la philosophie cartésienne en des termes méthodologiquement proches. À propos de celle-ci, ils se demandent en effet à quel moment de l'histoire de la philosophie elle se produit, et quel est son apport conceptuel propre. Ils l'appréhendent de la sorte comme un édifice dont ils se proposent de restituer la complétude, sans se préoccuper ni de sa genèse proprement dite, ni de son éventuelle évolution.

Est-ce à dire pour autant que Descartes n'ait passé sa vie qu'à cerner une intuition unique et fondamentale ? Selon Henri Bergson,

---

<sup>1</sup> « Comme nous savons, Messieurs, le jour, le mois, l'année dans laquelle la philosophie grecque a été mise dans le monde, de même nous savons, avec la même certitude, et avec beaucoup plus de détail encore, le jour et l'année où la philosophie moderne est née. Savez-vous combien il y a de temps qu'elle est née ? Messieurs, vous allez ici prendre sur le fait la jeunesse, l'enfance de l'esprit philosophique qui anime aujourd'hui l'Europe. Le père d'un de vos pères aurait pu voir celui qui a mis dans le monde la philosophie moderne. Quel est le nom, quelle est la patrie de ce nouveau Socrate ? Infailliblement, Messieurs, il devrait appartenir à la nation la plus avancée dans les voies de la civilisation européenne. Il a dû écrire, non dans le langage mort qu'employait l'église latine au moyen âge, mais le langage vivant, destiné aux générations futures, dans cette langue, appelée peut-être à décomposer toutes les autres, et qui déjà est acceptée d'un bout de l'Europe à l'autre. Cet homme, Messieurs, c'est un Français, c'est Descartes. Son premier ouvrage écrit en français est de 1637. C'est donc de 1637 que date la philosophie moderne ! Et, Messieurs, quel est le titre de cet ouvrage éminemment historique ? La méthode. Je vous ai dit que Socrate n'avait point eu de système ; je vous dirai qu'il importe assez peu que Descartes en ait eu un. La pensée de Descartes qui appartient à l'histoire, c'est celle de sa méthode... », Victor Cousin, *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*, éd. P. Vermeren, Paris, Fayard, Corpus, 1991, p. 59.

<sup>2</sup> M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1968, Tome I, p. 15.

« Un philosophe digne de ce nom n'a jamais dit qu'une seule chose : encore a-t-il plutôt cherché à la dire qu'il ne l'a dite véritablement. Et il n'a dit qu'une seule chose parce qu'il n'a su qu'un seul point : encore fut-ce moins une vision qu'un contact ; ce contact a fourni une impulsion, cette impulsion un mouvement, et si ce mouvement, qui est comme un certain tourbillonnement d'une certaine forme particulière, ne se rend visible à nos yeux que par ce qu'il a ramassé sur sa route, il n'en est pas moins vrai que d'autres poussières auraient aussi bien pu être soulevées et que c'eût été encore le même tourbillon »<sup>1</sup>.

L'œuvre de Descartes peut-elle se laisser caractériser comme un effort sans cesse renouvelé d'explicitation d'une intuition originelle ? Il est pertinent de ne pas réduire une doctrine à son expression circonstanciée. Mais la continuation du mouvement de l'écriture vaut-elle seulement comme la tentative visant à rendre, de façon moins approximative, une idée qui lui préexiste ? Ne procède-t-elle pas également de la nécessité pour la pensée de se reprendre, voire de se corriger, par suite de la rencontre d'objets de pensée nouveaux et de paramètres conceptuels non pris en compte initialement ? L'historicité n'est-elle pas une dimension constitutive de la pensée ?

Dans ce qui suit, sans nous prononcer pour ou contre la conception bergsonienne de la philosophie, nous nous demanderons si et dans quelle mesure se représenter la pensée philosophique en proie au devenir peut constituer une hypothèse de travail féconde pour l'historien de la philosophie. Nous considérerons cette difficulté à propos du corpus cartésien.

Nous montrerons que déterminer le contexte dans lequel la pensée cartésienne se forme et qu'adopter un principe chronologique de lecture des textes de Descartes revient à envisager l'activité philosophique du point de vue de sa production. Nous soulignerons qu'une telle démarche est riche d'enseignements d'ordre proprement philosophique, dans la mesure où elle permet de rendre compte à la fois des circonstances qui conduisent une pensée à se mettre à l'œuvre et de l'entreprise philosophique elle-même, en tant qu'elle consiste dans l'étude d'objets qui peuvent varier au gré du temps.

Afin d'établir ces points, il nous faudra examiner tout d'abord la façon dont les commentateurs en sont venus à étudier Descartes d'un point de vue génétique. La méthode historique en philosophie est à l'origine, en effet, un outil d'interprétation mis au point au début du XIX<sup>e</sup> siècle dans le cadre de l'étude de la philosophie antique. Dans l'introduction à sa traduction des dialogues de Platon<sup>2</sup>, qu'il a entreprise sous l'instigation de Friedrich Schlegel, Friedrich Schleiermacher rappelle ainsi aux historiens et aux philologues, que leur compréhension du texte de Platon passe

<sup>1</sup> H. Bergson, « L'intuition philosophique », *La pensée et le mouvant*, Paris, P.U.F., 1938, pp. 122-123.

<sup>2</sup> *Introductions to the dialogues of Plato*, transl by W Dobson, reprint of the 1836 éd, New York, Arno Press, 1973, pp. 1-47. Cité par Yvon Lafrance, *Méthode et exégèse en histoire de la philosophie*, Paris, Belles Lettres, 1983, p. 30.

nécessairement par l'analyse de sa matérialité. Cette méthodologie de la recherche, qui fait du platonisant un savant du texte platonicien, trouve un terrain privilégié dans la philosophie antique dans son ensemble : non seulement le travail d'interrogation de l'authenticité des dialogues platoniciens et de leur chronologie se poursuit sur le corpus aristotélicien, mais en outre les fragments et les résumés grâce auxquels la philosophie hellénistique et romaine se donne à lire communément sont soumis à une évaluation critique. Pourquoi s'aider d'une telle méthode pour lire Descartes, dont seuls certains textes posent des difficultés d'établissement ?

Ensuite, nous tâcherons de mettre au jour les ressorts conceptuels précis d'une telle approche. Nous nous demanderons en ce sens ce que recherchent les commentateurs qui visent à rendre compte de la formation de la pensée cartésienne, ainsi que de son parcours temporel, qu'ils décrivent comme un *développement* ou comme une *évolution*. Comment conçoivent-ils leur tâche ? En se montrant sensibles à la mobilité fondamentale qui constitue l'historicité, s'inscrivent-ils dans un en deçà de la philosophie ?

Enfin, nous nous interrogerons sur la nature des résultats auxquels cette méthode historisante conduit. En particulier, nous nous efforcerons de déterminer dans quelle mesure elle parvient à saisir le philosophe en plein travail.

## **II. Descartes et les débuts de l'historiographie philosophique au XIX<sup>e</sup> siècle**

### **1. Descartes, clé de lecture de l'histoire de la philosophie moderne**

Aborder la première de ces questions, c'est tout d'abord s'intéresser aux débuts de l'étude de « l'histoire des opinions des philosophes » en France et à la place qu'y occupe Descartes. Cette étude, introduite dans le cursus de l'année terminale par l'ordonnance du 19 septembre 1809<sup>1</sup>, propose un répertoire qui va de Platon à Charles Bonnet en passant par Aristote, Bacon, Descartes, Pascal, Port-Royal, Locke, Leibniz... Dans ce cadre, Descartes est central.

Sous l'impulsion de Victor Cousin, qui est nommé en 1832 au Conseil de l'Instruction publique où il a la haute main sur la philosophie, Descartes devient en effet la figure qui rend intelligible toute la philosophie moderne. Selon Cousin, si le personnage de Socrate marque la naissance de la philosophie grecque, c'est en Descartes qu'il convient de reconnaître le point de départ de la philosophie moderne.<sup>2</sup> Tandis que Socrate représente « la réflexion libre », Descartes incarne « la réflexion libre élevée à la hauteur d'une méthode, et encore la méthode dans sa forme la plus

<sup>1</sup> Pour des développements sur ce point, voir F. Azouvi, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Paris, Fayard, 2002, p. 177 sv.

<sup>2</sup> En plus du *Cours* précédemment cité, voir *Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie* tome III, Genève, Slatkine reprints, 1970, Réimpression de l'édition de Paris, 1866, p. 127.

sévère »<sup>1</sup>. Par ce geste, qui s'exprime dans le *Discours de la méthode*, Descartes met l'« esprit philosophique » dans le monde moderne, dans la mesure où il participe de la promotion de « la sainte cause de la spiritualité et de la liberté de l'âme, de la responsabilité des actions, de la distinction essentielle du bien et du mal, de la vertu désintéressée, d'un Dieu créateur et ordonnateur des mondes, soutien et refuge de l'humanité »<sup>2</sup>. Cette lecture spiritualiste de Descartes, d'inspiration hégélienne<sup>3</sup>, fonde l'approche systématique que des ouvrages d'histoire de la philosophie proposent alors de cet auteur.

Philibert Damiron écrit ainsi un *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII<sup>e</sup> siècle* (1828), qui est un rapport fait à l'Académie des sciences morales et politiques par la section de philosophie, suite à un concours lancé par Victor Cousin sur le thème de la révolution cartésienne<sup>4</sup> et de ses conséquences. Ce texte entre en matière par « un long morceau sur Descartes »<sup>5</sup>. Une fois celui-ci présenté comme le « père du cartésianisme »<sup>6</sup>, Damiron explicite « l'esprit général »<sup>7</sup> de la philosophie de Descartes, avant d'aborder cette dernière d'un point de vue thématique<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Pour ces deux citations, voir *Cours*, p. 61.

<sup>2</sup> *Fragments...*, avant-propos de l'édition de 1845, pp. 2-3.

<sup>3</sup> « R. Descartes est de fait le véritable initiateur de la philosophie moderne, en tant qu'il a pris le penser pour principe. [...] On ne saurait se représenter dans toute son ampleur l'influence que cet homme a exercée sur son époque et sur les temps modernes. Il est ainsi un héros qui a repris les choses entièrement par le commencement, et a constitué à nouveau le sol de la philosophie, sur lequel elle est enfin retournée après que mille années se soient écoulées. », Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome VI (« La philosophie moderne »), trad. fr. de P. Garniron, Paris, Vrin, 1991, p. 1384.

<sup>4</sup> « Voici quel était le sujet proposé aux concurrents :

1° Exposer l'état de la philosophie avant Descartes ;

2° Déterminer le caractère de la révolution philosophique dont Descartes est l'auteur, faire connaître la méthode, les principes et le système entier de Descartes dans toutes les parties des connaissances humaines ;

3° Rechercher les conséquences et les développements de la philosophie de Descartes, non seulement dans ses disciples avoués, tels que Régis, Rohault, Delafoge, mais dans les hommes de génie qu'il a suscités : par exemple, Spinoza, Malebranche, Locke, Bayle, Leibniz ;

4° Apprécier particulièrement l'influence du système de Descartes sur celui de Spinoza et celui de Malebranche ;

5° Déterminer le rôle et la place de Leibniz dans le mouvement cartésien ;

6° Apprécier la valeur intrinsèque de la révolution cartésienne, considérée dans l'ensemble de ses principes et de ses conséquences, et dans la succession des grands hommes qu'elle embrasse, depuis l'apparition du discours de la *Méthode*, en 1637, jusqu'au commencement du XVIII<sup>e</sup> siècle et à la mort de Leibniz ; rechercher quelle est la part d'erreurs que renferme le cartésianisme, et surtout quelle est la part de vérités qu'il a léguée à la postérité. », Philibert Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette, 1846, Tome I, p. 2, note 1.

<sup>5</sup> *Ibid.*, préface, p. LXVIII.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 112. « L'esprit de la philosophie de Descartes est, nous l'avons d'abord montré, non pas le doute mais l'affirmation ; c'est l'affirmation par suite et en vue de l'évidence, considérée comme le critérium souverain de la vérité, nous venons également de l'établir, mais c'est en outre l'affirmation d'après certaines règles en rapport avec l'évidence ; voilà ce que nous avons maintenant à expliquer », p. 145.

<sup>8</sup> Dans le premier tome de l'*Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, après un chapitre sur la biographie de Descartes, et un autre sur l'esprit général du cartésianisme, on a quatre chapitres thématiques : sur la « théorie de l'âme en elle-même » (p. 151), sur la théorie des idées (p. 177),

Les manuels de Charles Renouvier et Francisque Bouillier, qui sont une refonte de mémoires qu'ils ont rédigés dans le cadre de ce concours, vont dans le même sens. Dans son *Manuel de philosophie moderne* (1842), Charles Renouvier souligne que, dans le fond, la philosophie cartésienne « n'est d'abord qu'une déduction vaste de la méthode »<sup>1</sup>. Dans son *Histoire de la philosophie cartésienne* (1854 et 1868), Francisque Bouillier soutient que « toute la philosophie de Descartes est contenue en abrégé dans le *Discours de la méthode*. Descartes, dans ce premier ouvrage, si longtemps médité, a donné, en un petit nombre de pages, une admirable esquisse de sa méthode, de sa métaphysique et de sa physique »<sup>2</sup>. Dans la suite de Victor Cousin, tous deux font donc de la philosophie de Descartes une articulation systématique d'éléments, énoncés d'abord dans le *Discours* et repris dans la suite de son oeuvre.

Dans une telle perspective, la question d'une évolution de la pensée de Descartes ne se pose pas vraiment<sup>3</sup>. Un effort est certes fait pour « replacer [Descartes], ainsi que tous ses grands contemporains, au milieu des circonstances générales, qui, même indirectement eurent quelque action sur lui »<sup>4</sup>. Mais la prise en compte de « l'état religieux, littéraire, philosophique, et même politique de la France et de l'Europe, au XVII<sup>e</sup> siècle »<sup>5</sup> qui s'effectue alors marque simplement l'inscription nécessaire d'un penseur dans un lieu et un temps donnés. Elle ne dit rien de sa philosophie à proprement parler.

Il faut attendre les néo-kantiens de l'École de Marbourg, pour que la question de l'évolution d'une pensée comme celle de Descartes soit véritablement considérée.

## 2. La question de la constitution progressive de la philosophie cartésienne

Dans *Descartes'Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus* (1882), Paul Natorp ne se donne « pas seulement l'objet, purement historique, d'exposer un des plus grand parmi les systèmes idéalistes, en en définissant avec exactitude le caractère, en en suivant le développement chronologique, ainsi que

---

sur la théorie des passions (p. 202), sur la théorie de la volonté (p. 223), sur les preuves de l'existence de Dieu (p. 235).

<sup>1</sup> Charles Renouvier, *Manuel de philosophie moderne*, Paris, Paulin, 1842, p. 61.

<sup>2</sup> Francisque Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, Delagrave, 1854, Tome I, p. 61.

<sup>3</sup> Xavier Kieft a porté à notre attention un ouvrage en deux tomes de J. Millet, Paris, Didier et Cie : *Histoire de la philosophie de Descartes. Avant 1637 suivi de L'analyse du Discours et des Essais de Philosophie* (1867) et *Descartes. Son histoire depuis 1637, sa philosophie, son rôle dans le mouvement général de l'esprit humain* (1870).

Distinguant deux grandes périodes dans l'œuvre de Descartes, J. Millet cherche à élaborer une histoire des pensées et des découvertes de Descartes. « Descartes est l'un des pères de la pensée moderne, nul n'a fait plus que lui pour renouveler et transformer nos idées sur le monde et sur Dieu ; ce sera donc un spectacle curieux et instructif que d'assister à l'évolution de son génie. », Tome I, p. xviii.

Ce souci relativement nouveau de périodisation n'est cependant pas accompagné d'une réflexion systématique sur l'éventuelle évolution du projet philosophique cartésien. Il est bien plutôt au service d'un effort d'analyse des grands textes de Descartes, les *Regulae* étant passées sous silence.

<sup>4</sup> Philibert Damiron, *op. cit.*, p. 306.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 306-307.

les effets dans l'ordre du temps »<sup>1</sup>, ainsi qu'il l'indique dans un article qu'il écrit en relation à son ouvrage, dans la *Revue de métaphysique et de morale*. Il s'agit encore pour lui « de saisir les transformations de la pensée du philosophe dans leurs motifs réels et intimes, et d'aller à la recherche de ces motifs au delà même de ce qui avait été expressément dit par Descartes, afin de mettre en lumière les rapports qui relient sa philosophie à la forme la plus mûrie et la plus approfondie que l'idéalisme philosophique ait atteinte depuis lors, à "l'idéalisme critique" de Kant »<sup>2</sup>. En d'autres mots, Natorp cherche à déterminer comment l'œuvre de Descartes se développe à la fois chronologiquement et logiquement. Sa thèse consiste à dire que dans une première période, l'œuvre de Descartes est marquée par la méthode, comprise comme la substitution des règles des *Regulae* aux règles de l'ancienne logique et comme l'étude de la *mathesis universalis*, tandis que dans une seconde période, qui est celle de la métaphysique, la vérité de l'intelligence, qui reposait précédemment tout entière sur elle-même, tombe sous la dépendance de la vérité divine. Des *Regulae* aux *Meditationes*, une déviation par rapport au principe critique se produit donc : l'intelligence, qui devait produire méthodiquement l'objet de la connaissance, perd son autonomie et son statut de fondement, dans la mesure où il apparaît que les lois de l'entendement ont été placées en lui par le créateur de l'entendement, créateur en même temps de tout ce qui est et de tout ce qui se fait.

Dans son doctorat consacré à la critique de la connaissance scientifique chez Descartes<sup>3</sup>, puis dans le premier volume du *Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*<sup>4</sup>, Ernst Cassirer soutient comme Paul Natorp la thèse de l'évolution interne métaphysique et dogmatique de la pensée cartésienne, sans adopter pour autant une position identique à la sienne. Il montre d'abord que l'idée de méthode, que Descartes ne crée pas, est nouvelle en ce qu'elle sert chez lui non pas simplement à « donner une organisation formelle à la connaissance "pure", mais [à] en produire tout le contenu à partir du principe méthodique originaire et [à] l'en dériver, en une suite absolument continue »<sup>5</sup>. Ensuite, il fait voir qu'il y a une continuité entre la méthode et la métaphysique: que la première vérité fondamentale doive sourdre du doute est la généralisation de la thèse des *Regulae* selon laquelle la solution d'un problème se trouve après avoir analysé la tâche pour dégager les conditions qui la constituent (p. 356). Mais, comme Ernst Cassirer le précise enfin, la métaphysique ne fait pas que généraliser la méthode. Elle la fonde aussi, en faisant

<sup>1</sup> P. Natorp, « Le développement de la pensée de Descartes depuis les *Regulae* jusqu'aux *Méditations* », *Revue de métaphysique et de morale*, 1896, p. 416.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> E. Cassirer, *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*, Marbourg 1899, sous la direction de H. Cohen et de P. Natorp.

<sup>4</sup> E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, I, trad. fr. de René Fréreau, Cerf, Paris, 2004, pp. 325-371.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 326. C'est pourquoi, les différentes contributions de Descartes à la science constituent autant de déploiements et de ramifications qui procèdent de ce tronc unique fondamental.

découvrir que l'on ne peut comprendre aucun objet sans mettre en œuvre notre propre être pensant, et sans en prendre indirectement conscience (p. 359). En outre, elle déplace le questionnement noétique par rapport à elle. Il ne s'agit plus pour elle en effet de demander ce qui fait qu'un contenu est plus stable et certain qu'un autre, mais d'établir quand un contenu peut être dit objectif. Elle prouve alors que notre savoir ne porte pas sur des rapports vides, dépourvus de fondement dans la réalité, à partir de l'idée de Dieu, qui porte directement en elle-même la garantie de l'existence absolue de son contenu. Mais cette idée, en tant que telle, n'apporte rien : tout son être et tout son sens ne viennent que des règles et des enchaînements propres à la connaissance dont elle cherche à sortir pour les critiquer (p. 364). La conception de la connaissance que doit confirmer l'idée de Dieu se trouve donc ajournée. D'où, selon Ernst Cassirer, l'échec du projet de la méthodologie cartésienne (p. 370).

Quelles que soient les divergences entre Paul Natorp et Ernst Cassirer, tous deux étudient Descartes en articulant élaboration systématique et reconstruction historique, parce qu'ils pensent que la raison, qui est productrice philosophiquement, ne peut jamais rejeter le mouvement de l'histoire, mais doit s'en imprégner<sup>1</sup>.

Il reste que dans un tel travail, la philosophie cartésienne ne constitue qu'un matériau dans une enquête sur la conquête progressive du niveau transcendantal pur de la raison. Elle ne fait pas l'objet d'une élucidation pour elle-même. L'on doit dès lors se demander en quoi consiste une approche historique de Descartes pour lui-même.

Mais qu'est-ce qu'aborder la pensée cartésienne en termes historiques ? Comment les commentateurs qui s'y emploient décrivent-ils cette tâche ? Quels enjeux celle-ci recouvre-t-elle selon eux ?

## II. La pensée cartésienne et son histoire

### 1. « Les textes, rien que les textes, tous les textes »

Le projet de lecture historique de Descartes se définit *a minima* par le souci d'une prise en compte du corpus cartésien dans sa globalité avant d'en proposer une

---

<sup>1</sup> Ce point apparaît clairement dans *La philosophie des Lumières* d'E. Cassirer, 1932, trad. fr. de P. Quillet, Paris, Fayard, 1966. Dans ce texte, E. Cassirer s'insurge notamment contre la « fable convenue » d'un XVIII<sup>e</sup> siècle anhistorique et antihistorique. Il écrit : « il ne s'agit pas seulement d'ajouter un "sens historique", comme un trait nécessaire et indispensable, au tableau général de l'époque des Lumières, mais de définir la direction propre du nouveau courant intellectuel qui prend ici son départ et d'en suivre les effets spécifiques. La vision de l'histoire du XVIII<sup>e</sup> siècle est moins un édifice achevé, aux contours bien délimités qu'une force agissant en tous sens. Comment cette force se porte-t-elle d'abord en un point déterminé-le domaine des problèmes religieux et théologiques- et comment poursuit-elle de là son expansion ? Comment atteint-elle progressivement tous les domaines de l'esprit ? Comment s'y révèle-t-elle et s'y maintient-elle comme une impulsion vivante ? Les considérations qui vont suivre tenteront de répondre à ces questions », p. 208. Ce passage illustre l'idée de Cassirer, à l'œuvre dans sa lecture de l'histoire de la philosophie, cet selon laquelle l'historicité est une dimension fondamentale de la rationalité philosophique.

interprétation. C'est, en tout cas, ce qu'indique Jean Laporte dans l'introduction qu'il donne au *Rationalisme de Descartes*. Selon lui en effet, une telle exigence méthodologique rend impossible de déformer la pensée cartésienne, en privilégiant indûment telle ou telle problématique qu'elle aborde en un lieu et en un temps donnés. Il écrit en ce sens :

« Une philosophie si complexe n'est pas commode à systématiser. Et l'on est naturellement engagé à faire un choix parmi tant de richesses. C'est de quoi les exégètes du Cartésianisme ne se sont guère privés. D'aucuns ont même érigé le choix en principe. Qu'il s'agisse de la *liberté*, ou de *l'union de l'âme et du corps*, de *l'imagination*, des *idées confuses*, de *l'expérience*, de la *foi*, on retient, dans chaque partie de l'œuvre de Descartes, quelques thèses qu'on estime essentielles ; on les développe complaisamment et on s'attache à en presser les conséquences. Le reste, tout ce qui déborde et corrige ces thèses et en modifie la portée, on le néglige. On le répute "survivance", "inadvertance", "solution de fortune", "concession" faite aux exigences des théologiens et aux préjugés du temps. On insinue (comme faisait Fichte à l'égard de Kant) que Descartes n'a pas toujours bien saisi lui-même le plein sens de ses découvertes. Ou bien l'on suppose qu'il n'a pas exprimé toute sa pensée. Parfois même on assure qu'il l'a volontairement dissimulée et "masquée". Par toutes ces voies, et au nom d'une prétendue "fidélité à l'esprit, non à la lettre", on arrive à construire un "Cartésianisme de droit" qu'on préfère au "Cartésianisme de fait", et qu'on lui substitue »<sup>1</sup>.

Par ces affirmations, Jean Laporte met à l'index toutes les tentatives de transformation de la philosophie cartésienne en système, qu'il ramène à l'expression du désir des commentateurs de réduire l'histoire de la philosophie à un lieu d'expression de leurs opinions personnelles. S'attacher à l'esprit du cartésianisme n'implique pas, en effet, qu'il faille le séparer de la lettre selon laquelle il s'expose. C'est pourquoi Jean Laporte défend alors la thèse selon laquelle :

« Le seul critère, en l'espèce, est la conformité de nos hypothèses avec les textes subsistants. L'historien, pour mettre en œuvre ces textes, postule que l'auteur, en les écrivant, savait ce qu'il disait et disait ce qu'il pensait, qu'il ne se démentait pas non plus d'un jour à l'autre – à moins qu'on n'ait des raisons spéciales de croire cet auteur fourbe ou gâteux ou inconsistant, auquel cas il ne vaudrait guère mieux d'être étudié. La première règle de l'histoire est donc de tenir compte de tous les textes, et de n'en sacrifier délibérément aucun. S'attacher à l'esprit, oui sans doute. Mais l'esprit, nous ne le tirerons pas d'ailleurs que de la méditation complète ou scrupuleuse de la lettre. L'esprit est précisément ce par quoi les textes s'organisent et s'harmonisent. Si l'on n'arrive pas à concilier intégralement les textes cartésiens, c'est qu'on n'a pas su

---

<sup>1</sup> J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, P.U.F., 1945, Introduction, pp. VIII-IX.



retrouver l'esprit de Descartes, le principe directeur qui les anime et leur donne un sens »<sup>1</sup>.

La démarche consistant à lire Descartes historiquement tient ainsi en premier lieu dans l'effort pour prêter attention à l'ensemble des textes rédigés par Descartes au long du temps et pour interroger ces textes ensemble, en les mettant en regard les uns des autres.

Un tel travail a été facilité par l'édition des œuvres de Descartes élaborée par Charles Adam et Paul Tannery entre 1896 et 1909. Les cinq premiers tomes de cette édition ont toute la correspondance de Descartes pour objet et ils la présentent dans l'ordre chronologique. Les tomes 6 à 11 contiennent les œuvres mêmes de Descartes : celles-ci sont données en "version originale" dans les tomes 6 à 8, en traduction dans le tome 9, sous forme souvent fragmentaire et inachevée, voire publiée de façon posthume dans les tomes 10 à 11. Cette édition, qui fait suite aux éditions Cousin et Garnier, est la première à ne pas être anhistorique et simplement thématique. Dans sa visée d'exhaustivité, elle montre ce que signifie concrètement que de tenir compte de l'ensemble des textes : c'est se trouver confronté à une matière exposée dans onze volumes de textes. L'orientation du lecteur à travers le corpus est facilitée par des outils tels que des index lexicographiques, qui ont été mis au point à partir des années 1970 pour les *Regulae*, le *Discours*, les *Méditations* et les *Principes*<sup>2</sup>, ou encore, que la version électronique de l'édition Adam et Tannery.

Quoi qu'il en soit, lire Descartes historiquement ce n'est pas seulement s'efforcer d'embrasser du regard l'ensemble de son œuvre. C'est également interroger celle-ci dans une perspective historisante.

## **2. Formation, évolution, développement : les trois axes d'une étude génétique de Descartes**

La démarche peut consister tout d'abord à reconstituer l'histoire de l'individu Descartes. Ceci fait adopter à l'historien de la philosophie la posture du biographe. Selon Francisque Bouillier, Adrien Baillet, l'auteur de la *Vie de Descartes*, « est de beaucoup le meilleur et le plus complet de tous les biographes de Descartes » et, en même temps, « est tout à fait dépourvu d'esprit philosophique et de sens critique » ce

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. IX.

<sup>2</sup> J.-R. Armogathe et J.-L. Marion. *Index des Regulae ad directionem ingenii de René Descartes*, avec des listes de leçons et conjectures établies par G. Crapulli, Rome, Ed. dell'Ateneo, 1976. P. A. Cahné, *Index du Discours de la méthode de René Descartes*, Rome, Ed. dell'Ateneo, 1977. J.-L. Marion et al., *Index des Meditationes de prima philosophia de René Descartes*, Besançon : Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, 1996. Franco Meschini, *Indice dei Principia Philosophiae di René Descartes*, Indici lemmatizzati, frequenze, distribuzione dei lemmi, Florence, Olschki, 1996. Katsuzo Murakami, Meguru Sasaki et Tetsuichi Nishimura. *Concordance to Descartes Meditationes de Prima philosophia*, avec une introd. par Takefumi Tokoro, Hildesheim, Zürich, New-York, Olms-Weidmann, 1995.

qui fait que « souvent il omet ce qu'il nous importerait le plus de savoir pour l'histoire de la philosophie de Descartes »<sup>1</sup>. Autant dire que l'on peut chercher des éléments expliquant la constitution de la philosophie cartésienne dans les circonstances de la vie de Descartes, mais que l'explication de l'œuvre ne saurait procéder toute, pour le moins, de considérations biographiques.

Sur le plan conceptuel, la biographie est informative essentiellement en tant qu'elle contribue à éclairer le contexte de formation de la pensée de Descartes. En rendant compte du *cursus studiorum* à La Flèche, elle permet en effet de poser la question du point, voire des points, de départ de la pensée cartésienne, et invite à comparer le corpus cartésien avec des textes antérieurs dont il est vraisemblable de penser qu'ils ont eu une influence sur Descartes, parce qu'il les connaissait, soit directement, soit indirectement. C'est ainsi qu'Etienne Gilson dans ses *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* cherche dans certaines doctrines médiévales les sources de thèses cartésiennes comme l'innéisme, l'étude des météores ou de la circulation sanguine. Il fait par là une utilisation génétique de l'histoire de la pensée médiévale, dont il se sert comme d'un moyen permettant de cerner ce à partir de quoi Descartes forge ses concepts.

Ensuite, étudier la pensée cartésienne dans une perspective historisante, c'est se demander comment elle se construit une fois formée. Deux paradigmes sont communément utilisés par les commentateurs à ce propos : celui de l'*évolution* d'une part, celui du *développement*, d'autre part.

Le premier repose sur le présupposé selon lequel on ne saurait supposer *a priori* que la doctrine de Descartes soit demeurée semblable à elle-même dans le temps. Une telle stabilité n'est certes pas à exclure. Mais elle est avant tout à vérifier avant d'être proclamée, par le biais d'une lecture chronologique de Descartes. C'est ce que suggère notamment Ferdinand Alquié.

« Pourquoi la plupart des commentateurs de Descartes ont[-ils] tenu la pensée du philosophe pour un tout achevé, susceptible d'éclairer d'une égale lumière des textes que Descartes écrivit quand il avait vingt-trois ans, et des textes qu'il écrivit quand il en avait cinquante [ ? ] Quel homme a donc pensé à vingt ans ce qu'il devait penser à cinquante ? Et comment supposer une telle immobilité de doctrine chez celui qui tendit toujours à se défaire de ses anciennes opinions, à découvrir ce qu'il ignorait encore, à réfléchir sur ce qu'il avait trouvé, à mettre en place sa propre humanité par rapport aux problèmes toujours nouveaux posés par la transformation du milieu social, des sciences, de la vision cosmologique de son temps ? »<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> F. Bouillier, Tome I, p. 31, note 1.

Avec sa biographie de Descartes, éditée par Calmann-Lévy en 1995, G. Rodis-Lewis entreprend de défaire, reprendre et refaire le monument de référence que constituait depuis la fin du XVII<sup>e</sup> siècle la *Vie de monsieur Descartes* d'A. Baillet.

<sup>2</sup> F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, P.U.F., 1950, p. 11.

De nombreux commentateurs se sont interrogés ainsi sur l'évolution de la pensée cartésienne. Telle est la question que soulève par exemple H. Gouhier à propos de « la pensée religieuse de Descartes »<sup>1</sup>. Si ce commentateur discerne non une évolution de la pensée cartésienne mais une diversité d'attitudes, de tactiques, de styles selon les publics auxquels l'auteur voulait tout particulièrement adresser chacune de ses œuvres, c'est bien parce qu'il a élaboré son questionnement dans une perspective diachronique et pas seulement synchronique.

La question du *développement* de la pensée cartésienne à partir de ses racines a été soulevée de façon systématique par Geneviève Rodis-Lewis. Celle-ci part de l'idée que la réalité du passé, reconstituée par l'historien de la philosophie, ne tient pas sa signification seulement des causes qui ont pu la déterminer, mais aussi de sa nature, qui est de viser à représenter le vrai. A partir de là, elle examine comment cette visée se déploie dans le temps, et dans quelle mesure les formes successives qu'elle prend s'appellent les unes les autres. C'est ainsi par exemple que, prenant très au sérieux l'image cartésienne<sup>2</sup> de la philosophie comme arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale, elle en vient à examiner la morale, en tant que « fruit » de la métaphysique<sup>3</sup>. En montrant que la pensée cartésienne est soumise à un approfondissement continu, elle invite à la voir moins comme un tout figé que comme un ensemble de tentatives pour avancer sans cesse davantage « en la recherche de la vérité »<sup>4</sup>. Est-ce à dire alors qu'une approche historique de la pensée cartésienne n'est que le juste complément d'une approche systématique de celle-ci ?

### 3. De l'histoire au système et du système à l'histoire

Ceci ne va de soi pour autant. Pour quelqu'un comme Martial Gueroult, en effet, s'il est nécessaire d'en passer par la critique historique, ce n'est qu'une fois les exigences de cette critique satisfaites, que le travail de l'historien de la philosophie commence. Celui-ci consiste à analyser les structures de l'œuvre qu'il a face à lui, en l'occurrence celle des *Meditationes*<sup>5</sup>. Mais la méthode structurale est-elle suffisante?

<sup>1</sup> H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1924.

<sup>2</sup> R. Descartes, « Lettre-préface à l'édition française des *Principia* », Édition Adam et Tannery, T. IX, p. 14.

<sup>3</sup> G. Rodis-Lewis, « Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne : la générosité », repris dans *Le développement de la pensée cartésienne*, Paris, Vrin, 1997, pp. 191-202.

Pour une réflexion d'ensemble sur la méthode de G. Rodis-Lewis dans son interprétation de Descartes, voir « Geneviève Rodis-Lewis interprète de Descartes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2007-3.

<sup>4</sup> R. Descartes, *Lettre à Elisabeth du 9 octobre 1649*, Édition Adam et Tannery, T. V, p. 430.

<sup>5</sup> Sur ces points voir M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Tome I, *op. cit.*, pp. 12-13.

Comme le souligne Ferdinand Alquié, dans une communication qu'il donne à la Société française de philosophie en 1953, certes

« l'historien de la philosophie explique les textes qu'il étudie en découvrant, entre leur contenu explicite et celui d'autres textes du même auteur, une relation logique : il se réfère ainsi à la structure d'un système [mais] le recours au seul système suppose qu'une affirmation philosophique s'explique tout à fait par la totalité logique où elle s'insère, c'est-à-dire par sa fin. Une telle méthode ne s'appliquerait à bon droit qu'au système unique et parfait d'une pensée omnisciente et divine. Or, si certains philosophes ont cru parfois rejoindre le point de vue de Dieu, ils sont demeurés des hommes, ayant une expérience propre, une structure mentale particulière. Un texte peut donc être éclairé par un autre sans qu'il ait avec lui de lien logique et explicite, si tous deux expriment une même démarche, indiquent une même attitude mentale. Une telle explication, loin de favoriser le psychologisme<sup>1</sup>, permet de dégager des constantes, et de ne pas faire de l'histoire de la philosophie une école de scepticisme »<sup>2</sup>.

Prendre garde à la dimension historique d'une pensée c'est donc, de la part de l'historien de la philosophie, chercher à comprendre comment une pensée se structure, sans pour autant considérer la structure de celle-ci en une période donnée comme figée et représentative de la totalité de cette pensée.

Doit-on penser alors qu'une telle démarche permet d'accéder au philosophe au travail ?

### III. Aborder les concepts cartésiens d'un point de vue historique

Analysons la façon dont Geneviève Rodis-Lewis prend position par rapport au désaccord qui s'exprime lors du colloque Descartes de Royaumont de 1956 entre Ferdinand Alquié et Martial Gueroult à propos du *cogito* tel que le conçoit Descartes dans la *Méditation Seconde*<sup>3</sup>.

À cette fin, commençons par rappeler l'objet du désaccord entre ces deux interprètes : la nature de l'être qui pense. Selon Martial Gueroult, qui s'appuie sur l'identification effectuée par Descartes entre les termes « *res cogitans* » et « *mens, sive*

---

<sup>1</sup> « Si psychologisme veut dire réduction de la pensée à un pur fait expliqué par des causes déterminantes d'ordre physiologique, affectif, certes la méthode que je conseille n'est absolument pas psychologique ; mais si psychologisme veut dire que l'esprit humain est l'ultime centre de référence que nous puissions posséder, auquel nous puissions avoir recours, et la dernière mesure que nous puissions posséder du vrai et du faux, alors j'accepte le terme de psychologisme, et j'avoue que la philosophie est bien faite par des hommes. », F. Alquié, « Structures logiques et structures mentales en histoire de la philosophie », *Bulletin de la société française de philosophie séance du 28 février 1953*, Paris, A. Colin, p. 105.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 89-90.

<sup>3</sup> Les actes de ce colloque sont publiés dans *Descartes*, Les Cahiers de Royaumont, Philosophie (2), Paris, Minuit, 1957.

*animus, sive intellectus, sive ratio* »<sup>1</sup>, cet être est d'essence intellectuelle. À ses yeux, « si la pensée pour Descartes, si l'essence de la substance [...] n'était pas l'intellection claire et distincte, c'est-à-dire la lumière naturelle, c'est-à-dire la raison, à peu près les trois-quarts des vérités que Descartes démontre dans les *Méditations* ne pourraient pas être démontrées »<sup>2</sup>. Cette thèse implique que la volonté est exclue de la substance. Martial Gueroult reconnaît que ceci n'est pas sans poser problème : « comment peut-on concevoir que la volonté qui est une chose infinie, soit un mode d'un entendement, une raison, une lumière naturelle qui est finie ? »<sup>3</sup>. Mais, d'après lui, cette difficulté n'invalide pas la lecture qu'il propose du *cogito*<sup>4</sup>. D'où sa thèse selon laquelle la théorie du jugement des *Meditationes* ne se réduit pas à celle de la *Quatrième Méditation*, qui confère un rôle moteur à la volonté<sup>5</sup>.

Pour Ferdinand Alquié, « l'attribut de la substance ce n'est pas *intellectus*, mais *cogitatio* »<sup>6</sup>. Ceci apparaît explicitement d'après lui à l'article §53 de la première partie des *Principia*, où Descartes dit que c'est la pensée (*cogitatio*), non l'entendement (*intellectus*), qui constitue la nature de la substance pensante<sup>7</sup>. Dans une telle perspective, la volonté est bien un mode de la pensée, mais non un mode de l'intellect. La chose qui pense « est la conscience, et l'entendement et la volonté sont ses modes »<sup>8</sup>. Par là, Ferdinand Alquié, à la différence de Martial Gueroult, ne suggère pas qu'il y a dans les *Meditationes* une théorie du jugement duplice. Il se propose bien plutôt de comprendre en quoi cette théorie est préparée par la psychologie de la connaissance que le *cogito* permet de mettre en place dans la *Méditation Seconde*.

Quand Geneviève Rodis-Lewis prend la parole dans cette discussion, il faut donc à la fois prendre position sur la nature de la chose pensante et sur les implications de cette définition par rapport à la théorie du jugement de la *Quatrième Méditation*. D'emblée, elle se refuse à discuter « le privilège de l'intellect la conception cartésienne » (p. 61). Mais elle précise que lorsque, dans la *Seconde Méditation*,

<sup>1</sup> R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, Édition Adam et Tannery, T. VII, p. 27.

<sup>2</sup> Descartes, *op. cit.*, p. 59.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>4</sup> « Que la volonté intervienne dans notre travail intellectuel, c'est une évidence, mais cela ne nous avance à rien pour trancher cette question de logique cartésienne qui fait que l'intelligence est considérée comme constituant l'essence de la substance et non point la volonté », *Ibid.*, p. 63.

<sup>5</sup> Il écrit en ce sens : « il y a deux facultés, la faculté de juger, et la faculté de bien juger. La faculté de bien juger c'est uniquement le discernement qui nous permet de juger : c'est l'entendement », *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>7</sup> « *Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur ; sed una tamen est cujusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentialique constituit, et ad quam aliae omnes referuntur. Nempe extensio in longum, latum et profundum, substantiarum corporeae naturam constituit ; et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis. Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit, estque tantum modus quidam rei extensae ; ut et omnia, quae in mente reperimus, sunt tantum diversi modi cogitandi. Sic exempli causa, figura non nisi in re extensa potest intelligi, nec motus nisi in spatio extenso ; nec imaginatio, vel sensus, vel voluntas, nisi in re cogitante. Sed e contra potest intelligi extensio sine figura vel motu, et cogitatio sine imaginatione vel sensu, et ita de reliquis : ut cuilibet attendenti sit manifestum* », R. Descartes, *Principia Philosophiae*, Édition Adam et Tannery, T. VIII, p. 25.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 67.

Descartes identifie l'intellect à la raison, elle-même synonyme de puissance de bien juger depuis le *Discours de la méthode*, c'est parce qu'à ce stade il utilise une notion de l'intellect qui n'est pas totalement passive, à la différence de ce qu'il fera dans la *Quatrième Méditation*, où seule la volonté sera présentée comme une faculté active. Selon elle, à ce point, « le vocabulaire cartésien n'est peut-être pas tout à fait au point »<sup>1</sup>.

À travers cette affirmation, elle témoigne du même souci que Ferdinand Alquié d'une prise en compte du texte de Descartes dans sa littéralité, autrement dit, de son refus de considérer les *Meditationes* en bloc, comme Martial Gueroult.

Mais en posant la question de l'élaboration du vocabulaire de Descartes, elle fait quelque chose de plus que Martial Gueroult et Ferdinand Alquié réunis. Non seulement, elle note l'absence de la théorie du jugement de la *Quatrième Méditation* dans la *Seconde Méditation*, mais encore, elle s'interroge sur ce qu'il faut à Descartes pour parvenir à cette théorie de la *Méditation Quatrième*, à savoir une conception purement passive de l'entendement. Elle remarque donc que l'entendement n'a pas toujours été purement passif chez Descartes, et elle se demande pourquoi. La question qu'elle pose ainsi est celle des raisons qui conduisent Descartes à imputer le jugement à la volonté dans les *Meditationes*. Un programme de recherche se dessine alors qui donnera lieu notamment à la publication d'un article sur « la volonté chez Descartes et Malebranche » en 1985<sup>2</sup>. Dans ce cadre, elle montre que la question des *Meditationes* de savoir comment expliquer l'erreur, si Dieu garantit la certitude, suscite l'imputation du jugement à la seule volonté.

Elle se propose donc de comprendre l'introduction d'un concept chez cet auteur qu'est Descartes, en termes fonctionnels. Selon elle, l'utilisation cartésienne de la volonté comme d'une capacité de juger s'explique par la nécessité de répondre à un problème, qui ne se pose pas au début de l'œuvre, ce qui fait que dans les *Regulae* par exemple le jugement peut encore reposer sur l'entendement.

Cet exemple revêt d'après nous un caractère exemplaire. Il montre qu'aborder Descartes en termes génétiques ce n'est pas simplement reconstituer des faits extérieurs à l'acte de philosopher. Bien plutôt, c'est interroger une pensée en train de se faire, en reconstituant l'effort d'un penseur pour résoudre des difficultés qui se présentent à lui au fur et à mesure du temps. Ceci fait apparaître du même coup le caractère fonctionnel des concepts, dont la mise au point se fait au fur et à mesure que la pensée considère des difficultés théorétiques et s'efforce de les résoudre. En cernant Descartes en termes génétiques, un interprète se propose donc de « dévoiler » la construction d'une pensée « recouverte » souvent par une lecture simplificatrice des textes à travers lesquels elle se

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>2</sup> G. Rodis-Lewis, « La volonté chez Descartes et Malebranche », repris dans *Le développement de la pensée cartésienne*, *op. cit.*, pp. 175-190.

déploie, pour reprendre, non sans les détourner, des concepts husserliens de la *Crise des sciences européennes*.

#### **IV. Conclusion**

Ainsi, l'historien de la philosophie qui aborde la pensée cartésienne, armé de l'idée selon laquelle celle-ci n'est pas toute d'une seule couche, mais est le résultat d'une élaboration progressive, ne parvient pas seulement à démêler le réseau causal dans lequel les œuvres de Descartes s'inscrivent. Outre ces éléments historiques, il obtient des résultats d'ordre philosophique : non seulement il rend raison de l'introduction progressive de certains concepts, et, par là, éclaire les étapes de construction de l'œuvre cartésienne, mais en plus, il en vient lui-même à philosopher avec ces matériaux qu'il assemble, et à penser, à partir de ses efforts pour comprendre la constitution de l'œuvre cartésienne, que la pensée au travail comporte nécessairement une dimension artisanale.