

HISTORIA PHILOSOPHIAE, HISTORIA STULTITAE ?

**Critique, stratégie et inspiration :
pour une réévaluation de la conception cartésienne de l'histoire de la philosophie**

Dan Arbib (Paris IV)

I. Introduction

Que Descartes soit, peut-être malgré lui, dépendant de l'histoire et des concepts du passé, voilà qui, depuis Étienne Gilson, ne fait plus guère débat. Ce qu'il en est en revanche de l'attitude revendiquée par Descartes face à la tradition philosophique, c'est là une question moins étudiée¹, du moins depuis les importantes pages consacrées par Martial Gueroult à Descartes dans son *Histoire de l'histoire de la philosophie*² : l'historien y soutenait alors que le cartésianisme prononçait contre l'histoire de la philosophie « l'excommunication majeure ». Nous voudrions plaider pour le contraire : l'histoire de la philosophie ne fait par Descartes l'objet d'aucune « excommunication radicale », et l'historien doit lui aussi se priver en cette matière de toute thèse *radicale*.

Mais une telle assertion doit se payer de deux considérations préjudicielles et corrélées. D'une part, la question du rapport de Descartes à l'histoire de la philosophie est largement surdéterminée par les grandes problématiques qui encadrent le « moment cartésien » : en amont, la rupture, sans cesse évoquée, soutenue ou récusée, entre les Temps modernes et le Moyen Âge et la délicate position de la Renaissance ; en aval, la Querelle des Anciens et des Modernes qui déchirera la France et l'Europe, et au sein de laquelle la figure de Descartes semble irrémédiablement attachée au clan des Modernes. D'autre part, l'expression même d'*histoire de la philosophie* semble appeler des précisions : l'attitude cartésienne ne doit-elle pas faire l'objet d'analyses différenciées selon les auteurs ou les institutions ? – Une lettre de Descartes à Beeckman datée du 17 octobre 1630 fait parfaitement écho à ces deux remarques. Descartes y explique que Platon, Aristote, Épicure, Telesio, Campanella, Bruno, Basson, Vanini, et tous les *novatores*, n'enseignent pas la sagesse, mais persuadent par leurs raisons, « ou du moins par leur autorité [*vel saltem auctoritate*] » (I 158, 24). Ici donc nous frappe, associée à la distinction conceptuelle forte entre « enseigner [*docere*] » (I 158, 22) et « persuader [*persuadere*] » (I 158, 24), une confusion des anciens et des *novatores*, confusion

¹ À l'exception de Roger Ariew, qui tient une position assez proche de la nôtre, in *Descartes and the last scholastics*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1999.

² Gueroult, *Dianoématique, Histoire de l'histoire de la philosophie I*, Paris, Aubier, coll. « Analyse et raisons », 1984, chap. VII, pp. 171-193.

délibérée et volontaire. Descartes s'oppose au foisonnement des opinions, de quelque époque qu'elles soient : ce n'est pas la distinction entre anciens ou modernes, ou tel ou tel parmi ces deux catégories (ni même Aristote plus qu'un autre), qui importe ici, mais le foisonnement et l'esprit de controverse, ce que le *Discours de la méthode* appelle la « diversité » (VI 2, 8 ; 10, 15). Descartes s'oppose, non pas seulement aux philosophies antiques ou à celles du moyen âge, mais aussi à celles de ses contemporains dans la mesure où elles sont lieux de débats entre opinions probables. C'est pourquoi la lettre à Beeckman aligne des anciens respectables à côté de *novatores* condamnés au bûcher ou appelés à l'être. C'est donc le fonctionnement agonistique, *disputationnel*, que refuse Descartes. – Ainsi, même si certaines figures comme Platon et Aristote dominent toutes les autres, lesquelles en dernière instance s'y ramènent¹, se voit congédiée toute nécessité de distinguer entre les *novatores* et les *antiqui* et/ou de spécifier telle ou telle figure.

Descartes nourrit à l'histoire de la philosophie un rapport complexe qui ne se laisse réduire à aucune attitude radicale. Nous voudrions soutenir ici trois thèses : le repérage de l'écart entre le *Discours de la méthode* et les *Regulae* permet de dire que le rejet des philosophies antérieures n'est pas le point de départ du cartésianisme (§ 1) ; les références aux auteurs de la tradition sont maniées comme autant d'armes par le philosophe, selon un usage possiblement rhétorique (§ 2) ; l'usage rhétorique n'empêche que l'histoire de la philosophie soit pour Descartes un authentique lieu d'inspiration et d'identification (§ 3).

I. Le point de départ de Descartes n'est pas la critique de la philosophie

1. Il convient d'abord de prêter attention aux variations qui séparent le *Discours de la méthode* et les *Regulae* : les *Regulae* n'invalident pas complètement l'histoire de la philosophie, au contraire du *Discours de la méthode*, qui témoigne ici d'une radicalité sans appel.

Les *Regulae* défendent en effet un certain usage de la philosophie et des exercices de l'École. – a) Associant, dans la *Règle II*, la « manière de philosopher dont l'invention est en usage jusqu'à ce jour » aux « machineries des syllogismes probables » (X 363, 21-24/M 4), Descartes affirme avec force ne pas les condamner (« *Neque tamen...damnamus* » – VI 363, 21/M 4) : malgré sa critique féroce de l'insuffisance de l'École, Descartes ne condamne pas pour autant l'*ancienne manière de philosopher*, car il accorde une sorte de validité pédagogique aux exercices de l'École (X 363, 24-364-7/M 4-5) - validité triple : (1) l'*exercitatio* : les syllogismes, fussent-ils uniquement probables, exercent l'agilité intellectuelle ; (2) l'*aemulatio* : ils « éveillent par une

¹ Cf. *Principia*, Préface : « Les premiers et les principaux dont ayons les écrits sont Platon et Aristote » (IX 5, 27-29) ; la différence entre eux est que Platon présente comme ses thèses comme « vraisemblables » (6, 3), alors qu'Aristote les propose « comme vrai[e]s et assuré[e]s » (6, 9).

certaine émulation les jeunes esprits » : l'agilité intellectuelle est elle-même aiguisée par le combat dialectique où l'émulation affûte les arguments et les esprits ; (3) la prudence : « il convient bien mieux de former par des opinions de cette sorte, bien qu'apparaisse leur incertitude [...] que de les laisser libres et abandonnés à eux-mêmes [*quam si libera sibi ipsis relinquerentur*]. » De même que, dans la seconde maxime de la morale par provision de la *Troisième Partie* du *Discours de la méthode*, ceux qui suivent une route déterminée, fût-elle fautive, arbitraire ou seulement probable, sont au moins sûrs de ne pas rester au cœur de l'espace indifférencié de la forêt (« s'ils ne vont justement où ils désirent, ils arriveront au moins à la fin quelque part, ou vraisemblablement ils seront mieux que dans le milieu d'une forêt » – VI 24, 31-25, 2), de même aux jeunes esprits, mieux vaut un mauvais guide que pas du guide du tout – et encore ce guide n'est-il pas si mauvais : il est constitué des esprits les plus prudents de l'histoire. Quand on sait la pertinence de la morale par provision du *Discours* au sein de la doctrine morale de Descartes, on est bien porté à ne pas trop déconsidérer ce *faute-de-mieux* que constituent les exercices de l'École. – b) La *Règle III* commence par la très forte injonction : « Il faut lire les ouvrages des Anciens [*legendi sunt Antiquorum libri*] » (X 366, 15/M 6) ; il *faut*, et non pas : on *peut*. Descartes sera rarement (voire jamais) si prescriptif, et certainement pas s'agissant des ouvrages des Anciens ! En effet, « c'est pour nous un immense avantage de pouvoir user des travaux de tant d'hommes » (X 366, 15-16/M 6) : ici l'éloge des Anciens tourne en faveur du jeune philosophe qui a fait le rêve d'une « science admirable ». Nain sur les épaules d'un géant, selon une certaine interprétation du mot si riche et si ambigu de Bernard de Chartres¹, il ne doit lire les Anciens que pour les prolonger et les surpasser. Mais s'il s'agit de dépasser les Anciens, c'est qu'ils se sont eux-mêmes déjà mis en chemin et qu'ils ont parcouru une partie de la route. La connaissance des Anciens nous permet de « connaître ce, qui jadis a été correctement trouvé », et d'« être avertis des choses à l'explication desquelles il faut s'appliquer encore à force de penser » (X 366, 17-19/M 6). Notons : « ce, qui jadis a été correctement trouvé » : pour le Descartes des *Regulae*, le passé n'est pas pure *historia stultitiae*, puisque d'une manière ou d'une autre, le vrai (l'importance de la géométrie, ou la méthode par exemple²) a déjà été découvert, du moins partiellement. – c) La *Règle V*, en dénonçant ceux qui ne suivent pas la méthode, critique « tous les astrologues », puis « la plupart de ceux, qui étudient la Mécanique à part la physique » enfin, de « ces philosophes qui négligent l'expérience » (X 380, 9-16/M 17). La critique est à la fois sévère (les philosophes sont alignés avec les astrologues), mais nuancée, puisque Descartes écrit : « tous les astrologues [*omnes*

¹ Sur cette expression et ses diverses interprétations possibles, cf. Jean-Robert Armogathe, « Une ancienne querelle », Postface à *La Querelle des Anciens et des Modernes*, *op. cit.*, pp. 828-831 ; et surtout la très riche et suggestive étude d'Édouard Jauneau, « *Nani gigantum humeris insidentes*. Essai d'interprétation de Bernard de Chartres », in *Vivarium*, V, 1967, pp. 79-99.

² Dans la *Règle IV*, la méthode se découvre donc sous la bannière des Anciens, et la citation de « nul entre ici s'il n'est géomètre » est textuelle, attribué à des auteurs anciens.

Astrologi] », c'est-à-dire : *sans exception* ; puis : « la plupart de ceux qui étudient la mécanique à part la physique [*plerique qui...*] », c'est-à-dire *certain*s d'entre eux, *non tous* ; enfin : « ces philosophes qui [*philosophi illi*] », c'est-à-dire : *quelques uns seulement* (« suivez mon regard, ceux-là »). La critique ne s'adresse pas à *tous* les philosophes, mais à certains d'entre eux. – On le voit : si les *Regulae* déconsidèrent l'histoire de la philosophie en proposant même une genèse des erreurs où tombent les doctes, elles ne sont pas sans nuances : l'histoire de la philosophie n'est pas pur amas d'erreurs et de faussetés, mais présente bien quelque intérêt pédagogique et scientifique.

De ce point de vue, la différence d'accent est grande avec le *Discours de la méthode* plus net et plus incisif à l'égard de la tradition scolastique. Cette critique radicale se déploie en deux temps : 1° D'abord (V 5, 19-6, 16), Descartes dit avoir estimé les exercices « auxquels on s'occupe dans les écoles », et justifie chacune des disciplines : les mathématiques, « la lecture de tous les bons livres », la « théologie », la « philosophie » – mais les justifications ne sont pas rapportées sans quelque ironie : toutes les sciences sont mises sur le même niveau, y compris « les plus superstitieuses et les plus fausses ». 2° Dans un deuxième temps (V 6, 17-9, 16), Descartes revient sur le mérite de chacune de ces sciences, mais pour le défaire : les mathématiques n'ont pas seulement pour but de « faciliter les arts », mais « leur vrai usage » est d'accoutumer l'esprit à « la certitude et [à] l'évidence de leurs raisons » ; la théologie elle-même est inutile pour faire gagner le ciel, puisqu'il faut « être plus qu'homme » pour s'y adonner, et que « le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants et aux plus doctes » ; quant à la philosophie, elle est encore le terrain de si âpres discussions : « il ne se trouve encore aucune chose dont on ne dispute et par conséquent qui ne soit douteuse ». À cet examen, seules les mathématiques survivent : éloquence, théologie, philosophie et autres sciences qui empruntent à cette dernière leurs principes – toutes ces disciplines sont disqualifiées. – D'où la radicalité dans la conclusion du *Discours* : « sitôt que l'âge me permit de sortir de la sujétion de mes précepteurs, je quittai *entièrement* l'étude des lettres ». Cette rupture totale contraste avec celle de la *Règle II*, où Descartes pouvait écrire : « et nous aussi nous sommes bien aises d'avoir autrefois été élevés de la sorte aux écoles » (X 364, 7-9/M 5).

Des *Regulae* au *Discours de la méthode*, le jugement de Descartes s'est radicalisé. Dans les deux cas, il rompt ; mais dans les *Regulae*, quelque chose de la tradition scolastique n'est pas disqualifié, est si l'on peut dire *sauvé*. Deux ultimes attestations : 1/ la variation sur le *topos* cicéronien : alors que la *Règle III* énonce qu'il ne trouve *presque* rien qui n'ait été contrarié¹, le *Discours de la méthode* dira simplement : *rien*² ; 2/ la figure du *précepteur*, sur lequel le jugement de Descartes varie : dans l'état de minorité intellectuelle décrit à la fois par les *Regulae* et le

¹ Cf. *Règle III* : « il n'y a presque [*vix*] rien qui ait été dit par l'un, dont le contraire n'ait été avancé par un autre » (X 367, 8-9/M 7)

² Cf. *Discours de la méthode* I : « il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute » (VI 8, 21-22 ; nous soulignons).

Discours, le précepteur de la *Règle II* permet de maintenir l'esprit hors de tout danger de précipice, alors que le précepteur du *Discours de la méthode*, lui, comme les « appétits » auxquels il est associé, « ne nous conseil[e] pas toujours le meilleur », asservit l'esprit à des pensées fausses, figure celui dont il faut secouer le joug¹. Il n'y a guère que *La recherche de la vérité* qui soit aussi radicale dans la disqualification de l'étude².

2. Les *Regulae* ne discréditent donc pas complètement l'histoire de la philosophie, au contraire du *Discours de la méthode*. De 1629 à 1637, que s'est-il passé ? Loin qu'il s'agisse d'une évolution historique de la position de Descartes³, ce dernier semble reconstruire son passé philosophique comme naissant du refus de la philosophie antérieure – et les historiens de la philosophie de Descartes, Martial Gueroult en tête, ont souvent été dupes de cette reconstruction. La condamnation sans appel du *Discours de la Méthode* a recouvert les nuances des *Regulae* et accredité l'image d'un Descartes dont la vocation philosophique naissait d'abord d'un refus – refus des opinions d'École. Or, si la condamnation initiale n'est pas si radicale, il faut soutenir au contraire : que Descartes n'est pas parti d'un refus du faux mais d'un désir du vrai. Il importe donc de ne pas se laisser prendre au piège des formulations caricaturales du *Discours de la méthode*, et affirmer : que le but initial de Descartes, ce qui le met en branle, c'est la volonté *positive* de vérité, et non d'abord la négativité d'un refus. Si le refus advient, c'est *secondairement*, comme une conséquence inséparable de la volonté de vérité.

La situation du doute dans le *Discours de la méthode* et les *Regulae* permet ici une comparaison éclairante. – *a)* Dans le *Discours de la Méthode* : le doute apparaît avant même la Quatrième Partie, puisque dès la Première partie : « considérant combien il peut y avoir de diverses opinions, touchant une même matière [...], je réputais

¹ Cf. VI 13, 3-9. – Reconnaissons toutefois la nécessité d'une précision : les *Regulae* et le *Discours* semblent décrire le même mouvement : 1/ les *Regulae* : « comme nous sommes présentement déliés du serment, qui nous liait aux paroles du Maître [*ad verba Magistri*], en qu'enfin notre âge est assez mur pour soustraire la main à la fêrule » (*Règle II*, AT X 364, 9-11/M 5) ; 2/ le *Discours de la méthode* : « C'est pourquoi, sitôt que l'âge me permit de sortir de la sujétion de mes Précepteurs, je quittai entièrement l'étude des lettres » (Première partie, VI 9, 17-19). – Mais une telle superposition ne doit pas être acceptée sans nuance : la *Règle II* suggère, au moins lexicalement, une distinction entre les *praecepti*, qui, pour n'avoir pas toujours d'opinion assuré, maintiennent au moins l'esprit mineur hors de la tentation du précipice, et les *Magistri*, lesquels sont littéralement ceux qui sont quittés. Que les maîtres soient à la fois *praecepti* et *magistri*, le contexte l'indique et il convient de ne pas surinterpréter ; mais une lecture précise se doit de noter ce léger flottement de la *Règle II*, qui hypothèque légèrement la superposition entre le *Discours* et les *Regulae*.

² Cf. *La recherche de la vérité*, X 495, 9-13 : « Un honnête homme n'est pas obligé d'avoir vu tous les livres, ni d'avoir appris soigneusement tout ce qui s'enseigne dans les écoles ; et même ce serait une espèce de défaut en son éducation, s'il avait trop employé de temps en l'exercice des lettres. » Il faut être sensible au renversement, à l'emballement de la thèse : de la non-obligation de lire les anciens (on peut ne pas), Descartes passe à la prescription de ne pas les lire (on doit ne pas) : non seulement il n'est pas pénalisant de ne pas avoir lu les anciens, mais encore c'est même plutôt bénéfique. Cf. aussi, X 495, 18-596, 5.

³ Rappelons que Descartes lui-même conseillera à un interlocuteur inconnu le Collège de La Flèche, et à l'époque même du *Discours* (12 septembre 1638, II 378, 13-379, 30).

presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable » (VI 8, 24-25 [...] 28-29). L'attitude de doute naît ici du refus de la philosophie traditionnelle, lequel refus se donne d'abord, non comme un exercice spéculatif (comme ce sera le cas de la Quatrième Partie ou dans la *Meditatio I*), mais comme une réaction quasi-spontanée devant l'incertitude de la philosophie ; plus loin (dans la Quatrième partie), plus tard (en 1641, dans les *Meditationes*), le doute poussera à l'extrême sur le plan spéculatif une disposition mentale d'abord vécue et non encore tout à fait conceptualisée. La recherche de la vérité – qui dans le texte cartésien s'inaugure par le doute – commence toujours par un refus, voire un dégoût, des philosophies traditionnelles : voici ce que dit le *Discours de la méthode*. – *b*) La Règle II va contre cette lecture : la règle de n'admettre que les objets dont notre esprit peut atteindre une connaissance certaine et indubitable, signifie *ipso facto* (« par la présente proposition [*per hanc propositionem*] ») le rejet des connaissances probables afin de « ne recevoir en sa créance, que les <choses> parfaitement connues, et qu'on ne peut mettre en doute » (« (X 362, 13-16/M 3). Le rejet des opinions probables n'est ici ni le résultat d'un écoeurement principal ni le début d'une démarche spéculative géniale : il est d'abord le corrélat négatif et *secondaire* de l'admission des seules connaissances vraies car évidentes. Il ne s'agit pas ici de récuser, de douter, *pour* admettre le vrai, mais à l'inverse de n'admettre que le vrai, ce qui a pour conséquence le rejet des opinions incertaines et/ou fausses. – Le doute a rapport avec l'histoire comme *historia stultitiae* telle que reconstruite en 1637 et sans doute vécue au tournant des années 30, peut-être au moment du *Traité de Métaphysique* de 1629, mais le Descartes des *Regulae* n'en est pas encore capable : il cherche alors le vrai, d'abord et avant tout. Ce n'est que dans un *deuxième* temps qu'une radicalisation l'invite au doute théorique, universel et radical. Si la reconstruction du *Discours de la méthode* est considérable, ce qui compte chez Descartes c'est la vérité elle-même, le point de lumière aperçu dans toute sa clarté, et non pas l'ombre qui l'entoure¹.

Ce privilège de la recherche de la vérité par rapport à la critique sera une constante cartésienne. – *a*) Remerciant Huygens de l'envoi d'un livre qu'on suppose être celui de Sébastien Basson, *Philosophiae Naturalis adversus Aristotelis Libri XII*, Descartes rappelle que la critique d'Aristote ne fait pas la valeur d'un livre, et que son but est seulement de bâtir une science certaine : « si je m'en souviens il n'est vaillant qu'à détruire les opinions d'Aristote, et je tâche seulement d'établir quelque chose, qui soit si simple et si manifeste, que toutes les opinions des autres s'y accordent » (À Huygens, 28 mars 1636 – I 602, 23-603, 26, en numérotation continue). – *b*) Allons plus loin. Faisant à Mersenne ses « observations sur le livre de Galilée » (*Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno e due nuove scienze*), Descartes accorde qu'« il

¹ Cette métaphore du point de lumière très clairement vu, par opposition à la zone d'ombre alentour qui ne fait l'objet d'aucune science, est due à Louis Guillermit et nous a été rapportée par Jean-Michel Muglioni : qu'il en soit remercié.

philosophe en général beaucoup mieux que le vulgaire, en ce qu'il quitte le plus qu'il peut les erreurs de l'École, et tâche à examiner les matières physiques par des raisons mathématiques », mais lui reproche une trop grande attention à la réfutation d'Aristote : « Il est éloquent à réfuter Aristote, mais ce n'est pas chose fort malaisée. » Les positions aristotéliennes tombent donc d'elles-mêmes une fois la nature considérée mathématiquement. La critique d'Aristote n'est donc pas fautive : elle est *inutile*. La vérité possède la propriété de dissoudre *ipso facto* l'erreur. C'est ce que notait Descartes avec malice dans la lettre à Mersenne, 28 janvier 1641 : « je vous dirai, entre nous, que ces six Méditations contiennent tous les fondements de ma Physique. Mais il ne faut pas le dire, s'il vous plaît ; car ceux qui favorisent Aristote feraient peut-être plus de difficulté de les approuver ; et j'espère que ceux qui les liront, s'accoutumeront insensiblement à mes principes, et en reconnaîtront la vérité avant que de s'apercevoir qu'ils détruisent ceux d'Aristote » (III 297, 31-298, 7). Il y a un *effet dissolutoire* du vrai : la philosophie cartésienne dissout la philosophie aristotélienne, mais secondairement et comme incidemment. La *pars destruens* du cartésianisme est donc seconde, elle n'est que l'effet de la *pars construens*. Il y a là autant un point d'épistémologie que de morale : de même que la considération du vrai dissout le faux par sa force propre (on retrouvera cela chez Spinoza), de même le philosophe est animé d'une passion joyeuse (élaboration, explication) et non d'une passion triste (ressentiment et destruction).

II. Descartes dans la bataille : l'histoire de la philosophie comme stratégie

Si le cartésianisme, dans son inspiration initiale, est indifférent aux doctrines qu'il contredit, du moins devra-t-il se défendre contre les assauts menés par les champions de ces doctrines. C'est là que l'histoire de la philosophie fait l'objet d'une double attitude : 1/ une disqualification majeure ; 2/ une utilisation rhétorique, c'est-à-dire insérée dans un cadre argumentatif.

1. Parce que les accusations dont il est la cible l'invitent à se défendre, et bien qu'il dise se désintéresser des philosophies que la sienne balaie, Descartes construit une véritable critique des philosophies antérieures, notamment de la philosophie aristotélienne – véritable réfutation, polémique et vigoureuse. On en trouve les éléments remarquablement condensées et articulées dans la lettre de Descartes à Mersenne accompagnant sa réponse aux objections d'Arnauld (31 mars 1641) : « Vous verrez que j'y accorde tellement avec ma Philosophie ce qui est déterminé par les Conciles touchant le St Sacrement, que je prétends qu'il est impossible de le bien expliquer par la Philosophie vulgaire ; en sorte que je crois qu'on l'aurait rejetée comme répugnante à la foi, si la mienne avait été connue la première. Et je vous jure sérieusement que je le crois, ainsi que je l'écris. Aussi n'ai-je pas voulu le taire, afin de battre de leurs armes ceux qui mêlent Aristote avec la Bible, et veulent abuser de

l'autorité de l'Église pour exercer leurs passions, j'entends de ceux qui ont fait condamner Galilée, et qui feraient bien condamner aussi mes opinions, s'ils pouvaient, en même sorte ; mais, si cela vient jamais en dispute, je me fais fort de montrer qu'il n'y a aucune opinion, en leur Philosophie, qui s'accorde si bien avec la foi que les miennes » (III 349, 6-350, 6). On est d'autant plus porté à faire crédit à ce texte central que Descartes s'y annonce d'une parfaite franchise (« je vous jure sérieusement que je le crois, ainsi que je l'écris »). Cette critique articule plusieurs arguments : 1/ la philosophie cartésienne est plus en accord avec la religion que la philosophie aristotélicienne ; 2/ le seul avantage de la philosophie aristotélicienne est d'être venue la première ; 3/ la foi sert de prétexte pour donner libre cours aux passions – c'est-à-dire au fond à l'attachement pour Aristote. Reprenons ces trois points : 1/ la philosophie cartésienne est plus en accord avec la foi que les philosophies traditionnelles, et notamment la philosophie d'Aristote. Comme l'a montré le travail remarquable de Henri Gouhier sur *La pensée religieuse de Descartes*¹, sa foi est sincère et les décisions des Conciles, et notamment du Concile de Trente, lui importent. Dans la mesure où sa philosophie est plus compatible avec la foi que celle d'Aristote, il faut en vertu même de l'Église combattre Aristote. 2/ Le seul atout de la philosophie aristotélicienne est sa préséance chronologique ; or, pour Descartes, le temps ne garantit jamais un surcroît de crédit². 3/ La foi sert de prétexte pour donner libre cours aux passions pour le faux.

¹ Henri Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », 2^e édition 1972.

² Cet argument vaut qu'on s'y arrête, car Descartes sera souvent accusé de *nouveauté*. C'est contre cette objection qu'il construit dans la Lettre au P. Dinet (laquelle mériterait un commentaire spécifique) un argument d'une force argumentative remarquable : « Je dis de plus, ce qui peut-être pourra sembler paradoxal, qu'il n'y a rien en toute cette philosophie, en tant que péripatéticienne et différente des autres, qui ne soit nouveau [*quod non sit novus*], et qu'au contraire il n'y a rien dans la mienne qui ne soit ancien [*quod non sit vetus*] » (VII 580, 16-19 ; traduction de Clerselier, citée d'après FA II 1088). Extrême paradoxe : c'est l'ancien qui est nouveau, et le nouveau qui est l'ancien. Ce paradoxe se déploie dans deux directions. – a) D'une part, c'est là une manière de se sacrifier par l'ancien par une pure et simple ruse de mots : baptiser le nouveau ancien suffit pour donner les garanties de l'Antiquité, et jouer de l'amour des Anciens contre ceux-là mêmes qui les défendent. Descartes ici se paie de mots – en paie ses adversaires. Mais – b) surtout Descartes se donne un *nouveau concept d'ancien* : « car pour ce qui est des principes, je ne reçois que ceux qui jusques ici ont été connus et admis *généralement* par tous les philosophes, et qui pour cela même sont les plus anciens de tous [*omnium antiquissima*] » (VII 580, 19-22/ FA II 1088) : l'ancien, c'est le général, l'universel, donc l'inné : « : et ce qu'ensuite j'en déduis me paraît si manifestement (ainsi que je fais voir) être contenu et renfermé dans ces principes, qu'il paraît aussi en même temps que cela est très ancien [*antiquissima*], puisque c'est la nature même qui l'a gravé et imprimé dans nos esprits [*utpote humanis mentibus a natura indita*] » (VII 580, 22-25/FA II 1088). Parce que la philosophie de Descartes développe des principes universels et innés, elle est ancienne : l'horizon de cette ancienneté est l'éternité de la vérité. À l'opposé, Aristote : « Mais tout au contraire, les principes de la philosophie vulgaire, du moins à les prendre du temps qu'ils ont été inventés par Aristote, ou par d'autres, étaient nouveaux, et ils ne doivent pas à présent [*jam*] être estimés meilleurs qu'il étaient alors [*tunc*] » (VII 580, 25-28/FA II 1088). Du côté d'Aristote, donc, la nouveauté et l'invention, par opposition à l'ancienneté et l'impression de l'inné : l'*inventio* a ici un sens péjoratif de trouvaille nouvelle, de fantaisie inédite. Or le temps passé ne donne pas de force à une tradition : les principes d'Aristote, inventés ils furent, inventés ils demeurent. – Ainsi, comme l'écrit Baillet, « ...son esprit [celui de Descartes] n'était pas du caractère de ceux, à qui deux ou trois mille ans sont capables d'imprimer de la vénération pour l'erreur » (*La vie de Monsieur Des-Cartes*, Livre VIII, chapitre X, Paris, Horthemels,

Cette lettre à Mersenne du 31 mars 1641 est le seul lieu où Descartes évoque l’Affaire Galilée avec colère et violence, et où il dénonce « ceux qui mêlent Aristote avec la Bible, et veulent abuser de l’autorité de l’Église pour exercer leurs passions, j’entends de ceux qui ont fait condamner Galilée » (III 349, 14-350, 1). De quelle passion s’agit-il ? Le texte ne le précise pas ; mais on peut supposer qu’il s’agit là de la passion pour Aristote, ou pour la *disputatio* comme telle. Les opposants à Descartes aiment mieux la philosophie aristotélicienne débattue dans les écoles que la vérité, et la Bible ne leur sert que de prétexte pour protéger l’objet de leur passion. C’est presque à une *symptomatologie* que se livre ici Descartes : il décèle, sous le discours, l’inconscient qui préfère à la vérité la *disputatio* sur Aristote et instrumentalise l’Église. D’où la nécessité stratégique pour Descartes de prouver que sa philosophie s’accorde mieux avec la religion que la philosophie d’Aristote, puisqu’une telle démarche serait les prendre au mot, les « battre de leurs armes » (VII 349, 14) : Si vous tenez à l’Église, alors vous abandonnerez Aristote ; si en revanche vous gardez Aristote, c’est que vous tenez plus à lui qu’au dogme.

2. Mais devant la nécessité de protéger ses œuvres et sa philosophie, Descartes a également compris le rôle stratégique que pouvait prendre l’histoire de la philosophie. Descartes se sert de l’histoire de la philosophie en la détournant à son profit. Un tel usage – que nous appellerons *rhétorique* – de l’histoire de la philosophie s’enracine dans la grande conscience qu’a Descartes du besoin d’une stratégie (évidemment, cette conscience traverse avec plus de force les deux moments forts que sont la publication des *Meditationes* et la Querelle d’Utrecht). Proposons plusieurs figures selon lesquelles se déploie cette stratégie : 1/ retourner l’histoire de la philosophie contre elle-même ; 2/ faire le savant et faire montre d’un savoir destiné à impressionner l’auditeur ou le lecteur ; 3/ l’appel pur et simple à une *auctoritas* ; 4/ se faire de faux alliés, moyennant mésinterprétations et contresens.

1/ *Retourner l’histoire de la philosophie contre la philosophie* est un *topos* de l’usage cartésien de la philosophie. – Cette figure apparaît dès la Première partie du

1691, Seconde partie, p. 530). Le cartésianisme dépossède le temps du pouvoir que le traditionalisme lui donne : le temps n’a en lui seul aucun pouvoir en matière de vérité, et n’a valeur ni de force ni d’autorité. – Deuxième argument contre l’ancienneté de la *Philosophia vulgaris* : le renouvellement permanent de ses thèses : « l’on n’en a encore rien déduit jusques ici qui ne soit contesté [*controversum*], et qui, selon l’usage ordinaire des écoles, ne soit sujet d’être changé [*mutari possit*] tous les ans par ceux qui se mêlent d’enseigner la philosophie, et qui par conséquent ne soit aussi fort nouveau [*maxime novum*], puisque tous les jours on le renouvelle [*quotidie adhuc renovetur*] » : cet argument surprend, puisque Descartes n’impute pas à l’École sa pétrification, mais sa permanente invention et ses innovations incessantes. La philosophie de Descartes n’attire donc pas pour sa nouveauté – ce n’est pas une mode – mais par sa vérité : « Il ne faut pas aussi appréhender que mes opinions prennent trop d’accroissement, en attirant après soi, par leurs nouveautés, une multitude ignorante, puisque l’expérience nous montre, au contraire, qu’il n’y a que les plus habiles qui les approuvent [*praecipua a petitoribus probari*] ; lesquels ne pouvant être attirés à les suivre par les charmes de la nouveauté, mais par la seule force de la vérité [*non novitate, sed sola veritate allicientes*], doivent faire cesser l’appréhension qu’on pourrait avoir qu’elles ne prissent un trop grand accroissement » (VII 581, 19-24/ FA II 1089). L’expression est belle et résume avec justesse la démarche cartésienne : *non novitate, sed sola veritate alliciere*.

Discours de la méthode, où Descartes dit avoir « appris, dès le collège, qu'on ne saurait rien imaginer de si étrange et de si peu croyable, qu'il n'ait été dit par quelqu'un des philosophes » (VI 16, 5-7) : cette variété contradictoire qui discrédite la philosophie traditionnelle, Descartes ne dit pas en avoir été instruit par son expérience, mais par l'École – et de citer le Cicéron du *De divinatione*¹. Il joue donc contre l'École une thèse cicéronienne qu'il a apprise de cette même école, sans doute d'après les *Conimbricenses*² ! Bref, Descartes joue l'École contre elle-même. Cette première stratégie est appelée à un grand avenir : les Modernes combattront les Anciens à coup de citations de grands anciens³.

2/ *Faire le savant et faire montre d'un savoir destiné à impressionner l'auditeur ou le lecteur.* – Les *Responsiones* sont riches en pareille stratégie, que ce soit dans les *Réponses aux Premières Objections* où Descartes reprend l'attribution par Caterus de l'argument d'Anselme à Thomas (VII 115/IX 91), ou dans l'ensemble des *Réponses aux Quatrièmes Objections*, de loin les plus savantes de tout le corpus cartésien, Descartes ayant besoin d'être à la hauteur de l'objecteur : sont convoqués très précisément (référence à l'appui) Suárez et ses *Disputationes Metaphysicae* (Disput. 9, sect. 2, 4, in VII 235, 13-14/IX 182), Aristote et ses interprètes au sujet des *Analytiques post.* II, 16 sur le *aitian to ti èn einai* (VII 242, 17-18/IX 187) ou au sujet du toucher en commentaire au *De anima* III 13 (VII 251, 24-27/IX 194), ou encore Archimède (VII 245, 4-5/IX 189). Arrêtons-nous un instant sur une référence précise, toujours dans les *Réponses aux Quatrièmes Objections* (VII 237, 24-238, 6/ IX 184 et VII 242, 5-14/IX 187). Répondant aux réserves d'Arnauld sur la *causa sui* par une genèse du refus par l'Église du concept de cause appliquée à la Trinité, Descartes fournit une explication du choix par les théologiens latins du mot de *principe* et non de *cause* pour traduire le grec *aition* ou *arkhèn*. Descartes explique avec beaucoup de science que les théologiens ont refusé pour parler de la procession des personnes de la Trinité les concepts grecs d'*aition* et d'*arkein* pour éviter l'infériorité de l'effet par rapport à la cause, infériorité analytiquement associée au concept de cause ; c'est pourquoi ils ont préféré le concept de principe. Or, ajoute Descartes, il faut distinguer le refus de la causalité pour décrire la

¹ « *Nihil tam absurde dici potest quod non dicatur ab aliquo philosophorum* », Cicéron, *De divinatione*, II 58, 119, éd. C.-F.-W Müller, p. 239-240, cite d'après Gilson, *Le Discours de la méthode, Texte et commentaire, op. cit.*, p. 177.

² *Conimbricenses, Phys.*, II, 7, 11, 1, cité in Gilson, *le Discours... Texte et commentaire*, p. 177, qui donne aussi Montaigne, *Essais*, II 12, (*Apologie de Raymond Sebond*), éd. Villey-Saulnier, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 1999, tome II, p. 546 ; Montaigne rappelle la formule cicéronienne au moment où il évoque la diversité des philosophies : « Je dis de même de la philosophie ; elle a tant de visages et de variété que tous nos songes et rêveries s'y trouvent » (*ibid.*).

³ Dans la querelle qui oppose à partir de 1675 Racine (l'Ancien) et Perrault (le Moderne) au sujet d'*Iphigénie* et du rapport à la tragédie d'Euripide, Perrault cite Cicéron pour justifier l'avantage des Romains sur les Grecs et donner le change à l'argumentation racinienne, toute philologique et appuyée sur Quintilien (*Lettre à Monsieur Charpentier* [secrétaire perpétuel de l'Académie française]...*sur la préface de l' "Iphigénie" de M. Racine*) : « Le Moderne s'est vu contraint d'aller chercher appui chez les Anciens contre les « Anciens » », note justement Marc Fumaroli (« Les abeilles et les araignées », in *La Querelle des Anciens et des Modernes, op. cit.*, p. 173).

procession (« les personnes de la trinité ») et la nécessité du concept pour décrire « l'unique essence de Dieu » : « *nec agitur de Deo ut trino, sed tantum ut uno* » (VII 238, 2-3/IX 184). Descartes montre donc ici sa connaissance de la Patristique ; mais surtout : il devance Arnauld en inventant une objection, puisque Arnauld n'a jamais objecté le refus patristique du concept de causalité ! Descartes *feint* donc une objection, y répond savamment, cite en grec, pour parer l'ensemble du système d'objections d'Arnauld, dont Descartes sait l'impressionnante érudition¹.

3/ *L'appel pur et simple à une auctoritas, sans autre valeur argumentative que la simple référence.* – Cette troisième figure, évidemment à lier à la précédente, sature les *Réponses aux Quatrièmes Objections*. Un exemple : évoquant Suárez au sujet de la question des idées matériellement fausses, Descartes note : « Mais ce que j'aurais le plus à craindre, serait que, ne m'étant jamais beaucoup arrêté à lire les livres des philosophes, je n'aurais peut-être pas suivi assez exactement leur façon de parler, lorsque j'ai dit que ces idées, qui donnent au jugement matière ou occasion d'erreur, étaient *matériellement fausses*, si je ne trouvais que ce mot *matériellement* est pris en la même signification par le premier auteur qui m'est tombé par hasard entre les mains pour m'en éclaircir : c'est Suárez, en la *Dispute 9*, section 2, n. 4 » (VII 235, 6-14/IX 182). Descartes ici se sert d'un auteur de l'École – et le plus classique de tous –, pour renvoyer à une « façon de parler [*loquendi modum*] ». Notons qu'au moment même où il fait usage de cette protection, il rappelle que c'est encore avec négligence (« ne m'étant jamais beaucoup arrêté à lire les philosophes » ; « le premier auteur qui m'est tombé par hasard entre les mains ») : l'appel à une *auctoritas* est contraire à l'esprit du cartésianisme. C'est pourquoi Descartes, qui en a besoin contre Arnauld, n'y recourt qu'*in extremis* et comme avec détachement et avec une négligence aussi affectée que soignée².

4/ *Se faire de faux alliés.* – Une dernière stratégie, peut-être la plus subtile, consiste à mésinterpréter les autorités convoquées pour s'en dire faussement les alliés. – Dans les *Réponses aux premières objections*, Descartes évoque Caterus : « Il compare ici derechef un de mes arguments avec un autre de saint Thomas, afin de m'obliger en quelque façon de montrer lequel des deux a plus de force » (VII 115, 3-5/IX 91). Descartes voit bien la concurrence dans laquelle on veut le faire entrer : qui est le plus fort, lui ou Thomas ? Ce bras de fer, Descartes peut parfois sembler vouloir le faire ; et pourtant : « Et il me semble que je le puis faire sans beaucoup d'envie [*sine magna invidia*], parce que saint Thomas ne s'est pas servi de cet argument comme sien » (VII 115, 5-7/IX 91). Descartes rétablit donc un fait d'histoire de la philosophie pour déjouer la concurrence possible : la thèse que Caterus invoquait comme thomiste ne l'était pas,

¹ Pour un autre exemple de cette stratégie, cf. la polémique avec Beeckman, I 162, 20-23/FA I 279 et I 163, 1-2/FA I 279.

² Pour d'autres exemples, cf. toujours dans les *Réponses aux Quatrièmes objections*, l'appel aux analyses aristotéliennes du toucher pour appuyer sa propre théorie de l'Eucharistie (VII 249, 18-20/IX 192), et la référence exacte au *De anima* d'Aristote, III, 14 (VII 23-27/IX 194).

puisqu'elle était (et là, Descartes ne donne pas de nom, par crainte sans doute de s'aliéner d'autres doctes) celle de saint Anselme. Que va faire Descartes ? Il ne fait certes pas de doute que la preuve de la *Meditatio V*, même toutes précautions prises, est plus proche de l'argument du *Proslogion* d'Anselme que de sa réfutation thomiste ; pourtant toute la stratégie de Descartes va consister en un artifice de présentation pour se ranger du côté de Thomas contre Anselme. Résumant l'*unum argumentum*, il conclut : « or ce qui est signifié par un mot, ne paraît pas pour cela être vrai » (VII 115, 21-22/IX 91), et propose son argument : « Ce que nous concevons clairement et distinctement appartenir à la nature, ou à l'essence, ou à la forme immuable et vraie de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité de cette chose » (VII 115, 22-25/IX91). Ferdinand Alquié fait de ces lignes un commentaire profond : « Descartes nous paraît jouer, en cela, sur le mot chose. Ici, Descartes, pour se déclarer d'accord avec saint Thomas, semble entendre par le mot chose une réalité existant hors de l'esprit » (FA II 534, n. 2). Descartes se met donc du côté de Thomas contre Anselme pour répondre à son objecteur thomiste, et, afin de se rapprocher de Thomas, nie la parenté que la preuve de la *Meditatio V* entretient, *mutatis mutandis*, avec la preuve anselmienne. – Cette stratégie se généralise très vite après les *Meditationes*, quand Descartes, par pure feinte, prend le parti de se défendre en arguant de son accord avec ses prédécesseurs¹. À partir d'août 41, Descartes ne parle plus de philosophie aristotélécienne ; quand il en parle, c'est pour répondre à une interrogation, ou pour s'acquiescer les bonnes grâces de quelqu'un (au sujet des *Principia* ou au Père Charlet) : Aristote n'est plus l'ennemi (Descartes a déjà perdu), mais peut être l'alibi – celui qu'on néglige ou dont on se sert.

3. La référence cartésienne à l'histoire de la philosophie chez Descartes doit donc être interprétée d'un point de vue *rhétorique*. Néanmoins, une telle perspective est loin de saturer le texte cartésien : certains passages ont un statut plus ambigu, balançant entre une fonction rhétorique et une fonction proprement philosophique. – Par exemple, dans les *Réponses aux Seconde Objections*, l'idée de Dieu est d'autant plus inattaquable qu'elle fait l'objet d'un assentiment universel : « c'est une chose très remarquable que tous les métaphysiciens s'accordent uniquement dans la description qu'ils font des attributs de Dieu, au moins de ceux qui peuvent être connus par la seule raison humaine, en telle sorte qu'il n'y a aucune chose physique ni sensible, aucune chose dont nous ayons une idée si expresse et si palpable, touchant la nature de laquelle il ne se rencontre chez les philosophes une plus grande diversité d'opinions qu'il ne s'en rencontre touchant celle de Dieu » (VII 138, 2-10/IX 108-109). Cet argument pose deux problèmes : – a) Descartes prend appui sur l'accord entre tous les métaphysiciens, contrevenant à la règle posée dans les *Regulae* et le *Discours de la méthode* qu'en

¹ Cf. au P. Charlet, octobre 1644 – IV 141, 6-13 ; ou encore, toujours au P. Charlet, 9 février 1645 – IV 157, 20-25.

matière de vérité, la solitude était une plus grande garantie que le consensus universel¹. – b) Dire que tous les attributs de Dieu connus par la lumière naturelle font consensus, c'est raturer les divergences qui ont opposé les théologiens sur les attributs divins : pour ne citer qu'un exemple, la « puissance incompréhensible » des lettres du printemps 1630 ne heurte-t-elle pas les tenants d'un Dieu soumis « au Styx et aux Destinées » ? Mieux que personne, Descartes était conscient de l'opposition entre les païens et les chrétiens, et des débats qui agitaient les chrétiens entre eux². – Suggérons deux lectures possibles de cet argument : 1/ Une *lectio facilior*, ici la lecture rhétorique : le geste consiste à prendre appui sur l'accord constaté pour en tirer l'innéité de l'idée. Il y a là un argument manifestement faux (stratégie 4 : se faire de faux alliés), mais seul compte l'appui des grands anciens. 2/ Une *lectio difficilior*, lecture proprement philosophique, qui suppose que l'on prenne l'argument à rebours : si l'idée de Dieu est innée et donnée en partage à tous les hommes, alors tous les hommes ont en effet cette idée et les métaphysiciens s'accordent sur elle. – Les exemples comparables affluent (ils seront étudiés ailleurs), qui permettent d'avancer que si l'histoire de la philosophie fait l'objet d'un traitement polémique par Descartes, ce serait se priver de l'essentiel du cartésianisme que de réduire l'histoire de la philosophie chez Descartes à une pure et simple tactique. Descartes s'est servi de l'histoire de la philosophie comme d'une mine de réponses stratégiquement pertinentes contre les objections et l'hostilité des milieux philosophiques ; mais cette stratégie est différenciée, adaptée au contexte et à la situation. Il ne s'agit pas de dire que tous les textes cartésiens n'appellent d'interprétation que par la stratégie, mais que les références à l'histoire de la philosophie, chez un penseur qui dit accorder plus à sa raison qu'à Aristote ((III 432, 15-17), sont des phénomènes tactiques aussi bien que des faits de philosophie.

III. Une valeur de l'histoire de la philosophie : inspiration et identification

Quelque tactique que puisse être l'appel à l'histoire de la philosophie chez Descartes, il n'en demeure pas moins, nous l'avons vu, que certaines thèses classiques (thomistes ou aristotéliennes) font l'objet d'une réelle validation. Un tel constat doit nous inviter à soutenir une troisième thèse : l'histoire de la philosophie ne fait pas seulement l'objet d'une stratégie, *elle est également dotée d'une importance philosophique réelle*. Tout se passe comme si, à côté des combats et des luttes dans lesquelles elle est prise, l'histoire de la philosophie faisait quand même l'objet d'une

¹ Cf. *Règle III* : « s'il s'agit d'une question difficile, il est plus croyable qu'un petit nombre aient pu trouver la vérité, plutôt que beaucoup » (X 367, 12-14/M 7) ; *Discours de la méthode* : « la pluralité des voix n'est pas une preuve qui vaille rien pour les vérités un peu malaisées à découvrir, à cause qu'il est bien plus vraisemblable qu'un homme seul les ait rencontrées que tout un peuple » (VI 16, 22-26).

² S'agissant du débat médiéval sur la puissance divine, cf. le recueil dirigé par Olivier Boulnois, *La puissance et son ombre, de Pierre Lombard à Luther*, Paris, Aubier, 1994.

attention toute spéculative. Mais qu'est-ce à dire sinon que, par là, l'inspiration initiale des *Regulae* se retrouve, contre le radicalisme de la Première partie du *Discours* ?

1. Une première confirmation de cette thèse est la présence, dans le corpus cartésien et notamment dans la *Correspondance*, de la figure de Socrate¹. L'attitude cartésienne face à Socrate alterne entre l'identification et l'inspiration.

1/ Socrate symbolise d'abord la force d'âme, comme l'explique la lettre à Élisabeth du 22 février 1649 : Descartes a appris la maladie d'Élisabeth, et sa tristesse passée dont il reste encore des marques ; devant son désir de faire des vers, il explique : « L'inclination à faire des vers, que Votre Altesse avait pendant son mal, me fait souvenir de Socrate, que Platon dit avoir eu une pareille envie, pendant qu'il était en prison. Et je crois que cette humeur de faire des vers, vient d'une forte agitation des esprits animaux, qui pourrait entièrement troubler l'imagination de ceux qui n'ont pas le cerveau bien rassis, mais qui ne fait qu'échauffer un peu plus les fermes, et les disposer à la poésie. Et je prends cet emportement pour une marque d'un esprit plus fort et plus relevé que le commun » (V 281, 8-18). Socrate est un esprit « plu fort et plus relevé que le commun » : il donne l'exemple d'un *éthos*, d'une attitude devant la vie, attitude toute de force et de résistance. C'est précisément pourquoi Descartes s'identifie à lui dans les moments où il se sent lui-même opprimé. Une lettre de Descartes à Huygens, du 2 novembre 1643, le montre : Descartes est inquiet, car, en pleine querelle d'Utrecht, « mes ennemis ne dorment pas, et ils sont plus violents et plus artificieux qu'on ne saurait imaginer ; et maintenant que j'entends parler de prise de corps, je ne me tiendrais plus ici en sûreté, si je ne m'assurais entièrement sur votre amitié. Mais cependant afin que vous sachiez que *mihi etiam vacat in vicina mortis carmen facere*, et que ces brouilleries n'empêchent pas mes divertissements ordinaires, je vous dirai que je suis maintenant à l'explication de la pesanteur... » (IV 758, 6-14). La citation latine est extraite de Pétrone, *Satyricon*, 115, d'après *Phédon*, 60c-61b et 84e-85b. L'intérêt de cette citation n'est pas seulement, comme le commente Alquié², de rapprocher l'activité poétique et l'approche de la mort, mais bien de montrer qu'il y a une identification entre Descartes et l'*éthos* socratique. En temps de danger, Descartes s'identifie à Socrate : capable d'*otium*, alors que le péril est imminent³.

2/ Mais davantage : l'inspiration de la figure de Socrate va jusqu'à la formulation d'une véritable *thèse*, pour ne pas dire *doctrine* morale, comme le montre la très belle lettre à Élisabeth de novembre 1646, où Descartes explique que « la joie intérieure a quelque secrète force pour se rendre la Fortune plus favorable » (V 529, 18-

¹ Jean Deprun a consacré à la figure de Socrate dans Descartes une étude d'une précision et d'une justesse admirables : « Descartes et le « génie » de Socrate (Note sur un traité perdu et sur une lettre énigmatique) », in *La passion de la raison, Hommage à Ferdinand Alquié*, Paris, P.U.F., coll. « Épiméthée », 1983, pp. 145-158, repris in *De Descartes au romantisme, Études historiques et thématiques*, Paris, Vrin-Reprise, 1987, pp. 21-34 ; nous citerons ce texte d'après cette dernière édition.

² FA III 51, n. 2.

³ Pour une autre identification de Descartes à Socrate, plus légère cette fois, cf. à Huygens, 17 février 1645 – IV 776-777, 4-12 (selon la numérotation continue des lignes dans les *Additions* d'AT).

20). Il sait que cette thèse peut conduire à la superstition les esprits faibles, ou le faire passer pour trop crédule : mais, ajoute-t-il, « j'ai une infinité d'expériences, et avec cela l'autorité de Socrate, pour confirmer mon opinion » (V 529, 23-26). La chose est assez rare pour être notée : Descartes invoque comme telle l'autorité de Socrate, en renfort de ses expériences, afin de justifier une thèse assez curieuse pour étonner le lecteur. Et pourtant, il « convient [...] de prendre cette page au sérieux sans chercher à lui ôter son aspect paradoxal » (Jean Deprun)¹. Cette thèse cartésienne est donc solidaire d'une interprétation du personnage de Socrate, en trois moments : – a) le moment de l'interprétation proprement dit : « Et ce qu'on nomme communément le génie de Socrate, n'a sans doute été autre chose, sinon qu'il avait accoutumé de suivre ses inclinations intérieures, et pensait que l'événement de ce qu'il entreprenait serait heureux, lorsqu'il avait quelque secret sentiment de gaieté, et, au contraire, qu'il serait malheureux, lorsqu'il était triste » (V 530, 3-9). Mais – b) Descartes ne se départit pas d'une certaine réserve, d'où le moment critique : se tenir à sa porte sans bouger, parce que le génie lui conseillait de ne pas sortir, « ce serait être superstitieux » (V 530, 10 – Descartes se rapporte ici à l'*Apologie de Socrate*, 31d). Enfin, – c) un retour à la pertinence de l'attitude socratique : « Mais, touchant les actions importantes de la vie, lorsqu'elles se rencontrent si douteuses, que la prudence ne peut enseigner ce qu'on doit faire, il me semble qu'on a grande raison de suivre le conseil de son génie... » (V 530, 14-18) – En dernière instance donc, Descartes donne raison à Socrate, en faveur d'un génie interprété comme « assistance divine incorporée au composé humain et indissociable de ses inclinations »². Baillet³ évoque d'ailleurs un traité cartésien intitulé *De Deo Socratis*, qui, avec son *Art d'escrime*, « n'étai[en]t plus parmi ses papiers, lorsqu'[on] en fit la revue » : Descartes a donc été véritablement impressionné par la dimension éthique du personnage de Socrate et ce dernier lui a inspiré une thèse qui non seulement ne contrevient pas au reste du cartésianisme, mais même s'y insère avec une parfaite cohérence⁴.

2. Il y a plus : la philosophie cartésienne se construit comme un dialogue avec les grands auteurs de la philosophie antique – et Sénèque d'abord. Dans sa lettre à Élisabeth du 21 juillet 1645, Descartes se propose de « parler des moyens que la philosophie nous enseigne pour acquérir cette souveraine félicité » (IV 252, 15-17), laquelle ne doit être recherchée qu'en nous-mêmes, et non attendue de la fortune. L'un d'entre eux, « qui me semble des plus utiles », consiste à « examiner ce que les anciens

¹ Jean Deprun, « Descartes et le “génie” de Socrate », in *De Descartes au romantisme...*, op. cit., p. 157.

² Nous citons là la belle formule de Jean Deprun, « Descartes et le “génie” de Socrate », in *De Descartes au romantisme...*, op. cit., p. 158.

³ *Vie de Monsieur Descartes*, II, p. 408.

⁴ Cf. sur ce point, Jean Deprun, « Descartes et le “génie” de Socrate », in *De Descartes au romantisme...*, op. cit., p. 151-153 et 156-157 : « Descartes ne se place pas en marge de sa pensée. La théorie de l'inclination supplétive, attestant une assistance divine diffuse [...] est peut-être contestable, certainement obscure (ses prémisses restent en parties informulées) ; elle n'est, sous la plume de Descartes, ni insolite, ni scandaleuse » (p. 157).

en ont écrit et tâcher de renchérir par-dessus eux, en ajoutant quelque chose à leurs préceptes, car ainsi on peut rendre ces préceptes parfaitement siens, et se disposer à les mettre en pratique » (IV 252, 20-25). Il faut donc étudier un grand auteur de la tradition morale, le comprendre, mais aussi l'enrichir (« renchérir par-dessus eux »), c'est-à-dire y ajouter des exemples, développer, discourir sur, selon une pratique de l'*exercitatio* dont la Renaissance avait retrouvé le sens antique et que la dévotion du XVII^e avait enrichie d'une pratique chrétienne. Descartes propose le *De vita beata* de Sénèque : néo-stoïcisme d'époque ? Titre aguicheur du traité du stoïcien ? Sans doute ; mais Descartes s'attache moins au titre du livre qu'à la nécessité d'en commenter un, Sénèque ou pas (« la lecture de quelque livre..., si ce n'est que vous aimiez mieux en choisir un autre » – IV 253, 1-4) : il dira dans la lettre datée du 4 août 1645 qu'en choisissant Sénèque il a « eu seulement égard à la réputation de l'auteur et à la dignité de la matière » (IV 263, 4-6) ; ce qui importe d'abord, c'est moins le personnage de Sénèque que le fait même que Descartes propose l'étude d'un traité de l'Antiquité : *a contrario*, quand il lira *Le Prince* de Machiavel (IV 485-493), ce sera à l'initiative de la Princesse Élisabeth, et non de son propre chef, et sa recension sera moins pour lui l'occasion de creuser ou de former sa pensée que de montrer ce qu'il *ne peut pas* penser : le politique. Ici, c'est *lui* qui invite à la lecture d'un grand Ancien, et la chose est assez rare pour étonner et appeler commentaire.

Il faut s'attarder aux raisons qu'il donne : 1/ L'étude d'un traité permet de « suppléer au défaut de mon esprit, qui ne peut rien produire de soi-même » (IV 252, 25-27). Une telle raison peut surprendre, venant d'un auteur qui, dans les *Meditationes*, s'était proposé de démontrer l'existence de Dieu et du monde à partir du seul *mentis thesaurus*¹. Cette modestie affectée s'explique évidemment par la politesse : Descartes s'adresse à une princesse, et il a un sens profond de qu'il doit aux grands : son côté « ami des princesses » met sous sa plume des formules à peine crédibles et qui font parfois sourire. Mais il y a un sens plus profond à cette formule : l'esprit de Descartes, en matière de souverain bien, ne peut rien produire de valide par lui-même, tout seul : il a besoin d'un support, d'un auxiliaire : le « de soi-même » s'oppose au « par un autre » (comme le *a se* au *ab alio*). Cette *lectio difficilior* se soutient de la suite du texte : 2/ Descartes demande à Élisabeth de lui « faire part de vos remarques touchant le même livre, outre qu'elles serviront de beaucoup à m'instruire, elles me donneront occasion de rendre les miennes plus exactes » (IV 253, 6-9) : la lecture des grands textes et l'échange de remarques – « l'entretien qui lui [à Élisabeth] pourrait être agréable », comme dit la lettre du 4 août (IV 263, 3-4) – permet d'affûter la pensée, de la préciser. La pensée de Descartes se constitue ainsi selon un échange redoublé : un échange avec Sénèque lui-même, et un échange avec Élisabeth sur Sénèque – correspondance avec

¹ Denis Kamboucher note fort bien : « reste à expliquer cette stérilité [...], qui fait exception à la fécondité ordinaire de l'*ingenium* cartésien, ou à la productivité de son *industria*, et qui, en retirant ici la possibilité d'une science immédiatement authentique parce que conçue comme une parfaite *autarkeia*, impose un détour par l'"histoire" » (*L'homme des passions*, op. cit., p. 28 sq.)

les grands hommes du passé et avec les Grands du temps présent, double expérience de l'altérité. Rappelons que la philosophie morale n'est pas encore constituée au moment de la correspondance avec Élisabeth, et que si, pour expliquer sa doctrine du souverain bien, Descartes doit d'abord expliquer Sénèque, c'est qu'il doit d'abord se constituer une doctrine. La doctrine cartésienne du souverain bien se constitue comme et par le commentaire du *De vita beata*, quelque désaccord que Descartes exprime par la suite. Ainsi l'exercice du commentaire ne se sépare-t-il jamais d'un retour critique et réflexif, par lequel c'est la philosophie cartésienne elle-même qui se constitue. Le contraste est ici net entre les *Meditationes*, où la vérité se conquiert par repli solipsiste de l'*ego* et où la méditation est retrait en soi hors du monde, et la doctrine morale, où la *meditatio* est méditation-sur, commentaire.

Dès lors le geste de Descartes est double : un geste de critique, de correction même, et un geste d'inspiration. Mais ces deux attitudes ne sont que les deux profils d'une même posture : c'est d'un même mouvement que Descartes corrige et qu'il invente la correction, d'un même mouvement qu'il critique et que sa doctrine s'ensource dans ce qu'il critique. La *pars destruens* n'est jamais séparée de la *pars construens*, non pas par l'effet d'un quelconque tempérament de Descartes, mais parce que la pensée morale de Descartes se façonne dans ce geste de reprise, de commentaire, d'accord ou de désaccord. Les lettres du 4 août et du 18 août 1645 développent amplement cette double attitude. – Dans la lettre du 4 août, Descartes de se proposer de réécrire le *Traité de la vie heureuse*, telle que le païen Sénèque eût dû l'écrire ; mais très vite, ce geste de correction devient questionnement, interrogation, et donc inventivité théorique ; Descartes ne se contente pas de critiquer la faiblesse de Sénèque, il pense cette faiblesse, et cette réflexion devient l'occasion de nouveaux problèmes : commentant le début du *De Vita beata*, il rapporte le propos de Sénèque selon lequel « *vivere omnes beate volunt, sed ad pervidendum quid sit quod beatam vitam efficiat, caligant* – tout le monde veut vivre heureux, mais quand il s'agit de voir clairement ce qui rend la vie heureuse, c'est le brouillard » : cette citation suscite immédiatement, par son imprécision même, une interrogation dont toute la lettre tente d'être la réponse : « Mais il est besoin de savoir ce que c'est que *vivere beate* ; je dirais en français... » (IV 263, 17-264, 1). Il n'est pas nécessaire de commenter ici les divergences et les convergences entre les thèses de Sénèque et celles de Descartes ; l'important est ici de voir le geste cartésien : proposer Sénèque, récuser la pertinence de ce choix mais le maintenir pour en critiquer les insuffisances, et construire sa pensée comme interrogation sur ces insuffisances mêmes. – De ce double geste, la lettre du 18 août offre encore une formidable et complexe exemple. Descartes s'y propose, non plus de réécrire le *De vita beata*, mais de l'examiner tel qu'il est : après ce que « Sénèque eût dû traiter dans son livre », « ce qu'il traite » (IV 271, 17-272, 1). Et de se livrer à une véritable explication de texte : il découpe le texte en trois parties, le paraphrase, critique ici ou là, notamment le privilège accordé par Sénèque à l'élocution (*l'elocutio*

rhétorique, c'est-à-dire le style) au détriment de l'exactitude « en l'expression de sa pensée » (IV 273, 1-2), et la relative obscurité des formules qui « font paraître, par leur diversité, que Sénèque n'a pas clairement entendu ce qu'il voulait dire » (IV 274, 13-14). Soudain, quelques lignes environ après le mitan de la lettre, un *décrochage* : « Il [Sénèque] commence, en ces mêmes chapitres [IV et V], à disputer contre ceux qui mettent la béatitude en la volupté, et il continue dans les suivants. C'est pourquoi, avant que de les examiner, je dirai ici mon sentiment touchant cette question » (IV 273, 23-27). À partir de maintenant, la lettre n'est plus un commentaire de Descartes sur Sénèque, mais une pure construction cartésienne : la lecture critique s'est interrompue pour laisser place à la méditation sur les rapports entre béatitude et volupté. Une fois encore pourtant, l'attitude cartésienne, subtile, donne lieu à un second décrochage : après une première distinction conceptuelle entre « la béatitude, le souverain bien et la dernière fin ou le but auquel doivent tendre nos actions » (IV 275, 2-4), Descartes fait une remarque : « Je remarque, outre cela, que le mot volupté a été pris en autre sens par Épicure, que par ceux qui ont disputé contre lui » (IV 275, 14-16) ; et Descartes de recenser « trois principales opinions, entre les philosophes païens » (IV 275, 22-23) : celle d'Épicure, celle de Zénon et celle d'Aristote. S'ensuivent trois paragraphes doxographiques, où Descartes fait à proprement parler de l'histoire de la philosophie. De l'histoire de la philosophie, mais non pas de l'histoire scientifique : il rapporte les auteurs anciens et les expose pour les juger : la thèse d'Aristote est inutile (IV 276, 3-8), celle de Zénon sévère et réservée aux mélancoliques ou aux ascètes (ou aux métaphysiciens ?) (IV 276, 9-19) et celle d'Épicure « n'enseigne pas la vertu » (IV 276, 20-277, 14 ; ici, 277, 4). Enfin, dans un dernier geste de reprise, s'énonce la thèse proprement cartésienne : « C'est pourquoi je crois pouvoir conclure ici que la béatitude ne consiste qu'au contentement de l'esprit, c'est-à-dire au contentement en général » (IV 277, 15-17). Reprenons le mouvement de cette lettre : § 1-6 : commentaire sur Sénèque ; § 7-9 : relance cartésienne : « qu'est-ce que la béatitude ? » ; § 10-14 : commentaire des différentes philosophies ; § 15 : réponse à la question générale : « qu'est-ce que la béatitude ? ». Le deuxième décrochage, inscrit dans le premier, ouvre sur la conclusion générale. – La suite des lettres ne parlera plus de Sénèque : il n'est pas nommé dans la lettre du 1^{er} septembre 1645, où Descartes tâche cette fois d'expliquer ses propres formules, non celles des autres (IV 281, 19-20) ; quant à la lettre du 15 septembre, elle n'évoque Sénèque que pour aussitôt le congédier : ce qui compte à présent, c'est la pensée propre de Descartes (IV 291, 8-10). De Sénèque, il ne sera plus question : Descartes peut aller seul, puisqu'il est à présent en possession de sa pensée sur la béatitude.

C'est dans ce geste de conclusion de la pensée que la rencontre avec l'altérité n'est plus décisive, que Descartes récupère en quelque sorte sa propre inventivité – comme l'a vu Élisabeth en août 1645 : « J'espère que vous continuerez, de ce que Sénèque a dit, ou de ce qu'il devait dire, à m'enseigner les moyens de fortifier

l'entendement » (IV 280, 11-13) : tout est dans le « *de ce que* » : la pensée de Sénèque comme point de départ de la pensée de Descartes. L'expérience de l'altérité relance la réflexion, la stimule, mais ne dicte rien ; le philosophe oscille de la méditation-sur-l'autre à la méditation-en-soi. Le double geste instaure donc une temporalité particulière à l'élaboration de la thèse : tantôt « lecture – critique – correction/invention » (4 août 1645), tantôt « commentaire – méditation – doxographie – conclusion/invention » (18 août). Bien entendu, de cette temporalité de la pensée, aucun de ces moments n'est parfaitement pur : la critique est aussi savante qu'inventive et féconde, le commentaire est aussi bien critique, etc. Altérité et temporalité réflexive instaurent donc un usage positif de l'histoire de la philosophie et des grands textes : relance pour la pensée, matière à critiquer, confrontation.

Tout indique que c'est là une sorte de « conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés », et même de ces « conversation[s] étudiée[s] » dont parlait le *Discours de la méthode* (VI 5, 26-27 et 28-29) pour finalement les récuser. Mais précisément, en invitant à congédier les livres et l'observation du monde et à se tourner vers soi, Descartes avait également coupé court à ces conversations, fussent-elles ces « conversations étudiées » que sont les lectures. Dès lors, la pratique réelle de la philosophie pour Descartes contredit exemplairement le rejet affiché du *Discours*. Ces conversations demeurent utiles, et (n'en déplaise au *Discours* et à la *Recherche de la vérité*) d'une considérable fécondité philosophique. On objectera qu'elles relèvent de la morale, domaine que Descartes s'est toujours soigneusement attaché à distinguer de la métaphysique, et qu'en métaphysique, lieu par excellence du retrait en soi, le dialogue ne saurait avoir de place. L'argument serait convaincant, si Descartes n'avait lui-même associé le doute et le *cogito* (suprême effort métaphysique) à la personnalité de Socrate : « tout se passe en effet comme si le philosophe avait inscrit son *cogito* dans la tradition de Socrate plutôt que dans celle de saint Augustin », notait Jean Deprun, évoquant les *Règles XII et XIII*¹. Il est même tout à fait vraisemblable que le doute et le *cogito* soient nés d'une méditation sur la personnalité de Socrate.

¹ Cf. *Règle XII* : « si Socrate dit qu'il doute de tout, il suit nécessairement de là : donc qu'il entend bien au moins, qu'il doute ; de même, donc qu'il connaît que quelque chose peut être vrai ou faux » (X 421, 19-22/M 48). Ferdinand Alquie fait de ce passage un commentaire nuancé : « On ne peut naturellement s'empêcher ici de penser au *Cogito*, que ce passage semble préfigurer ; on ne se dissimulera cependant pas les différences qui séparent le présent raisonnement [...] et la forme profondément élaborée que revêt le *Cogito* dans les *Méditations* » (FA I 147, n. 1). Il nous semble précisément que par cette *préfiguration* est suggérée l'*inspiration* dont nous parlons : au moment des *Regulae*, nul doute que le *cogito* n'est pas encore constitué, mais rien n'empêche qu'il s'élabore à partir d'une réflexion sur le personnage de Socrate. – Pour la *Règle XIII* : « à propos de l'ignorance même, ou plutôt du doute de Socrate se fit aussi une question, dès que Socrate s'étant tourné vers lui commença à demander, s'il était vrai qu'il doutât de toutes choses, et assura cela même [*hoc ipsum asseruit*] » (X 432, 24-27/M 56). – Cf. également le savant commentaire de Jean-Luc Marion, dans ses *Règles utiles et claires...*, *op. cit.*, p. 252-253, sur l'assimilation du socratisme et de la Nouvelle Académie. Ainsi, sur la base d'une « assimilation violente, mais assez répandue, des deux académies » dont il semble que « Descartes soit tributaire » en traitant « Socrate comme un sceptique radical » (*Règles utiles... op. cit.*, p. 253), il est fort possible que ce soit la

IV. Conclusions

Nous tenons à présent trois thèses : (I) le point de départ du cartésianisme n'est pas le refus du faux ; (II) l'usage cartésien de la philosophie dans l'argumentation est subtil, rhétorique, et quelque peu cannibale – mais non nul ; enfin (III) le cartésianisme s'est aussi élaboré par réflexion et méditation sur de grandes figures et de grandes thèses d'histoire de la philosophie. – Ces trois thèses nous permettent de revenir respectivement sur trois types de lectures : 1/ une lecture bergsonienne ; 2/ une lecture straussienne ; 3/ une lecture malebranchiste.

1/ Il revient à Bergson dans un texte fameux¹ d'avoir soutenu que toute œuvre philosophique développe un « point unique » (1347/119), une « intuition originelle » (1348/120) qui se donne d'abord comme un refus, comme une « puissance intuitive de négation » (*ibid.*) : l'intuition « défend ». « N'est-il pas visible, demande Bergson, que la première démarche du philosophe, alors que sa pensée est encore mal assurée et qu'il n'y a rien de définitif dans sa doctrine, est de rejeter certaines choses définitivement ? » (1348/120-121). Il ne serait pas impossible de déterminer l'intuition fondamentale de Descartes, du moins de s'y risquer (la liberté ? la vérité ? le sentiment de la finitude ?) ; mais on peut récuser le primat bergsonien accordé au refus. Descartes ne commence pas par refuser : son refus n'est que le corrélat secondaire de son amour pour la vérité. Phénoménologiquement, voir le vrai, c'est refuser le faux. Jamais le cartésianisme n'a été mû par la négation ou la critique de la scolastique. Avant même de corriger Sénèque et au moment même où il le corrige, Descartes demeure animé à l'égard du stoïcien d'une passion joyeuse. C'est ce que notait déjà Baillet, avec beaucoup d'acuité, parlant de « cette aversion qu'il avait pour examiner les fautes d'autrui, ou pour les relever quand il les avait remarquées en lisant. [...] Cette occupation ne <lui> paraissait pas assez digne d'un homme qui devait tout son temps à la recherche de la Vérité »² : *Descartes est bâtisseur, non démolisseur.*

2/ L'usage rhétorique de l'histoire de la philosophie ne peut pas ne pas faire songer à Leo Strauss et à ses analyses sur *La persécution et l'art d'écrire*³, ainsi qu'à ceux qui, après lui, ont cherché à montrer comment la dissimulation était à l'œuvre dans

méditation sur la figure de Socrate qui ait conduit à l'innovation métaphysique radicale des *Meditationes I* et *II*.

¹ Henri Bergson, « L'intuition philosophique », in *La pensée et le mouvant*, IV, in *Œuvres*, Paris, P.U.F., éd. dite « du Centenaire », 1959, pp. 1345-1365, repris in *La pensée et le mouvant*, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 1999¹⁴, pp. 117-142. Les références à cette conférence sont données directement dans le corps, entre parenthèses, selon la double pagination Centenaire/Quadrige.

² Baillet, *La vie Monsieur Des-Cartes*, Livre VIII, chapitre V, *op. cit.*, Seconde partie, p. 495. L'adjonction du « lui » est une correction de la seconde version, abrégée, de cette biographie : *La vie de Mr Des-Cartes réduite en abrégé*, Livre VIII, Paris, Luynes, Bouillierot & Cellier, 1962, p. 354 (rééd. Paris, Mabre Cramoysi, 1693, p. 300-301, rééd. Paris La Table Ronde, 1946, p. 288.

³ Cf. *Leo Strauss : art d'écrire, politique, philosophie (texte de 1941)*, Études réunies par Laurent Jaffro, Benoît Frydman, Emmanuel Cattin et Alain Petit, Paris, Vrin, coll. « Tradition de la pensée classique », 2001 ; pour le texte de Strauss de 1941, p. 21-38.

le corpus cartésien¹. Une nuance s'impose ici : assurément Descartes fait un usage prudentiel de la philosophie passée, mais ce n'est pas par volonté de se dissimuler : Descartes n'a pas toujours été aussi prudent qu'il le fut avec le traité *Du monde*. Voire : ce qui frappe à la lecture de Descartes, c'est au contraire la remarquable franchise, le refus de la dissimulation, et même l'impossibilité de la dissimulation ; il n'y a qu'à songer au *Discours de la méthode*, où Descartes se laisse aller à une remarquable radicalité véritablement à découvert. Si Descartes reconnaît le bienfait de la dissimulation pour le travail, la méditation et même un certain « bien-vivre », sa posture théorique est celle d'un « militant de la vérité », qui n'hésite ni devant la nécessité de la polémique ni devant l'usage d'une certaine violence. Il faudrait étudier l'évolution de l'attitude de Descartes suivant les différentes polémiques et les réactions qu'il suscite. Mais ce n'est pas parce qu'il se dissimule que Descartes recourt à l'usage rhétorique de l'histoire de la philosophie, c'est au contraire parce qu'il ne se dissimule pas.

3/ L'analyse rhétorique ne suffit jamais : contre une lecture malebranchiste du cartésianisme, Descartes fait un usage positif de l'histoire de la philosophie, soit qu'il s'accorde avec certaines thèses de Thomas ou de Platon, soit qu'il élabore des points de sa pensée sur la base d'une méditation sur des thèses antérieures, soit même qu'il s'identifie à de grands penseurs du passé (Socrate), Descartes ne refuse qu'un certain type d'histoire de la philosophie, celle qui empêche de penser². Malebranche a donc durci le trait en récusant toute lecture – et il est significatif que Martial Gueroult, dans ses analyses sur ce qu'il appelle (à tort, donc) « l'excommunication majeure » de l'histoire de la philosophie, cite Malebranche comme continuateur de Descartes³. Lire Descartes par le prisme malebranchiste, c'est en l'espèce s'empêcher de voir avec précision toute la subtilité de Descartes – et Descartes est toujours plus subtil que le plus subtil de ses commentateurs.*

¹ Notamment Fernand Halryn, *Descartes, Dissimulation et ironie*, Genève, Droz, coll. « Titre courant », 2006 ; la filiation straussienne y est franchement assumée (cf. p. 13, n. 10). Cet ouvrage, précis et documenté, appellerait des réactions nuancées et subtiles.

² Gueroult a donc raison d'atténuer la radicalité de sa propre thèse, en affirmant que, quand Descartes assouplit par tactique son refus de la philosophie passée, « il parle alors comme s'il condamnait moins le contenu de la tradition, le droit et même la nécessité de l'évoquer, que la façon dont ses contemporains avaient coutume de l'accueillir, en enregistrant sans comprendre, en acquiesçant à l'autorité au lieu de juger selon la raison naturelle. En outre, la nécessité où il se trouve de se défendre contre l'accusation d'orgueil l'amène à insister sur ces déclarations conciliatrices. » (*Histoire de l'histoire..., op. cit.*, p. 189). Mais Descartes ne fait pas *comme si* : l'histoire de la philosophie n'est pas acceptée par comédie, mais en vertu d'une thèse philosophique présente depuis les *Regulae* et que Gueroult a refusé de voir. Cf. par exemple le très précis passage de la Préface aux *Principia* (IX 6).

³ Cf. Gueroult, *Histoire de l'histoire..., op. cit.*, § 95, pp. 185-189, et les textes de Malebranche cités par Gueroult.

* Ce texte est la version abrégée d'une communication dont la version complète est à paraître sous la direction de Xavier Kieft.