

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

19/03/2003

Problèmes d'introduction en philosophie (1)

François Azouvi, *Descartes et la France (Histoire d'une passion nationale)*, éd. Fayard, 2002

Présentation par Pierre Macherey

Descartes meurt le 11 février 1650 à Stockholm, ce qui met un point final à son oeuvre, alors même qu'une partie importante de celle-ci demeurerait encore inédite (*L'homme, Le monde, les Regulae, la correspondance,...*). A ce moment commence l'histoire du cartésianisme, dans lequel, pour reprendre la métaphore récemment utilisée par Michel Zink dans le cadre d'un très intéressant colloque du Collège de France consacré au thème de la littérature secondaire, on peut voir l'ombre portée par la pensée cartésienne qui, en traversant les pays et les époques, a survécu à son auteur en se projetant à travers de nouveaux contours, et en réapparaissant sous des figures plus ou moins inédites, qui témoignent de son inépuisable vitalité, et de sa capacité à échapper aux limites de l'époque qui l'a vu naître en se relançant sans cesse avec une certaine marge d'imprévisibilité vers le présent, ce qui fait d'elle tout autre chose qu'un simple objet de commémoration. De la même façon, il y a une histoire du spinozisme, une histoire du kantisme, une histoire de l'hégélianisme, etc., qui ont été généralement rangées sous la catégorie équivoque de "réception", histoires dont les trajectoires sont relativement indépendantes de la structure propre aux doctrines auxquelles elles assurent les conditions de leur communication ou transmission, sous des formes qui associent conservation et transformation et font dialoguer en permanence le même et l'autre, l'identique et le différent, selon la logique propre à une dynamique de communication faisant place à l'innovation.

Cette condition commune à toutes les grandes philosophies du passé, à propos desquelles on peut dire qu'elles comptent encore réellement aujourd'hui parce qu'elles n'ont toujours pas fini de produire leurs effets, c'est-à-dire de faire penser au présent, et de faire penser du nouveau, ce qui signifie qu'elles continuent à avoir une histoire, celle de Descartes l'a en partage, mais sous des formes qui lui sont propres et qui font d'elle un cas à part. Un indice en serait fourni par la signification dont, au cours d'une lente évolution, s'est chargé le qualificatif "cartésien". La rubrique qui lui est consacrée dans le Grand Robert comporte les trois entrées suivantes: "1/relatif à Descartes, à sa philosophie, à ses disciples, 2/qui est partisan de la philosophie de Descartes, 3/esprit cartésien: esprit qui présente les qualités intellectuelles considérées comme caractéristiques de Descartes, clair, logique, rationnel, solide..." Le passage de l'une de ces rubriques à la suivante procède par élargissement : c'est comme si l'adjectif "cartésien" s'éloignait peu à peu de sa valeur initiale, qui suppose un lien étroit d'adéquation à la pensée particulière de Descartes, pour revêtir, ce lien étant desserré, une signification de plus en plus générale, qui fait finalement apparaître le rapport à Descartes comme un trait d'appartenance générique que le nom de Descartes permet d'identifier avec plus ou moins de précision; il finit ainsi par désigner une sorte de configuration abstraite et intemporelle aux contours pour le moins indécis, susceptible

d'être mise en oeuvre sans que cela suppose une référence consciente à Descartes, ni même une idée claire et distincte de ce que peut être le "cartésianisme" autrement qu'à travers cette catégorie de "cartésien" qui, à la limite, peut concerner n'importe quoi, non seulement des personnes, mais même des choses: car on parlera aussi bien d'un édifice "cartésien" d'une musique "cartésienne", et, pourquoi pas?, d'une gastronomie cartésienne. Si on se reporte, dans le même dictionnaire, à l'entrée "platonicien", on ne trouve qu'une seule rubrique permettant de définir ce terme: "qui s'inspire de la philosophie de Platon"; il est vrai que cette entrée est immédiatement suivie d'une autre entrée: "platonique", terme qui représente un élargissement de même type que celui qu'on a pu constater à propos du qualificatif "cartésien"; "platonique" peut en effet désigner un type de passion qui, pour être vécue, ne requiert pas une connaissance approfondie et exacte de la philosophie de Platon, exactement de la même façon qu'on peut très bien être recensé comme "cartésien" sans avoir lu une ligne de Descartes et sans s'être confronté au problème de la création des vérités éternelles ni s'être interrogé sur la validité de la théorie des animaux machines. Il est intéressant de constater que, dans le cas de Platon, la langue a dissocié les deux formes dérivées de la même origine qui correspondent au fait d'être d'une part "platonicien", d'un point de vue particulier, et d'autre part "platonique", dans une perspective générique, alors qu'elle ne l'a pas fait dans le cas de Descartes, ce qui aurait été possible si elle avait donné naissance à des mots comme "cartésique" ou "cartésiste"; ceci s'explique peut-être par des raisons de simple euphonie: mais on peut aussi penser que, dans le cas de Descartes, il s'est passé quelque chose de particulier, tenant à l'histoire propre du cartésianisme, et qui a eu pour conséquence que les deux formes de dérivation, celle correspondant au fait de se référer à Descartes et celle exprimant celui de ressembler à Descartes ou à une certaine représentation qu'on s'en fait, se trouvent confondues dans une même appellation, ce qui suscite un singulier effet d'ambiguïté, pour le moins troublant, et qui n'est sans doute pas dû au seul hasard, ou qui, même s'il s'explique par des causes circonstanciées, a fini par revêtir une signification indépendante de ces causes.

Un texte de jeunesse de Leibniz, que les histoires de la pensée philosophique désignent souvent, à côté de Spinoza et de Malebranche, comme l'un des "grands cartésiens", ce qui soulève l'intéressante question de savoir où passe exactement la limite séparant les "grands cartésiens" des "petits cartésiens", donne un exemple de quelques-uns des problèmes que pose l'utilisation de l'adjectif "cartésien" :

"Sur Descartes et Clauberg, je suis entièrement de ton avis, le disciple est plus clair que le maître. En revanche, j'oserai dire cependant que presque aucun des cartésiens n'a ajouté quoi que ce soit aux inventions du maître. Clauberg, Réus, Spinoza, Clerselier, Heerbord, Tobias André, Henri Regius n'ont vraiment rien fait d'autre que de paraphraser leur chef. Mais j'appelle cartésiens seulement ceux qui suivent les principes de Descartes. On doit absolument retirer de leur nombre de grands hommes tels que Verulam, Gassend, Hobbes, Digbée, Cornelius, de Hogheland, etc., confondus communément avec les cartésiens. Il se placent cependant à côté de Descartes, ou même le précèdent, et par l'esprit et par l'époque. Pour ma part, je déclare que je ne suis rien moins que cartésien. Je tiens pour commune à tous nos réformateurs de la philosophie cette fameuse règle "qu'il ne faut rien expliquer dans les corps sans la grandeur, la figure et le mouvement". Chez Descartes, je n'aime que la présentation de sa méthode; quand il en fut venu en effet à une application présente, il se démit complètement de cette rigueur et glissa d'emblée, dans son livre sur la lumière, certaines hypothèses étranges que Vossius eut raison de lui reprocher déjà." (lettre à Thomasius, 20-30 avril 1669, par. 3)

Est ici indiquée la nécessité de faire la distinction entre les disciples, qui ne font que répéter, éventuellement en mieux, avec davantage de précision et de clarté, ce

qu'a déjà dit celui qui leur sert de modèle, et ceux dont on peut admettre qu'ils sont dans le même esprit qu'un autre penseur, sans que cela signifie qu'ils se calquent sur sa démarche; ils peuvent d'ailleurs le précéder, ce qui prouve qu'ils sont indépendants de lui; ils peuvent aussi s'en séparer, sur des points qui peuvent être plus ou moins importants, tout en partageant avec lui certaines orientations générales de pensée, comme par exemple, dans le cas qui retient l'attention de Leibniz, le souci d'élaborer une idée moderne de la science permettant d'en reconstruire l'édifice à partir de nouveaux fondements qui ne soient pas purement et simplement repris à une tradition antérieure, ce qui permet de les rapprocher, et de présenter des auteurs aussi différents que Descartes et Bacon comme relevant de la même tendance, ce qui nécessite que celle-ci soit définie de manière assez lâche. Et, dans la liste des purs et fidèles disciples, qui ne s'efforcent à rien d'autre que suivre à la lettre leur auteur de référence, il ne faut pas s'étonner de voir apparaître le nom de Spinoza, dont, au moment où Leibniz écrit à son maître Thomasius, il ne peut connaître que les *Principes de philosophie cartésienne* de 1663, le seul ouvrage publié de son vivant sous son nom par Spinoza, ouvrage qui a joué un rôle non négligeable dans la diffusion de la pensée de Descartes à la fin du XVIIe siècle, et dans lequel Spinoza avait affirmé ne pas s'être éloigné, "fût-ce de l'épaisseur d'un ongle", de la pensée originale de l'auteur dont il proposait une exposition didactique, suivant une démarche qui n'est pas sans ressembler à celle suivie par nos actuelles études d'histoire de la philosophie. Et, la distinction une fois faite entre les cartésiens de stricte obédience et ceux qui peuvent être apparentés à Descartes de manière plus lointaine, Leibniz s'empresse de signaler que lui-même ne se reconnaît "cartésien" ni dans l'un ni dans l'autre sens, ce qui n'empêche qu'il puisse à l'occasion être relativement intéressé par certains aspects de l'oeuvre de Descartes, il signale ici, ce thème est récurrent tout au long de l'histoire du cartésianisme, la méthode, à laquelle il consacra dans certains de ses écrits ultérieurs des considérations beaucoup moins amènes et consensuelles: et, en passant, il s'amuse d'ailleurs à remarquer que Descartes lui-même n'a pas toujours su se servir de "sa" méthode de façon conséquente, ce qui autorise qu'on fasse un sort à part à cette méthode, qui est peut-être ce qu'il y a chez lui de moins cartésien au sens propre du terme, et qu'on l'extrait de l'ensemble de la doctrine en lui reconnaissant une existence indépendante, qui n'est plus en rien "cartésienne".

De ceci on peut dégager provisoirement la conclusion suivante : entre, d'une part, Descartes et ce qui lui appartient en propre comme étant son oeuvre, et, d'autre part, le fait d'être "cartésien", ou d'être reconnu comme tel, avec la polysémie qui s'est attachée à ce qualificatif, le lien n'est pas du tout direct, et même est devenu de plus en plus incertain. Autrement dit, ce que l'histoire du cartésianisme fait entre autres apparaître, c'est que s'est à un certain moment détachée de ce qui lui a servi de support originel une image de Descartes, ou plutôt de ce qui peut être rangé sous le qualificatif "cartésien", qui a acquis peu à peu une existence indépendante de son modèle, et s'est mise à jouer comme une référence libre, en tout cas multiforme, protéique, donc susceptible de jouer en dehors de toute sanction doctrinale.

Et ceci, on ne peut en douter, aurait profondément étonné et scandalisé Descartes, tant celui-ci croyait avoir définitivement fixé et précisé l'expression orthodoxe de sa pensée, ce qui constituait de sa part une illusion, comme nous avons pu le constater en prenant connaissance des querelles cartésiennes qui se sont élevées en France dans la seconde moitié du XXe siècle : celles-ci démontrent l'ouverture d'un espace de jeu considérable dans l'interprétation de textes sur lesquels la tradition était passée et repassée, ce qui n'empêche que quelque chose de nouveau s'offre encore à lire en eux et qu'ils n'aient toujours pas dit leur dernier mot, ce qui aurait chagriné Descartes. Que dire *a fortiori* s'agissant, par exemple, non plus de segments doctrinaux

théoriquement délimités, mais, par exemple, et de façon beaucoup plus vague, de politiques que, en se faisant très bien comprendre, on se risquerait à présenter comme “cartésiennes”, sans craindre de forcer les intentions de Descartes qui s’était lui-même refusé expressément à fonder ou à cautionner quelque politique que ce soit.

L’ouvrage de François Azouvi, *Descartes et la France (Histoire d’une passion nationale)*, éd. Fayard, 2002, aborde l’histoire du cartésianisme, c’est-à-dire examine une partie de la littérature qui, peut-on dire, est “sortie” de Descartes, ce qui ne signifie absolument pas qu’elle était contenue en lui au départ, sous un biais assez particulier : ce qui l’intéresse, comme le souligne expressément le sous-titre de son livre, c’est le phénomène de la “nationalisation”, c’est-à-dire de l’identification de Descartes à l’esprit français, telle qu’elle s’exprime par exemple à travers la fameuse déclaration “Descartes, c’est la France”, déclaration qui ne tient aucun compte du fait que Descartes avait lui-même fait tout son possible pour prendre un maximum de distance avec son pays d’origine : ce qui, il est vrai, ne l’a pas empêché de faire paraître directement deux de ses ouvrages en langue française, démarche d’une considérable originalité à son époque s’agissant de littérature à caractère philosophique ou scientifique.

L’enquête d’Azouvi balaie la période 1650-1950, en laissant de côté les dernières années du XXe siècle, alors que, durant celles-ci, l’odyssée vécue par la pensée cartésienne lors de son parcours français s’est enrichie de nouveaux et passionnants épisodes. Sur l’ensemble de cette période, selon la relation très fouillée, très documentée, qu’en propose Azouvi, peut être observé un processus complexe et contrasté d’insertion et de récupération, au cours duquel la référence à Descartes a progressivement cessé d’être un enjeu philosophique, tout au moins a cessé d’être seulement cela, en devenant partie prenante au mouvement de constitution de l’idée nationale en France, avec les interminables débats auxquels celle-ci a donné lieu, de la querelle des Anciens et des Modernes à la confrontation entre partisans de l’ordre et partisans du progrès, qui, au milieu du XIXe siècle a fini par revêtir la forme de l’opposition droite/gauche. Or il se trouve, c’est ce que démontre l’étude réalisée par Azouvi, que le fait de se déclarer ou d’être reconnu “cartésien” et d’exploiter polémiquement cette appartenance a joué un rôle non négligeable dans la manière dont ces clivages, qui jalonnent l’histoire de la Nation-France, se sont mis en place et ont produit leurs effets, sur des plans pratiques et intellectuels à la fois, l’un et l’autre tendant de ce fait à se confondre à travers des prises de position formulées à la cantonade sur le mode de l’interpellation, et auxquelles il n’est plus indispensable d’assigner de fondement théorique défini.

Ceci justifie que, dans la troisième partie de l’ensemble monumental *Les lieux de mémoire* (il comporte près de cinq mille pages), dirigé par Pierre Nora, troisième partie intitulée “Les France”, publiée en 1992 chez Gallimard (disponible actuellement dans la série Quarto), il ait été fait place, sous la rubrique “Identifications”, à côté d’études consacrées au coq gaulois, à Charlemagne, à Jeanne d’Arc, au génie de la langue française, etc., à une étude, déjà réalisée par Azouvi, spécialement consacrée à Descartes (p. 4475-4519 du troisième volume l’édition Quarto), grande figure frappée de l’emblème “France” devenue elle-même un élément marquant de cette opération d’estampillage. Le livre publié dix ans plus tard chez Fayard par Azouvi est une reprise augmentée de cette étude: il rassemble une documentation considérable, dont il extrait les éléments les plus significatifs permettant de suivre l’assez incroyable histoire de ce que l’historien anglais Zeldin appellerait une “passion française”, histoire au cours de laquelle s’est élaboré le “mythe de Descartes”, à propos duquel on ne peut pas ne pas demander s’il s’agit d’une monumentale mystification.

Le devenir mythe d'une philosophie et, plus particulièrement, son incorporation au mouvement à travers lequel s'est forgée l'idée nationale en France est un phénomène qui intéresse la philosophie sur ses bords, et qui n'est pas sans susciter une certaine inquiétude quant à l'autonomie que depuis toujours elle revendique pour elle-même en tant que lieu pur de pensée dégagé des contingences de l'histoire extérieure, celles-ci étant censées ne pouvoir sérieusement affecter ses spéculations. Ceci soulève la question suivante: une philosophie devenue un mythe, comme c'est le cas de celle de Descartes, est-elle encore une philosophie donnant lieu comme telle à des assertions relevant des critères propres à l'argumentation philosophique ? Cette inquiétude serait confortée par le fait qu'en lisant le livre d'Azouvi, on apprend toutes sortes de choses intéressantes sur l'histoire intellectuelle et politique de la France, mais on n'en sort pas davantage éclairé sur le contenu de la philosophie de Descartes alors que celle-ci donne à l'enquête son objet initial. Ce qui conduit à poser aussi cette autre question: quelles conditions doivent être réunies pour que soit rendu possible ce processus de mythification, qui peut éventuellement être diagnostiqué comme une dénaturation ? Quel rapport l'adjectif "cartésien" continue-t-il à entretenir avec la philosophie de Descartes sous ses formes réputées authentiques, dès lors qu'il a servi d'instrument à des interventions qui ne relèvent plus de l'initiative propre de la philosophie et qui renvoient à des logiques différentes de celle en fonction de laquelle elle se définit ?

A ce propos revient tout au long des études qu'Azouvi a consacrées à l'histoire française du cartésianisme une hypothèse forte qui est la suivante : cette histoire aurait, comme le dit Azouvi, "séparé" Descartes de sa philosophie. C'est ainsi qu'à propos de l'époque de cette histoire qui débute avec la Révolution française, il écrit : "Il reste à faire sortir décidément l'*esprit cartésien* de la sphère de la philosophie pour qu'il puisse coïncider avec l'*esprit français* ; affranchi de sa relation avec une forme particulière de savoir, le cartésianisme sera alors seulement, capable de s'identifier avec la nation dans son ensemble" (*Les Lieux de Mémoire*, t. III, p. 4476). Comment le cartésianisme est-il "sorti" de Descartes, au double sens d'une dérivation ou relation de filiation et d'une rupture ou prise de distance, au sens où, en franchissant la porte de sortie, on quitte un lieu, on prend congé, d'une manière qui peut être ou non définitive ? C'est ce point qu'on voudrait examiner de plus près en étudiant, parmi les innombrables références mentionnées par Azouvi, qui presque toutes appelleraient une attention particulière, quatre d'entre elles, reprises à Fontenelle, à Comte, à Tocqueville et à Durkheim, de manière à en déployer les présupposés, ce qui devrait permettre de donner un contenu déterminé à l'assertion selon laquelle l'histoire du cartésianisme a séparé Descartes de sa philosophie et permettre de préciser certaines des modalités de cette séparation.

La première de ces références est empruntée à Fontenelle qui, à la charnière des XVII^e et XVIII^e siècles, a contribué à charger le qualificatif "cartésien" d'une signification très engagée. Elle se trouve dans la "Digression sur les anciens et les modernes" de 1688 (reproduite dans le très utile recueil *La querelle des anciens et des modernes*, précédé d'un essai de Marc Fumaroli, Gallimard, Folio classique, 2001), dont on peut extraire les deux passages suivants:

"... Sur quelque matière que ce soit, les Anciens sont assez sujets à ne pas raisonner dans la dernière perfection. Souvent de faibles convenances, de petites similitudes, des jeux d'esprit peu solides, des discours vagues et confus, passent chez eux pour des preuves ; aussi rien ne leur coûte à prouver; mais ce qu'un Ancien démontrerait en se jouant donnerait, à l'heure qu'il est, bien de la peine à un pauvre Moderne. Car de quelle rigueur n'est-on pas sur les raisonnements ? On veut qu'ils soient intelligibles, on veut qu'ils soient justes, on veut qu'ils concluent. On aura la

malignité de démêler la moindre équivoque, ou d'idées, ou de mots; on aura la dureté de condamner la chose du monde la plus ingénieuse, si elle ne va pas au fait. *Avant Monsieur Descartes, on raisonnait plus commodément; les siècles passés sont bien heureux de n'avoir pas eu cet homme-là. C'est lui, à ce qu'il me semble, qui a amené cette nouvelle méthode de raisonner, beaucoup plus estimable que sa philosophie même, dont une bonne partie se trouve fausse ou fort incertaine, selon les propres règles qu'il nous a apprises.* Enfin il règne non seulement dans nos bons ouvrages de physique et de métaphysique, mais dans ceux de religion, de morale, de critique, une précision et une justesse qui, jusqu'à présent n'avaient guère été connues.

Je suis même fort persuadé qu'elles iront encore plus loin. Il ne laisse pas de se glisser encore dans nos meilleurs livres, quelques raisonnements à l'antique; mais nous serons quelque jour Anciens; et ne sera-t-il pas juste que notre postérité, à son tour, nous redresse et nous surpasse, principalement sur la manière de raisonner, qui est une science à part, et la plus difficile, et la moins cultivée de toutes..." (p. 302)

"...Si les grands hommes de ce siècle avaient des sentiments charitables pour la postérité, ils l'avertiraient de ne les admirer point trop, et d'aspirer toujours du moins à les égaler. Rien n'arrête tant le progrès des choses, rien ne borne tant les esprits, que l'admiration excessive des Anciens. parce qu'on s'était dévoué à l'autorité d'Aristote, et qu'on ne cherchait la vérité que dans ses écrits énigmatiques, et jamais dans la nature, non seulement la philosophie n'avancait en aucune façon, mais elle était tombée dans un abîme de galimatias et d'idées inintelligibles, d'où l'on a eu toutes les peines du monde à la retirer. Aristote n'a jamais fait un vrai philosophe; mais il en a beaucoup étouffé qui le fussent devenus, qu'il eût été permis. Et le mal est qu'une fantaisie de cette espèce, une fois établie parmi les hommes, en voilà pour longtemps: on sera des siècles entiers à en revenir, même après qu'on en aura reconnu le ridicule. *Si on allait s'entêter un jour de Descartes, et le mettre à la place d'Aristote, ce serait à peu près le même inconvénient.*

Cependant il faut tout dire: il n'est pas sûr que la postérité nous compte pour un mérite les deux ou trois mille ans qu'il y aura un jour entre elle et nous, comme nous les comptons aujourd'hui aux Grecs et aux Latins. Il y a toutes les apparences du monde que la raison se perfectionnera, et que l'on se désabusera généralement du préjugé grossier de l'Antiquité. Peut-être ne durera-t-il pas encore longtemps; peut-être à l'heure qu'il est admirons-nous les Anciens en pure perte, et sans devoir jamais être admirés en cette qualité-là. Ce serait un peu fâcheux." (p. 311-312)

Le premier de ces extraits est représentatif de la prise de position adoptée sans ambiguïté par Fontenelle dans le cadre de la fameuse Querelle officiellement déclenchée par Perrault en 1687, mais qui était en fait amorcée depuis longtemps, comme en témoigne la Préface au *Traité du vide* de Pascal dans le sillage duquel la Digression paraît directement se situer: cette prise de position lui fait se déclarer sans réserves en faveur des Modernes, rangés sous la bannière éclatante et fraîche de Descartes, contre les Anciens, repliés sous celle d'Aristote dont, telle qu'elle est ici évoquée avec une désinvolture appuyée, les couleurs paraissent bien ternies.

Il n'est pas sans intérêt de rapprocher la manière dont cette prise de position est ici exposée du passage précédemment commenté de la lettre de Leibniz à Thomasius qui est antérieure d'une dizaine d'années. Leibniz, quel que soit son intérêt pour les idées nouvelles et la part qu'il prend personnellement à leur élaboration, n'est certainement pas un Moderne; il est loin de considérer Aristote comme une vieille barbe ou une relique encombrante dont il faudrait se débarrasser pour espérer faire quelques progrès dans la manière de raisonner; et il aurait certainement repoussé avec la dernière énergie l'argument avancé dans le second extrait de la Digression selon lequel "Aristote n'a jamais fait un vrai philosophe; mais il en a beaucoup étouffé qui le fussent devenus,

qu'il eût été permis". Et cependant, bien que, dans ce débat, ils adoptent des attitudes carrément opposées, Leibniz et Fontenelle s'entendent pour admettre que la méthode est ce qui chez Descartes mérite le mieux d'être préservé, et lui a en conséquence survécu, justifiant du même coup l'adhésion plus ou moins largement consentie à cet aspect de sa pensée, de manière nettement affirmée de la part de Fontenelle, de façon plus réticente de la part de Leibniz. Et, en même temps, ils s'entendent aussi pour reconnaître que cette méthode, entendons par là un certain esprit de rigueur et de netteté susceptible d'être invoqué de manière très générale au titre d'une exigence sans qu'il soit besoin de faire mention plus précisément des critères ou des règles qui le définissent théoriquement et lui assignent un contenu déterminé, subsiste comme un apport irrécusable, alors même que le reste des doctrines développées par Descartes se trouve périmé, déchu de tout droit à représenter une pensée vivante, celle qui, au présent, traduit le mouvement réel de la recherche intellectuelle dans les domaines de la science et de la philosophie, ce qui conduit en particulier Fontenelle à affirmer que "cette nouvelle méthode de raisonner (qui vient de Descartes ou du moins mérite de porter son nom), (est) beaucoup plus estimable que sa philosophie même, dont une bonne partie se trouve fautive ou fort incertaine, selon les propres règles qu'il nous a apprises". Et, lorsque Fontenelle parle de la "philosophie" de Descartes, il pense certainement à sa métaphysique, qu'il oppose implicitement à sa physique. Il en résulte qu'on peut être cartésien, non seulement du bout des lèvres, comme y consent Leibniz sans se résigner néanmoins à ce que ce qualificatif lui soit personnellement décerné, mais même dans la forme d'un engagement fort du type de celui professé avec éclat par Fontenelle, tout en admettant que, mise à part cette fameuse "méthode", qui est davantage une attitude intellectuelle qu'une procédure de raisonnement dont l'allure serait strictement déterminée, la pensée de Descartes, pour ce qui concerne au moins sa métaphysique, n'est plus qu'une curiosité inactuelle, ainsi que cela s'imposera à tous les esprits européens lorsque Locke et Newton deviendront les représentants exclusifs de ce qui est authentiquement nouveau dans le domaine des idées, thèse que Voltaire s'emploiera à accréditer dans un sens résolument anticartésien. Et ceci fournit un bon exemple de la manière dont Descartes peut être expurgé de l'essentiel de sa pensée, ceci étant la condition pour qu'il devienne un point de repère, voire même un drapeau, pour caractériser une démarche de pensée correspondant aux besoins de ce qu'on vient d'appeler la pensée vivante, démarche pouvant dès lors être qualifiée de "cartésienne" tout en prenant très largement distance par rapport aux thèses soutenues expressément par Descartes.

De la part de quelqu'un comme Fontenelle, cela ne peut que surprendre au premier abord. Celui-ci n'avait-il pas, dans ses *Entretiens sur la pluralité des mondes habités* de 1686, proposé un exposé particulièrement brillant et inspiré de la doctrine des tourbillons, qu'il semblait alors, deux ans avant la rédaction de la Digression, bien loin de considérer comme étant à rejeter dans les oubliettes du passé, ce qui a contribué à le faire très longtemps apparaître comme le tenant d'un cartésianisme pur et dur, et même comme un ultime rempart contre les coups de boutoir portés contre celui-ci par l'apparition et la diffusion des idées nouvelles venues d'Angleterre ? Toutefois, une lecture un peu attentive des *Entretiens* pourrait amener à revenir sur cet étonnement et à le tempérer. Ceux-ci proposent un tableau visionnaire du système de la nature, qui a pour ambition déclarée de donner à voir l'envers du décor de ce fabuleux spectacle qu'est le monde, spectacle aussi merveilleux que ceux qu'on peut voir à l'opéra: et pour y parvenir, explique le philosophe des *Entretiens*, il faut effectuer le va et vient du possible au réel et du réel au possible qui permet d'en révéler, comme vus depuis les coulisses du théâtre, les ressorts cachés: et cette idée, qui évoque la célèbre assertion "*Mundus est fabula* ", a indiscutablement ses résonances du côté de Descartes qui en

serait l'auteur. Mais, en suivant le détail des explications déroulées au cours des six "soirées" qui composent la suite des Entretiens, on en vient à soupçonner que c'est peut-être en vue de mieux tourner la tête de la jolie marquise que le philosophe lui expose galamment l'hypothèse des tourbillons, et ceci davantage ou du moins tout autant qu'avec le souci de lui donner une image exacte de la réalité des choses. Ce n'est pas sans une certaine dose de malice qu'au terme de la cinquième soirée, dont on imagine qu'elle va se prolonger plus confortablement que dans l'ambiance austère d'un cabinet d'études, et que ses développements ultérieurs pourraient être rapportés sous l'intitulé "La science dans le boudoir", Fontenelle fait s'écrier la Marquise: "Je suis savante!": elle déclare par là qu'elle vient de faire cette découverte à la fois agréable et surprenante que la science, qui est quelque chose de fort amusant, ressemble à une fiction d'agrément, plus séduisante encore que la *Clélie* ou la *Princesse de Clèves*, données plusieurs fois en référence au cours des discussions, et en tout cas bien faite pour plaire aux dames; et l'on sait que cette préoccupation était déjà revendiquée expressément par Descartes et qu'elle avait conduit Molière, en 1672, à faire de ses "femmes savantes" des cartésiennes, et amené la marquise de Sévigné dans une lettre du 8 juillet 1676 à sa fille, elle même entichée de Descartes, à exprimer son désir de se faire expliquer Descartes en vue, ce sont ses propres termes, "d'apprendre cette science comme l'homme, non pas pour jouer mais pour voir jouer", ce qui, selon la même orientation que celle adoptée par Fontenelle, tend à faire rentrer la science sous la rubrique des arts du spectacle et du jeu. Plus sérieusement, en examinant le contenu des explications du philosophe des Entretiens, on s'aperçoit qu'elles sont surtout animées par la préoccupation de faire voir à quel point "la nature a bien de l'esprit", - cette formule est prononcée au cours de la troisième soirée -, tant sa créativité paraît inépuisable, ce qui devrait interdire de la faire rentrer une fois pour toutes dans le moule d'un système figé. Et, entre les lignes du livre de Fontenelle, on voit s'esquisser l'énoncé de principes d'inspiration leibnizienne, comme celui du continu (la nature ne fait pas de sauts) et celui des indiscernables (elle ne se répète jamais), dont on chercherait en vain l'annonce chez Descartes. Ceci amène à penser que le "cartésianisme" de Fontenelle, dans lequel sont concentrés les enjeux de toutes une politique intellectuelle, a déjà pris ses distances avec une exigence de fidélité doctrinale, y compris dans le domaine de la connaissance de la nature, et, en vue de s'ouvrir au mouvement d'innovation créatrice qui constitue réellement le mouvement de la science vivante, présente l'image d'un Descartes déjà séparé non seulement de sa philosophie mais aussi de sa science.

D'autre part, pour revenir au texte de la Digression de 1688, il apparaît également que la préoccupation fondamentale de Fontenelle lorsqu'il prend parti en faveur des Modernes va en sens contraire de l'alignement sur un modèle de référence dont la valeur serait érigée en absolu. C'est ce que signifie la formule du second extrait: "Si on allait s'entêter un jour de Descartes, et le mettre à la place d'Aristote, ce serait à peu près le même inconvénient." Le principal apport de Fontenelle dans le domaine de la philosophie, qui le situe dans la filiation de Pascal davantage que dans celle de Descartes, consiste dans l'affirmation du caractère historique de la connaissance, dont la dynamique ne peut être retenue dans les limites d'aucun système de pensée, si "rationnel" soit-il en apparence. Si Modernes que nous nous obligions à être, nous ne serons jamais à notre tour que les Anciens de nos successeurs, car "Il y a toutes les apparences du monde que la raison se perfectionnera", ce qu'elle fera en s'emportant dans le mouvement inachevable d'un savoir qui ne pourra jamais épuiser définitivement les secrets de la réalité, car la nature, qui "a bien de l'esprit", en a certainement plus que nous, et le seul espoir que nous ayons de nous en rapprocher consiste dans le fait de relancer sans cesse le mouvement d'approfondissement de la connaissance. Est déjà ici

en germe l'idée de perfectibilité qui, jusqu'à Condorcet, traversera tout le XVIII^e siècle, idée qui n'a absolument rien de "cartésien" si on s'en tient à la lettre au système de pensée de Descartes.

Auguste Comte, au XIX^e siècle, entreprendra de fonder une toute autre philosophie de l'histoire, expurgée du présupposé à ses yeux métaphysique, et entaché en conséquence de négativité critique, de la perfectibilité. Cela ne l'empêchera pas de s'affirmer "cartésien" suivant une démarche qui n'est pas sans évoquer celle de Fontenelle, et qui est en particulier exprimée dans ces deux passages de sa correspondance avec Stuart Mill :

"... J'ai maintenant achevé la moitié de la plus difficile et la plus décisive de mon extrême opération philosophique, et j'ai été ainsi conduit involontairement à refaire en quelque sorte, pour notre temps et à ma manière, l'équivalent actuel du discours de Descartes sur la méthode, resté intact depuis deux siècles, et auquel j'ai osé substituer enfin, dans la même direction, une conception nouvelle, principalement caractérisée par la prépondérance logique du point de vue social, que Descartes avait, au contraire, été forcé d'écarter avec soin..." (lettre du 19 juin 1842)

"... Je regarde les trois derniers chapitres de mon volume final comme les plus importants de tout l'ouvrage, comme tendant à constituer directement la nouvelle philosophie. C'est pourquoi j'attacherai beaucoup de prix à connaître spécialement à leur égard votre appréciation définitive, quand vous l'aurez jugée suffisamment mûre, surtout quant au premier de ces trois chapitres extrêmes qui est certainement le plus fondamental et pour lequel je désirerais bien savoir si réellement il vous semble propre, suivant ma conviction, à déterminer la constitution finale d'une nouvelle philosophie générale, c'est-à-dire d'une pleine systématisation durable de l'ensemble de nos conceptions réelles, si vainement cherchée depuis Descartes, dont j'ai osé m'y porter le successeur, et si notre langue le permettait, le compléteur..." (lettre du 5 novembre 1842)

Le rapport de la philosophie de la science développée par Comte à celle de Descartes appellerait de longs développements qu'il n'est pas possible de proposer ici. Contentons nous de signaler que la nouveauté radicale introduite par Comte dans ce domaine consiste dans une idée qui préfigure la thématique des épistémologies régionales: selon cette idée, il faut renoncer à élaborer une théorie de la science en général, mais se contenter de reconstituer le spectre différencié dans lequel prennent place, avec chacune sa méthode propre, une philosophie mathématique, une philosophie astronomique, une philosophie chimique, une philosophie biologique et une philosophie sociologique ou anthropologique, qui, tout en se situant en continuité l'une avec l'autre, présentent des caractères morphologiques singuliers interdisant définitivement de les ramener à un modèle commun du type de ce que Descartes avait appelé *Mathesis universalis*. L'aspect innovant de sa démarche sur lequel Comte insiste dans les passages de sa correspondance avec Stuart Mill dont la date coïncide avec l'achèvement du *Cours de philosophie positive*, est l'inclusion, dans le spectre global de la connaissance, des spéculations correspondant à ce que nous appellerions aujourd'hui "sciences humaines", et pour lesquelles Comte a forgé l'appellation de "sociologie". L'intérêt de cette insertion est, à ses yeux, qu'elle permet et même est la condition indispensable pour que la science positive soit articulée à une politique positive, donc serve de base à une réforme de la société qui constitue sa destination finale. Et il est clair qu'en soutenant ce point de vue, Comte se situait en complète rupture avec Descartes qui, en sens opposé, avait eu le souci de faire passer une frontière infranchissable entre, d'une part, les préoccupations purement théoriques de la philosophie et de la science et, d'autre part, tout ce qui peut concerner en pratique une

transformation de la société, qu'il s'interdit définitivement d'envisager, étant tout au plus possible d'appliquer les leçons de la sagesse à une réforme hygiénique et morale de la vie individuelle prise en elle-même indépendamment de son environnement social.

Sur les deux points qui viennent d'être rapidement indiqués, Comte se situe donc aux antipodes de Descartes. Ce qui ne l'empêche pas de se déclarer son continuateur et, comme il le dit son "compléteur", et de s'assigner pour projet de réécrire le discours de la méthode, ce qu'il va faire effectivement, à sa façon, en composant en 1844 le *Discours sur l'esprit positif*, dont la leçon est tout sauf fidèle à celle qu'on peut dégage de la lecture de Descartes. Ceci veut dire que, comme Fontenelle, Comte admet la possibilité de séparer Descartes de sa philosophie, ceci étant même la condition pour reconnaître quelque actualité au "cartésianisme", au sens d'une inspiration qu'il a fallu vider de sa substance pour en effectuer la résurrection ou la pérennisation, et comme si la meilleure façon d'être fidèle à Descartes était encore de le contredire.

Fontenelle comme Comte, et bien d'autres exemples allant dans le même sens pourraient être avancés, témoignent clairement du fait suivant: il est possible, tout en se déclarant expressément cartésien, de forger une image de Descartes considérablement distanciée par rapport à la réalité effective de la pensée de ce dernier, et ceci en s'appuyant sur une décision réfléchie, prise sur fond de vigilance critique, qui permet, pour reprendre la formule que Croce avait appliquée à Hegel, de faire la part entre ce qui est vivant et ce qui est mort dans cette pensée. Ce qui est vivant: une étiquette pouvant servir à produire un effet publicitaire d'affichage, signifiant sans équivoque un engagement rationaliste; et, pour que cet objectif soit atteint, il suffirait de prononcer le mot "méthode", en la faisant résonner à la manière d'une véritable formule magique. Ce qui est mort: pratiquement tout le reste, qui n'intéresse plus que les historiens des sciences et de la philosophie, collectionneurs de vestiges du passé dont ils entretiennent la mémoire sans se soucier de leur valeur présente. Cette récupération de l'héritage cartésien est inséparable d'une entreprise de liquidation, qui vide cet héritage de l'essentiel de son contenu : on se sert du nom de Descartes moins pour exprimer un rapport réel de filiation que pour en faire un commode indicateur de tendance ou un signe de reconnaissance.

Cette manière de concevoir Descartes séparé de sa philosophie, et identifié à un vague "cartésianisme" dans lequel il aurait sans doute eu peine à se reconnaître, n'est cependant pas la seule. Il en est une autre, toute différente, qui se distingue de la précédente par le fait qu'elle ne passe pas par la médiation d'une intention réfléchie et consciente, prenant place dans le cadre de ce qu'on peut appeler une politique de la pensée, soucieuse de profiler des prises de positions adaptées à des orientations définies et adoptées en conscience.

Un passage du deuxième tome de *La démocratie en Amérique* de Tocqueville, publié en 1840, en fournit un symptôme tout à fait frappant:

"(I - Influence de la démocratie sur le mouvement intellectuel aux Etats-Unis
chap. 1 De la méthode philosophique des Américains)

Je pense qu'il n'y a pas, dans le monde civilisé, de pays où l'on s'occupe moins de philosophie qu'aux Etats-Unis.

Les Américains n'ont point d'école philosophique qui leur soit propre, et ils s'inquiètent fort peu de toutes celles qui divisent l'Europe: ils en savent à peine les noms.

Il est facile de voir cependant que *presque tous les habitants des Etats-Unis dirigent leur esprit de la même manière, et le conduisent d'après les mêmes règles;*

c'est-à-dire qu'ils possèdent, sans qu'ils se soient jamais donné la peine d'en définir les règles, une certaine méthode philosophique qui leur est commune à tous.

Echapper à l'esprit de système, au joug des habitudes, aux maximes de famille, aux opinions de classe, et, jusqu'à un certain point, aux préjugés de nation; ne prendre la tradition que comme un renseignement, et les faits présents que comme une utile étude pour faire autrement et mieux; chercher par soi-même et en soi seul la raison des choses, tendre au résultat sans se laisser enchaîner au moyen, et viser au fond à travers la forme : tels sont les principaux traits qui caractérisent ce que j'appellerai la méthode philosophique des Américains.

Que si je vais plus loin encore, et que, parmi ces traits divers, je cherche le principal et celui qui peut résumer presque tous les autres, je découvre que, dans la plupart des opérations de l'esprit, chaque Américain n'en appelle qu'à l'effort individuel de sa raison.

L'Amérique est donc l'un des pays du monde où l'on suit le mieux les préceptes de Descartes. Cela ne doit pas surprendre.

Les Américains ne lisent point les ouvrages de Descartes, parce que leur état social les détourne des études spéculatives, et ils suivent ses maximes parce que ce même état social dispose naturellement les esprits à les adopter.

Les Américains n'ont donc pas eu besoin de puiser leur méthode philosophique dans les livres, ils l'ont trouvée en eux-mêmes. J'en dirai autant de ce qui s'est passé en Europe.

Cette même méthode ne s'est établie et vulgarisée en Europe qu'à mesure que les conditions y sont devenues plus égales et les hommes plus semblables.

Considérons un moment l'enchaînement des temps.

Au XVI^e siècle, les réformateurs soumettent à la raison individuelle quelques-uns des dogmes de l'ancienne foi; mais ils continuent à lui soustraire la discussion de tous les autres. Au XVII^e, Bacon, dans les sciences naturelles, et Descartes dans la philosophie proprement dite, abolissent les formules reçues, détruisent l'empire des traditions et renversent l'autorité du maître.

Les philosophes du XVIII^e siècle, généralisant enfin le même principe, entreprennent de soumettre à l'examen individuel de chaque homme l'objet de toutes ses croyances.

Qui ne voit que Luther, Descartes et Voltaire se sont servis de la même méthode, et qu'ils ne diffèrent que dans le plus ou moins grand usage qu'ils ont prétendu qu'on en fit ?

D'où vient que les réformateurs se sont si étroitement renfermés dans les cercles des idées religieuses? Pourquoi Descartes, ne voulant se servir de sa méthode qu'en certaines matières, bien qu'il l'eût mise en état de s'appliquer à toutes, a-t-il déclaré qu'il ne fallait juger par soi-même que les choses de philosophie et non de politique ? Comment est-il arrivé qu'au XVIII^e siècle, on ait tiré tout à coup de cette même méthode des applications générales que Descartes et ses prédécesseurs n'avaient point aperçues ou s'étaient refusés à découvrir? D'où vient enfin qu'à cette époque la méthode dont nous parlons est souverainement sortie des écoles pour pénétrer dans la société et devenir la règle commune de l'intelligence, et qu'après avoir été populaire chez les Français, elle a été ostensiblement adoptée ou secrètement suivie par tous les peuples de l'Europe?

La méthode philosophique dont il est question a pu naître au XVI^e siècle, se préciser et se généraliser au XVII^e siècle; mais elle ne pouvait être communément adoptée dans aucun des deux. Les lois politiques, l'état social, les habitudes d'esprit qui découlent de ces premières causes s'y opposaient.

Elle a été découverte à une époque où les hommes commençaient à s'égaliser et à se ressembler. Elle ne pouvait être généralement suivie que dans les siècles où les conditions étaient devenues à peu près pareilles et les hommes presque semblables.

La méthode philosophique du XVIII^e siècle n'est donc pas seulement française mais démocratique, ce qui explique pourquoi elle a été si facilement admise dans toute l'Europe, dont elle a tant contribué à changer la face. *Ce n'est point parce que les Français ont changé leurs anciennes croyances et modifié leurs anciennes mœurs qu'ils ont bouleversé le monde, c'est parce que, les premiers, ils ont généralisé et mis en lumière une méthode philosophique, à l'aide de laquelle on pouvait aisément attaquer toutes les choses anciennes et ouvrir la voie à toutes les nouvelles.*

Les Américains ont un état social et une constitution démocratique, mais ils n'ont point eu de révolution démocratique. Ils sont arrivés à peu près tels que nous les voyons sur le sol qu'ils occupent. Cela est très considérable.

Il n'y a pas de révolutions qui ne remuent les anciennes croyances, n'énervent l'autorité et n'obscurcissent les idées communes. Toute révolution a donc plus ou moins pour effet de livrer les hommes à eux-mêmes et d'ouvrir devant l'esprit de chacun d'eux un espace vide et presque sans bornes. Lorsque les conditions deviennent égales à la suite d'une lutte prolongée entre les différentes classes dont la vieille société était formée, l'envie, la haine et le mépris du voisin, l'orgueil et la confiance exagérée en soi-même, envahissent pour ainsi dire le cœur humain et en font quelque temps leur domaine. Ceci, indépendamment de l'égalité, contribue puissamment à diviser les hommes, à faire qu'ils se défient du jugement les uns des autres et qu'ils ne cherchent la lumière qu'en eux seuls.

Chacun entreprend alors de se suffire et met sa gloire à se faire sur toutes choses des croyances qui lui soient propres. Les hommes ne sont plus liés que par des intérêts et non par des idées, et l'on dirait que les opinions humaines ne forment plus qu'une sorte de poussière intellectuelle qui s'agite de tous côtés, sans pouvoir se rassembler et se fixer.

Ainsi, l'indépendance d'esprit que l'égalité suppose n'est jamais si grande et ne paraît si excessive qu'au moment où l'égalité commence à s'établir et durant le pénible travail qui la fonde. On doit donc distinguer avec soin l'espèce de liberté intellectuelle que l'égalité peut donner de l'anarchie que la révolution amène. Il faut considérer à part chacune de ces deux choses pour ne pas concevoir des espérances et des craintes exagérées de l'avenir.

Je crois que les hommes qui vivront dans les sociétés nouvelles feront souvent usage de leur raison individuelle; mais je suis loin de croire qu'ils en fassent souvent abus..."

Ce texte surprenant tourne autour de la question suivante: quelles conditions sont requises pour qu'une attitude philosophique ne soit plus seulement adoptée en théorie et de manière isolée par des penseurs individuels qui y sont parvenus par la voie de la spéculation et du raisonnement, mais devienne en pratique un mode de penser collectif propre à une société tout entière, qui fait jouer cet habitus mental au titre d'une seconde nature, de manière instinctive et spontanée? Ce qui revient à se demander comment l'allure générale propre à une orientation philosophique en vient en quelque sorte à s'inscrire dans la réalité en prenant la forme d'un fait social interprétable en termes de mentalité.

Cette question, Tocqueville ne la pose pas en général, mais en relation avec ce phénomène très particulier qu'est l'évolution démocratique, on serait presque tenté de dire le devenir masse des sociétés modernes, phénomène dont il a eu la révélation en séjournant dix ans plus tôt en Amérique, et dans lequel il voit une préfiguration du

destin inéluctable de l'Europe entière, idée qui donne son fil conducteur à tout son ouvrage. Or il remarque que cette évolution suppose la généralisation d'un état d'esprit bien particulier, qu'il rend ici en se servant du terme de "méthode" expressément rapporté à Descartes, et qu'il caractérise par le fait de "n'en appeler qu'à l'effort individuel de sa raison", donc de se déterminer en toute occasion par soi-même, en fonction de ses intérêts propres, ce qui ressemble au type de comportement propre à ce que l'Écossais Ferguson avait appelé *civil society* et Hegel à sa suite *bürgerliche Gesellschaft*, et constitue la base de ce que nous pensons aujourd'hui sous la catégorie de société libérale.

Tocqueville assigne à Descartes pour vocation historique, au sens d'une tendance longue de l'histoire qui déborde largement les limites propres à des époques particulières, de représenter ou de donner forme à cette disposition d'esprit, caractérisée par l'exigence de n'avoir à rendre compte qu'à soi-même de ses décisions et opinions, disposition d'esprit dont sa "méthode" constitue une excellente illustration et à laquelle elle peut servir de modèle.

Descartes fondateur à distance de la pensée démocratique, dont les sources seraient globalement à chercher bien en deçà du moment où ont éclaté les révolutions de l'époque moderne: c'est un thème qui a été largement accrédité à la charnière des XVIII^e et XIX^e siècles, autour du moment de la révolution française, et a d'ailleurs été surtout élaboré et mis en avant par des théoriciens de la contre-révolution comme Joseph de Maistre et le premier Lamennais: on en trouvera encore un écho à la fin du XIX^e siècle chez Taine auteur des *Origines de la France contemporaine*, ouvrage dont s'est nourrie au XX^e siècle la pensée conservatrice de droite et d'extrême droite.

Être cartésien, ce serait donc en quelque sorte adhérer dans les faits, en dehors de toute prise de position réfléchie, aux orientations qui définissent un modèle social particulier, non hiérarchisé dans son principe, donc non fondé sur une tradition et les privilèges que celle-ci légitime: ce modèle que, encore aujourd'hui, cent-cinquante ans après la publication de l'ouvrage de Tocqueville, l'Amérique est censée représenter exemplairement, en tant qu'elle est le pays où pour réussir chacun doit compter sur ses propres forces, nul, même le plus infime agent social, ne se voyant interdire l'espoir d'accéder aux positions les plus élevées, ce qui ne dépend en dernière instance que de lui-même, en parfaite logique démocratique.

Cette idée prend tout son sens si on la rapporte au problème qui préoccupe avant tout Tocqueville et est sous-jacente à l'analyse développée dans la page citée: à savoir comprendre comment le mouvement universel de démocratisation propre à toutes les sociétés modernes est sur le fond le même en Amérique et en France bien qu'il ait pris dans l'un et l'autre cas des formes fondamentalement distinctes, en raison des situations historiques particulières propres à ces deux grandes nations.

La différence de situation entre les deux pays tient au fait suivant: les Américains n'ont pas eu besoin de connaître Descartes pour être cartésiens, ce qu'ils sont en quelque sorte naturellement, de manière innée, sous des formes qui sont complètement incorporées à leurs comportements ordinaires, de telle manière qu'ils font du Descartes sans le savoir, comme M. Jourdain faisait de la prose sans avoir aucune idée de ce qui distingue celle-ci de la poésie. C'est ce qui conduit Tocqueville à affirmer que "presque tous les habitants des États-Unis dirigent leur esprit de la même manière, et le conduisent d'après les mêmes règles; c'est-à-dire qu'ils possèdent, sans qu'ils se soient jamais donné la peine d'en définir les règles, une certaine méthode philosophique qui leur est commune à tous", méthode qui mérite globalement l'appellation de "cartésienne". D'où il se conclut que "les Américains ne lisent point les ouvrages de Descartes, parce que leur état social les détourne des études spéculatives, et ils suivent ses maximes parce que ce même état social dispose naturellement les esprits

à les adopter...Les Américains n'ont donc pas eu besoin de puiser leur méthode philosophique dans les livres, ils l'ont trouvée en eux-mêmes". Même si Descartes n'avait pas existé, et pour eux tout se passe comme s'il n'avait pas existé, ils auraient été "cartésiens", et auraient mis en oeuvre, à titre personnel, et de par leur initiative propre, cette sorte de cogito non réflexif qu'est la confiance inébranlable dans ses propres forces dont dispose naturellement chaque individu, qui leur tient lieu de philosophie. Et cette façon non réfléchie, et comme instinctive, de pratiquer la philosophie ne peut que surprendre, voire même choquer, des esprits formés à la vieille école de la culture humaniste qui ont appris à faire de la philosophie d'une tout autre manière.

Lorsque Tocqueville poursuit en écrivant "J'en dirai autant de ce qui s'est passé en Europe", il faut donc comprendre que, néanmoins, dans l'ancien monde, les choses ne se sont pas exactement passées de la même façon, ce qui justifie qu'il affirme un peu plus loin: "Ce n'est point parce que les Français ont changé leurs anciennes croyances et modifié leurs anciennes moeurs qu'ils ont bouleversé le monde, c'est parce que, les premiers, ils ont généralisé et mis en lumière une méthode philosophique, à l'aide de laquelle on pouvait aisément attaquer toutes les choses anciennes et ouvrir la voie à toutes les nouvelles". Pour se rapprocher du modèle démocratique sur le plan de leurs pratiques sociales effectives, ce qui a nécessité de leur part beaucoup d'efforts et leur a pris un certain temps, les Français, eux, ont eu besoin de Descartes, qui n'avait d'ailleurs fait que prendre le relais d'un mouvement déjà amorcé au siècle précédent par la Réforme protestante, préparant du même coup un mouvement qui s'est poursuivi en élargissant encore un peu plus son assise sous les Lumières; ainsi a été rendue possible cette révolution générale des idées qui a fini par se produire au prix de bouleversements violents, dans une ambiance générale de conflit qui définit encore la situation actuelle; alors que les Américains sont sur le fond d'accord sur leur régime social qu'ils ne remettent pas en discussion et qui constitue pour eux un acquis irréversible, voire même un don du ciel, comme l'air qu'ils respirent.

Pourquoi cette différence ? Parce que le peuple américain, dont l'histoire commence avec une révolution, est entré d'emblée dans un régime collectif d'uniformisation, qui donnait à tous ses membres des perspectives en principe égales d'accomplissement personnel et des idéaux de vie convergents, même si ceux-ci, dans la réalité, ne se traduisaient pas par des conditions d'existence formellement égales : la démocratie constituait dès lors pour lui une sorte d'élément natif, dans lequel baignent tous les aspects de sa vie quotidienne, ce qui permet aux Américains d'être philosophes, c'est-à-dire de se conformer à certaines règles de pensée, sans même avoir pour cela à y penser consciemment. La France a dû au contraire, pour se constituer en Nation tendanciellement démocratique, et Tocqueville sait bien que la marche à la démocratie est loin d'avoir atteint en France son terme final, passer par l'épreuve d'une et même de plusieurs révolutions en vue de parvenir à modifier de fond en comble son régime social, ce qui n'a été possible que parce que cette transformation avait été préparée de longue date par tout un travail mental accompli étape par étape, difficilement, au cours de vifs affrontements qui se sont accompagnés de débats dont la succession a permis à une prise de conscience générale, ou du moins de plus en plus générale, de s'opérer.

Autrement dit, les Américains sont naturellement démocratiques, et en conséquence "cartésiens", par droit de naissance, alors que les Français, et avec eux l'ensemble des peuples de la vieille Europe, doivent le devenir, en suivant une lente évolution qui ne se produirait pas si des hommes de pensée, des philosophes, ne venaient pas de siècle en siècle leur éclairer la voie, leur enseigner à voir les choses de façon plus "démocratique", ce qui n'est pas immédiatement en accord avec leur mode

de vie et suppose de leur part une pénible opération d'acculturation, effectuée sur fond de déracinement.

A suivre Tocqueville, Descartes, dont le nom a servi à forger le qualificatif "cartésien", Descartes en personne si on peut dire, n'est qu'une incarnation particulière d'un mouvement de pensée diffus, amorcé bien avant lui, et qui s'est prolongé bien après lui, et dont il constitue le témoin exemplaire. Il faut dire alors que c'est le cartésianisme qui a engendré Descartes, et l'explique, et non l'inverse. Et ce qui autorise un tel retournement de perspective, c'est l'adoption d'un point de vue "sociologique" sur le développement de la pensée, et de la pensée philosophique en particulier, en tant que celui-ci occupe un champ infiniment plus large que celui où les consciences particulières effectuent leur travail propre de réflexion.

A la fin du XIXe siècle, un auteur comme Durkheim, toujours à propos du "cartésianisme", radicalise cette hypothèse dont la première formulation revient sans doute à Tocqueville, dans ce passage des enseignements qu'il a consacrés aux questions générales de la pédagogie, d'abord à Bordeaux, ensuite à Paris, qui ont été publiés après sa mort:

"..... Il existe une certaine tournure d'esprit, qui constitue un très grave obstacle à la formation des sentiments de solidarité, et que l'enseignement scientifique est parfaitement apte à combattre: c'est ce qu'on pourrait appeler le rationalisme simpliste. Ce qui caractérise cet état d'esprit, c'est une tendance fondamentale à considérer que cela seul est réel dans le monde, qui est parfaitement simple, si pauvre en qualités et en propriétés que la raison puisse s'en saisir d'un seul regard et s'en faire, d'un coup, une représentation lumineuse analogue à celle que nous avons des choses mathématiques. De ce point de vue, on ne peut être assuré que l'on tient un élément véritable de la réalité que si cet élément peut être embrassé dans une intuition immédiatement évidente, où il ne subsiste rien d'obscur et de trouble.... En somme cette attitude est celle dont Descartes a été, dans les temps modernes, le représentant le plus illustre et la plus haute expression. On sait en effet comment, pour Descartes, il n'y a rien de réel que ce qui peut être l'objet d'une idée claire, translucide à l'esprit, et que, pour lui, rien ne peut être l'objet d'une telle évidence qui ne soit d'une simplicité mathématique..

Je montrais dans la dernière leçon comment certaines manières de concevoir les choses, certaines attitudes intellectuelles pouvaient affecter l'organisation morale des peuples et des individus. C'est notamment le cas de cette tournure spéciale d'esprit que j'appelais le rationalisme simpliste. D'une manière générale, on peut dire que nous comprenons d'autant mieux les choses qu'elles sont plus simples. Si nous arrivons à une intelligence parfaite des choses mathématiques, c'est en raison de leur extrême simplicité. Le complexe, au contraire, en tant que complexe, ne peut jamais être représenté à l'intelligence que d'une manière trouble et confuse. D'où une tendance à lui dénier toute réalité, à en faire une simple apparence, le produit d'une illusion dont la faiblesse de nos facultés intellectuelles serait l'unique cause. Le complexe ne nous apparaîtrait comme tel que parce que nous savons mal démêler, au premier abord, les éléments très simples dont il est formé. Mais, en fait, il ne serait qu'un composé de simples; ce qui supprime la question de savoir comment il peut être traduit en langage intelligible. C'est ainsi que, pour Descartes, par exemple, toutes les qualités secondaires de la matière, forme, couleur, sonorité, etc., sont sans fondement dans la réalité; il n'y aurait de réel que l'étendue mathématique, et les corps ne seraient que des composés de parties de l'étendue.

Si cette manière de voir était propre à quelques philosophes seulement, il n'y aurait pas à s'en occuper ici. Mais elle est profondément enracinée dans notre esprit

national; elle a fini par devenir un des traits caractéristiques de l'esprit français, au moins jusqu'à ces derniers temps. En effet, nous venons de voir que c'est dans le cartésianisme qu'elle s'affirme avec le plus de méthode et de la façon la plus systématique. Or, *on peut dire qu'en général le Français est, à quelque degré, un cartésien conscient ou inconscient. Le besoin de distinction et de clarté qui caractérise notre génie national nous incline en effet à détourner nos regards de tout ce qui est trop complexe pour pouvoir être aisément représenté à l'esprit sous forme de notions distinctes; et, ce que l'on est enclin à ne pas voir, à ne pas regarder, on est tout naturellement porté à le nier.*

Et ce qui montre bien que ce danger n'a rien d'imaginaire, c'est ce qui s'est passé en France. L'esprit simpliste du XVII^e siècle ne s'appliqua d'abord qu'aux choses du monde physique; on ne spéculait pas alors sur le monde social et moral, qui était encore considéré comme trop sacré pour qu'on se permît de le soumettre aux profanations de la pensée laïque, c'est-à-dire de la science. Mais, avec le XVIII^e siècle, c'en est fait de cette réserve. La science ose davantage; elle devient plus ambitieuse, parce qu'elle a, chemin faisant, pris plus de forces. Elle s'attaque aux choses sociales. Une philosophie sociale et politique se fonde. Seulement, la science du XVIII^e siècle était, comme il est naturel, fille de la science du XVII^e. Elle était animée du même esprit; elle apporta donc à l'étude des problèmes nouveaux qu'elle se posait, c'est-à-dire à l'étude du monde social, ce même simplisme dont s'inspirait le siècle précédent dans l'étude du monde matériel. C'est pourquoi la philosophie sociale du temps est essentiellement atomistique....” (*L'éducation morale*, cours 1902-1907, 16^e et 17^e leçons consacrées à l'enseignement des sciences)

Allons tout de suite à l'assertion centrale dont ce texte développe les implications : “On peut dire qu'en général le Français est, à quelque degré, un cartésien conscient ou inconscient. Le besoin de distinction et de clarté qui caractérise notre génie national nous incline en effet à détourner nos regards de tout ce qui est trop complexe pour pouvoir être aisément représenté à l'esprit sous forme de notions distinctes; et, ce que l'on est enclin à ne pas voir, à ne pas regarder, on est tout naturellement porté à le nier.” Ce que Durkheim appelle ici “génie national”, non sans une certaine dose d'ironie, car ce génie lui paraît manifestement tout sauf génial, et est même marqué par une constitutionnelle imperfection qui doit impérativement être corrigée par l'éducation, est le fruit d'une lente maturation dont l'oeuvre de Descartes représente, entre autres, un moment marquant, ce qui justifie qu'on se serve du nom de Descartes pour identifier cette tendance.

Pour qualifier cette tendance, Durkheim utilise le qualificatif “rationalisme simpliste”, dont la nuance dépréciative est manifeste, et auquel il tient particulièrement puisqu'il le reprend à nouveau dans un passage d'autres leçons qui ont été publiées sous le titre *L'évolution pédagogique en France* (fin du chap. VIII consacré à des réflexions sur la culture classique que Durkheim interprète à la lumière de la pédagogie des Jésuites; on y trouve cette formule abrupte : “La philosophie cartésienne, cette mathématique universelle, c'est le simplisme français mis en système”). En arrière de cette formule, est aisément reconnaissable la méthodologie des natures simples développée par Descartes dans les *Regulae*, selon laquelle, en vue de résoudre des difficultés, il faut les analyser, de manière à remonter à des éléments susceptibles d'être appréhendés isolément, qui puissent ensuite être ordonnés sous forme d'idées claires et distinctes: or ce mode de raisonnement, qui privilégie le point de vue de l'analyse sur celui de la synthèse, et prescrit de raisonner des parties au tout et non l'inverse, procède d'une réduction du complexe au simple ; ce qui revient à ignorer systématiquement ce qui fait du complexe un ordre de réalité à part entière, qui doit être appréhendé dans sa

globalité concrète, comme c'est le cas par exemple, et c'est bien sûr ce qui intéresse avant tout Durkheim, de la réalité sociale, qui doit être appréhendée comme un tout ayant sa logique propre.

Durkheim est bien sûr loin de penser que Descartes serait l'unique responsable de cette manière de voir les choses, qui, sans son initiative, n'aurait jamais vu le jour: car une telle explication, c'est le cas de le dire, serait exagérément simpliste. Mais il voit en Descartes celui qui a mis en système, en clarifiant l'expression, une tendance qui s'est développée en dehors de lui confusément dans l'ombre, et dont il s'est fait le porte-parole, et est devenu par là même le symbole. Cette manière de voir correspond à un mode de socialisation bien précis, qui repose sur la prééminence de l'individu, et essaie de reconstruire à partir de lui, et de ses droits, l'existence de l'ordre social, qui est en quelque sorte rabattue sur son point de vue, pensée en fonction de ses seuls besoins, ce qui est l'expression d'une vie sociale étriquée, morcelée, mutilée, vouée constitutionnellement au conflit et à l'anomie, parce qu'elle est privée du sens de la légalité institutionnelle et du respect qui lui est dû.

C'est ce caractère qui, comme le dit Durkheim, fait du "Français, à quelque degré, un cartésien conscient ou inconscient". Tous les Français sans exception sont, du fait de leur génie national, cartésiens par droit de culture : mais ils ne le sont pas tous au même degré. Et les différentes manières selon lesquelles ils peuvent être cartésiens se déploient à l'intérieur d'un spectre dont les extrêmes sont représentés par un cartésianisme conscient et un cartésianisme inconscient. On peut être cartésien en étant averti du contenu de la pensée de Descartes et des arguments qui en constituent la justification; mais on peut aussi l'être sans rien savoir de tout cela. Et au fond cela ne change rien à l'affaire: c'est le même cartésianisme qui, sous des éclairages différents, celui de la rationalité distincte ou celui d'une spontanéité confuse et instinctive, donc non raisonnée, amène à considérer la réalité, et en particulier la réalité sociale, d'un point de vue qui en annule la complexité concrète. Ceci revient à dire qu'il y a, en arrière des prises de position rationnelles, un fond obscur d'irrationalité qui en est l'envers. C'est un peu de cette manière que, dans le chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* consacré à l'*Aufklärung*, Hegel avait fait ressortir ce qu'on peut appeler la part d'ombre des Lumières, cet arrière-plan obscur sans lequel elles n'existeraient pas et qui constitue aussi l'annonce de leur inéluctable déclin.

On ne voit pas comment Descartes aurait pu consentir à une telle interprétation du rationalisme qui en fait une attitude de pensée irréfléchie sur le fond : en effet, comment faire confiance à une rationalité qui ne s'appuie pas sur les préceptes de la saine raison ? L'intérêt de la thèse de Durkheim est qu'elle introduit le soupçon qu'en arrière des appels à la raison, qui soutiennent non seulement le travail scientifique mais aussi, sous une forme large, une certaine manière de concevoir et de pratiquer la vie sociale, il y a peut-être quelque chose de bien peu raisonnable, et en tout cas de fort peu raisonné. Comme Leibniz s'amusait déjà à le remarquer, Descartes lui-même ne tenait tant à sa méthode, qu'il brandissait comme un étendard, que parce que cela le dispensait de l'appliquer jusqu'au bout, et de réfléchir à ses présupposés véritables, ce qui l'aurait sans doute conduit à en infléchir certaines orientations au lieu de la figer en la ramenant à un modèle abstrait et statique, incompatible avec la représentation dynamique des progrès de l'esprit.

Nous avons donc pu repérer au moins deux façons forger la représentation d'un "cartésianisme" qui a pris largement distance par rapport au point de vue doctrinal défendu par Descartes. La première de ces figures revêt une allure positive, en rapport avec l'adoption d'une ligne de pensée qui se situe expressément dans le prolongement de Descartes, et exploite cette référence de manière à faire reconnaître l'engagement

rationaliste qui lui est propre, même si cet engagement se révèle infidèle à l'esprit de Descartes, infidélité justifiée par le fait qu'elle est mise au service de la bonne cause : et alors, peu important les moyens, pourvu qu'ils permettent d'atteindre la fin. L'autre figure est très différente dans son esprit, puisqu'elle se présente sur fond, au mieux de neutralité, comme c'est le cas chez Tocqueville, neutralité qui peut pencher du côté d'une évaluation critique ou dépréciative, comme Durkheim en fournit l'exemple. Il s'agit alors de définir l'allure de ce qu'on peut appeler un cartésianisme de fait, et non plus de droit, comme l'est celui de Fontenelle et de Comte. Le cartésianisme se présente dans ces conditions comme une forme de conscience diffuse, à la limite de l'inconscience, qui poursuit des buts cachés, voire même dissimulés: on est alors en pleine ruse de la raison, avec la dimension paradoxale que comporte une telle représentation; car une raison qui ruse n'est-elle pas aussi une raison avec laquelle on peut ruser, en la détournant de ses objectifs avoués, et en l'utilisant à de tout autres fins que celles auxquelles elle se déclare légitimement destinée ?

De cela se dégage au moins la leçon suivante, qu'on formulera en lui donnant provisoirement la forme d'une interrogation: les grandes philosophies, en survivant à leurs auteurs, et en projetant leur ombre, ou leurs images, dans l'histoire, ce qui les amène à revêtir l'allure de figures générales de la pensée connotées en -ismes, comme c'est le cas de Descartes lorsqu'il devient la caution ou le prétexte de "cartésianismes" plus ou moins infidèles à l'esprit initial de sa pensée avouée et déclarée, ne sont-elles pas condamnées à fonctionner hors d'elles-mêmes, sur un mode qu'on peut dire non-philosophique dans la mesure où il échappe aux critères qui ont en principe défini sa légitimité à l'origine ? Et n'est-ce pas le destin historique de la philosophie ou des philosophies de devenir quelque chose de non philosophique, ce qui serait peut-être la forme par excellence de leur accomplissement ? Il y aurait lieu alors de parler d'un devenir réel de la philosophie, et il serait juste de dire que les philosophes, alors même qu'ils croyaient interpréter le monde, ont contribué à leur insu à sa transformation, même si celle-ci ne va pas, du moins pas tout à fait, dans le sens qu'ils auraient eux-mêmes préconisé : c'est la raison pour laquelle, même venus du passé le plus lointain, ils sont parties prenantes à notre présent auquel ils sont intégrés comme s'ils étaient des contemporains, sous des formes qui ne sont donc pas seulement celles de la remémoration antique mélancoliquement tournée vers un passé révolu du fait d'être devenu inactuel.

Une réflexion menée par Merleau-Ponty à l'occasion de la réalisation sous sa responsabilité d'une Encyclopédie des Philosophes célèbres parue chez Mazenod en 1956 va nous permettre de conclure en revenant une fois encore à Descartes. Le texte de présentation de cette Encyclopédie, repris ensuite dans *Signes*, défend, sous la formule qui l'intitule : "Partout et nulle part", l'idée selon laquelle la contradiction entre la philosophie et les philosophies, contradiction qui, traditionnellement, ravage la réflexion consacrée à l'histoire de la philosophie sous ses deux formes originale et réfléchie, n'est qu'apparente : en effet, la philosophie, étant partout et nulle part, ce qui veut dire qu'elle n'a ni dedans ni dehors définitivement assignables de façon tranchée, est à sa façon présente dans toutes les philosophies, sous la forme d'un effort de pensée à chaque fois achevé et inachevé, fermé et ouvert, pacifié et en lutte, cohérent et perturbé, cette contradiction étant en dernière instance la condition même de son existence. De ce point de vue, le rapport entre le mode de pensée cartésien que nous nous représentons comme étant le "Descartes en soi", celui du système, et le "Descartes pour nous", celui de l'histoire, que déploient et dispersent à l'infini les successifs efforts d'élucidation ou d'utilisation de cette pensée, si contradictoire qu'il nous apparaisse, n'en est pas moins fécond, et constitue la réalité de ce que nous rangeons plus ou moins

à juste titre ou fictivement sous le nom de Descartes. C'est ce que veut signifier Merleau-Ponty lorsqu'il écrit :

“Sartre opposait un jour le Descartes qui fut, qui vécut cette vie, prononça ces paroles, écrivit ces ouvrages - bloc inentamable, borne indestructible - et le cartésianisme, “philosophie baladeuse”, insaisissable parce qu'elle change sans cesse entre les mains de ses héritiers. Il avait raison, à ceci près que nulle frontière n'indique jusqu'où va Descartes et où commencent ses successeurs, et qu'il n'y aurait pas plus de sens à dénombrer les pensées qui *sont dans Descartes* et celles qui *sont chez eux* qu'à faire l'inventaire d'une langue. Sous cette réserve, ce qui compte, c'est bien la vie pensante qu'on appelle Descartes et dont ses oeuvres sont le sillage heureusement conservé. Ce qui fait que Descartes est présent, c'est que, environné de circonstances aujourd'hui abolies, hanté des soucis et de quelques illusions de son temps, il a répondu à ces hasards d'une manière qui nous apprend à répondre aux nôtres, bien qu'ils soient différents, et notre réponse différente aussi.” (*Signes*, éd. Gallimard, 1960, p. 160)

C'est pourquoi “la vie pensante qu'on appelle Descartes” est pour nous aujourd'hui l'objet d'une réflexion qui la déborde et en fait un motif de perplexité davantage qu'une référence rassurante, bien arrêtée dans des limites qui préservent sa parfaite cohérence à soi. Descartes a prétendu parvenir à la certitude en triomphant de l'épreuve du doute : ce qui n'empêche que ses certitudes restent pour nous douteuses, en ce sens que nous n'avons toujours pas fini d'en interroger le contenu. Or cette difficile, et si l'on veut tragique, en tout cas paradoxale, condition est celle que partagent tous les philosophes dignes de ce nom, qui communient dans l'incertitude de leurs certitudes, qui est aussi la certitude de leurs incertitudes :

“Même à considérer un seul philosophe, il fourmille de différences intérieures et c'est à travers ces discordances qu'il faut retrouver son sens “total”. Le Descartes absolu dont parlait Sartre, celui qui a vécu et écrit une fois pour toutes il y a trois siècles, si j'ai peine à retrouver son “choix fondamental”, c'est peut-être parce que Descartes lui-même, à aucun moment, n'a coïncidé avec Descartes; ce qu'il est à nos yeux d'après les textes, il ne l'a été que peu à peu, par réaction à lui-même, et l'idée de le saisir à sa source est peut-être illusoire si Descartes n'est pas quelque “intuition centrale”, un caractère éternel, un individu absolu, mais ce discours hésitant d'abord, qui s'affirme par l'expérience et l'exercice, qui s'apprend lui-même peu à peu, et ne cesse jamais tout à fait de viser cela même qu'il a résolument exclu. On ne choisit pas une philosophie comme un objet. Le choix ne supprime pas ce qui n'est pas choisi, mais le maintient en marge. Le même Descartes, qui distingue si bien ce qui relève de l'entendement pur et ce qui appartient à l'usage de la vie, se trouve tracer du même coup le programme d'une philosophie qui prendrait pour thème principal la cohésion des ordres qu'il distingue. Le choix philosophique (et les autres sans doute) n'est jamais simple. Et c'est par ce qu'elles ont d'ambigu que la philosophie et l'histoire se touchent.” (id., p. 165)

Ce que Merleau-Ponty appelle “le programme d'une philosophie qui prendrait pour thème principal la cohésion des ordres qu'il (Descartes) distingue”, c'est le programme qu'il s'est assigné à lui-même comme philosophe original, et en même temps lecteur attentif et exigeant de Descartes, qui raisonne à partir de Descartes, c'est-à-dire du problème ou du réseau de problèmes qui a pour nous nom Descartes, en entreprenant de mesurer ce qui constitue la démesure propre de Descartes, cette démesure qui propulse son discours au-delà de ses choix initiaux explicites et fait de lui un discours bourré d'implicite, constamment à réinventer, un discours susceptible d'avoir une histoire qui en reproduit sans fin les énigmes, en explorant le secret qui, pour toujours sans doute, doit rester caché sous le nom de Descartes, ce secret en

l'absence duquel nous n'aurions plus aucune raison de penser à Descartes, c'est-à-dire de penser avec et contre Descartes.

Copyright Pierre Macherey