

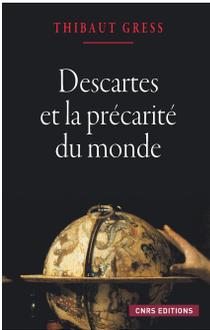
THIBAUT GRESS

Descartes et la précarité du monde



CNRS EDITIONS

Extrait de la publication



La révocation en doute du monde sensible et intellectuel n'est-elle qu'une méthode? Ce serait réduire les *Méditations métaphysiques* à un pur exercice. Ne s'agit-il pas plutôt d'une expérience fondamentale, offrant l'intuition de l'inconsistance de tout ce qui l'entoure? Cette précarité n'est que relative car Dieu et l'être s'imposent au sujet comme une réalité incontestable, impossible à refuser. Au-delà de cette distinction de l'être et du mondain, cet ouvrage qui revisite toute l'œuvre de Descartes découvre la toute-puissance de Dieu comme clé d'une nouvelle ontologie, empruntant des éléments au néoplatonisme renaissant.

Au lieu de rechercher la nature du discours cartésien (est-il métaphysique ou non?), Thibaut Gress croise histoire et spéculation, réintroduisant Descartes dans son temps, discutant en permanence avec de nombreux et célèbres commentaires, de Gouhier à Brunschvicg. Une relecture nourrie et subtile, éloignée de toute approche réductrice, en particulier heideggerienne. Un Descartes renaissant et humaniste.

Docteur en philosophie, créateur et rédacteur en chef du site actu-philosophia, Thibaut Gress a publié *Apprendre à philosopher avec Descartes* (2009).

Descartes et la précarité du monde

Thibaut GRESS

Descartes
et la précarité du monde

Essai sur les ontologies
cartésiennes

CNRS ÉDITIONS

15, rue Malebranche – 75005 Paris

À Ruedi Imbach, maître de liberté
Alain Cugno, maître de sagesse,
Et Raoul Moati, maître d'intelligence

Avertissement

Les textes cartésiens utilisés dans cet ouvrage font l'objet d'une double, voire d'une triple référence : ils sont d'abord cités selon les trois volumes de l'édition de Ferdinand Alquié, édition notée FA I, FA II et FA III selon le volume concerné. Le troisième volume étant depuis longtemps épuisé, les éditions Garnier ont réédité en 2010, sous l'autorité scientifique de Denis Moreau, l'intégralité des trois volumes, de sorte que l'accès à ces textes s'en trouve désormais largement facilité.

La deuxième édition à laquelle nous renvoyons systématiquement est l'édition de référence, soit celle d'Adam et Tannery de 1896, augmentée en 1913 et rééditée chez Vrin en 2000 en format poche.

En outre, lorsque cela nous a été possible, nous nous sommes prioritairement référés à la toute nouvelle et fort excellente édition des Œuvres complètes, dont le premier volume (Tome III) a paru en 2009 chez Gallimard. Cette édition (notée OC III), dirigée par Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner, est appelée à devenir, lorsqu'elle aura intégralement paru, la nouvelle édition de référence des œuvres cartésiennes.

Le souci de l'homme

La première lettre de Descartes qui nous soit parvenue est adressée à Beeckman et date du 24 janvier 1619 ; rédigée autour des questions qui préoccupent alors Descartes, la musique, elle présente le mérite singulier d'introduire explicitement une des problématiques majeures qui, selon nous, constituera l'essentiel des recherches cartésiennes, à savoir le *souci de l'homme*. Au-delà donc des préoccupations immédiatement musicales relatives aux années 1618-1620, Descartes accorde une attention toute particulière à la santé de son ami, et lui adresse fort naturellement la question suivante : « Mais il y a autre chose que j'attendais aussi, et qui importe davantage [sous-entendu : que la musique] : qu'avez-vous fait, que faites-vous, comment vous portez-vous¹ ? » On ne saurait être que surpris par la rapidité de l'inflexion thématique de la correspondance, car seules quatre lignes se trouvent consacrées à la musique, tandis que la cinquième dévie aussitôt vers des préoccupations plus personnelles, à visée bien moindre que celles impliquées par une partition musicale ou une réflexion sur les sons.

Or, comme s'il avait immédiatement saisi l'étrangeté de l'intrusion aussi rapide de considérations personnelles au sein d'une correspondance qui semblait de prime abord organisée autour de la musique, Descartes semble *justifier* ses questions par une claire exposition de ses préoccupations réelles : « Car, écrit ce dernier, je ne me soucie pas seulement de la science, mais de vous-même, croyez-le bien ; et non seulement de votre esprit, bien qu'il soit l'essentiel, *mais de l'homme tout entier*². » Quelle étrange déclaration que ce cri lancé

1. « Aliud autem est quod etiam expectabam, & praecipue : nempe quid egeris, quis agas, ut valeas. », DESCARTES, *Lettre à Beeckman du 24 janvier 1619*, FA I, 35, AT. X, 151 (C'est nous qui soulignons).

2. « Neque enim scientiam solam, sed te ipsum, mihi curae esse debuisti credere ; nec ingenium folum, etiamsi pars sit maxima, sed hominem totum », *ibid.*

en début de lettre à Beeckman, par lequel la science se trouve sinon relativisée en tant que préoccupation, à tout le moins rééquilibrée par le souci de l'homme, rééquilibrage qui ne peut avoir de sens que si l'homme en question ne se trouve pas abordé sous l'angle précisément scientifique. En d'autres termes, si le souci de l'homme constitue bel et bien une préoccupation tout aussi importante que celle de la science pour Descartes, cela ne peut avoir de sens que si ledit souci se trouve soustrait à la démarche scientifique et s'insère de fait dans une perspective plus morale au sein de laquelle la connaissance comme telle ne saurait être menée en dehors d'une attention réelle accordée à l'intégrité humaine, tant corporelle que spirituelle.

Outre ce souci dont l'homme est l'objet, il convient de remarquer que Descartes précise qu'il ne s'agit pas « seulement » (*solum*) de l'esprit, mais bien de « l'homme tout entier » (*hominem totum*). Loin donc de ne retenir de la définition de l'homme que l'esprit ici conçu comme intelligence naturelle (*ingenium*), Descartes ouvre l'humanité au corps, et fait de celui-ci une composante irréductible de l'humain, en dépit de son caractère moins « essentiel » (*maxima*) que ne l'est l'esprit. Mais encore faut-il bien comprendre que l'esprit ne prime ici le corps que dans l'ordre des préoccupations de Descartes, et nullement dans l'ordre de l'être : pour le dire autrement, la primauté de l'esprit sur le corps n'est jamais que la position de priorités par et pour un esprit, et ne désigne en rien une priorité ni une suprématie ontologiques sur lesquelles Descartes ne statue nullement.

Toutefois, il demeure une imprécision : le texte latin, contrairement à la traduction française, fait un usage tout à fait parcimonieux des adjectifs possessifs : si Descartes affirme bien ne pas se soucier uniquement de la science mais aussi de son ami qu'il désigne par un « te ipsum », déterminant de la sorte l'objet précis sur lequel se porte son souci, il ne réitère pas l'emploi de l'adjectif lorsqu'il précise ce que signifie à ses yeux se préoccuper d'un ami : « nec ingenium solum, etiamsi pars sit maxima, sed hominem totum. » Nulle occurrence d'un *tuum* pour préciser l'identité de l'esprit dont il est question ne vient étayer le propos alors même que la traduction française croit bon d'explicitier le souci cartésien en associant l'esprit à celui de Beeckman à travers l'introduction d'un « votre » devant « esprit ». Or rien ne permet en toute logique d'effectuer pareille attribution ; il nous semble plutôt que l'explicitation de Descartes du souci accordé à Beeckman s'effectue sur le mode de l'universel : se soucier d'un ami, quel qu'il

soit, c'est se soucier de ce qu'il y a de plus humain en lui, et c'est la raison pour laquelle il ne saurait en rester au seul souci de l'esprit.

À bien y regarder, la construction de la phrase s'avère déroutante : Descartes dit ne pas se soucier uniquement de l'esprit, bien qu'il soit essentiel, mais bien plutôt de l'homme tout entier. Il aurait fort bien pu écrire qu'il ne se souciait pas uniquement de l'esprit, mais aussi du corps ; or, bien que le souci du corps soit *implicitement* contenu dans celui de l'humain tout entier, ce n'est pas le corps qui vient contrebalancer l'esprit, c'est bien l'humain : le complément de l'esprit n'est donc pas un *complémentaire*, il est *l'ensemble tout entier*. Descartes enrichit ainsi l'esprit non par ce qui le complète mais par ce qui l'englobe. Ce faisant, il évite tout à la fois de poser l'esprit et le corps comme deux soucis relevant d'ordres différents et disjoints, ce qui montre combien l'intuition d'une union intime semble précoce chez Descartes, mais il signale de surcroît que si *la science* constitue bien un des enjeux de sa pensée, *l'homme* – et non simplement Beeckman – constitue l'enjeu de ses préoccupations. Autrement dit, Descartes ne contrebalance l'universalité de la science que par l'universalité de l'homme, et le souci accordé à Beeckman n'est jamais que l'occasion d'un souci beaucoup plus universel, celui de l'homme.

Il ne s'agit pas ici de nier l'affection véritable qui lie les deux hommes, et par laquelle deux singularités s'éprouvent dans l'ordre de l'amitié ; en revanche, il ne nous semble pas interdit de voir dans cette étrange justification qu'apporte Descartes au questionnement qu'il adresse à Beeckman la volonté de témoigner son attachement à l'humain en général, et à Beeckman en particulier, en tant que ce dernier relève précisément de l'humain. Et ce que Descartes attend donc de Beeckman, c'est moins une réflexion exclusivement intellectuelle portant sur la musique qu'un *témoignage d'humanité* au sens large, c'est-à-dire un témoignage certes de son esprit, mais aussi de son corps, de ce qu'il fait, de sa santé, de ses souvenirs. La justification que Descartes apporte à son propre propos résonne ainsi comme une demande adressée à Beeckman de se rappeler qu'il n'est pas un pur esprit destiné à la science, mais qu'il est infiniment plus que cela, *qu'il est homme*, et qu'à cet égard il peut éprouver des sentiments d'amitié partagés par son interlocuteurs, qui rendent à ce dernier sa vie – et pas uniquement sa pensée – tout aussi intéressante que ses considérations scientifiques et musicales.

Pour le dire d'un mot, l'idée que développe donc Descartes à

travers la justification de son propos épistolaire nous semble être la suivante : *rien de ce qui est humain ne saurait être inintéressant*. L'invitation qui est faite à son interlocuteur de n'en pas rester à de simples considérations intellectuelles, quelle qu'en soit la portée, résonne comme une ouverture à la totalité de l'humain, et une telle invitation nous paraît très précisément désigner un *programme humaniste*.

Y a-t-il une pensée humaniste ?

Au moment précis où nous pensons caractériser la nature du programme cartésien, nous l'obscurcissons : le terme même d'*humanisme* ou l'adjectif *humaniste* ressemblent en effet à ces mots que chacun emploie comme si la signification en était évidente sans que personne ne sache à quoi renvoient exactement de tels mots. Partant, dire du programme cartésien qu'il est *humaniste*, c'est prendre le risque de faire usage d'un mot sans le définir, en simulant l'évidence de son sens pour mieux se dispenser d'avoir à le définir. Posons donc humblement et simplement la question : qu'entend-on lorsque l'on qualifie un programme ou une pensée d'*humaniste* ?

La première chose qui frappe lorsque l'on cherche à définir ce mot à l'aide des études classiques qui furent consacrées à la question humaniste est l'absence de définition proposée : l'humanisme se voit ainsi davantage *caractérisé* que *défini*. Dans sa monumentale synthèse sur l'humanisme florentin³, André Chastel, par exemple, ne parvient pas à donner de définition claire et distincte de l'humanisme en tant que tel ; l'auteur commence en effet par rappeler qu'il serait excessif de réduire l'humanisme au retour du platonisme⁴, ce en quoi il ne fait que proposer une approche négative de l'humanisme, avant d'en donner un certain nombre de caractéristiques sans toutefois jamais parvenir à offrir une définition claire du mouvement dont il cherche à cerner les manifestations. L'humanisme florentin déborde ainsi la tradition morale de l'École de Salutati, il déborde également la pratique

3. André CHASTEL, *Art et humanisme à la Renaissance. Études sur la Renaissance et l'humanisme platonicien*, PUF, Paris, 1961.

4. « L'ampleur du « mouvement » platonicien et son succès à Florence ne sont pas contestables ; mais ce « mouvement » ne contient pas toute l'histoire de l'humanisme florentin », in *Art et humanisme à la Renaissance...*, p. 2.

scolastique, ainsi que la perspective historique⁵, si bien qu'il se trouve à nouveau défini non par lui-même mais bien par rapport à ce qu'il n'est pas : rien n'est plus intrigant que cette incapacité à conférer un contenu positif à l'humanisme, ainsi que cette tentation permanente consistant à *toujours caractériser l'humanisme de manière différentielle* : l'humanisme se trouve ainsi pensé non pas en fonction de ce qu'il apporte mais bien plutôt en fonction de *ce avec quoi il rompt* ou de *ce avec quoi il renoue*.

Il nous faut donc chercher, parmi la masse impressionnante de travaux consacrés à la question de l'humanisme, l'auteur qui nous permettrait de ne pas en rester à des caractérisations par trop négatives du mouvement étudié, et qui proposerait sinon une définition satisfaisante, à tout le moins une approche élaborée et positive de ce que peut être l'humanisme ; à cet égard, Michael Baxandall nous semble répondre à cette exigence, notamment lorsqu'il tenta de dresser un bilan historique et philologique de l'humanisme au sein de son bel ouvrage sur *les humanistes à la découverte de la composition en peinture*. Rappelant que les premiers « humanistes » italiens ne connaissaient pas ce terme, et ne se considéraient donc pas comme des « humanistes », l'auteur signale que le mot *humanista* apparaît dans la langue universitaire de la fin du xv^e siècle, soit plus d'un demi-siècle après que les premiers « humanistes » virent le jour, afin de désigner les professionnels de l'enseignement des *studia humanitatis*, soient les connaissances inhérentes aux littératures anciennes. L'humanisme semble donc d'abord désigner un *usage* – celui d'une langue, le latin ou le grec – et non une *pensée* précise, si bien que Baxandall en proposa la définition suivante : « Nous emploierons le terme “humaniste” pour désigner, du xiv^e au xvi^e siècle, les milieux qui lisaient et écrivaient en latin classique (et parfois en grec) des textes traitant de la littérature, d'histoire et de morale ; et “humanisme” se référera simplement à l'activité de ces milieux⁶. » L'humanisme désigne, dans une telle perspective, la maîtrise d'une certaine technique – lire en latin ou en

5. Chastel écrit ainsi que « le troisième trait caractéristique de l'humanisme florentin est l'absence de perspective historique, ou plutôt la tendance à embrasser la pensée et l'art antiques dans une construction idéale, qui culmine dans le platonisme, et à lui donner pour vis-à-vis unique le monde moderne, orienté par la révolution spirituelle en cours », in *Art et humanisme à la Renaissance...*, p. 84.

6. Michael BAXANDALL, *Les humanistes à la découverte de la composition en peinture : 1340-1450*, Traduction Maurice Brock, Seuil, Paris, 1989, p. 15.

grec – en vue de comprendre des textes non traduits en langue vernaculaire. La dimension *technique* de cet humanisme se trouve en outre soulignée par Baxandall, lequel précise que « l'art des humanistes, c'étaient la grammaire et la rhétorique latines⁷ ». L'humanisme constitue donc moins un corpus idéologique ou une philosophie générale que l'exigence de maîtriser un certain nombre de techniques rhétoriques et grammaticales en vue de retrouver la vérité de textes tirant leur dignité de leur antiquité, et non de leur idéologie.

Un humaniste s'intéresse donc moins, si l'on comprend bien l'auteur, à *ce qui est dit* qu'à *la manière dont cela est dit*; le rythme de la phrase, le phrasé, la structure rhétorique, voilà les éléments qui vont passionner les humanistes et dont la maîtrise constituera l'enjeu réel du moment. Et Baxandall de préciser que l'« on n'aura pas une approche véritablement historique du discours élaboré par les humanistes si on ne reconnaît pas l'importance suprême que la phrase périodique avait pour eux à tant d'égards. Elle a été la forme artistique fondamentale pour les premiers humanistes [...]»⁸. » Cette précision apporte à la fois une confirmation et un nouvel élément décisif quant à la caractérisation de l'humanisme que nous essayons de construire. D'une part, donc, il s'agit de confirmer que l'humanisme consiste en une certaine maîtrise de la langue, et non en une pensée particulière : dans l'exemple retenu par Baxandall, c'est la périodicité de la phrase qui désigne l'élément central de la technique rhétorique. Mais d'autre part, l'auteur souligne la portée de cette maîtrise à l'aune de sa finalité; la maîtrise de la rhétorique et de la grammaire ont une finalité *esthétique* : la beauté s'incarne dans la rigueur rhétorique, et la subtilité grammaticale, voilà la leçon humaniste aux yeux de Baxandall. C'est la raison pour laquelle la périodicité de la phrase « devint même [...], à une époque cruciale, le modèle humaniste de la composition artistique en général.⁹ » La beauté artistique, dans une perspective humaniste, n'a de sens que si elle repose sur la maîtrise d'un certain nombre de techniques, d'ordre rhétorique ou grammatical, et l'exigence d'harmonie en peinture ne sera rien d'autre que la transposition de cela même qui, dans la langue, paraissait atteindre la perfection de l'équilibre rhétorique.

7. *Ibid.* p. 16.

8. *Ibid.*, p. 38.

9. *Ibid.*, p. 39.

Nous venons d'évoquer – allusivement il est vrai – la possibilité de transposer dans la peinture des préceptes rhétoriques ; cela se comprend fort bien à travers l'usage humaniste du précepte d'Horace, le fameux *ut pictura poesis*, enjoignant ainsi les peintres à user de leur art pour retrouver les canons de la poéticité si bien codifiés par ces érudits retrouvant dans les textes antiques le moment séminal de la vérité esthétique, et intronisant du même geste la primauté de l'écrit – en tant que langue – sur le visuel – réduit à un statut iconique. Daniel Arasse résumait ces rapports d'une phrase lapidaire mais fort éclairante : « Dans l'atmosphère culturelle du Quattrocento, l'écrit prime toujours le visuel¹⁰. »

Dans ces conditions, si l'humanisme désigne bien l'exigence de maîtriser une technique d'ordre rhétorique ou grammatical, en vue d'identifier – ou de reproduire – une certaine beauté textuelle, en quel sens peut-on parler d'une *pensée* humaniste ? Ne s'agit-il pas là d'une simple technique, certes dévolue à une finalité esthétique, mais ne reposant pas sur une doctrine philosophique constituée, et se contentant d'un ensemble de *préoccupations* délimitant un champ sacré qu'il conviendrait de garder toujours présent à l'esprit ? À sa manière, James Hankins répond à ces interrogations par l'affirmative : il définit l'humanisme non comme une pensée constituée mais comme un ensemble de préoccupations organisées autour de la langue : « Le centre d'intérêt des humanistes, écrit ce dernier, résidait, aussi bien pour les professionnels que pour les amateurs, dans les arts du langage, que ce soient la grammaire et la rhétorique, les genres littéraires historique et biographique, la poésie lyrique et épique, la comédie et la tragédie, les lettres, les romans et les traités moraux que les études antiques en tout genre. [...] En d'autres mots, les humanistes italiens de la Renaissance créèrent une nouvelle forme de culture, inspirée de la littérature gréco-romaine, à laquelle ils se référaient à l'aide d'expressions comme *Studia humanitatis*, (les humanités), *studia humaniora* (quelque chose comme les sciences humaines), *studia honestarum artium* (l'étude de la dignité des arts), *bonae litterae* (les belles lettres), *bonae artes* (les beaux-arts), [...] »¹¹. » On ne saurait mieux dire que l'humanisme renvoie

10. Daniel ARASSE, *L'homme en perspective. Les primitifs d'Italie*, Famot, Genève, 1978, rééd. Hazan, Paris, 2008, p. 30.

11. James HANKINS, « Humanism, scholasticism, and Renaissance philosophy », in James Hankins (éd.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 32.

d'abord à des préoccupations, à des « centres d'intérêt », certes jugés décisifs pour le maintien d'une civilisation, mais sans que ceux-ci ne soient réductibles à une pensée délimitée. Il s'agit donc bien de ce que nous appelions un « champ sacré¹² », hors duquel nulle civilisation réelle ne saurait pousser, et que les humanistes cherchent à préserver ou, après de sombres temps, à restaurer.

Résumons notre propos : il semble tout d'abord que l'humanisme désigne moins une pensée qu'une *technique* visant à maîtriser des outils rhétoriques et grammaticaux en vue d'identifier et de reproduire une esthétique littéraire dont il est admis que les Anciens ont indiqué le sommet. Cette esthétique ne saurait toutefois être limitée au seul domaine littéraire et peut se transposer dans d'autres formes artistiques comme en témoigne la composition picturale, dont le mot d'ordre demeure le fameux vers d'Horace : *Ut pictura poesis*. Mais il convient de compléter ce rappel en y adjoignant la notion de « préoccupation » qui nous semble majeure afin de bien cerner ce qui est en jeu au sein de l'humanisme : l'humaniste est celui pour qui l'Antiquité incarne un modèle esthétique qu'il convient de *préserver* ou de *restaurer*, c'est-à-dire un modèle *préoccupant* au double sens du terme ; préoccupant d'abord en ceci qu'il doit retenir notre attention, mais aussi préoccupant par sa précarité qui, à chaque instant, risque de le précipiter dans l'oubli et l'abandon, lesquels oubli et abandon signeraient la ruine de la civilisation comme telle. Le problème qui se pose est alors celui du rapport entre philosophie et humanisme : jusqu'à présent, nous n'avons rencontré nulle trace de philosophie dans ce geste humaniste, précisément en raison de la nature de ce dernier que nous avons définie comme *technique* et *préoccupation*. Cela a-t-il alors un sens d'évoquer un programme humaniste *dans un cadre philosophique* ? Une philosophie peut-elle être humaniste si l'humanisme se veut d'abord être une technique rhétorique associée à une préoccupation active du passé ?

12. L'adjectif « sacré » ne nous semble pas excessif ; Enrico Castelli en fait usage pour qualifier le sentiment humaniste : « À nous de le maintenir en vie, ce sentiment ; il participe du *sacré* [c'est l'auteur qui souligne.] ; et soyons sûrs que, tant qu'il subsistera, Dante et Pétrarque nous parleront encore », Enrico CASTELLI, « La signification de l'humanisme », in Henri BÉDARIDA (dir.), *Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XV^e et XVI^e siècles*, Boivin, Paris, 1950, p. 18.

Le doublon humaniste

La question sur laquelle s'achève le paragraphe précédent nous laisse face à une alternative dont les deux possibilités sont insatisfaisantes : soit cela présente un sens d'évoquer en philosophie l'humanisme, auquel cas l'humanisme ne correspond pas tout à fait à ce que nous en avons dit, et ne désigne guère une technique visant à maîtriser la rhétorique, ni une préoccupation à l'égard de l'Antiquité. Ainsi, la possibilité que l'humanisme ait un sens philosophique impose aussitôt de renoncer à ce que nous venons de définir ; si, inversement, nous voulons sauver la définition que nous en avons donnée, il nous faut renoncer à la possibilité qu'un programme philosophique soit authentiquement et directement humaniste ; il ne pourra l'être que médiatement, c'est-à-dire sous la forme d'un *en tant que* : une philosophie ne sera humaniste qu'*en tant qu'elle* s'appuiera sur l'autorité des Anciens, quoi qu'elle affirme par ailleurs : il s'agira donc moins de s'intéresser à *ce qu'elle dit* qu'aux *sources de légitimation qui valideront son discours*.

Si nous appliquons cette question générale à Descartes – un programme peut-il être *philosophiquement* humaniste ? –, nous pouvons imaginer, avant de les examiner dans le détail, quelles vont être les attitudes possibles quant à leur rapport à l'humanisme cartésien. Au premier terme de l'alternative correspondront les interprétations voulant défendre un humanisme cartésien, au prix d'une refonte totale du sens à donner à l'humanisme : ce seront les lectures qu'en feront Léon Brunschvicg, Roger Lefèvre et, dans une moindre mesure, Emmanuel Faye. Au second terme de l'alternative correspondront celles qui, refusant l'humanisme cartésien, prendront appui sur le fait que Descartes rejette nettement le savoir des Anciens, et n'accorde plus créance, plus généralement, au savoir livresque. À cette seconde possibilité correspondent les lectures d'Henri Gouhier, d'Étienne Gilson et, plus généralement quoique plus implicitement, une certaine école heideggerienne, dont nous établirons plus tard les présupposés et les apories.

Il nous faut toutefois aussitôt préciser que c'est le deuxième terme de l'alternative qui, idéologiquement, l'a emporté, non sans présenter d'excellentes raisons, que nous aimerions restituer ici brièvement. La tradition française a, en effet, toujours été plus ou moins réticente à intégrer Descartes dans un cadre humaniste, et à en faire un héritier

de la Renaissance, italienne ou française, et ce d'abord en raison de la critique adressée par ce dernier contre l'érudition humaniste à laquelle Descartes se livre fréquemment, mais aussi sans doute en raison d'une certaine influence que put exercer Étienne Gilson dans l'idée que l'on se faisait des sources cartésiennes, celles-ci remontant davantage au Moyen Âge qu'à la Renaissance selon l'historien¹³.

Descartes est-il extérieur à la Renaissance ?

Retour sur un *topos* herméneutique

L'analyse la plus explicite quant à l'exclusion de Descartes hors de l'humanisme se trouve être celle d'Henri Gouhier faisant de l'auteur du *Discours de la méthode* un représentant non plus de l'humanisme mais bien plutôt de l'anti-humanisme et, plus généralement, de l'anti-Renaissance. « Si nos hypothèses sont exactes, écrivait l'illustre historien, elles présentent le jeune Descartes réagissant violemment contre l'esprit de "la Renaissance" au moment même où il échappe au "Moyen Âge"¹⁴ ». Et Gouhier de démontrer brillamment combien Descartes pouvait paraître éloigné de l'érudition classique des humanistes renaissants cherchant dans l'Antiquité la vérité de la nature humaine, ce qui l'amenait à conclure en ces termes : Descartes « voit et veut son œuvre comme le moment d'une naissance, non d'une re-naissance¹⁵ ». Échapper à la Renaissance, cela signifiait donc, aux yeux de Gouhier, ne pas être convaincu de la supériorité des Anciens sur les Modernes, ne pas chercher dans l'Antiquité une hypothétique vérité perdue, c'est-à-dire ne pas être prisonnier d'un programme humaniste défini comme illumination du présent par la survivance d'un passé que l'on croyait perdu. Gouhier présente ainsi la formulation la plus explicite d'une exclusion de Descartes hors de l'humanisme à partir d'une étude des sources de légitimation du discours cartésien : refusant les sources classiques et la logique d'érudition inhérentes à l'uma-

13. Nous songeons naturellement à l'étude fondatrice d'Étienne GILSON, *Étude sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris, 1951, dont on ne saurait sous-estimer l'étendue des effets au sein des études cartésiennes depuis plus d'un demi-siècle.

14. Henri GOUHIER, *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance*, Vrin, 1979², p. 9.

15. *Ibid.*, p. 149.

Photocomposition *CMB* Graphic
44800 Saint-Herblain

