

La culture

Descartes et le problème de la culture

Denis Kambouchner

Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs.

Société française de philosophie, 21 mars 1998

(paru dans : *Bulletin de la Société Française de Philosophie*,
avril-juin 1998, Paris, Vrin, p. 1-48)

Il est à peine besoin de vous dire, Monsieur le Président, combien je me suis senti honoré par votre invitation, et combien vivement - l'un n'allant pas sans l'autre - j'ai ressenti en la circonstance le poids d'une certaine responsabilité. Vous m'avez demandé de parler de Descartes, auteur auquel j'ai consacré ma thèse et l'essentiel de mes publications. Et cependant, peu de mois ont passé depuis l'année du Quatrième Centenaire, et notamment depuis le grand Congrès organisé par la Société française de philosophie, à l'occasion de quoi nous avons tous beaucoup parlé ou entendu parler de cet auteur. Ma première tâche était donc d'imaginer un thème qui ne fût ni trop étroit ou trop spécifique, ni déjà substantiellement exploré et ainsi *a priori* trop classique. Je n'ai pas cru pouvoir faire mieux que de choisir celui de la culture (en tant que culture de l'esprit, *cultura animi*). Curieux choix, me dira-t-on peut-être : car d'abord, le mot même de "culture" paraît absent du lexique de Descartes, qui emploie certes, en français comme en latin, le verbe *cultiver* (*excolere*), suivi d'un complément, mais n'use guère, comme substantif, que du mot latin *eruditio* ; et de fait, il paraîtra difficile de trouver dans tout le corpus cartésien un seul texte où cette question de la "culture de l'esprit" soit abordée tout à la fois de manière expresse, générale et positive : les seuls textes qui lui soient consacrés sont ou bien, semble-t-il, ceux qui dénoncent le peu d'utilité des disciplines scolaires ou des connaissances historiques pour la recherche de la vérité, ou bien ceux qui soulignent la

nécessité, pour cette recherche, d'une préparation d'un genre nouveau, qu'on peut réduire à la pratique méthodique des mathématiques. Supposons qu'il en soit ainsi : ce thème garderait, me semble-t-il, sa légitimité et son intérêt, pour deux raisons.

En premier lieu, si l'on songe à la profusion des traités et programmes d'éducation qui a caractérisé la Renaissance et l'âge classique, y compris de la part d'auteurs marqués par le cartésianisme, comme Nicole, Fénelon ou le Père Lamy, la discrétion de Descartes en la matière apparaîtra remarquable et digne d'interrogation au même titre que celle qui touche par exemple à la politique. Descartes a dit quelque chose de sa propre formation dans son *Discours de la Méthode* ; il a décrit, dans plusieurs textes, la disposition d'esprit qui est requise pour philosopher ; et d'abord, il a travaillé longtemps et en silence à des *Règles pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, sans parvenir à les mener à terme. D'après ces textes ou de quelque manière plus indirecte, serait-il possible de définir ce qu'aucun texte ne semble livrer, à savoir l'idée cartésienne d'une éducation accomplie ? et notamment, de déterminer la part qui reviendrait dans cette éducation à cette pratique des auteurs anciens, ou classiques, que l'humanisme avait désignée comme l'élément même de la *cultura animi* ?

La réponse ne sera pas nécessairement positive ; mais son objet n'est pas absolument fictif. Témoin cet échange de lettres avec la princesse Elisabeth, qui date de la fin 1647 et du début de 1648. Le 5 décembre 1647, Elisabeth remercie Descartes de lui avoir adressé la traduction française des *Méditations* : à la relecture des *Objections et Réponses*, elle dit s'étonner toujours davantage que des personnes telles que Gassendi, "qui ont employé tant d'années à la méditation et à l'étude", "ne sachent comprendre des choses si simples et si claires", et "semblent ne pas connaître comment il faut discerner" le vrai du faux (AT V, 97) ; et elle conclut : "Cela vous montre combien le monde a besoin du *Traité de l'Erudition*, que vous avez autrefois voulu faire ; je sais que vous êtes trop charitable pour refuser une chose si utile au public, et que pour cela je n'ai pas besoin de vous faire souvenir de la parole que vous en avez donnée à votre très affectionnée amie, etc.". Le mot "érudition" n'a pas ici le même sens qui prédominera dans la seconde moitié du siècle : il traduit seulement le latin *eruditio*, et désigne l'instruction ou la formation de l'esprit, en général. A la demande d'Elisabeth, Descartes fera pourtant le 31 janvier 1648 une réponse négative : de lui-même, il a "laissé le dessein" (AT V, 111) d'écrire un pareil ouvrage, et ne le reprendra que si Elisabeth ne se trouve pas satisfaite des raisons qu'il lui fournit. La question sera de savoir quelles ont été ces raisons, et si les raisons alléguées sont bien les véritables, mais aussi de savoir ce dont précisément, sous un tel titre, il avait envisagé de traiter.

A l'appui du choix de ce thème, je me permettrai d'évoquer un second motif, plus général et plus actuel. Ce motif touche à l'état d'extrême faiblesse dans lequel est tombé de nos jours l'idéal classique de la culture - celui qui place dans la fréquentation des meilleurs auteurs, dans un intérêt réfléchi pour toutes sortes de connaissances, et dans la familiarité acquise avec toutes sortes de beautés le principe d'une certaine perfection de la vie individuelle

et collective. Le fait n'est pas que cet idéal ait perdu à nos yeux toute consistance et toute espèce de vérité. Mais, d'une part, nous ne pouvons manquer d'être sensibles à tous les doutes de l'époque, sur la possibilité de déterminer de manière objective la valeur des œuvres, ou sur la réalité des vertus produites à titre habituel par les formes traditionnelles de l'éducation littéraire ; et d'autre part, nous considérons comme ayant à peu près disparu de la vie moderne les conditions dans lesquelles la vie cultivée pourrait être vécue de manière autre que confidentielle et imparfaite. Supposons cependant que nous ne trouvions pas comment sortir du balancement qui reste le nôtre, entre le sentiment de l'élément de vérité persistant dans l'idéal classique de la culture et celui de son irrémédiable caducité historique : alors, par la conjugaison de toutes sortes de facteurs et de calculs agissant à la manière de forces physiques, il est certain que cet idéal finira par disparaître entièrement du paysage social, mental ou institutionnel offert ou imposé à tous, sans pourtant que la critique philosophique dont il est susceptible ait été vraiment achevée. Je crois, et certains débats actuels en Europe et hors d'Europe nous montrent, que cette critique, considérée dans sa forme la plus réfléchie, et en tant que telle nullement antinomique avec un certain *combat pour la culture*, est aujourd'hui l'une des tâches les plus urgentes et cruciales que nous devons ensemble assumer. Cette critique a sa partie historique : elle passe notamment par le relevé le plus fin des conflits et contestations philosophiques auxquelles les représentations classiques de la culture ont donné lieu, et de la part qu'ont prise dans le destin de ces représentations les auteurs les plus considérables de l'âge moderne. Ainsi de Descartes, dont la position apparemment négative à l'égard de l'idéal humaniste peut sans grand risque d'erreur être annoncée comme plus complexe qu'elle ne paraît.

Mais, pour en finir avec les préliminaires, je voudrais encore souligner ceci : pas plus que la position précise d'un auteur ne peut être ici confondue avec le rôle qu'ont joué ses écrits en son siècle ou dans les suivants, pas davantage ne s'agit-il de chercher à la crise de l'idéal classique de la culture un ou plusieurs responsables bien déterminés. Si crise il y a, elle a été native, ou tout au moins presque native, avec la double opposition qui s'est creusée à Athènes à partir de la fin du Vème siècle entre les tenants de l'ancienne éducation, purement civique, morale et athlétique, ceux de la nouvelle éducation littéraire ou rhétorique, et enfin les purs philosophes dont Socrate est devenu le modèle. De ce divorce que Cicéron déplore, dans un texte célèbre du *De Oratore* (III, 56 sqq.), à la fois comme celui de la rhétorique et de la philosophie et comme celui de la philosophie et de la vie active, *discidium absurdum sane, et inutile, et reprimendum* (III, 61), il est bien certain que l'histoire de l'idée de culture en Occident porte les marques d'un bout à l'autre, à travers toutes sortes d'essais de réconciliation, et en comptant avec quelques autres complications considérables, dont celle qui est née, à la Renaissance, d'une relation nouvelle à l'Antiquité. Dans son admirable synthèse sur *L'Éducation en Europe (1400-1600)*, Eugenio Garin avait montré voici quarante ans quels facteurs d'instabilité comportait en elle-même l'institution de la connaissance des textes anciens comme principe

de l'acquisition du vrai savoir et de la véritable humanité. Je ne m'y attarderai pas, sinon pour évoquer la manière dont ces facteurs d'instabilité sont sensibles jusque chez cet auteur que Descartes a sans doute pratiqué plus que tout autre parmi les modernes, et qui n'a pu manquer de lui inspirer bien des réflexions sur la question dont nous parlons - je veux dire bien sûr Montaigne. Et l'on peut songer, à ce titre, à autre chose encore qu'à la fameuse protestation de deux chapitres du livre I des *Essais* contre l'éducation pédantesque, qui ne fait que remplir la mémoire, et qui, dispensée dans la morne rigueur des collèges, n'a fait en somme qu'incorporer un peu plus de matière antique dans un mode d'enseignement hérité des siècles précédents. La bonne institution ou culture, dit Montaigne - et dira Charron à sa suite - ne doit pas remplir la mémoire : sa fin est la formation du jugement, qui seule nous rendra meilleurs et plus sages ; "il ne faut pas attacher le savoir à l'âme, il faut l'incorporer" (I, XXV ; Villey 140 A). Sans doute ; mais la question devient : de quelle manière faut-il penser précisément que le jugement se forme ? Il semble qu'il faille ici se représenter deux voies, l'une courte et l'autre longue. La voie courte correspond à un exercice du jugement restreint à la détermination de l'action et à l'estimation de la vertu : cette voie courte est pratique et laconique, et le modèle en est fourni par l'éducation lacédémonienne, dont l'éloge occupe toute la fin de l'essai sur le pédantisme, et à quoi le suivant, sur l'institution des enfants, fait référence à plusieurs reprises. "Ils ont voulu instruire les enfants", dit le premier, "non par ouï-dire, mais par l'essai de l'action, en les formant et moulant vivement, non seulement de préceptes et paroles, mais principalement d'exemples et d'œuvres" (p. 142 A). Mais ces exemples ont disparu de notre vue directe, comme ont disparu les conditions de cette éducation. Reste donc la voie longue, celle qui requiert l'usage des livres, et particulièrement la pratique des anciens, qui sont "plus pleins et plus roides" que les modernes (II, X, 410 A), et plus admirables aussi bien dans l'humanité qu'ils nous représentent que dans celle dont ils émanent. Ici commencent néanmoins les véritables difficultés : car nous ne devons pas simplement emprunter les jugements des Anciens, qui sont meilleurs que les nôtres, ni seulement apprendre à juger comme ils ont su le faire : ne serait-ce que parce qu'ils ne sont presque jamais d'accord entre eux, pas même sur les questions morales auxquelles se réduit à peu près la substance du savoir humain, nous devons aussi bien apprendre à juger d'eux et de ce qu'ils ont dit. Mais de quel droit le faire, s'ils nous surplombent de si haut ? qui le pourra, sinon celui dont le jugement, comme faculté cardinale et hégémonique, est nativement bien disposé ? Et si cela se fait d'abord par colloque plutôt que par leçon, comment cela se pourra-t-il sans un maître qui montre absolument l'exemple, et qui réinvente en quelque sorte au milieu des livres une improbable Sparte libérale ? Ces difficultés ne sont peut-être pas irréductibles ; elles ont sans doute une part de leur solution dans l'idée d'un jugement qui ne s'assurerait de sa bonté qu'en se retardant lui-même et en laissant toujours ouverte la possibilité de sa propre complication. Mais cette solution est à chercher assez loin, et c'est en particulier pourquoi l'institution des enfants aura été dite "la plus grande difficulté et importante

de l'humaine science" (I, XXVI, p. 149 A).

Dans la mesure où la doctrine de l'éducation peut être rattachée à la morale, qui dans sa parfaite constitution est du nombre de ces "parties de la philosophie qu'on ne peut apprendre que les dernières", Descartes aurait sans doute admis une telle difficulté. Mais, avec une expérience et un sentiment certes d'emblée très différents de ceux de Montaigne, il aura, semble-t-il, avant tout cherché à résoudre ou dissoudre aussi radicalement que possible les apories qui touchent à la formation du jugement ; ou même peut-être a-t-il pu estimer très tôt le problème déjà résolu. Avec la proposition d'après laquelle "le but des études, *finis studiorum*, doit être de rendre l'esprit capable de prononcer des jugements solides et vrais sur toutes les choses qui se présentent", l'*incipit* des *Regulae ad directionem ingenii* répond en effet, dans une tonalité déjà modifiée, à la préoccupation de Montaigne. Mais, lors même que la dimension morale et pratique de cette direction de l'esprit se trouve nettement marquée par la fin de la même règle (où il est question à titre ultime qu'"en chaque occasion de la vie, l'entendement montre à la volonté ce qui est à choisir"), l'élément dans lequel cette formation du jugement peut s'effectuer a entièrement changé, aussi bien que son principe - avec l'idée cartésienne qu'en situation d'incertitude, là où l'esprit n'a pas pu se rendre claires toutes les données du problème qu'il a à trancher, ce même esprit ne pourra pas être entièrement présent à son propre jugement, ni par conséquent y faire par lui-même de progrès. S'il n'y a de jugement pleinement effectué que dans les conditions d'une pleine connaissance de l'objet, l'éducation de ce jugement n'aura donc pas lieu dans ce régime de tâtonnement ou d'approximation qui reste celui de notre pensée lorsqu'elle a affaire par exemple aux sentiments (divers) de divers auteurs, fussent-ils des plus grands : elle ne pourra avoir lieu qu'en régime d'exactitude ou de science (mathématique), au contact d'une matière dont chaque élément soit pour l'esprit un objet bien défini par un certain faisceau ou réseau de relations. Cette éducation sera en un sens une éducation négative, puisque, là où des rapports et proportions déterminés constituent, avec les formes de leur expression ou de leur représentation, la seule objectivité offerte à l'esprit, le jugement n'a pas à être à proprement parler *produit*, mais seulement à être *retardé* jusqu'à réalisation d'une pleine distinction de ces rapports. Bien entendu, il sera légitime de se demander dans quelle mesure le problème du jugement, retiré de la relation directe aux objets, ne ressurgit pas, d'une part, dans l'analyse des questions complexes, et d'autre part, dans la réduction des questions "imparfaitement comprises", comme sont celles de la physique, à des questions "parfaitement comprises", comme sont celles de l'arithmétique et de la géométrie (AT X, 429-431). Les limites de la définition d'une méthode qui sera finalement dite consister "plus en pratique qu'en théorie" (à Mersenne, 27 février 1637, AT I, 349, 21) témoignent de ce que, sur ce plan encore, l'esprit ne peut être absolument présent à sa propre formation. Quoi qu'il en soit, de cette formation même, il faudra encore rappeler deux traits :

1°) Dans la mesure où cette formation a pour premier élément des questions assez faciles, comme celles des mathématiques, c'est-à-dire des questions dont l'esprit doit pouvoir prendre par lui-même une entière possession, cette formation ne possède à aucun titre une dimension historique. Non seulement il n'y a ici aucune donnée particulière à recueillir en dehors de celles qui figurent dans l'énoncé du problème ; mais la connaissance anticipée de la solution priverait l'esprit d'une part essentielle de son exercice (*Reg. X, AT X, 403*), comme le ferait celle des voies ou modes de résolution antérieurement expérimentés (à supposer que la connaissance de ces voies ne l'embarrasse pas dans sa propre démarche ou dans sa simple perception du problème). *L'histoire*, comme connaissance de ce qui se trouve dans les livres, opposée à la *science* comme autarcie dans la résolution des questions (à *Hogelande*, 8 février 1640, AT III, 722-723), ne conserve ici qu'une utilité subsidiaire : soit qu'en s'instruisant des questions que les autres ont résolues ou non (*Reg. III, AT X, 366*), l'on trouve à économiser ses forces ; soit que la disposition de livres (et il serait préférable qu'il n'y en eût qu'un seul : à *Hogelande, ibid.*) où l'on soit sûr de trouver telle donnée qui n'est utile qu'à l'occasion permette d'en soulager sa mémoire (et pour Descartes, tout espace occupé dans la mémoire est perdu pour la capacité actuelle de l'esprit).

2°) Du même fait, entre ce processus de formation du jugement (dans l'élément de la vraie science), qui constitue dans les *Regulae* la véritable *eruditio*, et le régime ordinaire des études, il faut concevoir en principe la plus profonde discontinuité. Cette vraie *eruditio* qui a pour principe une attention continue de l'esprit à son propre procédé n'aura en effet aucune réalité antérieurement à un certain acte de conversion de l'esprit vers lui-même, qui est, dans sa définition générale, celui que dessine la *Règle I* en désignant dans la culture de la *bona mens* l'objet véritable de toutes les études. Et l'événement de cette conversion sera d'autant plus décisif - cette conversion fera d'autant plus figure d'origine absolue - que, sur le terrain choisi pour l'exercice de sa nouvelle attention à lui-même, l'esprit semble ne devoir rencontrer en soi aucune mauvaise inclination ou habitude qui soit de nature à la contrarier ou à en diminuer l'effectivité. Il est vrai que ce domaine, qui paraît d'abord être celui des questions élémentaires de proportions (*Reg. VI, AT X, 384 sqq.*), se trouve tout entier redéfini et structuré par cette conversion même, comme offrant en quelque sorte à l'esprit le miroir de ses propres opérations. Quant à ce qui s'étend hors de lui sous le titre de science, on n'y trouve guère selon les *Regulae* que désordre, vaines conjectures, observations peu soigneuses et démonstrations trouvées par hasard. Et si tel est le résultat d'une certaine *inclinatio prava* de l'esprit humain qui néglige toujours le plus facile, court au plus difficile, dissimule ses échecs et enveloppe ses maigres réussites sous des tournures obscures et prétentieuses, il sera bien difficile de ne pas imaginer que le régime ordinaire des études en soit de part en part infecté. Comment, à moins de la plus grande vertu, ceux des maîtres qui ne sont pas de médiocres répétiteurs, et sont véritablement capables de science, ne cèderaient-ils pas au premier péché des savants - celui qui, selon la *Règle IV*, leur aura fait préférer dès la

première Antiquité l'exhibition des effets de l'art à l'enseignement de l'art lui-même (AT X, 377) ? Comment se pourrait-il que dans les jeunes esprits, soumis à la férule des uns ou portés à l'imitation des autres, la lumière naturelle ne se trouve diminuée par trop de mémorisation aveugle ou troublée par des recherches désordonnées ?

Ajoutons à cela deux conditions notoires : d'une part, que les arts de l'expression et de l'argumentation (poétique, rhétorique, dialectique), auxquels on donne tant d'importance dans les écoles, sont à peu près inutiles pour qui sait quoi dire, et bien plutôt nous font faire plus difficilement ou nous mettent hors d'état de faire ce que nous ferions très bien si nous ne nous en inquiétions : pensée qu'on trouve dans le curieux recueil de notes intitulé *Cartesius* (AT XI, 650), mais qui réapparaît dans le guère moins curieux dialogue sur *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*, où le *lumen rationis* ou *sanus sensus* est présenté comme "moins sujet à se tromper quand il agit seul et par lui-même que lorsqu'il s'applique avec inquiétude à observer mille règles diverses que l'art et la paresse des hommes ont inventées plutôt pour le corrompre que pour le perfectionner" (AT X, 521). Ajoutons encore, d'autre part, qu'avec le concours de ces sophistications, les mauvaises habitudes d'esprit perpétuées dans les sciences ont jusqu'ici interdit l'accès aux questions réellement premières de la philosophie, et donc que, s'agissant des sources de la connaissance humaine comme s'agissant de la réalité des choses en général, elles n'ont pas aboli, mais renforcé dans les esprits les préjugés de la première enfance : tout ceci rendra légitime le retour, dans la *Règle IV*, d'un *topos* qu'on trouve chez Montaigne et qui remonte au moins à l'Antiquité chrétienne, à savoir que "ceux qui ne se sont jamais consacrés aux lettres portent très souvent sur ce qui se présente à eux des jugements bien plus solides et bien plus clairs que ceux qui ont passé tout leur temps dans les écoles" (AT X, 371).

On dira que les *Regulae* mettent à dénoncer les formes ordinaires de la science quelque impétuosité juvénile, et que, dans *La Recherche de la Vérité*, dont la date de rédaction fait toujours question, l'on trouve bien davantage de la verdeur parfois imprudente des premiers textes que de la souveraine composition des œuvres de la maturité. Ici comme là, sur la valeur des études prises dans leur régime traditionnel, le trait serait un peu forcé - ici pour fortifier l'esprit dans l'absolu de sa nouvelle vocation, là pour préparer le grand renversement de ses opinions acquises. Et cependant, la même apparente dépréciation du régime commun des études, la même évaluation négative de ses effets se retrouveront dans les œuvres publiées. Descartes ne dit-il pas au début du *Discours* avoir été longtemps persuadé que les lettres donnaient une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie, mais avoir dû ensuite changer entièrement d'opinion, en se trouvant, ce sont ses mots, "embarrassé de tant de doutes et d'erreurs, qu'il me semblait n'avoir fait autre profit, en tâchant de m'instruire, sinon que j'avais découvert de plus en plus mon ignorance" (AT VI, 4) ? Et dans la Lettre-Préface de 1647 à la traduction française des *Principes*, ne trouve-t-on pas ce long développement sur les errements des principales écoles philosophiques, qui s'achève par l'avertissement d'après lequel "ceux qui ont

le moins appris tout ce qui s'est appelé jusqu'ici philosophie sont le plus capables d'entendre la vraie" (AT IX-B, 9) ?

Pour une nouvelle forme, une nouvelle réalité, un nouveau programme de la science, qui constitue, selon la Lettre-Préface, le cinquième et plus haut degré de la recherche ou de l'acquisition humaine de la sagesse, c'est-à-dire aussi à partir duquel finiront par être réglés tous les problèmes de jugement - pour cela, tous ces textes demandent un esprit encore neuf, non perverti par les études, absolument capable d'attention et d'exercice, et disposé à rejeter toutes ses anciennes créances autant que ce programme l'exigera. Ainsi l'Eudoxe de *La Recherche*, l'homme qui "possède toute la raison selon la pureté de sa nature", dit-il à Poliandre, celui qui n'a jamais étudié : "ce sera vous qui aurez ici de l'avantage (par rapport à Epistémon, celui qui "sait exactement tout ce qui se peut apprendre dans les Ecoles"), *parce que vous n'êtes pas préoccupé*" (AT X, 502).

Le problème est cependant le suivant : faut-il, pour de bon, supposer que pour la tâche ainsi fixée (celle de l'acquisition d'une connaissance solide dans tout le domaine offert à la raison humaine), celui qui a fréquenté les écoles et les livres anciens ou modernes n'ait quasi rien appris d'utile ou de nécessaire ? et donc que, dans cette nouvelle recherche, ces études antérieures doivent compter pour rien, à moins qu'elles ne comptent comme obstacles, et qu'il ne faille d'une manière ou d'une autre y désapprendre tout ce qu'on aura appris ? C'est ainsi par exemple que l'entendra Martin Schoock, l'auteur du pamphlet anti-cartésien intitulé : *Admiranda Methodus novae philosophiae Renati Descartes* (1643), où il est proclamé que "le disciple cartésien doit oublier tout ce qu'il a appris", et d'ailleurs aussi faire serment de ne plus rien avoir à voir avec les livres.

Il est bien clair qu'il s'agit d'une caricature, et cela pour toute une série de raisons qu'il serait fastidieux de s'attarder à dénombrer : il y a d'abord, l'évidence d'un très haut degré de culture littéraire chez un auteur qui dit avoir été amoureux de la poésie et avoir fort estimé l'éloquence, et qui de fait, à la même époque dont on fait dater la synthèse et l'abandon des *Regulae* (1628), aura écrit une longue lettre latine d'éloge ou de défense des *Premières Lettres* de Guez de Balzac (AT I, 5-11), dont il lui arrivera à lui-même de reproduire la savante musicalité. Il y a ensuite la manière toujours favorable dont Descartes a parlé de son propre régime d'études, et la reconnaissance qu'il en a ponctuellement témoignée à ses anciens maîtres ; au point d'écrire au P. Fournet, le 14 juin 1637 : ce volume (du *Discours* et des *Essais*), "je suis bien aise de vous l'offrir comme un fruit qui vous appartient, et duquel vous avez jeté les premières semences en mon esprit, comme je dois aussi à ceux de votre ordre tout le peu de connaissance que j'ai des bonnes Lettres" (AT I, 383, 12-16). Il y a surtout, dans les mêmes textes que j'ai cités tout à l'heure, toutes sortes de propositions moins négatives et de modulations subtiles, qui interdisent absolument d'en rester à l'idée d'une dépréciation absolue et indifférenciée des Lettres. Non seulement la même *Règle II* qui dissociait entièrement la recherche de la vérité de l'examen des opinions probables reconnaissait curieusement à la dialectique de l'Ecole un certain effet bénéfique sur les jeunes esprits,

puerorum ingenia, qu'elle exerce, qu'elle stimule par l'émulation, et surtout auxquels elle donne avec les opinions débattues une sorte de cadre ou de forme qui les prémunit contre les plus graves errements (*fortasse enim ad praecipitia pergerent sine duce* : AT X, 364 ; 3-4) ; non seulement le *Discours* prend soin d'équilibrer l'éloge et la critique dans l'évocation des diverses composantes des humanités, et conclut même à propos des sciences qu'"il est bon de les avoir toutes examinées, même les plus superstitieuses et les plus fausses, afin de connaître leur juste valeur et se garder d'en être trompé" (AT VI, 6) ; mais dans la *Recherche de la Vérité*, juste après avoir parlé de "labyrinthe" et de "battologie" à propos des définitions métaphysiques dans le style de l'Ecole (il s'agit de celle à donner du sujet du *Cogito*), Eudoxe ajoute (AT X, 516) : "jamais je ne me suis mis ni ne me mettrai en tête de blâmer, *vituperare*, la méthode d'enseignement qu'on emploie dans les écoles : car c'est à elle que je dois le peu que je sais (*tantillum id, quod scio*), et c'est de son secours (*adminiculum*) que je me suis servi pour reconnaître l'incertitude de tout ce que j'y ai appris". Enfin, il y a cette lettre dont j'ai reproduit la proposition principale dans les quelques lignes qui ont servi d'annonce à cette séance, et qui est adressée le 12 septembre 1638 à un destinataire qu'Adam et Milhaud ont désigné avec une quasi certitude comme le magistrat et mathématicien Florimond Debeaune. Debeaune, si l'on accepte cette identification, demandait à Descartes en quel endroit à son avis son fils pourrait faire les meilleures études, et s'il trouverait par exemple à Leyde des conditions favorables. Descartes lui répond : "la philosophie ne s'enseigne ici que très mal ; les professeurs n'y font que discourir une heure le jour, environ la moitié de l'année, sans dicter jamais aucuns écrits, ni achever le cours en aucun temps déterminé ; en sorte que ceux qui en veulent tant soit peu savoir" doivent se faire donner des leçons particulières. Or, ajoute-t-il, "encore que mon opinion ne soit pas que les choses qu'on enseigne en philosophie (il s'agit donc de la philosophie vulgaire, celle des Ecoles) soient aussi vraies que l'Évangile, toutefois, à cause qu'elle est la clef des autres sciences, je crois qu'il est très utile d'en avoir étudié le cours entier en la façon qu'il s'enseigne dans les Ecoles des Jésuites, avant qu'on entreprenne d'élever son esprit au-dessus de la pédanterie, et de se faire savant de la bonne sorte. Et je dois rendre cet honneur à mes maîtres, que de dire qu'il n'y a lieu au monde où je juge qu'elle s'enseigne mieux qu'à La Flèche" (AT II, 378).

Dans l'ensemble des textes où Descartes évoque la philosophie de l'Ecole, celui-ci ne peut manquer de se détacher par une tonalité inhabituellement positive, qui y fera peut-être soupçonner d'abord une part de convention si ce n'est d'artifice. Mais la fermeté de cette réponse, de la liberté de laquelle Descartes s'excuse, ne peut qu'infirmier ce soupçon. Il faut donc prendre ce texte au sérieux, d'après lequel tout un cours préparatoire de philosophie, succédant en principe lui-même à un cours complet de disciplines littéraires (grammaire, poésie, rhétorique), serait extrêmement utile, et non inutile ou nuisible, à qui voudra ensuite acquérir par ordre la véritable science.

Ce texte où Descartes évoque sa propre expérience, pour fonder sur elle sa réponse, exclura d'abord comme absolument impertinente l'interprétation "dure" qu'on donne encore parfois de la première partie du *Discours*. Tant s'en faut que Descartes dise n'avoir appris, en huit ans d'études dans "une des meilleures écoles d'Europe", aucune chose qui valût véritablement d'être apprise. Le fait est seulement qu'il n'y a rien appris, sauf à un certain titre dans les mathématiques, qui eût véritablement le caractère de la science et l'utilité directe qu'on peut attendre d'une science. La formule même d'après laquelle "il me semblait n'avoir fait aucun profit, en tâchant de m'instruire, sinon que j'avais découvert de plus en plus mon ignorance", outre qu'elle est dûment tempérée, exprime en fait et en tout état de cause la pensée d'un esprit qui a appris quelque chose (à savoir, à reconnaître son ignorance) ; comme telle, elle est à rapprocher du paradoxe d'Eudoxe dans la *Recherche*, et aussi d'un certain passage de la Sixième partie du *Discours* (AT VI, 72) dont nous reparlerons tout à l'heure. Et donc, Descartes ne dit aucunement qu'il ait durant toutes ces années d'études perdu son temps, mais qu'au genre d'études qu'il a faites, il pensait avoir consacré assez de temps, ce qui indique assez la nécessité d'une rupture et l'insistance nouvelle de la question du chemin à se donner à suivre en cette vie (de semblables considérations se retrouvent aussi au début de la *Recherche*). L'apparente discordance entre les textes peut donc être notablement réduite, et ce, d'autant que le système d'éducation minutieusement conçu et contrôlé que les Jésuites avaient mis en place ne pouvait pas ne pas se détacher lui-même aux yeux de Descartes par rapport à des régimes d'études plus arbitraires et plus désordonnés. Et cependant, avec sa proposition centrale, d'après laquelle une certaine culture préparatoire, littéraire et philosophique, d'espèce scolaire, sera très utile à l'acquisition de la vraie science, cette lettre ne peut manquer de soulever quatre questions dont le système me semble résumer le problème cartésien de la culture, et à l'examen desquels la suite de cet exposé sera naturellement consacrée :

1°) Quel crédit faudra-t-il conserver, d'après cette proposition, à ces autres stipulations de Descartes d'après lesquelles, semble-t-il, ce sont "ceux qui n'ont jamais étudié" qui comprendront le mieux sa philosophie, c'est-à-dire la vraie ?

2°) S'il existe une culture préparatoire qui est très utile à la véritable recherche de la vérité (ce qui ne veut pas encore dire nécessairement qu'elle y dispose), comme d'un autre côté il existe aussi des régimes d'études qui en éloignent et en rendent presque incapable, de quoi cette culture préparatoire sera-t-elle faite, notamment en matière de livres et d'usage des livres, et quel sera le principe de son utilité?

3°) S'il est vrai, comme Descartes l'admet ici, que la connaissance de l'ancienne philosophie sert beaucoup pour l'assimilation de la nouvelle, doit-on penser qu'elle y sert exclusivement à titre négatif ou critique ? et sinon, doit-on se résoudre à imaginer une sorte de dette ou de dépendance de la nouvelle envers l'ancienne, qui ôterait à la représentation cartésienne d'une réinvention radicale de la connaissance humaine une part au moins de sa légitimité ?

4°) L'utilité de la culture acquise à l'école, et de la pratique de certains livres, se borne-t-elle à placer l'esprit dans la disposition requise pour qu'il se consacre ensuite tout entier à l'avancement des sciences, ou bien ces choses gardent-elles quelque utilité positive par ailleurs et au-delà d'une telle tâche ?

Je traiterai des deux premières questions assez amplement, des deux autres plus brièvement.

I. Sur la *première question*, qui concerne donc le privilège d'intelligence réelle ou philosophique accordé par Descartes à "ceux qui n'ont jamais étudié", il convient sans doute d'abord d'opérer une double distinction : d'une part, entre deux sortes d'études ou plutôt manières d'étudier ; d'autre part, entre ce qui relève respectivement de la conviction philosophique, du fait constaté et de la stratégie. Car d'abord, "ceux qui n'ont jamais étudié" ne sont distingués nulle part à leur avantage de "ceux qui ont étudié" purement et simplement, ou "qui sont allés dans les Ecoles", mais bien de "ceux qui ont passé tout leur temps dans les écoles" (*qui perpetuo in scholis sunt versati* : *Reg. IV*, AT X, 371, 25), ou de ceux qui, comme l'Epistémon de la *Recherche*, "savent exactement tout ce qui se peut apprendre dans les écoles" (AT X, 498). Ceux en qui la lumière naturelle a été corrompue plutôt que cultivée, ce sont ceux qui ont employé *trop de temps* à étudier comme on le fait dans les Ecoles, et qui ont mis trop de passion à apprendre les choses qui leur étaient enseignées par leurs maîtres et à imiter leurs habitudes, c'est-à-dire aussi qui ont été trop impatients de posséder la science telle qu'on leur en donnait l'idée, sans rien considérer par ailleurs de leurs vrais devoirs. Ce sont ceux-là qui ont pris rang parmi les Doctes, *Docti*, qu'il faut distinguer très généralement des vrais savants, *Eruditi*, et par rapport auxquels l'Epistémon de la *Recherche*, resté vraiment soucieux de s'instruire, constitue une sorte d'exception. En revanche, l'Eudoxe du même dialogue est le symbole du fait qu'on peut avoir été dans les écoles sans dommage pour son bon sens, puisque, dit Descartes, "il possède toute la raison selon la pureté de sa nature" (AT X, 498) ; et c'est lui, bien entendu, qui a poussé l'examen des sciences aussi loin que possible, et non Poliandre, que ses parents, "persuadés que l'exercice des lettres rendait les courages plus lâches", ont envoyé très jeune à la Cour et dans les armées.

Entre l'excès d'études et l'ignorance de ce qui s'apprend dans les écoles, il existe donc une médiété, peut-être rare, mais nullement dépourvue d'exemples. Mais ce n'est pas tout. Car certes, Descartes a évoqué à plusieurs reprises sa conviction que sa philosophie serait un jour reçue parmi tous les hommes comme la seule vraie et la seule efficace. Il a pensé que cela ne pourrait manquer d'arriver, puisqu'avec ses principes si simples et si généraux, et ses déductions si parfaites, elle ne consistait qu'en un pur fruit de la raison naturelle, et qu'elle se trouvait, dans ses propres livres, présentée avec un ordre, une exactitude et une clarté dans l'expression dont on n'avait eu jusque là aucun exemple. Ces caractères de la philosophie cartésienne et de son expression signifient en principe ceci : dans la mesure où tous les hommes sont doués de ce bon sens, il n'y en a presque pas un qui, convenablement aidé, ne pourrait finir par acquérir l'intelligence réelle et

entière de cette philosophie ; et cela, du même fait qu'"il n'y a presque point" - selon la Lettre-Préface des *Principes* - "d'esprits si grossiers ni de si tardifs, qu'ils ne fussent capables (...) d'acquérir toutes les plus hautes sciences, s'ils étaient conduits comme il faut" (AT IX-B, 12).

Cette dernière conviction ne relève pas de quelque naïve assurance dogmatique : l'humanisme pratique qui s'y exprime, et qui va peut-être au-delà des affirmations communes des Lumières, mérite encore aujourd'hui notre méditation. Mais bien sûr, tout le difficile est dans la condition : "s'ils étaient conduits comme il faut" ; laquelle ne peut manquer de faire penser à la proposition analogue des *Passions de l'âme*, art. 50, sur ces plus faibles âmes qui "pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire". Jusqu'à ce que soit résolu le problème de la pédagogie, ou du maître, ou de l'institution en général, il n'est certes pas question que *tous* ceux qui n'ont jamais étudié puissent *en effet* accéder à l'intelligence de cette philosophie, laquelle, pour être aussi simple que possible dans ses principes, ne peut pourtant manquer de *contenir* d'une certaine manière toutes les difficultés qu'elle doit résoudre. Certains d'entre eux parviendront à cette intelligence, comme Poliandre, qui, pour n'avoir jamais étudié, peut néanmoins être compté au nombre "des plus rares esprits et des plus curieux de ce siècle" (AT X, 499). *Mais précisément, ils sont rares, et plus rares encore ceux qui sauront y entrer et s'y orienter, et en débrouiller les difficultés par eux-mêmes*, par la seule pratique d'un livre, en dehors de toute conversation et sans l'aide ou les observations d'un moniteur. C'est ce que Descartes semble admettre dans la suite de la Lettre-Préface, à savoir dans ce passage assez épineux : "Je voudrais assurer ceux qui se défient trop de leurs forces qu'il n'y a aucune chose en mes écrits qu'ils ne puissent entièrement entendre s'ils prennent la peine de les examiner ; et néanmoins aussi avertir les autres que même les plus excellents esprits auront besoin de beaucoup de temps et d'attention pour remarquer toutes les choses que j'ai eu dessein d'y comprendre" (AT IX-B, 13).

Laissons donc de côté ici la conviction fondamentale, et aussi bien la part de stratégie persuasive à l'égard de nouveaux publics : un premier fait sera que parmi ceux qui n'ont pas étudié, beaucoup - du moins dans des conditions favorables, définies notamment par l'approbation des diverses autorités - pourront être frappés par la simplicité des principes de Descartes et par la force de ses raisons. Il ne faut pas beaucoup d'esprit pour y être sensible, et à cet égard, même les plus longues démonstrations des *Méditations* peuvent être, quant à leur principe et à leur économie générale, reconduites à une certaine intuition (elles ne seraient sans doute pas de pleines démonstrations sans cette possibilité). Mais s'il n'est pas besoin de beaucoup d'esprit pour ressentir ou apercevoir cette force, il en faut beaucoup plus pour entendre pleinement cette philosophie et se persuader de son entière vérité. Et si l'on demande qui le pourra, et qui le pourra par soi-même, il faudra sans nul doute répondre : *un bon esprit qui ait tant soit peu étudié*. Quant à savoir ce qu'il aura fallu pour *inventer* cette philosophie, la

question est résolue par le fait.

II. Mais alors - *seconde question* - quelle est la culture préparatoire qui sera la plus utile à l'intelligence de cette philosophie ?

Par définition, la culture en question ne peut pas se réduire à l'étude méthodique des mathématiques (ou à l'étude mathématique de la méthode) : cette étude, en effet, ne dispose pas à la philosophie : elle *est* préparation expresse et délibérée aux plus hautes entreprises philosophiques. Il faut penser à autre chose, et à titre positif d'abord, ce ne pourra guère être qu'à un savoir qui ait un rapport plus étroit avec les "bonnes lettres" (et avec les "bonnes lettres", entendues en un sens plus étroit que celui qui leur fait recouvrir l'encyclopédie). On en trouvera confirmation dans un texte que je crois riche de données capitales, et qui reste étrangement peu étudié - je veux parler de l'*Epître à Voetius* ou *Lettre à Voët* de 1643, autrefois librement traduite par Victor Cousin, réintroduite en France voici quelques années avec le dossier presque complet de la *Querelle d'Utrecht*, mais dans cette ancienne traduction, par les soins de Theo Verbeek et de Jean-Luc Marion, et vers laquelle en l'occurrence de précieuses remarques d'Emmanuel Faye ont contribué à me reconduire.

On sait que Gisbert Voët, ministre du culte calviniste, professeur de théologie et recteur de l'Université d'Utrecht, avait depuis la fin de 1641 multiplié les attaques et dénonciations contre la philosophie cartésienne (enseignée à Utrecht même par Regius avec un vif succès depuis 1638), et dirigé la plume de son disciple Schoock dans la rédaction du pamphlet déjà évoqué, l'*Admiranda Methodus*, où Descartes se trouve traité comme un chef de secte frénétique dont la méthode mène au scepticisme et à l'athéisme. La lettre de Descartes contient une réplique extrêmement virulente à ce dernier ouvrage, dont elle tient Voët pour le véritable auteur. Entreprenant donc, au début de la Quatrième partie de la lettre, de répondre au second chapitre de Schoock (sur sa supposée guerre contre les livres), Descartes commence par renvoyer son adversaire au *Discours de la Méthode*, dont il cite, en latin, le passage comparant "la lecture de tous les bons livres" à "une conversation avec les plus honnêtes hommes des siècles passés, et même <à> une conversation étudiée, dans laquelle ils ne nous découvrent que les meilleures de leurs pensées" (AT VI, 5). Et c'est pour se présenter implicitement comme un homme qui sait ce que sont et ce que peuvent les bons livres, et qui les goûte, au contraire de Voët qui n'en aurait guère lus que de mauvais, chose déplorable si l'on admet qu'à l'inverse, dit Descartes, "la lecture trop fréquente des méchants livres n'est guère moins nuisible que la société des méchants" (AT VIII-B, 39, 22-24). Ou plutôt, Voët n'a guère pratiqué que trois sortes d'ouvrages : les livres pervers et futiles, qu'il abomine, les livres de controverse, dont il se nourrit, et les recueils de lieux communs, commentaires, abrégés et index, faits de pensées détachées de différents auteurs, dont il parsème ses propres textes. Selon Descartes, la lecture des premiers est toujours mauvaise, celle des seconds ne doit pas être trop fréquente ; quant aux derniers, "on ne doit pas les dédaigner tout à fait" : ils sont utiles pour nous remettre en mémoire ce que nous avons lu dans les

"ouvrages classiques", dit Cousin, les *libri primarii*, dont ils donnent des extraits (p. 41, l. 8-12). Mais la pratique de ces recueils n'est pas une véritable étude et ne donne aucune *vera eruditio* ; et c'est pourquoi Voët peut être à la rigueur appelé *doctus*, mais non *eruditus* (Cousin rend ici le texte illisible en traduisant *doctus* par "érudit" et *eruditus* par "savant"). Voët peut être appelé docte, à raison du nombre des livres qu'il a lus et des choses qu'il a en mémoire ; mais il n'est pas *eruditus*, comme doit seul être appelé, dit Descartes, celui qui a longuement affiné son esprit et ses moeurs par l'étude et par la culture (*qui studio et cultura ingenium moresque suos perpolivit* : p. 42, l. 17-19).

Au moins une fois, dans ce texte où abondent, il est vrai, les termes cicéroniens, le mot de culture sera donc venu sous la plume de Descartes ; et non pas en fait une seule fois, mais de manière répétée, au point qu'une occurrence ultérieure (*cultura ingenii* : p. 45, l. 7) fera presque se recouvrir les deux termes de *cultura* et d'*eruditio* (que j'emploierai donc parfois indifféremment). Ce texte dont je n'ai encore cité que le début, et qui s'étend sur plusieurs pages (AT VIII-B, 39-46), pour former, avec le développement suivant (sur le pouvoir des prédicateurs), un traité d'une densité, d'une force et d'un courage extraordinaires sur la fausse autorité spirituelle - comment définit-il la *vera eruditio* qui se retrouve dans le vrai philosophe et non pas dans cette sorte d'imposteur qu'il a pour adversaire ? Cette définition se trouve ici comme placée au milieu de deux propositions ou représentations très fortes.

La première figure en amont des dernières formules que j'ai citées. Ceux qui négligent les sources (*fontes*), à savoir les livres de premier ordre (*primarii libri*), pour ne fréquenter que ces petits ruisseaux (*rivuli*) que sont les résumés, index, etc., ne peuvent, dit Descartes, y puiser que des eaux troubles, et n'atteignent ainsi aucune *vera eruditio* (p. 41, l. 12-15). Car tout ce qu'il y a d'essentiel, ou remarquable (*praecipuum*), dans les écrits des meilleurs esprits (*praestantia ingenia*), n'est pas contenu dans telle ou telle sentence qu'on puisse en extraire ; mais cela surgit du corps entier du discours (*ex integro corpore orationis exurgit*) ; et ce n'est pas immédiatement (*statim*), à la première lecture, mais peu à peu, par une lecture fréquente et souvent réitérée, que nous l'assimilons sans nous en rendre compte (*non advertentes addiscimus*), et le convertissons comme en notre propre sève (*et tanquam in proprium succum convertimus*) (p. 41, l. 15-21). Telle est la première représentation de ce qui constitue l'*eruditio*.

L'autre se trouve nettement plus bas dans le même développement, et elle concerne "ce vrai usage de la raison, dans lequel toute érudition, tout bon sens, toute sagesse humaine est contenue (*in quo omnis eruditio, omnis bona mens, omnis humana sapientia*)". Descartes écrit : "Ce vrai usage, sachez-le bien, ne consiste pas en syllogismes détachés (*disjuncti syllogismi*), mais seulement *in circumspecta et accurata complexione*, dans le fait (ou dans l'habitude) d'embrasser de manière circonspecte et exacte, toutes les choses qui sont requises pour la connaissance des vérités cherchées ; et comme ces choses ne se peuvent presque jamais exprimer par des syllogismes, si ce n'est qu'on en lie plusieurs ensemble, il est certain que ceux qui n'usent que de

sylogismes détachés omettent presque toujours quelque partie des choses qui sont à considérer ensemble, et ainsi s'accoutument à l'irréflexion (*inconsiderantia*), et désapprennent le bon sens (*dediscere bonam mentem*)" (p. 43, l. 15-25). Or, c'est ce qu'on prend aussi insensiblement l'habitude de faire, lorsqu'on ne lit que des ouvrages "où ne se trouve aucune liaison de raisons (*rationum concatenatio*), et où tout est décidé soit par autorité, soit au mieux par de brefs syllogismes" : on s'accoutume ainsi "à s'en remettre à l'autorité de tout auteur indifféremment, et à ne mettre entre eux aucune distinction sinon par esprit de parti ; on désapprend peu à peu le droit usage de la raison naturelle, et on lui en substitue un autre artificiel et sophistiqué" (p. 43, l. 7-15).

Il y a une suite, que je laisse de côté pour le moment. On l'aura d'abord remarqué, chacun des deux passages que je viens de citer se rapporte étroitement à certains autres textes cartésiens. En même temps qu'il reprend l'idée cicéronienne d'après laquelle l'effet produit doit émaner du discours tout entier, et qu'il se rapproche des formules de Montaigne et de Charron sur l'assimilation des classiques, le premier rappellera naturellement les demandes de Descartes touchant la lecture des *Méditations*, et par exemple ce texte de l'extrême fin des *Secondes Réponses*, qui n'a pas été inclus dans la traduction de 1647, et que je cite donc dans celle de J.-M. et M. Beyssade : "parce que je sais combien il sera difficile, même à ceux qui feront attention et chercheront sérieusement, de voir dans sa totalité le corps de mes Méditations (*totum corpus Meditationum mearum intueri*), et ensemble d'en discerner (*dignoscere*) les membres un à un, deux choses que j'estime qu'il faut faire ensemble pour en recueillir tout le fruit (*ut integer fructus ex iis capiatur*), j'ajouterai ici un petit nombre de choses dans le style de la synthèse", etc. (AT VII, 159, 9-14). Quant au second texte, où la chaîne conceptuelle : *verus usus rationis - eruditio - humana sapientia - bona mens* rappelle de manière frappante la *Règle I*, il constitue une sorte de variante remarquable au développement de la *Règle X* sur les formes d'argumentation (*formae disserendi*) des dialecticiens, avec lesquelles la raison se dispense d'une vraie attention à la chose ou à l'inférence elle-même, si bien que "la vérité se glisse souvent hors de ces chaînes (syllogistiques) pendant que ceux-là mêmes qui s'en servent y restent empêtrés (*irretiti*)" (AT X, 406, 3-5).

Mais le plus frappant de ce texte consiste dans le rapport établi, dans le concept de la *vera eruditio*, entre les deux choses dont il s'agit, à savoir l'usage des livres et celui de la raison. Le point n'est pas précisément que l'on s'habitue à raisonner, ou plutôt à argumenter, à la manière précise dont on lit ; ce texte corrobore sans doute l'axiome de Leo Strauss, d'après lequel les écrivains soigneux sont aussi et tout d'abord des lecteurs soigneux ; mais il ne le corrobore pas de manière absolument directe, le texte lu n'étant d'ailleurs pas ici constitué en objet spécifique d'étude ou d'explication. Le point est plutôt que l'on s'habitue à raisonner ou argumenter selon un certain modèle de la pensée, qu'on a d'abord trouvé ou investi dans ses lectures, et qui n'a pu prendre sa réalité que dans l'élément de la relation aux livres d'autrui. Ce qui s'apprend à titre général au contact des meilleurs auteurs, ce

qui s'assimile en même temps qu'un certain contenu essentiel de leurs écrits, c'est, avec le meilleur style (p. 42, l. 7), *la forme organique de la pensée ou du discours* ; de même que ce qui se contracte à la pratique des livres sans auteur, c'est sa forme artificielle, incohérente et négligée. Cela ne signifie certes pas que cette fréquentation des *libri primarii* constitue à elle seule la totalité de l'érudition : de même que la suite du texte, une formule de Descartes témoigne assez du contraire, qui fait dépendre des meilleurs livres "cette *vera eruditio* qui peut être acquise en lisant" (p. 41, l. 26). Mais la fréquentation de ces livres est, de l'érudition en général, un moment indispensable, comme il apparaît dans la proposition la plus explicite et la plus centrale de ce texte : "et une telle érudition, je m'en persuade, ne s'acquiert pas par la lecture indistincte (*promiscua*) de n'importe quels livres, mais seulement par celle des meilleurs, et par la conversation de ceux (des hommes) qui s'y sont déjà élevés (*qui jam sunt eruditi*), quand il nous est permis d'en jouir, et enfin par une incessante contemplation des vertus et recherche de la vérité (*assidua virtutum contemplatione atque investigatione veritatis*)" (pp. 42, l. 19 - 43, l. 2).

Mais si l'usage des livres est ainsi restauré, de la manière la plus expresse, dans la définition cartésienne de l'*eruditio*, autrement dit de la *cultura ingenii*, reste naturellement, entre plusieurs problèmes, à savoir comment elle se compose avec ses autres moments. Et notamment, il conviendra de statuer sur le rapport entre ce qui s'apprend dans cet usage des livres et ce qui s'apprend dans la pratique des mathématiques, dont ce texte ne dit pas un mot. A cet égard, la position raisonnable paraîtra la suivante : ce n'est pas dans l'usage des livres que peut être appris le vrai usage de la raison ; ce n'est pas dans les bons livres en général qu'on apprendra comment trouver la vérité dans une question donnée, ni comment agencer de longues chaînes de raisons en vue d'une certaine démonstration, ni de quelles manière en général les démarches de l'esprit doivent être réglées. Ce qui s'y apprend de plus général, ai-je suggéré, c'est la forme organique de la pensée ou du discours - mais il faut comprendre plus précisément : la forme organique de la pensée en tant que représentable de manière exclusivement linguistique, dans une ou plusieurs langues naturelles, et celle du discours en tant que représentation exacte d'une pensée. Les meilleurs livres donnent l'idée de ce qu'est un livre, et de ce à quoi il faut atteindre en composant un discours : le bénéfice n'est pas de méthode, mais de forme, c'est-à-dire de sensibilité et d'exigence. Mais aussi, justement parce qu'il n'est pas de méthode, il ne peut pas être question pour les *veri eruditi* de passer dans les livres tout leur temps (*inter libros semper versari*, p. 44, l. 30). Et donc, à travers la pluralité quasi cicéronienne des dimensions de la *vera eruditio* (littéraire, urbaine, scientifique, éthique), il faut bien faire état d'une unité universelle de la culture : mais pour une part irréductible, il s'agit de l'unité synthétique de moments ou d'expériences originellement distincts. C'est précisément cette synthèse de qualités qu'à titre idéal Descartes demande à son lecteur : comme le véritable érudit, ce lecteur qui est tout d'abord un bon esprit est ensuite un mathématicien lettré.

Mais il était aussi question de définir la bonne culture ou *vera eruditio* d'un point de vue institutionnel.

Telle que la présente la lettre à Voët, la pratique des livres qui est impliquée dans la *vera eruditio* semble plutôt relever d'un régime individuel ou libéral que d'un règlement uniforme. Au reste, les auteurs dont on fera son miel (selon l'image montaignienne qui fait retour à la page suivante : p. 44, l. 10), sont dans une mesure irréductible des auteurs préférés ou choisis. D'autant que rien n'indique expressément qu'ils le soient parmi les anciens, on se demandera donc si ce moment de la culture s'inscrit dans le temps du collège ou seulement dans sa suite. Mais si, pour l'essentiel, il appartient au temps de l'émancipation, rien n'empêchera qu'il ne lui soit en partie antérieur, et qu'à cet égard il n'y ait entre l'apprentissage scolaire et la recherche personnelle aucune discontinuité bien marquée. C'est du reste comme une expérience de collège que la conversation des meilleurs auteurs figure dans la première partie du *Discours*, et il faut poser comme le meilleur système d'éducation celui qui en aura le plus scrupuleusement aménagé la possibilité. Les dispenses que les régents de La Flèche avaient accordées à l'élève Descartes ont sans doute été en cela des plus judicieuses, sans qu'on doive oublier leur caractère exceptionnel.

Mais si l'institution scolaire doit aménager ainsi la possibilité d'une relation directe et positive d'esprit à esprit, elle ne peut avoir là sa seule opération. D'une part, cette relation même n'est possible que sur le fond de certaines disciplines acquises. D'autre part, il faut bien que cette institution présente à l'élève des auteurs dont il ne fera pas son miel. Et à cet égard, outre l'usage positif ou substantiel des études, il y en a un usage sceptique ou du moins critique, qui n'est pas moins constituant. En articulant une double critique des auteurs anciens, liée à la fois aux limites de leurs découvertes et à leurs procédés frauduleux, la *Règle III* avait fait référence à un autre mode de la lecture que celui, tout positif, que retient ce passage de la lettre à Voët. Mais, sous plus d'un rapport, lecture assimilatrice et lecture critique feront système l'une avec l'autre. Et donc, dans des conditions qui nous restent à éclaircir, il se pourra qu'au moment du bilan des premières études, ce qui aura été assimilé des meilleurs auteurs semble ne compter pour rien ; mais au total, le paradoxe d'Eudoxe doit être pris au sérieux ("c'est de ce que j'ai appris dans les écoles que je me suis servi pour reconnaître l'incertitude de tout ce que j'y ai appris") ; d'autant que ce qu'il ajoute ("j'ai plus d'obligation envers mes précepteurs de ce que toutes les choses qu'ils m'ont apprises sont douteuses, que si elles eussent été plus conformes à la raison, car dans ce cas je me serais peut être contenté du peu de raison que j'y eusse découvert, et cela m'aurait rendu moins ardent à rechercher avec plus de soin la vérité" : AT X, 516) correspond presque exactement à ce qui est dit à la fin du *Discours* : "je me persuade que, si on m'eût enseigné dès ma jeunesse toutes les vérités dont j'ai cherché depuis les démonstrations (...), je n'en aurais peut-être jamais su aucunes autres, et du moins que jamais je n'aurais acquis l'habitude et la facilité, que je pense avoir, d'en trouver toujours de nouvelles" (AT VI, 72). Ce qui en revanche reste bien difficile à concevoir, c'est que l'incertitude des choses enseignées ne soit apparue qu'après coup.

On n'élève pas tout d'un coup son esprit au-dessus de la pédanterie : il faut n'en jamais avoir été entièrement dupe. Et il est aussi difficile de concevoir que le discrédit s'en soit étendu aux Lettres tout entières ; car les mêmes études qui auront conservé dans l'élève le désir de "s'instruire de la bonne sorte" sont en principe celles qui lui auront autorisé quelque liberté de jugement, et qui l'auront favorisée en quelque chose. Mais il est temps d'en revenir à la philosophie, qui est ici principalement en question.

III. De cette *troisième question* - celle de savoir dans quelle mesure la nouvelle philosophie cartésienne est réellement indépendante de l'ancienne - je ne dirai ici que quelques mots, à la fois faute de temps et parce que la tâche consiste probablement davantage à la dissoudre qu'à l'instruire. Lorsque Descartes recommande, en 1638, que l'on suive tout un cours de philosophie traditionnel avant d'aborder la vraie, il doit avoir en idée deux choses. D'une part, un bon esprit ne saurait prendre la matière de ce cours pour l'Évangile, et en fera au contraire un usage dûment sceptique ou critique, d'autant plus aisément qu'on a commencé de recueillir des preuves que cette philosophie n'est pas la vraie, et qu'on aura d'ici peu de plus flagrantes encore. Et d'autre part, dans cette philosophie de l'École, tout n'est pas faux, ce qui serait d'ailleurs bien difficile : on y trouve, mêlées aux mauvaises conséquences de faux principes, un certain nombre de propositions vraies et de distinctions utiles à connaître. Le partage, qui n'est pas facile à effectuer de manière synthétique ou synoptique, sera tout au moins pressenti chemin faisant par tout esprit déjà délié.

Quant au rapport des deux philosophies, entre lesquelles, avec le premier projet des *Principia*, imaginé fin 1640, il s'agira précisément d'instituer une comparaison, on pourra se fonder sur la Lettre-Préface des mêmes *Principia* traduits en français pour en caractériser sommairement les diverses dimensions.

Chacun se souvient que dans le progrès des hommes vers cette sagesse, dont la philosophie est l'étude, la Lettre-Préface pose plusieurs degrés successifs : les quatre premiers correspondent respectivement à l'usage des notions naturelles, à l'expérience des sens, au bénéfice de la conversation des autres hommes et enfin - nous le retrouvons ici - à celui de la lecture des meilleurs livres. "Or il y a eu de tout temps", ajoute Descartes, "de grands hommes qui ont tâché de trouver un cinquième degré pour parvenir à la sagesse, incomparablement plus haut et plus assuré que les autres : c'est de chercher les premières causes et les vrais principes dont on pourra déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir ; et ce sont particulièrement ceux qui ont travaillé à cela qu'on a nommés Philosophes" (AT IX-B, 5). Mais jusqu'ici, aucun n'y est parvenu : des premiers et principaux dont nous ayons les écrits, à savoir Platon et Aristote, qui ont eu chacun "beaucoup d'esprit et beaucoup de la sagesse qui s'acquiert par les quatre moyens précédents", l'un n'a présenté des principes que comme vraisemblables, et l'autre au contraire a débité ses conjectures comme des certitudes : si bien que presque tous les suivants se sont divisés entre ceux qui croyaient que ce cinquième degré de la sagesse ne pourrait véritablement s'atteindre, et ceux

qui tenaient qu'il était pour l'essentiel déjà trouvé, lesquels n'ont guère fait que développer les conséquences des faux principes et donc s'éloigner davantage de la véritable sagesse.

A partir de là, les rapports entre la philosophie de Descartes et celle de l'Ecole pourront être caractérisés par quatre propositions :

1°) Dans tout ce par quoi elle relève du simple bon sens, ou bien de la sagesse acquise par les quatre premiers moyens, la philosophie de l'Ecole peut être dite vraie, et donc *ou* semblable à celle de Descartes *ou* tout au moins compatible avec elle ; mais cela ne définit pas l'essentiel de cette philosophie.

2°) En tant qu'elle a découvert par le pur usage de la raison naturelle les vrais principes de la connaissance humaine, et qu'elle s'applique à en tirer méthodiquement toutes les conséquences, la philosophie cartésienne est seule à constituer ce cinquième degré pour parvenir à la sagesse, qui a été de tout temps recherché. En tant que telle, elle se produit sans doute sur le fond d'un certain acquis (celui des quatre premiers degrés de la sagesse), mais ne dépend pas de manière substantielle des philosophies antérieures, qui n'ont fait que rechercher ce cinquième degré, sans y atteindre.

3°) D'une manière ou d'une autre, et toujours pour dissiper des erreurs ou établir une forme supérieure de certitude, la philosophie cartésienne aborde quantité de questions déjà abordées dans l'Ecole.

4°) L'auteur de la philosophie cartésienne n'a pas pu faire disparaître de son esprit la philosophie de l'Ecole, ni, en tant qu'auteur, négliger son existence.

Ce dernier point, apparemment trivial, est de tous le plus important, non point en lui-même, mais dans la mesure où, sans aller jusqu'à confondre comme Schoock la révocation en doute avec l'oubli, quantité d'adversaires et parfois de critiques ont manqué à effectuer ou respecter la distinction pourtant nécessaire entre ce qui appartient à l'auteur des *Méditations* (pour autant qu'il s'agit ici d'abord de la métaphysique) et ce qui appartient à leur *sujet*. Je ne dis pas que cette distinction ne soulève aucune difficulté, bien au contraire ; mais elle a sa légitimité immédiate, avec le fait que le sujet des *Méditations* se contente de réfléchir, tandis que l'auteur tient la plume, et que celui qui réfléchit expose ou s'expose à lui-même toutes ses pensées, ce qui n'est pas le cas de l'auteur, qui au contraire choisit celles qu'il veut proposer. Et d'autant que les *Méditations* ne constituent pas le premier exposé en date de la métaphysique cartésienne, mais bien plutôt la reprise perfectionnée d'un premier exposé, perdu, l'on n'est pas en droit de supposer que l'auteur de ces *Méditations* ait commencé par être purement et simplement leur sujet. Or, de ce sujet (*l'ego cogitans*), on peut dire que, dans les conditions du doute, il n'a affaire qu'à lui-même, aux notions des choses qu'il trouve dans son esprit, et aux objets de son imagination : s'il n'a en aucune manière perdu la mémoire, il ne reconnaît donc à ses propres pensées qu'une histoire privée. Mais pour l'auteur de ces *Méditations*, occupé à donner une forme écrite à une certaine expérience réflexive, il n'a rien à abandonner en cela même du savoir historique dont il a pu disposer au départ. Et que le protocole ou relevé de cette expérience doive en principe être parfaitement intelligible en

ou par lui-même, en dehors de toute attribution des pensées qui s'y trouvent discutées à des doctrines déterminées, cela n'empêche pas que tel ou tel moment, ou plutôt tel ou tel lieu de ces *Méditations*, ne soit saturé de relations implicites à des questions ou doctrines antérieurement formulées (dans le temps historique). Dans les conditions définies par ce dispositif, la question de savoir si la philosophie cartésienne est ou non indépendante de celle de l'École ne semble pouvoir conserver son sens que comme question de savoir si, oui ou non, un auteur instruit de toute une histoire a réussi à construire une suite de pensées dont les objets et la nécessité déductive soient saisissables hors de toute référence à cette histoire. Mais, parce que les esprits susceptibles d'instruire une telle question de manière scientifique sont les mêmes qui connaissent quelque chose, ou beaucoup, de l'histoire sur le fond de laquelle ces *Méditations* se détachent, cette question me semble *a priori* insusceptible de solution.

IV. J'en viens enfin à la *dernière question*, qui concernait le statut purement préparatoire - ou non - à reconnaître à la culture acquise à l'école. Cette question est naturellement impossible à traiter de manière indifférenciée. Il convient en effet de distinguer au moins entre la simple acquisition de certaines techniques, la connaissance acquises de ce qui a statut de science ou de philosophie, et enfin ce que la lettre à Voët retient comme un moment essentiel de l'*eruditio*, à savoir la pratique des meilleurs auteurs. Il y aurait en effet dans la définition cartésienne de l'*eruditio* sinon une contradiction caractérisée, du moins une tension intenable, dans l'hypothèse où ces meilleurs auteurs, dont il s'agit de prendre le sens et d'assimiler l'art, seraient à titre principal ceux mêmes dont il s'agira de montrer à quel point ils se sont égarés dans la recherche de la sagesse. Le fait que la pratique de ces auteurs soit évoquée par le *Discours* avant l'étude scolaire de la philosophie est du reste en lui-même absolument significatif. Dans les termes de la Lettre-Préface, où cette pratique réapparaît comme constitutive du quatrième degré de la sagesse, il faudra dire que les auteurs dont il s'agit ici en premier lieu ne sont pas ceux qui se sont précipités depuis ce quatrième degré vers le cinquième, et l'ont ainsi manqué, mais au contraire ceux qui ont su s'en tenir à ce quatrième. Et il n'y a guère pour cela que trois ou quatre sortes d'auteurs : les poètes, les historiens, les moralistes, et sans doute quelques orateurs. En tout état de cause, il s'agira moins d'Aristote que de Cicéron ou de Sénèque, et moins de Suarez que de Montaigne ou de Charron. Et si, au sortir du collège, ce qui aura été appris dans la conversation de ces auteurs ne semble pas compter pour quelque chose, c'est pour trois raisons indissociables, à savoir d'abord, que ce qui s'y trouve de bon n'est pas à proprement parler de l'ordre de la science, et n'a pas cette consistance architectonique qui caractérise une véritable philosophie ; ensuite, que cela qui est bon chez eux, et qu'ils ont si bien su exposer, est si digeste et à été si parfaitement assimilé que leur fréquentation ne semble pas devoir se prolonger indéfiniment (et l'on opposera, sur ce point, la satisfaction cartésienne à la mélancolie de Montaigne) ; et enfin, que c'est précisément à l'aune de cette parfaite assimilation, en même temps que de la

satisfaction que l'esprit trouve dans les mathématiques, que l'on peut mieux percevoir par contraste ce qu'il y a d'insuffisant ou d'inauthentique dans les "sciences déjà trouvées".

Reste à savoir si, à partir d'un certain moment, celui qui a choisi de consacrer sa vie à la recherche de la vérité ne doit plus s'occuper qu'à l'acquisition et à l'avancement des sciences, en quoi ces auteurs ne peuvent directement l'aider. D'après une célèbre lettre à Elisabeth, dont la véridicité semble confirmée par des propos tenus plus tard à Chanut (cf. AT X, 202), on sait que pour Descartes il n'en est rien : c'est au "relâche des sens", à l'usage de la vie et aux conversations ordinaires que le philosophe lui-même occupera la plus grande partie de son temps. Ce temps n'est en aucune manière perdu pour la recherche de la vérité : il est celui d'une réflexion qu'on peut supposer exigeante, mais qui portera essentiellement sur les matières morales. Et dans ces réflexions morales, qui sont à titre essentiel matière à conversation, et qui ne sauraient prendre que de manière limitée, ou seulement en idée, la forme de la science, les choses que l'on a pu assimiler au contact des meilleurs auteurs ne peuvent pas ne pas se représenter en quelque façon, quand ce ne serait qu'avec la conscience d'avoir gagné par rapport à eux en exactitude. A la question de savoir ce qui aura constitué chez Descartes le fruit le plus spécifique et le plus immédiat de la conversation des meilleurs auteurs, il y aura d'ailleurs une réponse bien simple et bien connue de tous, au titre de quoi se marque en même temps l'impossibilité de donner un terme à la formation du jugement : ce fruit s'appelle la morale par provision. C'est de ce fait aussi toute une part de la morale tout court.

Pourquoi ne pas l'avoir publié davantage ? Pourquoi n'avoir pas reconnu, sinon à demi-mots dans la Lettre-Préface, ce que la science, la philosophie, la pensée conséquente doivent à un colloque initial et prolongé ? Outre l'inversion de la perspective montaignienne, et la conscience d'une certaine perfection acquise dans les œuvres de l'esprit, il faut ici évoquer - surtout - les immenses méprises et presque les impasses que cela n'eût pas manquer d'entraîner dans la réception de la nouvelle philosophie. Pour remplacer la philosophie de l'école par une autre plus certaine et plus exacte, on ne pouvait commencer par opérer un tri délicat dans la culture instituée : il fallait, au moins un moment, affecter de la traiter indistinctement sur le même mode négatif. Entre l'éloge des bons livres et le maintien d'une sorte d'autorité littéraire, ou entre cet éloge et un certain droit donné à la pédanterie, la frontière était très difficile à marquer. Quant à l'usage des livres en général, il était encore moins question d'en faire l'éloge, pour une raison sur quoi s'achève le développement de la lettre à Voët : c'est à savoir, que la plupart des livres, ou les plus lus, contiennent à la fois du bon et du mauvais, que chacun vient y chercher selon sa nature pour en faire soit son miel soit son venin (AT VIII-B, 44, 6-11). Tant qu'il en sera ainsi, ajoute Descartes, l'étude des lettres rendra meilleurs et plus sages ceux qui sont portés au bien, mais plus méchants et plus insensés ceux qui sont portés au mal (p. 44, l. 11-12). C'est pourquoi sans doute, en plus des difficultés

relatives à l'exposé de la méthode, il était si difficile et si risqué d'écrire un *Traité de l'Erudition*.

Ce n'est peut-être pas aujourd'hui devenu plus facile. Mais depuis trois cent cinquante ans, l'état des choses a tellement changé que les tâches répondant à une même fin pourraient bien s'être trouvées renversées ; et qu'au lieu de mettre en relief la puissance autarcique d'une pensée détachée de tout corps (non pas certes entièrement, mais du moins quant à sa pointe), nous ayons précisément à montrer, je veux dire publiquement, tout traditionnalisme à part, tout ce que doit une pensée responsable à un certain travail antérieur qui ne lui appartient pas en propre ; et donc, à restaurer une certaine solidarité des lettres - celle qu'un d'Alembert avait su maintenir en soulignant (*Discours Préliminaire*, GF p. 121) tout ce que le poète, l'érudit et le philosophe, c'est-à-dire aussi l'homme de science, qui se méprisent ordinairement les uns les autres, doivent ensemble à une mémoire qui ne connaît pas les frontières de genres.

Denis Kambouchner