

EMMANUEL FAYE

Descartes et les philosophes français de la Renaissance

Conférence et débat organisés en Sorbonne le 5 décembre 1998
par la Régionale de Paris-Créteil-Versailles
autour du livre *Philosophie et perfection de l'homme.*
De la Renaissance à Descartes (Vrin, 1998)

Avec les interventions de Mme, Milles et MM. Etienne Akamatsu, Jean-Marie Beyssade, Hervé Boillot, Thierry Gontier, Jean-Claude Margolin, Jean-Marie Nicolle, Kim-Sang Ong-Van-Cung, Eric Oudin, Geneviève Rodis-Lewis et Anne Souriau

Dans une lettre du 7 novembre 1920 à Henri Gouhier, Etienne Gilson l'enjoignait de " combler l'entre-deux entre Descartes et saint Thomas ". On sait qu'Henri Gouhier n'a pas suivi cette injonction, et que ses intérêts l'ont porté au contraire vers l'étude de la période moderne qui s'ouvre avec Descartes et va jusqu'à Auguste Comte et même à Bergson. Plus généralement, il nous faut reconnaître que si, depuis ces années 1920, la connaissance du Moyen Age tardif a remarquablement progressé (du moins pour les théologiens), de Duns Scot et Ockham à Pierre d'Ailly et Gerson, la période intermédiaire entre Gerson d'une part et Montaigne et Descartes d'autre part, est restée extrêmement mal connue. C'est cette absence de toute étude d'ensemble sur la philosophie française de la Renaissance que j'ai voulu contribuer à combler par mon livre sur *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes* qui est l'aboutissement d'une décennie de recherches¹.

Le livre est constitué de cinq parties, chacune consacrée à un penseur étudié pour lui-même, soit sous la forme ou presque d'une monographie pour Charles de Bovelles, soit d'une étude plus thématique pour Raymond Sibiuda (ou Sebond), Michel de Montaigne, Pierre Charron et René Descartes. Je voudrais maintenant moins résumer le livre dans son état achevé que restituer l'enchaînement des pensées qui ont préparé et accompagné sa composition et ouvrir un espace de débat en précisant les enjeux philosophiques de l'ouvrage. Je le ferai en prenant successivement les quatre éléments du titre : I. " La Renaissance " (avant tout la Renaissance en France) ; II. " René Descartes " ; III. La " Philosophie " (dans sa distinction d'avec la théologie) ; IV. La " perfection de l'homme ".

I. Sur la Renaissance en France

Lorsque l'on poursuit des recherches sur cette période, on se heurte à la difficulté de distinguer la part de ce qu'il y a de vraiment philosophique dans le mélange touffu que nous livrent les historiens des idées, qui paraissent plus soucieux de mettre en avant les controverses religieuses qui dominent cette époque que de retrouver ce qu'il y a de foncièrement philosophique chez certains penseurs de ce temps.

Par ailleurs, il y a un grand décalage entre l'avancement des connaissances pour l'Italie, avec les éditions et études sur Ficin, Pic, Pomponazzi, Bruno, ou pour l'Allemagne avec Nicolas de Cues, et le peu d'éditions, surtout, mais aussi d'études sur la philosophie française

¹ Je remercie Mlle Anne Souriau et MM. Etienne Akamatsu et Eric Oudin, responsables de la Régionale Paris-Créteil-Versailles de l'Association des Professeurs de Philosophie de l'Enseignement Public, qui ont organisé en Sorbonne, le 5 décembre 1998, cette conférence et ce débat autour de mon livre. Je remercie les intervenants pour leurs observations et leurs objections toujours constructives et tous les auditeurs. Je souhaite enfin que cette séance ne soit que la première d'une longue série de libres débats philosophiques autour d'un livre et d'une recherche, où pourront se retrouver et discuter ensemble professeurs de philosophie des Lycées et des Universités, ainsi que toute personne intéressée aux choses de la pensée.

de la Renaissance avant Montaigne, les philosophes français d'expression latine étant particulièrement peu étudiés dans notre pays.

J'ai commencé par travailler sur les principaux philosophes qui ont enseigné à la Faculté des arts de Paris, à savoir Jacques Lefèvre d'Étaples et Pierre de La Ramée², qui ont, l'un au tournant du XV^e et du XVI^e siècle, l'autre au milieu du XVI^e siècle, travaillé à réformer l'enseignement et les méthodes de pensée en philosophie et qui ont été l'un et l'autre de véritables chefs d'école : celle des "fabristes" et celle des "ramistes". Cependant, l'horizon ultime de ces deux réformes est apparu plus religieux que purement philosophique et, par contraste, c'est la prise de conscience de la valeur philosophique de l'œuvre de Charles de Bovelles qui a constitué un tournant. Bovelles, qui a vécu de 1479 à 1567, a su, peut-être plus encore que Pic de La Mirandole, constituer l'une des toutes premières philosophies de l'homme à l'époque moderne, ce qui n'est pas rien. Il ne s'est pas laissé submerger par les querelles théologiques du temps et s'est dit explicitement ami de la philosophie (*amator philosophiae*) et non pas théologien.

J'ai songé un temps à consacrer le livre entier à une monographie sur Bovelles, mais il m'a semblé plus important de contribuer à le sortir de son relatif isolement, en restituant la place qui lui revient dans l'histoire de la philosophie renaissante. Pour cela, la principale difficulté résidait dans la mise en relation entre Bovelles et Montaigne ; au premier regard, tout semble opposer le spéculatif et le moraliste : la langue, la culture, l'orientation intellectuelle. Néanmoins, ils ont en commun de s'être chacun passionnés, à un moment décisif de leur vie, pour un penseur du XV^e siècle, le catalan puis toulousain Raymond Sibiuda (plus connu depuis l'*Apologie* de Montaigne sous le nom de Raimond Sebond), qui est le premier à avoir explicitement thématiqué dans son œuvre le projet d'une "science de l'homme". C'est ainsi que s'est progressivement imposée l'idée d'une mise en relation de Sibiuda, Bovelles et Montaigne, autour de la question de la connaissance que l'homme a de soi.

1. Sibiuda

Le vrai titre de l'ouvrage de Raymond Sibiuda (écrit en 1434-1436) n'est pas "Théologie naturelle", dénomination posthume et tardive qui remonte à sa deuxième édition en 1487, mais *Science du livre des créatures, de la nature, ou science de l'homme*. L'auteur est ainsi, comme je l'ai dit, le premier à avoir formé le projet d'une "science de l'homme". En réalité, dans son livre, il n'y a pas une, mais deux sciences de l'homme, exposées dans les deux parties principales de l'œuvre, et cela non sans tensions et contradictions. Dans l'*opus conditionis*, ou œuvre de la création, c'est la dignité naturelle et le libre arbitre de l'homme qui sont mis en valeur, tandis que dans l'*opus restaurationis*, ou œuvre de la rédemption et du salut, c'est la nécessité d'une théologie sacramentaire qui est mise en avant par suite de la chute de l'homme. Il n'est plus question, comme dans la première partie, de l'égalité naturelle entre les hommes tous pareillement dignes, mais de l'inégalité dans la dignité des charges et des offices, rendue nécessaire selon l'auteur par suite de la corruption de l'homme. C'est l'un des nombreux signes qui donnent à penser que l'on est face à deux manières inconciliables de concevoir l'homme et à deux modes de pensée bien distincts : l'un philosophique, l'autre théologique, qui se heurtent et s'opposent dans le même livre de Sibiuda. J'ai donc voulu montrer que la science de l'homme de Sibiuda procède de deux fondements distincts au point qu'elle se dédouble (voir particulièrement p.69).

Il n'en reste pas moins que dans son remarquable prologue (qui sera censuré au XVI^e siècle à l'époque du Concile de Trente), Sibiuda apporte une thèse très forte avec son idée de

² Sur La Ramée et Descartes, que l'on me permette de renvoyer aux très intéressantes études de Nelly Bruyère-Robinet et André Robinet, et à la discussion de la question proposée dans *Descartes et la Renaissance*, Colloque international de Tours, 22-24 mars 1996, textes réunis par E.Faye, Paris, Champion, 1999.

l'*antériorité* du livre de la nature sur celui des Ecritures. Pour lui, la principale lettre de l'alphabet qui compose le livre de la nature, c'est l'homme, de sorte que la connaissance du *liber naturae* se ramène pour l'essentiel à la science que l'homme a de soi et de son origine. Et Sibiuda va jusqu'à formuler, dans les premiers chapitres de son ouvrage, le projet, je le cite, de " tout fonder en l'homme ". C'est ce projet qui va être médité, et en partie repris, par les philosophes humanistes du XVI^e siècle.

2. Bovelles

La seconde partie de ce livre, consacrée à la philosophie de Charles de Bovelles, a une fonction centrale. C'est de loin la plus développée avec la troisième partie sur Montaigne. C'est aussi l'étude qui a demandé le plus de travail, car il fallait condenser en une centaine de pages l'essentiel de la philosophie de l'homme de Bovelles, en intégrant des écrits en latin jamais réédités depuis cinq siècles ou même toujours inédits, afin de donner à l'ensemble l'allure d'une monographie qui permette de suivre le plus clairement possible l'évolution intellectuelle du penseur picard. C'est donc à la fois une synthèse philosophique et une monographie intellectuelle.

Nous devons à Jean-Claude Margolin et à Pierre Magnard la redécouverte en France de Charles de Bovelles. Malheureusement, il y a aussi toute une tradition de dépréciation du philosophe picard : on le réduit injustement à n'être qu'une sorte d'épigone du Cusain, alors que si la cosmologie cusaine est sans doute plus novatrice, c'est Bovelles qu'il faut attendre pour trouver une véritable philosophie de l'accomplissement de l'homme dans la figure du sage, avec le passage de l'*homo naturalis* à l'*homo studiosus*, qui tranche avec le fait que les grandes pensées spéculatives du XV^e siècle, celles d'un Nicolas de Cues dans la *Docte ignorance*, ou celle d'un Pic de la Mirandole dans l'*Heptaplus*, culminaient dans une Christologie alors que les traités majeurs de Bovelles nous conduisent vers une philosophie de l'homme.

Je dois cependant préciser que je n'ai exposé dans ce livre qu'un versant de sa pensée, à savoir sa " noétique " et sa philosophie de l'homme, mais que, à la suite d'une série d'études récemment publiées, je prépare actuellement l'édition de ses traités métaphysiques en vue de restituer la dimension plus spéculative de son œuvre dont la méthode m'apparaît comme largement distincte de celle du Cusain et beaucoup plus concise et structurée dans sa mise en œuvre. C'est ce que j'ai commencé à montrer dans la présentation d'un manuscrit inédit découvert à Sélestat et qui contient, au milieu de notes cusaines, un opusculé *Sapiens est qui se fecit hominem* dont Bovelles est très vraisemblablement l'auteur.

Pour revenir aux pages qui lui sont consacrées dans mon livre, je n'ai pas seulement souhaité exposer les thèses de l'auteur sur l'homme, mais aussi traduire quelque chose de sa personnalité intellectuelle et de la densité intérieure de sa pensée. Il y a tout d'abord la dimension solaire et rayonnante du *Livre de l'intellect* qui retrace, à-partir de la confrontation entre l'intellect humain et l'intellect de l'ange (symbole d'une pensée pure), la puissance d'évolution de la pensée de l'homme, virtuellement capable de récapituler en elle la totalité du monde sensible. En montrant l'intellect humain capable d'une *vis intuitiva*, d'une puissance intuitive, Bovelles tend à dépasser l'opposition scotiste entre la connaissance intuitive réservée à l'ange, et la connaissance abstractive à laquelle l'homme devrait se limiter en cette vie. De plus, il introduit la notion d'un sujet connaissant en posant l'équivalence *subiectum* et *cognitrix potestas* (voir p.94). Il ne faut donc pas attendre Descartes (qui, d'ailleurs, ne parle lui-même jamais de " sujet pensant ") pour trouver une philosophie explicite du sujet connaissant. Sur ce point, je me suis opposé aux interprétations qui voyaient dans la métaphysique de la Renaissance, et notamment chez Bovelles, l'expression d'un " mentalisme sans sujet ".

Ce sujet humain est à peine une substance. Dans le *Livre du sage*, il montre que l'homme est de quelque manière hors de toute chose (*extra omnia*), ce qui lui permet précisément de se représenter le monde pour le récapituler en lui. D'où la relation d'opposition entre l'homme et le monde, qui est aussi une relation en chiasme et annonce exactement certaines pensées de Pascal. Bovelles écrit en effet : " Si le monde est toute chose, il ne sait cependant et ne connaît rien. L'homme est peu de chose et presque rien, et cependant il sait et connaît toute chose. [...] L'un et l'autre sont comme un maximum et un minimum. Le monde, maximum de substance, est dépourvu de tout savoir. L'homme, maximum de savoir, n'est presque rien quant à la substance. " (ch.XIX).

J'ai par ailleurs cherché à comprendre pourquoi Bovelles – si présent dans la vie intellectuelle des deux premières décennies du XVI^e siècle durant lesquelles il dialogue et correspond avec les plus grandes figures de l'humanisme français : Jacques Lefèvre d'Étaples, Guillaume Budé, Nicolas Bérault (qui sera le maître d'Étienne Dolet) –, disparaissait pratiquement de la scène publique après les années 1520. En confrontant le *Registre* manuscrit des *Procès verbaux de la Faculté de théologie*, qui venait d'être édité par James K. Farge, avec des lettres encore inédites conservées à la bibliothèque de la Sorbonne (et que M. Margolin est sur le point d'éditer), j'ai pu reconstituer les étapes de la censure de Bovelles par les théologiens parisiens durant les années 1524-1525 et les réactions du philosophe (cf. p.133-142). Celui-ci fut censuré pour avoir simplement écrit dans un poème que " la science passe avant la prière ". Cette confrontation et ce heurt furent pour lui un moment de prise de conscience décisif : c'est dans ce contexte que Bovelles s'est dit, dans une lettre au moine franciscain Jean Lefranc, ami de la philosophie et non pas théologien.

La prise de conscience de soi comme philosophe dans l'expérience des censures et face au pouvoir des théologiens est devenue en quelque sorte l'expérience cruciale de ce livre, et je l'ai retrouvée, de manière à chaque fois différente, avec Montaigne et avec Charron.

Il serait trop long de retracer ici tous les éléments de cette étude de Bovelles, comme par exemple l'importante controverse entre Bovelles et Budé sur les capacités de l'homme à s'accomplir par lui-même ; mais je voudrais ajouter, avant de passer à Montaigne, que le philosophe picard est à mon sens un penseur majeur ; j'entends un penseur d'une importance au moins comparable à celle d'un Nicolas de Cues ou d'un Giordano Bruno. (Je ne dis pas cela parce que je l'ai beaucoup étudié : c'est au contraire après avoir pris conscience de sa valeur comme philosophe que j'ai décidé de l'étudier sérieusement). C'est pourquoi il faut souhaiter que les Français continuent d'éditer, de traduire et de commenter son œuvre, comme les Allemands et les Italiens l'ont fait depuis longtemps pour leurs philosophes majeurs de la Renaissance.

3. Michel de Montaigne

Les deux études sur Montaigne et sur Charron constituent des analyses nouvelles, notamment du fait que leur œuvre n'est pas considérée sous l'angle habituel du " scepticisme " de leurs auteurs, mais sous l'angle de leur conception de la philosophie et de leur critique des théologiens.

Pour l'auteur des *Essais* à son tour, l'expérience directe des censures fut un moment décisif de prise de conscience. Je suis donc parti d'une étude minutieuse des censures romaines auxquelles Montaigne fut confronté lors de son séjour à Rome de 1581 et que nous connaissons par son *Journal de voyage* (dont il existe à la B.N. une copie manuscrite, semble-t-il plus exacte que toutes les éditions qui en ont été faites). Or les thèses censurées par ceux que Montaigne nomme les " docteurs moines ", théologiens dominicains du Saint Office, ne constituent pas des " points de détail ", comme le disent généralement les commentateurs, mais touchent à des points névralgiques des *Essais* : sur la défense d'un empereur philosophe (Julien) dans l'essai *De la liberté de conscience*, sur l'usage de la prière, sur la critique des supplices ou sur l'éducation des enfants. En étudiant ses réactions aux propositions censurées,

on peut retrouver exactement comment le philosophe a continué de défendre sa pensée dans les rééditions des *Essais*, en renforçant les thèses incriminées au lieu de les supprimer. Surtout, l'essai *Des prières*, introduit une distinction remarquable entre l'*humaniste*, auteur d'écrits purement humains et philosophiques, et le théologien. Or Montaigne se reconnaît explicitement dans la figure de cet humaniste, dont nous avons ici la première définition philosophique et non plus seulement littéraire. Cette conscience de soi comme humaniste et non pas comme théologien permet de récuser les interprétations qui tendent à prévaloir aujourd'hui et qui font de lui une sorte de théologien laïque et comme l'interprète en France du concile de Trente ou qui, sans nul égard pour les affirmations de Montaigne lui-même, réduisent l'*Apologie de Raimond Sebond* à l'exposé de la "théologie" d'un penseur "anti-humaniste"! Il y a en effet des commentateurs qui ne sont pas très philosophes et qui ont l'impression de donner plus de profondeur à un auteur en faisant de lui un théologien, et cela même si ses déclarations les plus explicites ne vont absolument pas dans ce sens. Après s'être emparée de Montaigne, cette sorte de mode a récemment atteint les études sur Charron et, comme on le sait, elle existe aussi chez certains interprètes actuels de Descartes. Or quand on a pris conscience des efforts et des sacrifices consentis par les penseurs de la Renaissance et du début du XVII^e siècle pour dégager progressivement une idée claire de la philosophie dans une époque radicalement dominée par la théologie et ses controverses, on ne peut pas recevoir sans réagir ces interprétations actuelles qui déforment et obscurcissent l'apport purement philosophique des penseurs français de ce temps. C'est pourquoi j'ai dû introduire dans le cours du livre plusieurs discussions critiques aussi franches et explicites qu'il était possible, afin de donner la possibilité à ces interprètes de répondre s'ils le souhaitent. J'ai voulu contribuer ainsi à créer les conditions d'un débat sur la distinction entre philosophie et théologie. L'avenir dira si ce débat va pouvoir avoir lieu. Peut-être est-ce ici même qu'il va véritablement s'amorcer.

Un tel débat, Montaigne a su en son temps lui donner un lieu d'exercice dans l'œuvre même des *Essais*, non seulement dans les essais dont j'ai déjà parlé : *Des prières* et *De la liberté de conscience*, mais aussi dans l'*Apologie de Raimond Sebond*, dont je propose une relecture dans le second chapitre de mon étude sur lui. J'ai en effet montré que la "science" dont il est question dès les premières pages de l'*Apologie* renvoie d'abord et avant tout à la possibilité ou non de la *théologie* comme science. Non seulement la question de la connaissance de Dieu sera débattue au centre de l'essai, mais dès les premières pages, la discussion de la valeur de la science s'ouvre dans le contexte d'une référence à Pierre Bunel, celui qui fit don de la *Théologie naturelle* de Raymond Sebond au père de Montaigne, et qui affirmait, contre Jacques Sadolet, le primat de la théologie sur la philosophie.

De plus, il faut voir comment l'auteur de l'*Apologie* reprend le thème de la "misère de l'homme" et le naturalise en quelque sorte puisqu'il ne se réfère pas à la doctrine théologique de la "chute". Il faut ajouter que ni ce thème de la misère de l'homme, ni l'évocation de la "médiocrité" érasmiennne à laquelle s'en tiennent souvent les commentateurs ne constituent à mon sens le tout dernier mot des *Essais*. Il y a en effet, dans les derniers chapitres du livre III, une transformation profonde du ton employé par Montaigne, et une véritable réévaluation des capacités de l'homme, lorsque tend à prévaloir la figure de Socrate. Dans les dernières années de sa vie, les *Dialogues* de Platon traduits par Marsile Ficin sont devenus son livre de chevet. Ainsi, à propos de Socrate, il n'hésite pas à parler du "sommet de la sagesse humaine", ou encore de l'"extrême degré de perfection" de l'homme (p.1055/210). On découvre en cela la confiance de Montaigne dans les capacités de l'homme à faire de lui-même l'essai de ses facultés, et cette tonalité finale de son livre n'est pas sans annoncer Descartes, de manière moins apparente, mais peut-être plus essentielle encore que le fameux doute sceptique.

4. Pierre Charron

La subtilité de l'écriture de Montaigne lui a permis d'énoncer des pensées critiques parfois radicales, surtout dans les additions posthumes publiées avec l'édition de 1595. Le mérite de Pierre Charron, c'est d'avoir eu le courage de tirer, de manière particulièrement franche et directe, les conséquences de certaines de ces idées. Toute sa doctrine philosophique, qui passe souvent inaperçue lorsqu'on s'arrête à la problématique du scepticisme, repose sur la reprise et la radicalisation de la distinction des *Essais* entre conscience et dévotion. L'auteur de la *Sagesse* en a tiré sa thèse de la primauté de la probité sur la piété, de la nature sur la grâce, de la philosophie sur la théologie. "La philosophie est l'aînée, comme la nature est l'aînée de la grâce", écrit-il ainsi dans la Préface de 1604 (édition du *Corpus*, p.30). Cette thèse, qui doit beaucoup non seulement à Montaigne, mais aussi au Prologue de Sibiuda (que Charron a lu) sur l'antériorité du livre de la nature sur les Ecritures, est à mon sens sa thèse philosophique fondamentale, celle qui lui permet d'avancer l'idée d'une probité ou d'une *preud'homie* véritable, née en nous de ses propres racines et qui, dit-il, "aussi peu s'en puisse arracher et separer que l'humanité de l'homme" (p.422). D'où l'audace pour son temps de sa critique de la vertu sujette et craintive des Théologiens, opposée à la vertu joyeuse et généreuse des Philosophes ; une critique que Charron présente dans la seconde préface de la *Sagesse*, mais qu'il n'osera pas reprendre dans son petit *Traicté de sagesse*, écrit comme une défense au moment où les théologiens tenteront de le censurer sous l'accusation injustifiée de pélagianisme.

La franchise et le courage de l'auteur font de la *Sagesse* une sorte de révélateur des tensions du temps et il n'est pas étonnant de voir que la "philosophie morale et naturelle" de Descartes doit beaucoup à Charron. Cependant, il y a une limite et comme un manque dans la pensée de ce dernier. En effet, pour fonder une philosophie morale autonome et directement enracinée en l'homme, il a cru devoir écarter entièrement la métaphysique, jugée par lui toute spéculative. Charron pense donc que la philosophie morale suffit pour penser ce qu'il nomme l'"excellence et perfection de l'homme". Il a perdu le sens métaphysique de la pensée dans l'abstrait et se trouve en cela tout à fait opposé à la manière dont Charles de Bovelles, par exemple, thématise la "perfection de l'homme" dans ses traités métaphysiques, à partir de l'expérience des capacités de connaître de notre force intellectuelle.

C'est pourquoi, si Charron annonce indiscutablement Descartes (comme je crois l'avoir montré précisément dans mon livre), il ne le fait que de manière partielle. C'est dans sa philosophie première et non dans sa morale que l'auteur des *Méditations* va en effet caractériser le mieux ce qu'il nomme la "plus grande et principale perfection de l'homme" (*maxima et praecipua hominis perfectio*).

II. Descartes

Historiquement et philosophiquement, l'enjeu principal du débat de ce jour réside dans la partie cartésienne du livre. Je vais donc présenter de manière plus appuyée et plus développée ces différents enjeux, en commençant par en indiquer deux, l'un historique, l'autre interne à l'œuvre de Descartes :

1) Il y a tout d'abord la question historique de la continuité ou de la rupture entre philosophie de la Renaissance et philosophie cartésienne. A l'exception des travaux récents d'André et de Nelly Robinet, mais qui se limitent à la relation des dialectiques ramistes à Descartes, l'image qui s'est imposée en France au XIX^e siècle avec Victor Cousin, puis au XX^e siècle avec Etienne Gilson et Henri Gouhier, est celle d'une *rupture* entre la Renaissance et Descartes. V. Cousin écrit de Descartes qu'il "met fin aux essais aventureux de la Renaissance" et H. Gouhier, dans les *Premières pensées de Descartes*, n'hésite pas à inscrire ce dernier dans l'histoire de l'"Anti-Renaissance". Il est vrai que Gouhier met sous le nom de "Renaissance" les seuls "novateurs" italiens dont Descartes récuse la philosophie de la nature dans une lettre à Beeckmann. Gouhier semble méconnaître entièrement la philosophie

de l'homme qui s'est progressivement constituée en France à la Renaissance, de Sibiuda et Bovelles à Charron.

Comme il en va toujours avec lui, le regard d'Etienne Gilson sur cette question est plus complexe et plus contrasté. Dans une page remarquable de son commentaire du *Discours de la méthode*, Gilson va droit au nœud du problème. Il avance en effet que le *Projet* cartésien de mars 1636, celui d'une *Science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection* (AT I, 339), est un " legs de la Renaissance " (*Commentaire*, p.93). Mais c'est pour avancer presque aussitôt après que " la sagesse de la Renaissance était en quelque sorte une Sagesse sans contenu ; elle ne se distinguait pas seulement de la Renaissance, elle s'y opposait ", de sorte qu'il a fallu attendre Descartes pour " faire cesser le divorce de fait prononcé par la Renaissance entre la science et la sagesse ". En réalité, cette thèse, répétée depuis par tous les commentateurs de Descartes, est schématique et très discutable. Chez Bovelles, par exemple, science et sagesse sont indissociables. A l'autre extrémité du XVI^e siècle, chez Charron (sur lequel Gilson croit pouvoir ici s'appuyer), ce dernier ne relève la séparation entre science et sagesse que pour la récuser et pour en rechercher la cause et donner les remèdes. La cause, c'est, pour Charron, ce qu'il nomme la sinistre façon d'enseigner dans les Ecoles : c'est donc une certaine tradition scolaire et même scolastique qui serait directement responsable de cette dissociation entre science et sagesse, et non pas les novateurs de la Renaissance. C'est en effet la théologie scolastique qui a fait de la métaphysique une science purement spéculative, sans relation avec la sagesse humaine, alors qu'Aristote ouvrait au contraire le livre I de sa *Métaphysique* sur un portrait du *sage*.

J'ai donc voulu montrer (p.302-305) qu'à la fin du XVI^e siècle, la vraie dissociation contre laquelle Descartes a voulu lutter était moins celle de la science et de la sagesse que celle de la philosophie morale et naturelle et d'une métaphysique " théologisée " par les auteurs scolastiques de la Contre-Réforme dont le plus important est Suarez, exact contemporain de Charron et auteur en 1597, quatre ans avant la *Sagesse*, des *Disputes métaphysiques*.

2) Dans la pensée même de Descartes se pose la question de la relation entre philosophie morale et métaphysique. Pour des raisons éditoriales liées à la taille autorisée du livre, je n'ai pas pu développer autant que je l'aurais souhaité cette question, d'autant que la métaphysique n'est pas directement le sujet du livre, mais je donne certaines indications qui pourront être précisées dans la discussion. A l'origine, Descartes a conçu un projet de synthèse dont nous trouvons les traces dans plusieurs textes de jeunesse, comme par exemple le *Studium bonæ mentis* (que nous ne connaissons que par ce que nous en dit son biographe Adrien Baillet). Dans un esprit proche de la première des *Regulæ*, Descartes y parle de " l'ordre qu'on doit garder pour acquérir la sagesse, c'est-à-dire *la science avec la vertu*, en joignant les fonctions de la volonté avec celles de l'entendement " (cf.p.320). La difficulté, c'est que les disciplines philosophiques du temps connaissent – en partie sous la pression des théologiens, en partie par suite des habitudes scolaires –, des destins si séparés que la possibilité de réaliser cette synthèse se heurte à des obstacles considérables. D'où les différentes parties du *Discours de la méthode* : règles de la méthode, maximes de la morale par provision, méditations que Descartes qualifie lui-même de " métaphysiques "... Chacune de ces parties correspond sans doute à quelque chose de cette " science universelle " projetée en mars 1636, mais sans que l'auteur précise véritablement quel lien organique relie entre elles ces différentes parties. D'où la tentative du premier chapitre de la cinquième partie consacrée à Descartes, où j'ai tenté un travail assez particulier, un style de recherche qui vise à rendre mieux perceptible *l'unité d'intention* de la philosophie cartésienne, ce qui n'est pas usuel dans la manière actuelle de pratiquer l'histoire de la philosophie en privilégiant, parfois à l'excès, l'enchaînement des concepts, mais sans toujours se soucier de leur engendrement dans la pensée ni de l'intention qui les anime et leur donne sens.

C'est seulement en 1996, soit deux ans après avoir soutenu la thèse, que j'ai pleinement pris conscience de l'importance, dans les écrits de Descartes, du concept clé, celui qui devrait aider à penser l'unité originnaire de sa métaphysique et de sa morale, à savoir la *maxima et praecipua*, ou encore la *summa hominis perfectio*. En effet, l'idée du plus haut degré de perfection de l'homme, qui semblait avoir disparu lorsque Descartes a renoncé au titre originel du *Discours*, voilà que nous la retrouvons dans deux écrits majeurs : tout d'abord dans les *Méditations métaphysiques* elles-mêmes, à la fin de la *Quatrième*, dans une page beaucoup trop méconnue où Descartes montre la capacité de l'homme à connaître le vrai sans erreur pourvu que, par l'effort de son attention, il sache faire le meilleur usage de ses facultés ; ensuite au livre I des *Principes de la philosophie*, dans un texte mieux connu des commentateurs, l'article 37 où l'auteur identifie cette fois la principale perfection de l'homme au fait d'agir librement ou par volonté ou encore, dans la traduction française, au fait d'avoir un libre-arbitre. Ainsi, cette notion de perfection de l'homme se dit-elle à la fois pour la connaissance de la vérité et pour la conscience et le bon usage de notre liberté, condition de toute morale. Nous touchons à la racine commune de la métaphysique et de la philosophie morale, qui subsiste dans la conscience de l'homme même et dans sa capacité à faire le meilleur usage possible de ses facultés naturelles. On ne peut plus dès lors considérer sans beaucoup de nuances, voire de rectifications, que la philosophie morale de Descartes serait comme "ajoutée du dehors à sa philosophie" (selon le mot de Ferdinand Alquié) ou comme se développant entièrement "en-dehors du système" des *Méditations* (selon les mots de Martial Gueroult qui se retrouve pour une fois d'accord avec Alquié).

La relation entre morale et métaphysique chez Descartes est une question difficile et délicate. En mettant pour la première fois en évidence l'importance de la notion d'*hominis perfectio* chez Descartes, je pense avoir donné une orientation nouvelle à l'examen de cette question, mais sans prétendre l'avoir entièrement résolue dans ce livre qui n'est pas une monographie sur Descartes. Cette question implique notamment une réflexion approfondie sur la distinction de l'âme et du corps et sur l'unité de l'homme qu'il ne m'a pas été possible de thématiquer dans ce livre. Je suis resté dans cette étude sur le plan d'une réflexion générale et, comme je l'indique, j'ai moi-même évolué dans mon interprétation. Je voudrais donc maintenant revenir aux enjeux plus généraux liés à la conception même de la philosophie et de la perfection de l'homme. Nous allons voir que nous n'abandonnons pas pour autant Descartes, bien au contraire.

III. La philosophie

Ce livre est d'abord et avant tout une thèse sur la philosophie comme telle et sur l'idée que l'on peut s'en faire. J'ai été guidé par la conviction que la philosophie se détermine moins par un objet spécifique, car l'homme n'est pas réductible à un "objet" du savoir, que par un certain *mode de pensée*. Cherchant ce qui caractérise en propre le mode de pensée du philosophe, j'ai été amené à prendre toujours plus de recul par rapport au modèle actuellement dominant de l'historiographie heideggerienne qui identifie l'histoire de la philosophie à l'histoire de la métaphysique, elle-même réinterprétée comme "onto-théologie". Le mode de pensée du philosophe est quelque chose de plus général, comme on le voit avec Montaigne ou Charron qui ne sont guère des métaphysiciens.

Ajoutons que c'est dans la même *Lettre sur l'humanisme* que Heidegger réclame "moins de philosophie" et avance que "ce n'est plus l'homme pris uniquement comme tel qui importe". *A contrario*, une pensée qui se soucie de la philosophie se soucie par là même également de l'homme comme tel. Il faut aussi rappeler que le modèle dominant d'une histoire de la philosophie identifiée à l'histoire des "époques de l'Être" telle que l'expose le tome II du fameux cours de Heidegger sur Nietzsche, a été affiné, ou plutôt modifié, par la traduction française de plusieurs cours plus anciens que le *Nietzsche*, essentiellement le cours de 1927 sur *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* et le cours de 1929-1930 sur

Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Dans ces cours, Descartes apparaît bien moins comme l'initiateur moderne de la "métaphysique de la subjectivité" que comme le continuateur des scolastiques. C'est surtout le cours de 1927 qui doit être ici mentionné : Heidegger passe directement de l'étude de l'"ontologie médiévale" à l'étude de l'"ontologie moderne" identifiée par lui à l'ontologie kantienne. Entre Suarez et Kant, Descartes est à peine évoqué, et lorsqu'il l'est, c'est pour avancer, je cite, que "les concepts ontologiques fondamentaux de Descartes sont directement tirés de Suarez, Duns Scot et Thomas d'Aquin" (p.156). Auparavant, l'auteur avait affirmé que "Descartes dépend encore directement de Suarez" (p.106). Cette filiation affirmée (mais non démontrée !), est d'autant plus problématique que Heidegger affirme dans ces mêmes cours de la fin des années 1920 qu'"au fond, il n'y a pas de philosophie médiévale", la métaphysique médiévale n'étant autre chose qu'une théologie. S'il en était ainsi, et si Descartes procédait directement de la scolastique médiévale, on voit quelles conséquences on pourrait en tirer sur le statut de la métaphysique cartésienne ... Il apparaît ici que c'est Heidegger lui-même qui a ouvert la voie à la réduction de la métaphysique cartésienne à une théologie ...

Nous sommes remontés directement à la source, plutôt que de citer les différents commentateurs français qui, depuis une quinzaine d'années, se sont consacrés à la reprise et au développement de ces thèses heideggeriennes sur Descartes. Ceci dit, sans refuser d'en parler, je ne souhaiterais pas que le débat qui va avoir lieu soit un débat polarisé autour de Heidegger, pratiquement jamais cité dans mon livre. Il apparaît plus utile de montrer que l'on peut philosopher sans le point de repère que constitue sa schématisation de l'histoire de la pensée.

La lecture conjointe des *Disputes métaphysiques* de Suarez et des *Méditations* de Descartes ne m'a pas convaincu de cette manière, à mon sens impropre et forcée, d'inscrire la métaphysique de Descartes dans une filiation scolastique. Certes, Descartes connaît Suarez, qu'il cite une fois dans sa réponse à Arnauld, et, dès sa thèse de 1913, Gilson a été le premier à voir que dans une lettre de 1630, Descartes *renverse* exactement une proposition de la *Disputatio XXXI* sur le rapport en Dieu des possibles à la vérité. J'ai moi-même montré (p.333-334) que le double argument cartésien du malin génie et du Dieu non trompeur doit très vraisemblablement quelque chose au double argument de Suarez dans la *Disputatio IX* sur Dieu qui ne peut mentir et sur celui qu'il nomme le *malus angelus*, mais c'était pour préciser aussitôt qu'en ce qui concerne la question du Dieu non trompeur, cet argument est en réalité traité par Descartes dans un esprit très différent de Suarez. Ce dernier se contente d'invoquer la "vraie et saine doctrine des théologiens", alors que Descartes ouvre avec cette question tout l'espace problématique des six méditations.

Que des rapprochements entre arguments ou entre concepts soient possibles, et même parfois nécessaires, c'est donc indiscutable. Mais ce n'est pas pour autant que Descartes doive apparaître comme le continuateur de Suarez et comme procédant de lui, bien au contraire, puisqu'à chaque fois ce sont, à condition que l'on procède à une étude approfondie, les différences et les oppositions qui prévalent entre le théologien de la Contre Réforme et le métaphysicien français.

Pour rendre indiscutable cette distinction entre scolastique et philosophie cartésienne, il m'a semblé qu'il ne fallait pas commencer par s'enfermer dans une confrontation entre Descartes et la Scolastique, car cela aurait consisté à faire de celle-ci *la seule référence* à laquelle mesurer le degré d'originalité et de nouveauté de Descartes, et donc trop lui accorder dès le départ.

J'ai au contraire entrepris d'explorer ce qui, par rapport à la schématisation heideggerienne de l'histoire de la pensée, était demeuré *terra incognita*, à savoir la *pensée humaniste*, la *philosophie de la Renaissance*, la pensée de ces auteurs français tels que Montaigne et Charron dont Hegel mettra curieusement en doute l'appartenance à la philosophie, mais que Descartes a lu dès sa jeunesse et dont il a fait son miel, car il n'a pas fait que se nourrir de la

scolastique enseignée à La Flèche (pour autant que cette philosophie là soit une nourriture). Au contraire, la manière d'évoquer la conversation des auteurs ou l'usage des livres, tant dans le *Discours de la méthode* que dans la *Lettre à Voetius*, montre la profondeur et l'intimité du commerce de Descartes avec les philosophes humanistes de la Renaissance.

Il ne s'agit pas ici simplement d'un point d'histoire des idées, mais bien de la conception même que l'on se fait de la philosophie, conception où c'est désormais moins la "question de l'être" que la "question de l'homme", et plus précisément de la *perfection de l'homme*, qui apparaît centrale pour qui cherche à mieux discerner le mode de pensée du philosophe, dans sa distinction d'avec le mode de pensée du théologien.

J'ai pris pour méthode de rechercher, non pas l'"impensé" des philosophes, ce qui revient à leur faire dire ce qu'il n'ont pas dit, et à leur faire penser ce qu'ils n'ont pas pensé, mais au contraire les moments où des hommes se disent *eux mêmes* philosophes ou, dans le cas de Montaigne, humanistes. J'ai cherché à retrouver les conditions de ces prises de conscience successives : Bovelles qui, en 1529, se déclare *amator philosophiæ* ; Montaigne qui se reconnaît dans l'humaniste ; Charron, ce théologal qui se dit néanmoins, dans la préface de la *Sagesse*, faire profession de philosophe ; Descartes enfin qui, dès le troisième paragraphe du *Discours de la méthode*, déclare considérer les actions des hommes d'un "œil de Philosophe". Dans le cas de Bovelles, de Montaigne et de Charron, cette prise de conscience est directement liée à l'expérience ou à l'appréhension des censures et des condamnations. Un partage se fait ici, non seulement entre deux modes de pensée, mais, de manière plus rude, entre *pensée* et *pouvoir*. Quant à Descartes, c'est dans les mêmes pages du *Discours* qu'il distingue avec une certaine ironie les "hommes purement hommes" dont il est, et les théologiens qui, de quelque manière, se voudraient "plus qu'hommes".

L'expérience des attaques et des censures, c'est durant la décennie suivante que Descartes en fera l'expérience, avec les théologiens d'Utrecht et de Leyde. Et c'est en réponse à Voetius qu'il revendiquera pour la première fois, dans une page admirable de véhémence et de conviction, le titre de *novateur* en philosophie, ce qui est une manière de se placer dans la continuité, sinon des doctrines, du moins des efforts des novateurs de la Renaissance.

Dans la même lettre, et face à un Martin Schoock qui, dans un pamphlet anti-cartésien commandé par Voetius, lui reproche d'attribuer à la science acquise par la nouvelle philosophie "une perfection qui, depuis la Chute, n'est le fait d'aucun savoir humain", Descartes défend, sous le nom d'érudition, un idéal humain d'accomplissement de soi par l'"étude et la culture de son esprit et de ses mœurs" qui, tout en n'étant pas identique, n'est pas sans de profondes affinités avec l'*homo studiosus* conçu dès 1511 par Charles de Bovelles dans le *Livre du sage*. Nous retrouvons ici cette notion de "perfection de l'homme" sur laquelle il faut maintenant s'arrêter plus particulièrement.

IV. La perfection de l'homme

La notion de perfection de l'homme désigne moins un concept à définir qu'un certain mode de pensée, une confiance dans les capacités naturelles de l'homme à connaître le vrai, qui est très clairement exprimée par Descartes à l'article 38 des *Principes de la philosophie*, livre I, lorsqu'il rapporte nos erreurs, non pas à un défaut de notre nature, mais à un défaut de notre manière d'agir et d'user de notre liberté. Dans mon livre, et mis à part le dernier chapitre, cette notion n'est thématiquée que par éclairs, car loin d'avoir été présumée au départ, ce n'est que très progressivement, et même après la thèse, qu'elle s'est imposée comme véritablement centrale.

Cette notion n'est pas née à la Renaissance, mais principalement au XIII^e siècle, dans le contexte de l'aristotélisme éthique et de la traduction latine de l'important prologue d'Averroès à son commentaire de la *Physique* d'Aristote, prologue dans lequel la *perfectio hominis* est identifiée à l'étude des sciences spéculatives, thème que l'on retrouve dans le

dernier tiers du XIII^e siècle chez les philosophes enseignant à la Faculté des arts de Paris (ces philosophes qui se désignent comme *artistaë*, ce que l'on traduit par "artiens", et dont je souligne la valeur dans l'introduction de mon livre). Même après les condamnations doctrinales de 1277, on trouvera encore un philosophe artien, Jacques de Douai, pour identifier explicitement la philosophie à la "grande perfection de l'homme" (*magna hominis perfectio*).

D'origine indiscutablement philosophique, cette notion va être récupérée et déplacée par certains théologiens, de sorte que c'est dans la manière d'en faire usage que l'on distingue le mieux ce qui différencie pensée philosophique et théologique. Thomas d'Aquin reprend l'expression dans le *Prooemium* de son *Commentaire de la métaphysique d'Aristote*, qui peut encore être considéré comme un texte philosophique. Cependant, au début de la seconde partie de la *Somme de théologie*, il identifie cette fois la "perfection ultime de l'homme", non plus à l'étude des sciences spéculatives, mais à la contemplation de l'essence divine, réservée aux seuls bienheureux dans l'autre vie. La distinction thomasiennne entre béatitude parfaite en l'autre vie et béatitude imparfaite en cette vie *interdit* désormais de parler de perfection de l'homme dans l'existence présente, puisqu'en cette vie l'homme est, pour les théologiens, radicalement incapable de connaître quoi que ce soit de l'essence divine. C'est cet interdit théologique que je rappelle de manière très condensée dans l'Epilogue du livre.

J'ajouterai que dans la théologie, surtout à compter de Duns Scot, il sera désormais bien moins question de l'homme que du *viator*, du "voyageur" et du *status viatoris*, du statut du voyageur ou du pérégrin en cette vie, opposé au bienheureux en l'autre vie. La théologie conduit ainsi à une certaine disparition de l'homme du champ de la pensée, disparition qui se voit de manière particulièrement frappante au fait que, dans le volumineux *Dictionnaire de théologie catholique* publié en ce siècle, on ne lit, à la mention "Anthropologie", que le renvoi : "Voy. Homme", mais que, arrivé à la lettre "H", on découvre *qu'il n'y a pas d'article "homme" !*

Pour revenir à la philosophie, j'ai progressivement pris conscience du fait que cette notion de perfection de l'homme apparue dans la philosophie médiévale, a été reprise et enrichie dans la philosophie française de la Renaissance, jusqu'au moment où Descartes a su lui donner, à certains égards, une densité nouvelle. J'ai d'ailleurs découvert depuis ce livre d'autres textes, notamment dans les traités métaphysiques de Bovelles, qui permettront de préciser mieux encore l'histoire de cette pensée renaissante de la *perfectio hominis*.

J'ai dit tout à l'heure que mon interprétation avait évolué. Cette évolution concerne le rapport à la *métaphysique*, dont je voudrais parler maintenant. Soucieux de réintégrer dans le champ philosophique des auteurs qui ne sont guère métaphysiciens comme Montaigne et Charron, désireux de prendre des distances avec l'identification heideggerienne de l'histoire de la philosophie à l'histoire de la fondation onto-théologique de la métaphysique, et attaché à montrer que la philosophie morale, chez Descartes, n'est pas un ajout extérieur, mais constitue une prise en considération de l'homme tout entier et participe ainsi de la synthèse cartésienne, j'ai longtemps privilégié, notamment dans mon approche de Descartes, la perspective morale. La pensée cartésienne des perfections qui sont en l'homme est une idée directrice pour toute sa correspondance morale, et dans la thèse soutenue en 1994, j'avais avancé la nécessité d'une distinction entre la question métaphysique du fondement de la connaissance et ce que je nommais alors la question morale de la perfection de l'homme.

Quand il m'est apparu que le texte théorique fondamental sur les "perfection de nos facultés en leur genre" et sur la "plus grande et principale perfection de l'homme" se trouvait dans la *Quatrième méditation* et donc dans la métaphysique même de Descartes, la perspective a très sensiblement changé. D'où le nouveau chapitre ajouté à la thèse (p.325-349), qui condense les analyses exposées dans quatre conférences prononcées sur Descartes en 1996. Mais il faut se demander pourquoi ces textes de la métaphysique cartésienne sur les

perfections *en leur genre* de nos facultés et sur la plus grande et principale perfection de l'homme ont été si généralement négligés des commentateurs.

A mon avis, cela vient du fait que la thèse qui prévaut dans la métaphysique moderne et qui se répercute chez les principaux commentateurs de Descartes est celle de ce que l'on nomme aujourd'hui la "finitude" de l'homme, un mot dont l'usage est très récent puisqu'il n'est apparu, semble-t-il, dans la langue française qu'en 1933. L'interprétation qui domine généralement, et dans laquelle semblent se rejoindre assez curieusement néo-kantiens et néo-heideggeriens d'ordinaire opposés, c'est que "Descartes, avant Kant et autant que lui, serait un penseur de la finitude radicale et constitutive de l'homme". Cette thèse m'a d'ailleurs été présentée comme une objection par un excellent historien de Descartes, c'est pourquoi, soucieux de tenir mes engagements puisque j'ai écrit que je répondrai à toutes les objections de fond, je souhaiterais ici en débattre cordialement.

Certes, il y a comme une tension dans les *Méditations* : c'est, comme je l'ai rappelé dans mon livre, dans les mêmes pages qu'il est question à la fois de l'"infirmetas" et de la "perfectio". Et c'est un fait que, dans la *Méditation quatrième*, à propos de l'impossibilité de connaître les fins de Dieu, Descartes parle de ma "natura valde infirma et limitata" (AT, VII, 55), ou qu'il rappelle plus loin qu'il est dans la raison d'un intellect créé d'être fini : "de ratione intellectus creati ut sit finitus" (VII, 60). Dans la *Méditation sixième*, enfin, Descartes parlera de l'homme comme d'une "res limitata", de sorte que sa connaissance est d'une "perfection limitée" (VII, 84). De tous ces passages (auxquels on pourrait ajouter les textes si commentés de la *Méditation troisième* sur le rapport de mon être fini à l'être infini de Dieu), il ressort que la notion de perfection n'est pas univoque au créateur et à la créature, et que si la perfection se dit en Dieu d'un être infini, elle ne peut se dire en l'homme que d'un être fini. La perfection de l'homme se dit de manière non pas absolue, mais au contraire de manière toujours relative à la condition de l'homme lui-même : c'est la perfection de l'homme en tant qu'il est homme ou, pour reprendre les termes même de Descartes, la perfection de ses facultés en leur genre. Tout ceci est si clairement dit par Descartes dans ses *Méditations* et si connu de tous les commentateurs que je n'ai pas jugé nécessaire de le répéter dans mon livre. D'ailleurs, que la perfection de l'homme soit une perfection de quelque manière "finie", c'est précisément ce qui s'est toujours dit dans la tradition philosophique de l'aristotélisme latin, et encore chez Bovelles, où le *sage* est explicitement dit un *homo finitus*. Bref, si je ne conteste évidemment pas que le *moi* soit pensé par Descartes comme une "substance finie", puisqu'il le dit de manière on ne peut plus explicite, ce n'est pas pour moi le point qu'il importe le plus de souligner lorsque l'on veut faire ressortir ce qui est le plus propre à la métaphysique de Descartes. Il me semble en effet plus essentiel de bien faire la distinction entre ce que nous dit Descartes et ce que nous disent les scolastiques, et de ne pas confondre la conception de l'être fini chez Descartes et chez Kant, qui sont à mon sens radicalement différentes.

Sur Descartes et la scolastique

Nous ne devrions jamais perdre de vue le fait que loin de nous ouvrir l'accès à la connaissance de l'essence de Dieu et de nous-même, la théologie scolastique nous en interdit radicalement l'accès en cette vie. La métaphysique cartésienne, au contraire, repose tout entière dans l'effort pour frayer l'accès à la connaissance positive de l'être infini. La fine distinction cartésienne entre connaître et comprendre est ici essentielle, car si c'est le propre d'un entendement fini que de ne pas pouvoir comprendre l'infini, nous pouvons légitimement chercher à connaître, autant qu'il nous est possible, par la lumière naturelle de la raison *quid sit Deus* : ce que c'est que Dieu. Je crois avoir montré précisément que Descartes, en affirmant, dans la *Méditation quatrième*, la perfection de nos facultés en leur genre et la capacité de l'homme à ne pas faillir pourvu qu'il fasse bon usage de celles-ci, prend exactement le contrepied des développements de Suarez dans la *Dispute IX* sur le faux (dont

nous avons la preuve que Descartes l'a lue, puisqu'il la cite à Arnauld), et où Suarez rappelle non sans insistance, avec Thomas, le caractère faillible de la raison et avec Duns Scot l'"imperfection" de l'intellect. Je maintiens donc que l'opposition de Descartes à la tradition de l'Ecole est, sur la question de la "perfection de l'homme" et des capacités de notre raison naturelle, aussi consciente que radicale.

Il reste maintenant à dire un mot du rapprochement si souvent proposé entre Descartes et Kant, en étant bien conscient que c'est un livre entier qu'il faudrait écrire sur la question.

Sur Descartes et Kant

Tout d'abord, je n'emploierai pas, à propos de Descartes, le mot de "finitude" qui n'appartient pas à son vocabulaire, terme dont la connotation théologique est bien trop marquée et qui ne s'est imposé dans la philosophie qu'à partir de la lecture heideggerienne de Kant. De plus, Descartes est non seulement le premier philosophe à qualifier la volonté humaine d'"infinie", mais il écrit bien, à propos cette fois de la connaissance : "j'expérimente déjà que ma connaissance s'augmente et se perfectionne peu à peu et je ne vois rien qui la puisse empêcher de s'augmenter de plus en plus jusques à l'infini" (IX-1, 37). Certes, il ne s'agit pas de prétendre que ma connaissance puisse être "actuellement infinie" : il s'agit bien au contraire d'une progression à l'infini : Descartes écrit ainsi que ma connaissance "n'arrivera jamais à un si haut point de perfection qu'elle ne soit encore capable d'acquérir quelque plus grand accroissement". Mais, à la différence de Kant, on voit qu'il n'est pas dans l'esprit de la philosophie cartésienne de déterminer *a priori* une limitation radicale et indépassable dans l'usage de nos facultés de connaître. Sur ce point, et sans pouvoir développer davantage ici une question très sensible qui n'entre pas directement dans l'horizon de mon livre, Kant est très différent de Descartes et à certains égards plus proche de Thomas et de la tradition scolastique, comme l'attestent notamment la volonté kantienne affichée de "supprimer le savoir pour laisser une place à la foi", ou encore le souci commun à Thomas et à Kant de réfuter tout argument inspiré du *Proslogion* d'Anselme auquel la preuve *a priori* de Descartes au contraire se rattache.

Conclusion

Il est devenu urgent de repenser aujourd'hui le statut de la métaphysique cartésienne. Trop de commentateurs ne retiennent actuellement que l'affirmation de la puissance incompréhensible de Dieu, et, négligeant tant la métaphysique cartésienne de l'infini positivement connu que les implications métaphysiques de la distinction partout rappelée par Descartes entre connaître et comprendre, certains n'hésitent pas à placer Descartes du côté des théologiens, et à affirmer, à l'opposé de tout ce qu'a écrit Descartes, soit qu'il "reste théologien chrétien" en ceci qu'il "récuse que nous ayons la moindre connaissance de l'essence divine", soit, ce qui est encore plus insoutenable, que l'"émancipation de la philosophie par rapport à la théologie" n'aurait pas eu lieu avec Descartes, mais avec Suarez ! Le résultat de ces thèses, c'est qu'aujourd'hui Descartes est absent de la présentation scientifique du colloque international sur la métaphysique qui s'est tenu à Québec (on passe directement de deux théologiens, Thomas et Suarez, à Kant). Par contre, il est présent dans le *Dictionnaire de théologie* tout récemment paru aux P.U.F., où l'on trouve un article "Descartes" entre les articles "démonologie" et "descente aux enfers". L'auteur de l'article soutient la seconde thèse évoquée et il n'hésite pas à ajouter que Descartes serait le "dernier théologien spéculatif", dans un exposé qui révèle une absence de tout discernement clair entre métaphysique et théologie, puisque l'une est mise à la place de l'autre, quand elles ne sont pas purement et simplement mélangées lorsque l'auteur compare entre eux Descartes et Lessius. Je crois avoir suffisamment réfuté à l'avance ces thèses dans *Philosophie et perfection de l'homme* où j'ai notamment montré (p.340) que c'est le *sens métaphysique de l'infini* et non

pas du tout un interdit théologique qui anime la pensée de Descartes et lui inspire ses thèses sur la libre création des vérités dites éternelles. Mais je suis prêt à reprendre entièrement le fond de la question, dès lors qu'un débat public pourra s'engager avec les auteurs de ces thèses.

C'est en lisant ce genre d'article qu'il m'apparaît que les recherches sur la distinction entre le mode de pensée du philosophe et celui du théologien comme celles que j'ai réalisées pour la philosophie de l'homme dans ce livre et que je poursuis actuellement pour la métaphysique, sont aujourd'hui plus que nécessaires si nous ne voulons pas que les philosophes modernes, à commencer par Descartes, ne subissent le sort qui fut, au XIII^e siècle, celui d'Aristote, à savoir celui d'une "théologisation" progressive de son œuvre, au point que l'inspiration philosophique de sa pensée en fut pour longtemps déformée et brouillée³. Mais j'arrête ici ma présentation pour laisser place au libre débat.

DISCUSSION

M. Eric OUDIN. — Je remercie en notre nom à tous Emmanuel Faye pour les analyses si pénétrantes qu'il a bien voulu nous faire partager et plus encore pour avoir affirmé haut et clair une certaine idée de la philosophie. Trop d'historiens de la philosophie oublient, je crois, que l'histoire de la philosophie ne saurait être une fin, qu'elle ne saurait définir la substance d'un enseignement philosophique même si elle en est évidemment une condition nécessaire, et que ce qui importe, en un mot, c'est de philosopher.

Selon Emmanuel Faye, plus les philosophes renaissants ont approfondi l'idée de perfection de l'homme, plus ils ont pris conscience de la spécificité de la philosophie, de la différence entre philosophie et théologie. Tandis que le philosophe insiste sur la perfection de l'homme et sur l'excellence dont le rend capable sa nature, le théologien, au contraire, insiste sur l'infirmité de l'homme et sur sa nature corrompue après la chute. En ce sens, dire Descartes philosophe, en faire l'héritier d'une tradition de pensée qui le rapproche de Montaigne, c'est souligner que son refus d'être "du conseil de Dieu" est un refus du mode de pensée théologique...

La thèse d'Emmanuel Faye prend évidemment le contre-pied d'une tendance actuellement dominante des études cartésiennes selon laquelle Descartes serait plus théologien que philosophe. Au-delà du conflit des interprétations, ce qui est en jeu, c'est bien l'idée même de philosophie : est-on philosophe *ou* théologien plutôt que philosophe *et* théologien, et la distinction entre ces deux modes de pensée vient-elle d'abord de la différence entre deux idées de la nature humaine ?

Emmanuel Faye nous invite à un débat auquel nous ne saurions nous dérober. Je m'en voudrais de l'orienter, mais je ne doute pas que ce qui a été dit du rapport entre philosophie et théologie, du statut de la métaphysique chez Descartes ou encore du caractère spécifiquement humaniste de la philosophie ne fasse question. Mais j'ai déjà trop parlé et il est plus que temps de laisser s'engager la discussion.

M. Thierry GONTIER. — Je te remercie, Emmanuel, pour ton propos vigoureux, sans doute quelquefois provocateur, mais provoquant surtout au débat philosophique. Tu as su parfaitement donner une consistance à cette "profession philosophe" dont ont parlé Ruedi Imbach et Xavier Puttallaz, et qui prend tout son sens non chez les artiens du XIII^e siècle mais bien à la Renaissance, avec l'avènement d'une véritable philosophie de l'homme. Une philosophie dont tu as rappelé comme elle était dégagée de la théologie : ce qui ne veut

³ Il faut voir sur ce point la critique de Thomas par Siger, qui reproche au théologien d'avoir, sur des points précis comme la démonstration rationnelle de l'éternité du monde, "travesti" la pensée du Philosophe. Je renvoie aux pénétrantes analyses de R. Imbach et F.-X. Putallaz dans *Profession philosophe. Siger de Brabant*, Paris, 1997, p.134-142.

évidemment pas dire qu'elle exclue ou condamne toute théologie, mais bien plutôt qu'elle implique de repenser sur une nouvelle base l'articulation entre philosophie et théologie. Tout le problème est de savoir quel contenu donner à cette philosophie de l'homme, et quel nouveau concept de la philosophie et de l'être elle peut engager ; bref, quels sont les attributs de cette notion "d'homme" dont tu as montré qu'elle constituait un objet propre de philosophie à la Renaissance ?

Sans vouloir donner une réponse à cette question, tu y réponds implicitement par certaines des expressions que tu as employées dans ton exposé, qui montrent bien les grandes orientations de ta lecture. Au sujet de Bovelles, tu dis qu'une de ses découvertes principales était celle d'une "*vis intuitiva*", soit d'un pouvoir cognitif refusé par la scolastique à l'homme. Au sujet de Montaigne, ensuite, tu soulignes que la "*mediocritas*" ne saurait être le dernier mot de sagesse de Montaigne, qui, à la fin de sa vie fait de Platon son livre de chevet et montre un intérêt croissant pour la figure de Socrate. Au sujet de Charron, tu notes qu'il tentait non de séparer science et sagesse, mais bien plutôt de les unir. Enfin, au sujet de Descartes, tu mets non seulement l'accent sur le pouvoir conféré à l'esprit humain de connaître Dieu, mais tu soulignes aussi que Descartes considère comme la véritable perfection de l'homme le libre arbitre. Dans chacun de ces cas, tu a affirmé une confiance nouvelle dans le pouvoir cognitif de l'homme, dans sa capacité de son esprit à saisir le vrai dans une activité autonome.

Mon objection serait la suivante : ne tends-tu pas trop à trop assimiler homme et intelligence humaine, à définir l'homme dans son seul pouvoir cognitif et à mettre trop l'accent sur le côté prométhéen de la Renaissance au détriment d'un autre versant, qui serait celui d'une prise en considération de la dimension finie de l'homme et d'une revalorisation de la vérité elle-même en relation avec les fins morales, pratiques, techniques mêmes (au sens de la Renaissance, non de Heidegger, bien évidemment) ? Un des acquis de la Renaissance n'est-il pas de penser le caractère fini de l'homme non comme appelant à un dépassement au sein d'une théologie, mais comme un horizon de sagesse suffisant ? Je reprendrai brièvement les auteurs précités, en montrant que l'on peut aussi interpréter leur philosophie en mettant aussi l'accent sur ce versant opposé de la sagesse :

1 / Charles de Bovelles (dont il ne s'agit en aucun cas de nier le "prométhéisme") écrit dans *De sapiente* que l'homme ne peut pas voir Dieu lui-même, mais seulement son image réfractée en l'ange. La *vis intellectiva* n'est-elle pas d'une certaine façon rendue possible tout en étant limitée quant à son objet ?

2 / Le Socrate de Montaigne n'a rien du Socrate platonicien : ce n'est pas la doctrine des Idées de la *République* que Montaigne retient, ni la doctrine stellaire du *Timée*, et encore moins les spéculations sur les nombres, les mathématiques ou les démons qui font le quotidien du platonisme renaissant ; ce que Montaigne retient de Socrate n'est pas l'affirmation d'un pouvoir de déification de l'homme, mais bien sa modestie intellectuelle et la prise de conscience de l'humanité dans son caractère fini même.

3 / Chez Charron, la réunion de la science et de la sagesse ne se fait que par l'élimination d'une certaine science, soit de la science purement spéculative non centrée sur l'homme mais sur l'être ; Charron lui oppose une sagesse qui est certes une science, mais une science morale, c'est à dire incarnée dans la dimension humaine.

4 / Descartes pose certes un problème plus complexe : on ne saurait nier qu'il y a chez lui une revalorisation du pouvoir cognitif de l'homme, fondé sur l'évidence absolue du *cogito*. Il conviendrait de ne pas sous évaluer pour autant la dimension proprement technique (encore une fois au sens renaissant) donnée à la connaissance, sa limitation aux objets qui intéressent l'homme et tombent, d'une façon ou d'une autre, "sous sa main". Enfin, la mise en valeur de la liberté ne doit pas faire oublier la valorisation des passions, qui inscrivent cette liberté, toute infinie soit-elle dans son principe, dans une sphère finie et mesurée, celle du corps humain. Dans un sens, on peut se demander si la philosophie de la Renaissance ne bouleverse

pas la définition classique de la sagesse, en affirmant qu'elle consiste non dans un règlement de l'homme sur l'être, mais plutôt en un règlement de l'être sur l'homme dans sa constitution temporelle, contingente, etc.

M. Emmanuel FAYE. — Merci, Thierry Gontier, pour la richesse de ton propos. En suivant la chronologie de tes questions, j'ai apprécié le fait que l'on passe de manière continue du Moyen Age tardif à Descartes sans omettre la succession des philosophes français de la Renaissance : Bovelles, notamment, retrouve enfin la place qui lui revient dans l'histoire de la philosophie française, et tel était le premier but de mon livre. Par ailleurs, il est certain que chacun, selon son tempérament philosophique et sa problématique directrice, mettra l'accent sur tel apport de ces penseurs plutôt que sur tel autre. S'il m'est permis de reprendre la typologie des philosophies antiques, je dirai que la problématique de mon livre serait d'orientation plutôt socratique et platonicienne (et aussi, à certains égards, aristotélicienne pour la mise en valeur de l'activité théorique du sage), tandis que la tienne serait plutôt sceptique et épicurienne, ce qui est accentué par le fait que tu as choisi la question de l'animal chez Montaigne et Descartes. C'est pourquoi je prends moins tes remarques comme des objections que comme des différences d'accent. Cela dit, une série de mises au point paraissent nécessaire.

Comme tu le rappelles, je suis parti des philosophes artiens de Paris au XIII^e siècle et je voudrais leur rendre hommage, car ils furent les premiers à identifier, explicitement et dans des circonstances extrêmement difficiles, la philosophie elle-même à la " grande perfection de l'homme ", comme le dit Jacques de Douai dans le prologue de son commentaire des *Météorologiques* où il déplore l'oppression dont sont victimes les " hommes philosophes " (*uerumtament uiri philosophici his diebus sunt oppressi*). Reprenant le titre du beau livre d'Imbach et Putallaz, tu évoques le fait d'être philosophe comme une " profession ", mais il faudrait alors prendre le mot au sens fort d'une " profession de foi ", non d'un métier seulement. S'il est vrai que la distinction entre philosophes et théologiens est d'abord apparue de manière statutaire dans l'Université, ne réduisons pas, comme on l'a trop fait, la vocation du philosophe à un idéal " professionnel " ou " corporatiste ". Pour qui a lu les œuvres d'artiens comme Boèce de Dacie, l'idéal du philosophe apparaît bien plus qu'une profession : c'est un idéal humain, en droit accessible à tous, c'est la vie de la pensée. Et à la Renaissance, quand Charron dit qu'il fait profession de philosophe, c'est sa vocation qu'il exprime, non son métier qui consiste à faire des sermons comme théologal. Sachons donc reconnaître et préserver cette dimension humaine et non pas corporatrice de la vocation du philosophe. C'est le premier point.

Deuxième point : tu poses à nouveau la question du " contenu " de la philosophie de l'homme. Gilson pensait l'avoir résolue en disant que la sagesse était " sans contenu " à la Renaissance. Ce mot, trop matériel, me semble de toute façon inapproprié ; je répondrai cependant que l'*humanitas* (en laquelle Bovelles fait explicitement consister la sagesse) est assez substantielle pour être le premier " contenu " d'une philosophie. Je me souviens de ma première conférence sur la philosophie de la Renaissance : des interlocuteurs néo-hégéliens m'avaient objecté que la Renaissance serait une période sans concept (avec l'idée que la vérité de la Renaissance n'apparaît que lors de l'*Aufklärung* et au-delà, quand Schlegel ou Hegel en parlent). On m'avait demandé : quel est votre concept ? Avez-vous un concept à produire ? Sinon, ce n'est pas de la philosophie ! Voilà un genre d'exclusion que l'on trouve déjà avec Hegel affirmant de Montaigne et de Charron que leur œuvre relève de l'expérience humaine, mais pas de la philosophie. Je ne suis pas certain que l'*humanitas* puisse être dite exactement un " concept ", mais c'est une vérité par elle-même assez substantielle pour que nous ayons tous, en tant que nous sommes des êtres humains, un " contenu " qui n'a pas besoin d'être fixé dans une définition pour exister. Je dirai que le but du philosophe consiste davantage à ôter les définitions d'emprunt et les images de l'homme qu'à définir une fois pour toutes ce que nous

sommes. C'est ce que j'avais exprimé dans l'article "Homme" de l'*Encyclopédie philosophique universelle*, et, dans mon livre, j'ai pris ce que je nomme la "philosophie de l'homme" comme un certain mode de pensée et non comme une discipline particulière qui se donnerait, selon tes termes, un "objet" spécifique, car l'homme est bien plus qu'un "objet" du savoir. C'est pour cette raison que je n'emploie jamais le mot "anthropologie". D'ailleurs, ceux qui, un Sibiuda ou un Malebranche, parlent de "science de l'homme" au xlièmes de la période que j'ai étudiée, ne sont pas les plus philosophes.

En réponse à ton objection, je dirai deux choses. Premièrement, loin d'être négligée, la dimension morale de la philosophie de l'homme est non seulement très présente dans mon livre, mais elle en est même la tonalité dominante. Certes, on trouve avec Bovelles, dans la préface du *Livre de l'intellect*, l'identification (venue d'Albert le Grand) de l'homme à l'intellect, mais c'est aussi le même Bovelles qui, ayant évolué, conclura en 1529 à la priorité des vertus morales sur les vertus intellectuelles (p.150-155). Mon livre montre ensuite comment, avec Montaigne et Charron, une pensée s'impose qui relève de la philosophie morale, à savoir la distinction entre conscience et dévotion (Montaigne) et l'antériorité de la probité sur la piété (Charron). Enfin, le premier des deux chapitres sur Descartes prend pour fil directeur la vertu morale et montre en quoi la philosophie morale permet une appréhension de l'homme "plus complète et plus profondément susceptible d'évolution" que la seule métaphysique (p.317-318). On ne saurait être plus explicite ! Ce serait donc mal me lire que de penser que je n'ai pas pris en compte le "versant moral" de la philosophie de l'homme, au contraire si présent qu'il est le fil conducteur de tout mon livre. C'est la métaphysique, qui (parce que ce n'était pas le sujet) n'est pas encore assez thématifiée dans mon livre, notamment pour Bovelles et Descartes. C'est à cela que je travaille maintenant, d'où sans doute un accent différent, déjà perceptible à la fin du second chapitre sur Descartes et dans la conférence que je viens de faire. Mais cette problématisation nouvelle de la métaphysique ne doit pas nous amener à oublier que philosophie morale et métaphysique sont des complémentaires et non des versants opposés. Deuxièmement, je suis réservé sur ta formule : "penser le caractère fini de l'homme comme un horizon de sagesse suffisant". Chez les auteurs comme Bovelles et Descartes, qui sont (et de manière différente) à la fois des moralistes et des métaphysiciens, il y a certes la conscience de notre être "fini", mais non pas la volonté de redoubler ce "caractère fini" par une limitation radicale et *a priori* de nos capacités de connaître. Prenons par exemple Bovelles : dans l'*Opuscule métaphysique* de 1504, le sage est pensé comme un *finitus homo*, donc comme un être fini, au sens où la perfection de l'homme, c'est d'atteindre sa fin, mais dans le même ouvrage, Bovelles montre que le sage est celui qui est capable de remonter aux préconceptions incréées de toutes choses. Le fait d'être fini n'est donc pas une limitation indépassable de notre pensée qu'il reviendrait à la théologie seule de pouvoir dépasser. Tout "finis" que nous sommes, il y a en nous, écrit Bovelles, un "intellect métaphysique", capable de connaître les principes des choses et de trouver dans ce savoir sa félicité et sa fin.

Dans la continuité de ces mises au point, je réponds à tes quatre remarques.

1/ Pour la dialectique bovillienne de l'homme et de l'ange, il est impossible de résumer en quelques lignes ce que Bovelles a mis plusieurs ouvrages à préciser. Disons seulement que si l'on retrouve dans ses œuvres les deux thèmes dyonisiens de la médiation de l'ange (évoqué dans mon livre p.95, 107, etc) et de la "ténèbre divine" (développé de manière originale et neuve dans le *De diuinae caliginis liber* de 1526), il ne faut jamais perdre de vue que la métaphysique de Bovelles s'inscrit dans une conception *évolutive* de l'homme, où l'écart initial entre l'intellect de l'ange (capable de connaître toutes choses par la seule intuition de soi) et l'intellect de l'homme (obligé de connaître le monde par espèces sensibles avant de récapituler toutes choses dans sa mémoire intellectuelle) se réduit à mesure que l'homme s'accomplit. Et cela ne veut pas du tout dire que l'homme renonce à son corps. Au contraire, comme le montre de manière remarquable la dialectique bovillienne de l'*Opuscule*

métaphysique de 1504, c'est par le corps que s'effectue " l'égalisation de l'esprit humain et la reconduction de cet esprit au niveau de l'esprit angélique ".

2/ Je suis en complet désaccord lorsque tu dis que " le Socrate de Montaigne n'a rien du Socrate platonicien ". Au contraire, et comme je l'ai longuement montré (p.203-217), Montaigne s'affranchit du Socrate néo-platonicien, auquel s'en tenait encore souvent Marsile Ficin, pour revenir au Socrate des premiers *Dialogues* platoniciens, et particulièrement à l'*Apologie de Socrate*, texte qui fascine l'auteur des *Essais*. Tu cites comme un contre-exemple la doctrine stellaire du *Timée* ; or ce n'est pas Socrate, mais Timée lui-même qui expose la cosmologie de Platon. Enfin, je n'ai jamais dit que Montaigne aurait retenu de Socrate l'affirmation d'un " pouvoir de déification " de l'homme (je n'emploie jamais ce terme obscur) puisque, tout au contraire, je montre que c'est le *naturel* de l'homme, la sincérité dans l'essai, la connaissance et l'usage de ses facultés qui, chez Socrate, fascinent Montaigne (p.210).

3/ Sur Charron, je suis évidemment d'accord avec tes propos puisqu'ils reprennent exactement ce que j'ai montré dans mon livre (p.280-286 et 302-304), à savoir que Charron n'a pas écarté de la sagesse la science comme telle, comme le croit Gilson, mais la métaphysique, jugée trop spéculative (et, pour d'autres raisons, le pédantisme de la fausse science). Cela dit, Charron ne représente pas à lui seul toute la Renaissance, il s'en faut de beaucoup, mais seulement une tendance anti-spéculative qui, sur ce point, s'oppose à la sagesse à mon sens plus complète d'un Bovelles ou, pour le XVII^e siècle, d'un Descartes.

4/ Sur Descartes, enfin : il y a certes un souci d'utilité *pratique* dans la considération cartésienne de la science. Cela dit, les pages fameuses du *Discours de la méthode* sur la " philosophie pratique " montrent bien (comme je le souligne p.309-312) que Descartes fait passer explicitement ce qui est " utile à la vie " (à savoir la " conservation de la santé ") avant les " commodités " de nos ingénieurs. J'hésiterais donc à parler d'une science technicienne, d'autant que le mot de " technique " n'est pas dans le *Discours de la méthode* et que Ferdinand Alquie a bien montré que le souci " technique " n'est pas l'horizon ultime de la pensée de Descartes. Par ailleurs, malgré ce que tu dis, le concept de la technique que tu donnes est bien empruntée à Heidegger : l'" être-sous-la-main ", c'est la traduction française du *Vorhandensein* heideggerien. Et comment parler chez Descartes de la limitation de la connaissance humaine aux objets qui tombent sous sa main ? Ni Dieu, ni la *mens humana*, ni même l'étendue indéfinie de l'univers ne sont de tels " objets " ! Enfin, et puisque tu évoques les passions, qui ne sait que, pour l'auteur des *Passions de l'âme*, le bon usage de notre liberté passe par celui de nos passions, " toutes bonnes de leur nature " ? Mais fallait-il rappeler dans mon livre tous les aspects les mieux connus du cartésianisme, alors que je me suis explicitement limité à deux points : (1) poser la question de la relation de Descartes aux philosophes français de la Renaissance ; (2) étudier la pensée cartésienne de la " principale perfection de l'homme ".

Sur ta question finale, où tu présentes la sagesse renaissante comme un " règlement de l'être sur l'homme ", je pense que ta formule (dont le retournement semble inspiré de la seconde préface de Kant) est non seulement trop générale, mais comme telle discutable. Ainsi, puisque ton propos inclut Descartes (que, pour ma part, je ne situe pas dans la Renaissance, mais à sa limite), tu n'es pas sans savoir que, après Montaigne, et tant dans la lettre à Elisabeth du 15 septembre 1645 (AT IV, 292) que dans les *Principes*, III, 3, il récuse le fait de rapporter tout ce qui existe à l'homme. Et si j'ai moi-même avancé (comme je viens de le rappeler dans ma conférence), qu'à la Renaissance la " question de l'être " laisse place à la " question de l'homme ", au sens où cette dernière redevient (comme chez Platon) une question centrale pour le philosophe, il m'est apparu que, pour aller plus avant, on ne pouvait pas s'en tenir à cette généralité : il fallait chercher dans les auteurs du temps des *réponses*

précises à cette question, différentes pour chaque philosophe et cependant mesurables à l'aune d'une expression commune : ce qui est le cas avec la notion de *perfectio hominis*.

M. Etienne AKAMATSU. — Nous serions bien en peine de dire quelle aurait été la réponse de Socrate, si on lui avait demandé quel est le contenu de sa philosophie !

M. Emmanuel FAYE. — En effet !

Mme Geneviève RODIS-LEWIS. — Je voudrais dire mon admiration pour votre étude, si riche sur l'originalité de Descartes par rapport à ses prédécesseurs, dont certains fort peu connus comme Bovelles. Vous analysez bien l'importance de la perfection de l'homme. Mais permettez-moi d'abord quelques remarques formelles et sans réelle importance. Vous dites à un moment que Descartes a écrit un traité perdu sur le démon de Socrate : c'est une pure invention et qui n'a rien de prouvé. Mais cela n'appelle pas une longue discussion. D'autre part, il y a un point que je ne vois jamais été évoqué dans votre livre. Descartes en distinguant radicalement, comme vous le montrez, philosophie et théologie, et ne se voulant pas théologien, a quand même, dans les lettres à Mesland, osé aborder une question théologique pour montrer que sa philosophie de la nature, sa physique, était plus favorable au dogme, sans entrer dans les détails. Egalement il est beaucoup question des anges : il faudrait au moins citer l'*Entretien avec Burman* et l'humour avec lequel Descartes se défie de ce docteur angélique qui croyait tout savoir, et j'évitais de trop développer le thème des anges. Voilà pour les petits points de détail.

Maintenant, sur le fond, je reconnais que le terme de " finitude " n'est pas chez Descartes, mais je crois quand même qu'on parvient à la perfection à partir de notre imperfection. Et je développerais davantage le thème du doute qui est fondamental chez Descartes et qu'il détestait. Il a éprouvé le doute et il a utilisé des arguments du doute de Montaigne, de Charron, etc, mais pour détruire le doute par le doute ; et ce qu'on ne souligne pas assez dans le *cogito*, c'est que le doute se nie lui-même ; et dans le dialogue de *La Recherche de la vérité*, Descartes va jusqu'à exprimer le *cogito* sous la forme : " je doute, donc je suis ". Le doute se détruit lui-même. Qu'est-ce que cela implique ? Justement cette finitude ou limitation de notre entendement, et en même temps ce progrès vers l'infini que vous avez très bien souligné, mais qui, précisément parce qu'il est un progrès, n'est pas quelque chose d'immédiat. L'homme est d'abord faillible. Vous insistez sur le terme, et j'y insiste aussi parce que finalement c'est l'ambivalence du latin *fallor* : je me trompe, ou suis-je trompé ? Et ce n'est pas tellement l'hypothèse du Dieu trompeur qui importe, mais le fait que je ne sais pas si je suis dans le vrai ou non, donc je doute. Et à partir de cela, à partir du fait que je doute, je me sens imparfait. Alors je trouve que la perfection est un idéal, et je suis bien d'accord avec tout ce que vous avez développé, mais il faut bien voir l'importance qu'a pour l'itinéraire cartésien la progression qui subordonne toute mon aspiration au plus parfait à la prise de conscience de mon imperfection : ma finitude est négative par rapport à la positivité intemporelle de l'infini proprement divin.

Un petit détail encore : à plusieurs reprises, vous dites que Charron pourrait avoir inspiré les rêves de Descartes et que Descartes aurait lu Charron vers la fin de 1619.

M. Emmanuel FAYE. — Oui, il y a un problème de date.

Mme Geneviève RODIS LEWIS. — Or les rêves sont de novembre et le volume de Charron est donné le 31 décembre ou le 1er janvier.

M. Emmanuel FAYE. — Je vous remercie de vos questions, remarques et critiques qui sont toutes importantes. Pour le traité sur le démon de Socrate, Baillet cite parmi les traités perdus un *De deo Socratis*. Il est vrai qu'il ne l'a pas eu sous les yeux et rapporte un on-dit, mais l'existence de ce petit traité reste une hypothèse que nous devons envisager.

Mme Geneviève RODIS LEWIS. — Oui, mais Baillet dit tellement de choses fausses pour compléter des allusions trop vagues.

M. Emmanuel FAYE. — C'est un peu comme le *Studium bonæ mentis* dont je parle aussi dans mon livre. Nous n'avons pas le traité même, mais Baillet le mentionne et tous les historiens considèrent que ce traité a existé et qu'il est distinct des *Regulæ*.

Mme Geneviève RODIS LEWIS. — Oui, mais là, on a quelques éléments, et ce qu'on en sait va dans le sens de Descartes. Et je vois mal Descartes écrivant sur le dieu de Socrate.

M. Emmanuel FAYE. — C'est néanmoins ce qu'il a fait assez longuement dans la lettre à Elisabeth de novembre 1646 (AT IV, 530).

Mme Geneviève RODIS LEWIS. — Il y a encore un point que je n'ai pas vu citer et qui serait intéressant à commenter dans les textes de jeunesse, ce sont les *tria mirabilia*, parce que "l'Homme-Dieu" n'est pas une méditation sur la Trinité ; ce n'est pas un passage à la théologie, c'est, comme la création et comme le libre arbitre, la rencontre de ces deux notions du fini et de l'infini qui sont admirables, et qui suscitent notre réflexion. Vous ne le citez pas, et je pense que c'est plus important pour Descartes que le dieu de Socrate.

M. Emmanuel FAYE. — Si j'ai parlé du dieu de Socrate (p.215), c'est parce que Descartes l'évoque en des termes extrêmement proches de ceux de Montaigne. J'ai voulu montrer qu'il y avait là, très vraisemblablement, une lecture cartésienne de Montaigne. Mais je n'en ai pas fait un argument central chez Descartes et n'en parle pas dans la cinquième partie du livre. Quant à l'"Homme-Dieu", c'est une expressions certainement capitale dans les *Cogitationes Privatae*, mais que pouvons-nous en dire alors que Descartes ne donne aucun commentaire ? S'agit-il d'une pensée de l'homme dans son rapport au divin, ou d'une référence au Christ, ou encore d'une synthèse de ces deux pensées ? L'expérience des textes de la Renaissance qui sont à la frontière de la philosophie de l'homme et de la Christologie rend très prudent sur l'interprétation de cette expression.

Pour la question de physique en relation avec l'Eucharistie, elle est, depuis une thèse publiée en 1977 sous le titre de *Theologia cartesiana*, liée dans l'esprit de bien des commentateurs à cette expression latine très discutable, qui est apparue trois siècles plus tôt à Amsterdam, en 1677, dans le titre d'un pamphlet violemment anti-cartésien de P. van Maastricht où il condamne la "gangrène des nouveautés des cartésiens" (*Novitatum cartesianorum Gangrena seu theologia cartesiana detecta*). Si l'expression se répand aujourd'hui chez certains commentateurs, Descartes lui-même ne l'a jamais employée et je doute fort qu'il l'aurait appréciée. Sur la question de la conformité de la physique cartésienne au dogme de l'Eucharistie, il y a, bien-sûr, la fin des *Réponses aux quatrièmes objections*, les lettres à Mesland et à Arnauld. J'édite actuellement l'*Examen* d'Arnauld, ouvrage dans lequel il défend Descartes sur cette question contre le Père Le Moine en montrant que Descartes *ne pose pas* le problème en termes théologiques. Or le jugement d'Arnauld, lui-même théologien averti, est de plus de poids que les commentaires souvent anachroniques proposés en ce siècle. Je pense donc qu'il s'agit simplement pour Descartes de montrer que sa conception de la physique et de la superficie n'est pas incompatible avec une doctrine théologique sur laquelle, en définitive, il ne se prononce pas. Ces textes n'ont donc pas un statut théologique.

Mme Geneviève RODIS LEWIS. — Je suis d'accord avec votre interprétation. Mais il faudrait au moins mentionner les lettres à Mesland. Je crois que je ne les ai pas vu mentionnées.

M. Emmanuel FAYE. — Si cette interprétation est juste, l'expression *theologia cartesiana* est inexacte et doit être écartée, et ce n'est pas seulement une question de mots. Pour le traitement cartésien de la question eucharistique dans les lettres à Mesland, cela fait partie d'un autre domaine, à savoir le rapport à la Scolastique (notamment à la *quantitas dimensiva* chez Thomas) évoqué, dans ce livre sur la Renaissance, seulement pour la question de la perfection de l'homme et du problème de l'erreur.

Mme Geneviève RODIS LEWIS. — J'annoncerai une étude, simplement dans une note.

M. Emmanuel FAYE. — Oui. Le troisième point que vous avez évoqué concerne l'ange. Je n'en parle que pour Bovelles et jamais pour Descartes. Chez Bovelles, l'ange est vraiment le

symbole d'une pensée pure. Bovelles n'est pas Swedenborg, il ne raconte pas ses visions, il n'a rien d'un théosophe. Il ne prétend pas non plus nous renseigner, comme Thomas, sur le langage des anges. Bovelles voit en l'ange, autant qu'il se peut, une notion philosophique qui, en raison de son art des opposés, aide à mieux penser la spécificité de l'homme. L'ange, c'est une intelligence naturellement capable d'une connaissance intuitive. Ne pas parler de ce thème, ce serait tirer un trait sur toute la noétique médiévale et ses prolongements à la Renaissance. J'ajoute que chez Descartes lui-même, l'index d'AT, qui n'est pas exhaustif, ne signale pas moins de dix-neuf occurrences du mot ange : il faut donc voir plus loin que la boutade anti-thomiste de l'*Entretien avec Burman*.

J'en viens maintenant à l'essentiel, à savoir ce que vous dites sur la perfection de l'homme. Dans votre intervention, principalement centrée sur les trois premières *Méditations*, vous prenez le mot de perfection au sens absolu qu'il a dans la *Méditation troisième* pour désigner l'être infini qu'est Dieu. Dans ce contexte, il ne saurait être question d'une "perfection de l'homme". Face à la perfection et à l'infini actuel de Dieu, la *mens humana* ne peut être dite que très imparfaite. Et l'expérience que je fais de ma connaissance qui s'augmente (*paulatim augeri*) est un nouvel "argument d'imperfection" (*imperfectio argumentum* — AT VII, 47). Dans le texte latin de la *Meditatio tertia*, le mot de *perfectio* n'est jamais employé pour la *mens* ou pour la *cogitatio* de l'homme, mais seulement pour Dieu. Descartes ne prend ici le mot de *perfectio* que dans un sens absolu et c'est seulement la traduction française qui ajoute, pour la connaissance humaine, les expressions "nouveaux degrés de perfection" et "se perfectionne" (AT IX-1, 37). Si l'on s'en tient, je dirais, classiquement, aux analyses célèbres de la *Méditation troisième*, on retrouve ce que vous avez si bien rappelé, à savoir que c'est mon imperfection qui, par contraste, me fait prendre conscience de la perfection de l'être infini, ou plutôt, par un retournement fameux, c'est parce que j'ai premièrement en moi l'idée d'infini que je prends conscience de mon imperfection. Sur cela, nous sommes évidemment d'accord.

Mme Geneviève RODIS LEWIS. — La positivité de l'infini me fait prendre conscience de ma négation : c'est original.

M. Emmanuel FAYE. — Oui, pour la *Méditation troisième*, c'est ce moment de pensée qui importe. Mais ce n'est pas dans cette méditation, où le mot perfection est pris au sens absolu et à propos de Dieu seul, que Descartes introduit et thématise sa conception de la "principale perfection de l'homme" (qui ne peut être comprise que si l'on cesse de penser le concept de perfection de façon univoque à l'homme et à Dieu) : c'est dans la *Méditation quatrième* et c'est dans les *Principes*. J'ai donc suivi exactement Descartes en thématisant dans mon livre cette notion de la "principale perfection de l'homme" là où elle se trouvait, et je crois avoir été le premier à prendre au sérieux ce que Descartes nous dit de si important à la fin de la *Méditation quatrième*, dans un passage auquel les historiens de la pensée cartésienne n'avaient fait, jusqu'à présent, que de brèves allusions quand ils n'omettaient pas de signaler cette page.

Or dans la *Méditation quatrième* et dans les *Principes*, ce n'est pas le thème du "perfectionnement" de la connaissance qui est exprimé. La perfection n'est pas ici exactement un idéal. Descartes ne reprend pas non plus ici la notion aristotélicienne de l'*entelecheia*, de la perfection de l'homme en tant qu'elle désigne la *fin* à laquelle notre nature doit accéder pour s'accomplir (sens que l'on retrouve dans l'*homo perfectus* selon Bovelles et qui semble encore présent dans le *projet* cartésien de mars 1636). Il dit quelque chose de très différent et de très nouveau (je n'ai trouvé quelque chose d'approchant que dans ce que Montaigne dit du naturel de Socrate et de l'*essai* de nos facultés). Descartes parle de nos facultés toutes parfaites en leur genre (AT VII, 55) et, dans la traduction française des *Principes*, revue et autorisée par lui, nous lisons : "que la principale perfection de l'homme est d'avoir un libre arbitre" (I.I, art.37). La principale perfection de l'homme est déjà dans notre nature, au moins virtuellement. C'est une autre conception que celle d'Aristote. Cette

principale perfection de l'homme n'est pas seulement un idéal ou une fin à atteindre, elle signifie que nous avons en nous les capacités d'agir librement et de faire bon usage de nos facultés. C'est une notion de perfection certes relative, mais qui est inscrite dans la nature de l'homme. Il s'agit de l'une des pensées les plus essentielles de la philosophie première de Descartes.

Quant à ce que vous avez dit à propos de Charron, si Descartes l'a découvert au moment où J. Molitor lui a fait don de la *Sagesse*, cela intervient trop tard pour avoir une influence sur ses rêves.

Mme Geneviève RODIS LEWIS. — Là, on peut poser la question.

M. Emmanuel FAYE. — Oui, et je n'y manquerai pas dans la réédition ; mais on peut aussi penser que le Jésuite a commencé par prêter l'ouvrage à Descartes, et qu'il ne lui a fait don du livre et rédigé la dédicace qu'au moment où il prenait congé de lui. La première lecture cartésienne de la *Sagesse* ne coïncide pas forcément avec la date de la dédicace du Jésuite allemand, elle peut même avoir eu lieu dès le Collège. En tout cas, la question reste ouverte à cause des analogies si frappantes, particulièrement entre certains éléments du rêve de Descartes et la taille-douce en frontispice de la *Sagesse*, où l'on trouve un livre ouvert avec les mots OUY, NON...

Mme Geneviève RODIS LEWIS. — J'ai apprécié aussi ce que vous disiez des transformations de l'édition Clerselier : vous avez deux ou trois hypothèses qui sont intéressantes. Avant de m'arrêter de parler, je voudrais signaler une transformation que j'ai pratiquement découverte, car elle n'avait jamais été soulignée. On parle toujours de ce qu'il avait ajouté dans la lettre à Huygens du 10 octobre 1642 : après l'espoir de "félicités beaucoup plus grandes que celles dont nous jouissons en cemonde", l'édition Clerselier poursuivait : "pourvu que par nos dérèglements nous ne nous en rendions point indignes"... , etc, et quand on a retrouvé les autographes, on a vu que c'étaient des phrases ajoutées par Clerselier. A partir de là, vous avez des hypothèses très intéressantes sur des petites transformations qu'aurait pu faire Clerselier, mais on ne peut pas vraiment en être sûr. Or il y en a une qui traduit, non une théologie de Descartes, mais son ouverture religieuse : c'est dans la fin d'une lettre à Huygens du 27 août 1640 évoquant aussi la béatitude : Descartes souhaite "que la religion" lui "fasse espérer d'être après cette vie avec ceux de ce pays" où il a choisi de vivre. Or Clerselier a fait imprimer : "le retour à notre Religion". Cela mérite quand même d'être connu, parce que cela montre l'œcuménisme de Descartes qui pratiquait la religion catholique en pays protestant et qui était ouvert à tous les Chrétiens comme Chrétiens.

M. Emmanuel FAYE. — Oui, cette ouverture est fondamentale. On peut d'ailleurs ajouter que Descartes a écrit sa philosophie non seulement pour tous les Chrétiens, mais aussi pour qu'elle puisse être, comme il le dit à Burman, "reçue partout et même chez les Turcs" (AT V, 159).

M. Jean-Claude MARGOLIN. — Mon intervention, j'espère, ne sera pas trop longue. Vous savez à quel point j'apprécie tous les travaux que vous nous donnez depuis une dizaine d'années. Je m'arrêterai seulement à votre Bovelles (ou plutôt à *notre* Bovelles), ce qui n'étonnera personne. Sur le fond de votre thèse, fortement exprimée ici encore, je suis tout à fait d'accord avec vous : je vous l'ai souvent dit, je l'ai écrit et fait imprimer tout récemment. Il s'agit des rapports entre philosophie et théologie en général, et plus particulièrement dans la pensée de Bovelles. C'est même vous qui m'avez amené à réfléchir à neuf à propos du passage d'une lettre du chanoine de Noyon, qui fait partie du manuscrit 1134 de la Bibliothèque de la Sorbonne, que je dois publier incessamment. Bovelles définit ce qu'il entend par "amator philosophiae", formule qu'il s'approprie aisément. Mais vous n'ignorez pas non plus que ce philosophe a écrit lui-même de nombreux ouvrages de théologie, qu'il s'agisse de la Résurrection et de l'immortalité de l'âme, du péché, de la question de la Trinité, de l'*Agonologia Christi*, de deux traités qu'il a précisément appelés *Questions théologiques* et *Conclusions théologiques*, etc. Il attache aussi une grande importance, dans ce même manuscrit

1134, à l'“aventure” de Paul / Saul de Tarse, qu'il appelle tantôt *raptus* (après Marsile Ficin) tantôt *extasis*, définissant ainsi un élan vers la transcendance au sujet duquel on peut légitimement se demander s'il parle en philosophe ou en théologien (ou tout au moins en croyant). Il existe aussi un concept très bovillien, que vous connaissez bien, même si vous ne l'avez pas évoqué dans votre exposé : c'est celui d'*assurrectio*, qui intervient dans plusieurs de ses œuvres, et notamment dans ce manuscrit 1134 (il avait même écrit un *Traité des assurrections*, qui a disparu, avec l'ensemble de ses manuscrits à la chartreuse du Mont-Renaud, près de Noyon). Cet élan vers le haut, ou cette élévation, qui vous arrache en quelque sorte du plan terrestre pour vous transporter vers les régions supérieures (de l'esprit ? d'un ciel platonicien ou chrétien ?) s'oppose à l'*analogie*, qui reste sur le plan terrestre, sur le plan humain, celui d'une rationalité “ordinaire” et qui se meut au sein de comparaisons *finies*, étrangères à toute transcendance, et sans ce saut dans l'inconnu, que seule peut entrevoir une intuition intellectuelle ou une complexion mystique. Ici se dessine ce que j'appellerais pour ma part le rationalisme mystique de Bovelles.

D'accord aussi avec vous à propos de la censure. Il faut dire que Bovelles avait maille à partir avec les théologiens de l'Université de Paris, qui n'étaient pas tous des champions de l'intelligence ou de l'esprit d'ouverture. En distinguant nettement philosophie et théologie, lui, l'ancien professeur ès arts (logique, mathématiques, philosophie) au Collège du Cardinal Lemoine, s'élevait aussi contre ces théologiens de la Sorbonne. Plusieurs d'entre eux reprochaient simplement à Bovelles de ne pas être des leurs : ainsi le fait de ne pas être docteur de la Faculté de Théologie de Paris était suffisant pour mettre en doute le contenu de ses écrits théologiques (bien qu'on lui reprochât également d'écrire des œuvres profanes !). Il est aussi, comme vous le savez, un grand lecteur et même un disciple du Pseudo-Denys l'Aréopagite, que certains ont pu et peuvent toujours considérer comme un théologien. A la vérité, je crois personnellement qu'on peut voir en lui un philosophe *et* un théologien ; ici, la frontière n'est pas facile à tracer. Mais je veux bien admettre que c'est en tant que philosophe que Bovelles s'est surtout intéressé à ce personnage, que lui avait fait connaître son maître et ami, Jacques Lefèvre d'Étaples. Tout cela, pour dire que je suis entièrement d'accord avec vous, à quelques nuances près, à propos des relations bovilliennes entre philosophie et théologie : reste à montrer si elles sont oppositionnelles ou non-contradictoires, voire susceptibles d'une coopération dans la recherche d'une vérité primordiale et unique.

D'accord également sur la spécificité d'une philosophie de la Renaissance (pour ma part j'emploierais le pluriel : “philosophies”) que vous défendez avec force et efficacité. Je pense à une figure très “Renaissante” sur laquelle, vous et moi avons travaillé, chacun de notre côté : c'est celle de Prométhée, qu'a rencontrée Bovelles, mais que l'on retrouve aussi chez Pic de la Mirandole, chez Érasme, chez Budé, chez Rabelais. On peut voir en elle, avec les variantes interprétatives qu'y apporte chacun de ces auteurs, l'image ou l'idée de l'homme tendant vers une perfection qu'il n'atteindra jamais. On pense inéluctablement à l'*homo-homo-homo* de Bovelles, cet homme triplement homme (par rapport aux pierres, aux végétaux et aux animaux) de son traité *De Sapiente*, à la figure de ce sage et au concept de sagesse, que l'on trouve chez tous les auteurs dont vous avez parlé, de Sebond à Descartes, en passant par Montaigne et Charron. C'est peut-être ce lien et ce concept qui font de ces auteurs des philosophes, et non des théologiens (même si l'on donne à ce dernier terme un sens extensif).

Toutefois, pour en revenir, à travers l'œuvre et la pensée de Bovelles, à votre distinction tranchée entre philosophie et théologie, je pense quand même qu'il y a un lien étroit entre ses deux catégories d'écrits : d'une part, certains ouvrages proprement philosophiques et d'autres, théologiques, ont été écrits à la même époque, souvent la même année ; d'autre part, dans un traité comme celui de la *Trinité*, qui est par définition et par principe un traité théologique, il rapproche le concept non philosophique de Trinité (selon l'enseignement du christianisme) de ses spéculations philosophico-numérologiques néo-pythagoriciennes sur la triade, considérée alors comme une sorte de schème directeur généralisé ou généralisable, conférant aux

nombres un statut quasi-mystique qui ne relève pas de ce que j'ai appelé la rationalité ordinaire : donc un rapprochement proprement ontologique entre la triade et la trinité. C'est encore dans l'un de ses opuscules mathématiques d'inspiration à la fois néo-pythagoricienne et biblique (comme dans certaines de ses lettres), qu'il parle du "nombre" de l'homme et de son aspiration vers la perfection, se référant à l'Apocalypse : philosophie ou théologie ? Il me semble que le modèle mathématique bovillien pourrait servir de mise en œuvre à ce que j'appellerais volontiers une *dynamique transcendentale*, schème dynamique permettant l'effectuation du passage d'un plan déterminé d'un certain savoir à un plan supérieur, qui n'est pas encore balisé par les repères habituels. Philosophie ou (à tout le moins) écrits d'inspiration religieuse ? Souvent, Bovelles aborde des questions proprement théologiques, tirées de ses lectures et de ses méditations, comme l'amour de Dieu, et les appliquant à sa philosophie morale (avec, parfois, des représentations géométriques symboliques, comme dans ses lettres de juillet 1514 adressées au médecin Pierre Tremolet). Il est aussi en relations constantes — au moins pendant toute une période de sa vie — avec le couvent des Célestins de Paris, celui des Cordeliers à Lyon, avec des religieux de ses amis, comme les célestins Le Franc et Guenot, le franciscain Lagrenus, etc. (ce qui ne contredit évidemment pas la distinction qu'il établit entre philosophie et théologie !).

J'ajouterai pour finir, un peu en marge de votre thèse, que le Picard Bovelles était un esprit très ludique, facétieux, faisant volontiers des jeux de mots, aimant les acrostiches, les chronogrammes, etc., qu'il mêle parfois à des écrits sérieux : jamais Descartes, ni Charron, ni même Montaigne, qui avait pourtant son franc-parler et qui aimait rire, ne se seraient livrés à de telles amusettes. Excusez-moi de cette addition purement contingente ! Nous avons aussi (dans le ms 1134) des informations sur son état de santé, ses maladies réelles ou imaginaires, son hérédité, ses phobies, une imagination parfois ... vagabonde, jouxtant des considérations tout à fait sérieuses, subtiles et profondes. Méditant sur le nombre des sphères célestes, il mêle l'apport d'Aristote ou de Ptolémée à celui de la tradition médiévale et chrétienne

Ce qui est fort dommage, c'est que de nombreux ouvrages de Bovelles, dont nous avons fort heureusement la liste dans ce manuscrit inédit, ont brûlé (ainsi que je le rappelais), avec le traité des *Assurrections*, au milieu du XVI^e siècle, lors des guerres franco-germaniques. Plusieurs aspects de sa pensée et de son affectivité y étaient vraisemblablement précisés, entre autres son attitude extrêmement violente à l'égard de Luther et des luthériens (quelques poèmes du ms 1134 le montrent aussi), sa dévotion à sainte Catherine d'Alexandrie (dont le ms 1134 a conservé un long poème en vers français, pratiquement inconnu jusqu'ici). Mais tout cela nous éloigne du cœur de votre thèse.

M. Emmanuel FAYE. — Je vous remercie de la manière nuancée dont vous avez évoqué la question du rapport entre philosophie et théologie selon Bovelles. Tout d'abord, si vous me le permettez, je ne souhaite pas que l'on dise "mon" Bovelles, car si j'ai beaucoup étudié l'œuvre de ce philosophe, je ne me sens aucun droit sur lui, j'ai au contraire à son égard la gratitude d'avoir beaucoup reçu à le lire, et, en le resituant de manière générale par rapport à des auteurs connus de tous comme Montaigne et Descartes, j'ai voulu qu'il ne soit plus seulement affaire de spécialistes, mais que sa philosophie de l'homme, si claire et novatrice pour son temps, soit aisément accessible à tous.

Pour la question du rapport de Bovelles à la "théologie", une série de précisions est indispensable. Tout d'abord, la question ne se pose pas du tout dans les mêmes termes pour un Bovelles ou, un siècle plus tard, pour un Descartes. Chez Descartes, la distinction entre philosophie et théologie est nette et radicale, elle recoupe exactement la distinction entre lumière naturelle de la raison et révélation. De ce fait, la métaphysique, qui procède par raisons naturelles, ne doit jamais être confondue avec la théologie révélée. Chez Bovelles, le mot "théologie" a un sens beaucoup plus large, puisqu'il désigne toute connaissance de Dieu (*diuina agnitio*). Ainsi, dans le dernier chapitre du *Livre du néant*, Bovelles distingue trois

“ théologies ” : la première s’élève, *philosophico more*, par conjectures du sensible à l’intelligible ; la seconde, appelée aussi *philosophia transcendans siue metaphysica*, suppose le retour sur soi et la méditation ; la troisième, par lumière infuse, a quitté la conjecture et la méditation pour l’“ extase ”. Dans cette gradation, on peut dire que les deux premiers degrés relèvent de la philosophie, mais sans doute pas le troisième, qui appartient à la théologie mystique issue de Denys. Et, à partir du *Livre de la raison propre*, Bovelles distinguera les trois termes : analogie, assurrection, extase. Mais ce qui est intéressant, c’est que, pour Bovelles, l’extase se dit de la *mens* : c’est encore une pensée. A la limite, on peut parler d’une *philosophia de mente*, terme que j’ai trouvé à Sélestat dans une pensée manuscrite de Beatus Rhenanus qui a dû être inspirée ou même dictée par Bovelles. En cela, Bovelles se rattache exactement à l’interprétation intellectualiste de la théologie mystique de Denys, que Nicolas de Cues défendait avant lui dans la première *Lettre aux moines de Tegernsee*, en reprochant au chartreux Vincent d’Aggsbach d’avoir cru que s’élever par voie d’ignorance signifiait s’élever par voie affective et en abandonnant l’intellect. Il y a donc, au début du XVI^e siècle en France, une mystique de l’intellect qui, avec Bovelles, se rattache au Cusain et mériterait certes une étude minutieuse (v. mon livre, p. 131, n.6). Cette *philosophia de mente* ne semble pas avoir eu tellement de postérité en France puisqu’au siècle suivant, de François de Sales à Fénelon, c’est la question de l’amour et de la volonté qui va prévaloir. Mais n’oublions pas que la valorisation bovillienne de l’intellect a été, comme je l’ai montré (p.135), très intentionnellement censurée par les théologiens parisiens en 1524. En ce sens, la censure de Bovelles est un événement grave et comme un tournant dans l’histoire de la pensée française, dont l’importance est comparable à la condamnation de Fénelon à la fin du XVII^e siècle. Et le *De diuinae caliginis liber* de 1526 doit être lu comme une réponse et une défense de la voie cusaine et bovillienne dans l’interprétation de Denys.

Il y a donc sans doute une pensée “ théologique ” chez Bovelles, mais ce n’est pas une théologie de la chute, ni une théologie scolastique. Bovelles, dans le ms. 1134, évoque ses “ spéculations nouvelles et élevées ”, qui se rattachent en partie à Lulle pour l’interprétation dynamique de la Trinité et au Cusain pour la lecture mentaliste de Denys, mais qui ont aussi leur originalité que seules l’édition et l’analyse des textes permettront progressivement de dégager. Dans les limites de mon livre, j’ai surtout voulu mettre en valeur le fait qu’à côté des œuvres proprement “ théologiques ”, il y a, chez Bovelles, des traités comme le *Livre de l’intellect*, le *Livre des sens* et le *Livre du sage* qui donnent corps à une véritable philosophie de l’homme. Et actuellement, je suis sensible au fait qu’à la différence du Cusain, qui n’emploie le mot “ métaphysique ” que pour désigner l’ouvrage d’Aristote, mais jamais pour sa propre pensée (lui préférant l’expression plus néo-platonicienne de “ spéculations théologiques ” dans la lignée de Proclus et de Berthold de Moosburg), Bovelles a bien écrit une *Introduction métaphysique*, dont la teneur philosophique et la rigueur méthodique sont très remarquables. Bref, il y a chez Bovelles une philosophie de l’homme que je crois avoir étudiée dans mon livre, une métaphysique qui reste largement à connaître (et sur laquelle je travaille actuellement), et une pensée plus proprement “ théologique ” dont je ne nie pas la présence et qui mériterait une étude particulière, mais sans que cela étouffe la dimension si foncièrement philosophique de sa pensée.

Permettez-moi d’ajouter quelques remarques de détail. 1/ On ne peut pas parler, à propos de Bovelles, de “ l’homme tendant vers une perfection qu’il n’atteindra jamais ”, puisqu’il dit à maintes reprises le contraire, étant entendu que la *perfectio hominis* désigne l’accomplissement de l’homme naturel et non pas la perfection de Dieu lui-même. Je soulignerai à ce propos que le latin *perfectio* peut désigner d’une part un état parfait, d’autre part l’action de se parfaire, et il ne faudrait pas oublier le second de ces deux sens. 2/ Il me semble difficile de parler d’un “ dynamisme transcendantal ” à propos des figures et des nombres qui (la notion d’assurrection en témoigne) sont pris comme des symboles et non

comme des transcendants. 3/ Je n'ai pas lu ce que Bovelles en dit dans le ms. 1134, mais je ne pense pas qu'en théologie mystique *raptus* et *extasis* soient des équivalents. 4/ Vous parlez de ma distinction tranchée entre philosophie et théologie : cela vaut pour Descartes, mais pas exactement pour Bovelles, à propos lequel j'ai insisté sur sa distinction très nette non pas entre la philosophie et la théologie, mais entre le fait de se dire "ami de la philosophie" et de se dire "théologien". En effet, Bovelles aurait pu s'opposer aux théologiens parisiens en affirmant qu'il était plus véritablement un théologien qu'eux, même s'il n'appartenait pas au corps de leur Faculté ; mais c'est l'appellation de *philosophe* qu'il revendique, et cette prise de conscience est essentielle, car Bovelles défend ici la *pensée*, face à des hommes jaloux de leur *pouvoir*, et qui n'hésitent pas à le condamner au nom de la primauté de l'amour ! En cela, il est authentiquement un philosophe.

Par-delà ces quelques précisions, je pense comme vous que nous sommes largement d'accord sur le fond. Comme vous l'avez bien souligné dans le compte-rendu de la *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* (1998, p.819-824) que vous venez d'évoquer, il y a indiscutablement, chez Bovelles, une valorisation très philosophique de la sagesse humaine. J'ajoute que cela n'allait pas du tout de soi en son temps, lorsque l'on voit un autre fabricateur comme Josse Clichtove, pour qui la théologie seule est sagesse (v. mon livre p.141, n.3). C'est pourquoi je pense que votre publication du ms. 1134 sera un grand apport, notamment parce que l'on découvrira de manière plus complète comment Bovelles a évolué par rapport à Lefèvre et aux fabricateurs et comment il a réagi face à ses censeurs. Cela nous consolera un peu de la perte de ces manuscrits que vous avez évoquée et qui est d'autant plus regrettable qu'ils existaient encore au début du XVII^e siècle, comme nous l'apprend Le Vasseur en 1634.

Mlle Anne SOURIAU. — Ce que vous avez dit est extrêmement riche. Je ne voudrais pas parler trop longtemps, mais vous nous avez beaucoup fait penser, et j'aurais donc un certain nombre de questions à poser.

D'abord, vous avez parlé de s'appuyer sur le doute pour en sortir, et Mme Rodis Lewis vient de nous rappeler que pour Descartes on arrive à la perfection à partir de l'imperfection. Ne faudrait-il pas rapprocher cela de ce qui est dit dans les *Passions de l'âme*, sur l'utilisation de nos mécanismes pour parvenir à la liberté ? Descartes remarque que l'on peut dresser un chien de chasse en utilisant ce que nous appelons aujourd'hui les réflexes conditionnés. De la même façon, on doit pouvoir alors dresser un homme. Mais puisqu'on peut dresser un homme, on doit pouvoir se dresser soi-même ; on utilise donc ce que l'on a en soi de mécanique pour se donner la conduite qu'on a décidé d'avoir et non pour subir et tenir la conduite qu'on est naturellement porté à tenir. Ainsi on retourne la situation.

On pourrait comparer cette façon de s'appuyer sur un donné pour le retourner, à la manière dont un chat retombe toujours sur ses pattes. Vous avez peut-être vu cette expérience qui a été filmée : on prend un chat et on le lâche d'une fenêtre d'un premier étage avec le dos tourné vers le sol. Le film permet de voir qu'alors le chat prend appui sur lui-même pendant sa chute pour se retourner et atterrir sur ses pattes. C'est bien ce que fait mentalement Descartes : il prend appui sur lui-même pour retourner la situation. Aussi ce qu'a dit Mme Rodis-Lewis est important, non seulement à propos de la connaissance et du doute, mais, en général, comme une caractéristique de toute la pensée cartésienne.

Je voulais aussi parler de Denys, mais une partie de ce que je voulais dire a déjà été dite. Je vous poserai donc seulement une question : comment concilier ces faits, que Bovelles s'inspire de Denys et qu'il parle d'une connaissance de Dieu sans intermédiaire ? Car pour Denys, dans la *Hiérarchie céleste*, c'est bien en passant par un ordre hiérarchique (par exemple, par l'intermédiaire des anges) qu'on arrive à cette connaissance.

Vous avez dit aussi que l'accusation de pélagianisme n'était pas recevable pour les philosophes dont vous avez parlé. Mais aux XVI^e et XVII^e siècles, dans les controverses sur la grâce, bien des auteurs ne se sont-ils pas accusés réciproquement de pélagianisme ou au

moins de semi-pélagianisme ? Le pélagianisme n'a-t-il donc pas pris à cette époque une importance ?

Vous avez signalé que le concile de Trente n'était pas reçu en France. C'était une chose dont se félicitaient les partisans des libertés de l'église gallicane. Le mouvement de pensée que vous avez décrit a-t-il eu une influence sur le gallicanisme ?

Enfin, et ce sera mon dernier point, vous nous avez souvent parlé de la scolastique. Mais en quel sens du terme, exactement ? S'agissait-il de la pensée médiévale en général, ou de la pensée thomiste, ou de l'enseignement tel qu'il était dispensé au Moyen Age, ou même, plutôt, tel qu'il était dispensé non plus au XIII siècle mais à la fin du Moyen Age ? ,Et dans la pensée médiévale, en ce qui concerne les rapports entre la connaissance et la sagesse, on ne peut pas laisser de côté les Victorins, et, en particulier, Hugues de Saint Victor. Son *Didascalicon*, par exemple, a cette importance d'être la réflexion de quelqu'un qui était chargé de former les jeunes (il était maître des novices), et qui s'interroge sur la formation à leur donner. Il établit une hiérarchie entre les étudiants selon leur motivation pour faire des études. Au bas de la hiérarchie, il met le *lector miserandus*, qui est à plaindre : c'est celui qui étudie pour avoir ensuite une bonne situation ; il cite surtout les études de médecine et de droit. Au dessus, il y a le *lector juvandus*, qui est à aider ; c'est celui qui fait des études parce que ces études sont en elles-mêmes intéressantes. Et au sommet de la hiérarchie, il met le *lector laudandus*, qui est à louer : celui-ci fait des études pour pouvoir " rendre raison " (c'est le terme même qu'il emploie) de ce qu'il croit et de ce qu'il pense. Et ce qui peut paraître curieux, c'est que chez Hugues de Saint Victor la connaissance scientifique et rationnelle apparaît comme une sorte de propédeutique de la mystique : le but est bien d'éprouver directement la présence de Dieu ; mais Dieu n'entrerait pas ainsi directement en contact avec une âme faible ou une âme sale. Alors, il faut renforcer l'âme, on pourrait dire la muscler, et la nettoyer. Et le moyen pour cela, c'est de faire des études et de développer sa raison. A certains égards, c'est de l'anti-Denys, puisqu'il n'y a pas d'intermédiaire et pas de hiérarchie et qu'on cherche un contact immédiat avec la présence divine. Mais ce rôle de la connaissance et de la raison me semble aller tout à fait dans le sens de ce que vous avez indiqué.

M. Emmanuel FAYE. — Je vous remercie de vos différentes remarques et questions.

Sur ce que vous avez dit concernant le mécanisme et la métaphore du chat pour prolonger l'intervention de Mme Rodis Lewis, je n'ai rien à ajouter.

Votre question sur le lien entre Bovelles et Denys est très utile, car elle me permet de préciser ce qu'il faut entendre ici par connaissance intuitive. Je n'ai jamais parlé d'une connaissance intuitive et sans intermédiaire de Dieu : pour un lecteur de Denys comme Bovelles, la connaissance de Dieu est évoquée (dans les traités des années 1620), en termes d'*extasis* et non pas d'*intuitio*. Quand Bovelles parle d'intuition dans le *Livre de l'intellect* et pour l'intellect angélique, il veut dire que c'est par la seule intuition et contemplation de soi que l'intellect angélique connaît toutes choses (*De intellectu*, II, 2 ; VII, 1, etc) et il lui oppose l'intellect humain qui doit d'abord connaître par espèces sensibles, avant de recevoir les espèces intelligibles dans sa mémoire. Ce qui est intéressant chez Bovelles, c'est que cette opposition des deux intellects n'est pas statique : l'intellect humain évolue et, pratique au commencement, il devient contemplatif à la fin et semblable à l'intellect angélique (V, 3), de sorte que Bovelles finit par parler d'une *vis intuitiva* à propos de l'intellect humain lui-même (VI,5).

Pour le pélagianisme, c'est une accusation que les théologiens les moins progressistes ressortent à chaque fois qu'ils veulent en finir avec les philosophes. La France du début de la Renaissance a connu une sorte de trêve de quarante ans qui a été propice à la genèse de la philosophie de Bovelles, entre la fin de l'interdiction du nominalisme par Louis XI (1482) et le rétablissement de la censure préalable par la Faculté de théologie de Paris à la suite de la crise luthérienne (1521). Il y aura à nouveau, de la fin du XVI^e siècle à la publication de

l'*Augustinus* (1640), une période favorable à l'essor de la pensée philosophique. Mais Charron devra tout de même se défendre de cette accusation dans son petit *Traicté de sagesse* posthume (1606) et Descartes lui-même sera, en 1647, accusé par les théologiens de Leyde d'être *plus quam Pelagianus et blasphemus* (AT V, 11). J'ai voulu montrer dans mon livre (p.272-273, 307, 367) que cette accusation n'était pas fondée, aucun des philosophes que j'ai étudiés n'ayant nié l'action de la grâce ni affirmé que la nature suffisait au salut. Et la réponse pleine d'humour de Descartes à Mersenne me semble toujours très valable (AT I, 366-367). Je sais bien que les philosophes ont toujours été pris en tenaille par les théologiens qui leur interdisent d'un côté d'aborder les questions théologiques et qui leur reprochent de l'autre de promouvoir une morale naturelle distincte de la doctrine théologique de la chute. Dans la seconde moitié du XVII^e siècle, les choses sont allées si loin que l'*Ordre de l'assemblée générale de l'Oratoire* de septembre 1678, par exemple, a interdit de "traiter en Philosophie la question qui demande, s'il y a une beatitude naturelle ; de peur de s'engager à parler de l'estat de la nature pure et de celui d'innocence, et du peché originel, qui sont des matieres de Theologie". A ce compte, la philosophie morale de Descartes, de toutes façons proscrite à cette date en France, ne pouvait plus s'enseigner !

Sur le Concile de Trente et le Gallicanisme, la défense des libertés de l'Eglise gallicane est une question purement théologique (et politique), qui concerne des théologiens comme Gerson ou Bossuet, mais pas directement les philosophes que j'ai étudiés. Cela dit, il n'est pas indifférent de savoir que Montaigne était personnellement très proche du futur Henri IV qui diffèrera la réception en France du Concile de Trente, ni de souligner (comme je l'ai fait dans un récent article) que Charron a bénéficié de la relative clémence du Conseil du Roi au moment où sa *Sagesse* a été condamnée par la Sorbonne, puis mise à l'Index par Rome. Au début du XVI^e siècle, le pouvoir royal a plutôt protégé les philosophes. Il n'en sera plus de même dans les années 1670, où Louis XIV fera interdire aux professeurs cartésiens de l'Oratoire d'enseigner la philosophie nouvelle auparavant mise à l'Index.

Pour la conception de la scolastique, vous avez raison de demander ce qu'il faut entendre par là. La meilleure méthode, à mon avis, consiste à rechercher ce que les auteurs étudiés concevaient eux-mêmes sous ce nom. Ainsi, nous pouvons nous reporter aux critiques de Montaigne et Charron sur l'enseignement qui a cours dans les écoles où l'on a fait d'Aristote le "Dieu de la science scolastique" (*Essais*, I, 26). Pour Descartes, il est clair qu'il entend par "philosophie de l'Ecole" la lignée des théologiens qui se sont succédé de Thomas à Suarez et à Eustache de Saint-Paul. Par ailleurs, votre évocation d'Hugues de Saint Victor est intéressante, car il y a incontestablement des affinités entre le XII^e siècle et la Renaissance : chez Bovelles et les fabristes, comme chez Nicolas de Cues, on trouve une tendance à se reporter aux auteurs du XII^e siècle en contournant la scolastique des XIII^e et le XIV^e siècles : ainsi, le Cusain cite des pages entières de Jean de Salisbury ou de Thierry de Chartres dans son *Idiota de mente*, et Lefèvre d'Étapes édite le *De Trinitate* de Richard de Saint Victor. Et à propos de votre évocation de la conception de l'enseignement dans le *Didascalicon*, j'ajouterai qu'il y a, chez Bovelles lui-même, une réflexion explicite sur l'enseignement, et, plus précisément, sur la relation de pensée à pensée (au chapitre IX du *Livre de l'intellect* et à la fin du *Livre des sens*). Le contexte a cependant changé, car il s'agit d'un enseignement universitaire et non plus monastique. Bovelles étudie comment s'effectue la transmission du savoir du maître au disciple par l'écriture, la voix, le concept (*conceptus*) et la pensée elle-même (*mens*), jusqu'au moment où le disciple devient l'égal du maître. Certes, le concept est nécessaire, mais ce n'est qu'une médiation pour la pensée qui est à la fois le principe et la fin de toute connaissance. La pensée est plus importante encore que le concept : c'est cela, la leçon de la Renaissance. Et puisque nous évoquons l'enseignement, je pense que cette philosophie humaniste de la Renaissance mériterait d'être davantage enseignée dans nos lycées, ce qui est possible, puisque nous avons Montaigne à notre programme.

Mlle Kim-Sang ONG-VAN-CUNG. — Je voudrais te remercier, Emmanuel, pour cette présentation et pour ton travail, que j’admire à la fois pour sa précision éclairante et pour son attention exigeante aux enjeux philosophiques. Tu nous as parlé d’une évolution dans ta réflexion : la question de la principale perfection de l’homme te semblait, au début de ton travail, éclairer plus particulièrement la philosophie morale, mais comme le thème est inscrit dans la *Méditation Quatrième*, c’est à dire dans la métaphysique de Descartes, tu as changé un peu ton optique. Je voudrais que tu nous expliques comment tu conçois le rapport entre la métaphysique et la morale dans le cartésianisme, et qu’est-ce que, à ton avis, il faut entendre par philosophie première chez Descartes, parce que je pense que tu ne t’inscris pas Descartes dans la compréhension scolastique de la métaphysique comme ontologie générale et métaphysique spéciale : théologie rationnelle, psychologie rationnelle, etc.

M. Emmanuel FAYE. — Merci, Kim-Sang, pour tes deux questions.

Sur le rapport entre métaphysique et morale, j’ai voulu montrer que les commentateurs avaient trop dissocié ce que Descartes avait seulement distingué, la métaphysique et la morale appartenant à l’unité du même projet philosophique. Et puisque tu m’interroges sur l’évolution de ma réflexion, j’ajouterai que lorsque j’essayais de frayer la voie à la compréhension de l’homme en privilégiant la philosophie morale (ou, plus généralement, les conceptions de la sagesse humaine), je luttais pour m’affranchir d’une certaine historiographie qui, identifiant toute la philosophie à la métaphysique et celle-ci à une certaine lecture “ onto-théologique ”, rendait impossible l’appréhension d’ensemble de la sagesse cartésienne. Puis est venu le moment où, après avoir médité sur la métaphysique des Renaissants et particulièrement sur la métaphysique de Bovelles, qui porte en elle une philosophie de l’homme, j’ai commencé à considérer la métaphysique cartésienne sous un jour nouveau.

Cela me conduit à ta deuxième question, qui porte sur la Philosophie première : il y a un certain jeu entre la Philosophie première et la Métaphysique chez Descartes, puisque, dans deux lettres contemporaines de l’édition des *Méditations*, adressées à Mersenne le 11 novembre 1640, il demande à son correspondant de faire mettre le titre *Meditationes de prima Philosophia*, car il “ ne traite point en particulier de Dieu & de l’Ame, mais en general de toutes les premières choses qu’on peut connoistre en philosophant ” (AT III, 235). Il existe une interprétation de cette différence qui, se plaçant dans la continuité des *Regulæ*, avance que Descartes privilégierait ici l’ordre de connaître sur la réalité connue. Cette interprétation est intéressante, mais elle n’est pas complète et elle devient discutable quand elle se rabat sur des problématiques scolaires qui ne sont pas cartésiennes. Il faudrait plutôt se demander quelles sont ces *premières choses* que nous pouvons connaître en philosophant et qui ne sont pas seulement Dieu et l’âme. Il semble que l’on n’a jamais prêté attention au fait que la notion de l’*homme* est constamment présente dans les *Méditations* (à l’exception de la *Cinquième*) : il y a une thématique allant *crescendo* qui conduit à la *Méditation sixième* dont la majeure partie porte à la fois sur la distinction de l’âme et du corps et sur leur unité dans l’homme tout entier. J’ai donc avancé l’hypothèse (dans une conférence sur “ L’homme des *Méditations* ” prononcée en Sorbonne le 15 novembre 1997) que dans l’écart relatif entre Philosophie première et Métaphysique tel que le conçoit Descartes, ce n’est pas du tout le débat scolaire entre métaphysique générale et métaphysique spéciale qui est en jeu, car Descartes ne l’a jamais thématiqué ; ce qui est en question, de manière beaucoup moins scolaire et bien plus philosophique, c’est la différence entre une Métaphysique qui porte sur la *mens humana* en tant qu’elle est plus aisée à connaître que le corps et sur l’existence de Dieu non-trompeur, et une Philosophie première qui, tout en intégrant ces deux vérités (et en incluant donc en elle toute la métaphysique), part de l’homme et aboutit à l’homme. Dès la *Méditation première*, en effet, Descartes énonce : *sim homo* (AT VII, 19), “ j’ai à considérer que *je suis homme* ” et que j’ai coutume de dormir et de rêver. C’est le point de départ de tout. Et dans la *Méditation sixième*, nous retrouvons l’homme conçu désormais comme un *unum quid* (AT VII, 81), comme “ quelque chose d’un ” en qui l’âme et le corps forment un tout. Il y aurait bien

d'autres choses à dire sur la Philosophie première de Descartes dans son rapport à la Métaphysique. Il faudrait notamment y intégrer ce qu'il dit dans la Préface à la traduction des *Principes*, lorsque l'écart entre Métaphysique et Philosophie première tend à disparaître (voir AT IX-2, 16, l.13 à 16), au prix d'une rédaction différée du traité *De homine* (voir AT IX-2, 17 l.6 et *Pr.* II, 40). Mais tout cela dépasserait les limites de notre discussion.

M. Jean-Marie NICOLLE. — Établissez-vous un rapport avec le sens mathématique du mot perfection ? Je viens de traduire les œuvres mathématiques de Nicolas de Cues, et l'une de ses dernières œuvres mathématiques, c'est la *Perfection des mathématiques*, c'est à dire le fait que les mathématiques sont achevées, terminées, complètes, qu'on n'y apprendra plus rien de nouveau. Y a-t-il un rapport entre ce concept mathématique et l'idée de perfection de l'homme ?

M. Emmanuel FAYE. — Votre intervention m'intéresse d'autant plus qu'il existe un traité mathématique de Bovelles (que vous connaissez sûrement puisque vous venez d'éditer la *Géométrie pratique* de Bovelles), le *De numeris perfectis*, paru la même année 1511. Pour Nicolas de Cues, je ne connais pas encore votre thèse sur *Mathématiques et métaphysique dans l'œuvre de Nicolas de Cues*, mais lorsque le Cusain évoque la "perfection de la nature humaine" dans la *Docte ignorance* (l.III, ch.IV), il semble bien que cela rejoint ce que vous dites de la perfection des mathématiques : la perfection de l'homme apparaît comme quelque chose de déjà accompli, dans la mesure où il en parle ici pour *un seul*, en qui s'est réalisée l'union du maximum et du minimum, de l'infini et du fini, à savoir le Christ. Sur ce point, Charles de Bovelles apparaît comme plus moderne dans la mesure où, dans un texte remarquable du *Livre du néant*, il montre que la multiplicité des intellects humains contribue au perfectionnement dans la durée et à l'actualisation de l'espèce humaine (voir mon livre, p.117). Mais pour définir le concept de perfection des mathématiques chez le Cusain, ce serait plutôt à vous, en tant que spécialiste de son œuvre mathématique, de compléter votre remarque.

M. Jean-Marie NICOLLE. — Je crois que l'idée de perfection est très proche de l'idée de complétude. L'homme, c'est l'être qui est au maximum de son être, compte tenu des possibilités logiques impliquées par l'idée de création.

M. Emmanuel FAYE. — C'est proche de la notion de maximum.

M. Jean-Marie NICOLLE. — Oui, c'est cela, c'est l'idée de maximum.

M. Hervé BOILLOT. — Une de vos thèses consiste à dire que l'*infirmetas* de la nature humaine n'a pas, chez Descartes, le même sens que pour les théologiens. Elle ne marque pas tant un vice de notre nature ou une limite *a priori* de notre faculté de connaître, que la possibilité de faire un mauvais usage de nos facultés, qui suppose toujours la possibilité d'en faire un bon, en quoi consiste la *perfectio hominis*. Saurait-on voir, chez Descartes, un dépassement de la conception théologique de l'homme faillible et l'amorce d'une détermination philosophique de l'homme perfectible ? Saurait-on voir ainsi en Descartes un inspirateur des philosophies de l'homme et de l'histoire bien illustrées au siècle suivant par Rousseau et Kant ?

M. Emmanuel FAYE. — Vous avez bien saisi, dans le propos qui précède vos questions, ce qui est sans doute une idée centrale de ma lecture de Descartes. A propos de la première partie de votre première question, j'ai montré qu'un philosophe comme Descartes n'a pas du tout la même conception de l'erreur humaine que des théologiens scolastiques comme Thomas ou Suarez. Contrairement à ce que l'on avance généralement aujourd'hui, Thomas accorde très peu de crédit à la raison naturelle agissant seule et sans la lumière non seulement des *revelata*, mais du *revelabile* : si l'existence d'un Dieu unique peut, en droit, être connue par la raison naturelle, dans la réalité, les hommes ont besoin qu'elle leur soit tout d'abord révélée (*S.Th.* I, I,1, *ad Resp.* ; et *C.G.*, I, V). Dans la scolastique, la philosophie n'a donc jamais bénéficié d'une réelle indépendance, et Descartes manifeste une tout autre confiance dans les facultés naturelles de l'homme. Mais je crois avoir assez démontré cela dans mon livre.

La seconde partie de votre première question me paraît plus problématique, mais elle est particulièrement intéressante, car elle pose le problème du rapport entre les pensées renaissantes et cartésienne de la “ perfection ” de l’homme et la notion de “ perfectibilité ”, formée seulement au milieu du XVIII^e siècle. Il est sans doute légitime de se demander si ce terme (que l’on présente comme ayant été créé par Turgot en 1750), n’a pas été annoncé de quelque manière par les penseurs de la Renaissance. Bovelles, par exemple, emploie en 1504 l’expression *hominem perficere* qui exprime bien la conception évolutive qu’il a de la perfection de l’homme. Cela dit, l’usage du terme au XVIII^e siècle est rapidement devenu indissociable (par exemple chez Condorcet) d’une philosophie de l’histoire et de l’idée d’un progrès *indéfini* de l’esprit humain, ce qui est tout à fait différent de l’idée renaissante de l’accomplissement et de la perfection de l’homme considérés comme une *fin* accessible. C’est pourquoi j’ai explicitement écarté le mot de “ perfectibilité ” dans mon livre, tant pour Bovelles (p.103) que pour Descartes (p.333), qui pense une principale perfection inscrite dans la nature même de l’homme en tant qu’il est capable de faire bon usage de ses facultés. La pensée cartésienne de la fin de la *Méditation quatrième* et des *Principes* I, 37, est donc bien différente de l’idée de perfectibilité telle qu’on la trouve au XVIII^e siècle. Par ailleurs, j’ai rappelé tout à l’heure les deux sens du latin *perfectio* dont on oublie trop souvent le second sens, évolutif et actif : pour les XVI^e et XVII^e siècles, on n’a donc pas besoin du terme anachronique de “ perfectibilité ”. Et si l’on veut à tout prix rechercher en Descartes un précurseur d’un aspect des Lumières sur ce point, il faudrait plutôt se tourner vers la *Méditation troisième* où le thème (repris à Loys Le Roy et à Bacon) de l’augmentation de notre connaissance (*experior cognitionem meam paulatim augeti*, AT VII, 47) que le Duc de Luynes traduit en utilisant les deux participes “ accruë et perfectionnée ” (AT IX-1, 37). Mais sur ce thème, Pascal, avec sa *Préface sur le traité du vide*, a eu plus d’influence que Descartes.

Vous demandez, dans votre seconde question, si Descartes peut être considéré comme un précurseur de Rousseau et de Kant en ce qui concerne l’idée de la perfectibilité de l’homme. Il faudrait revoir dans quel esprit Turgot aurait créé le mot de “ perfectibilité ”, mais il est clair que si Rousseau reprend ce mot cinq ans plus tard, dans son *Discours sur l’origine de l’inégalité*, c’est pour l’utiliser dans un sens original et très critique, qui vise peut-être son usage par Turgot (ou, plus radicalement, l’idée leibnizienne du “ progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et à de nouvelles perfections ”). Or si Rousseau doit sans doute beaucoup à la tradition critique de la Renaissance, c’est-à-dire à des auteurs comme Agrippa, Montaigne ou Charron (dont il cite et discute les thèses dans son *Discours* sans nommer leurs auteurs), je ne vois pas qu’il continue Descartes, car on ne peut guère être plus éloigné que lui du *Projet* cartésien de mars 1636. Certes, Rousseau commence par avancer que l’homme se distingue par “ la faculté de se perfectionner ”, mais c’est pour ajouter que cette faculté est “ la source de tous les malheurs de l’homme ”, que les facultés naturelles de l’homme *ne peuvent jamais “ se développer d’elles-mêmes ”* (mais dépendent du concours fortuit de causes étrangères), que “ la raison humaine ” n’a été accidentellement perfectionnée qu’“ en détériorant l’espèce ”, et que “ tous les progrès humains sont pernicieux à l’espèce ” !

Pour ce qui est de Kant, je ne suis pas sûr qu’il emploie de manière usuelle l’équivalent allemand (il est vrai particulièrement long : *Vervollkommnungsfähigkeit*) du mot français “ perfectibilité ”. Dans son *Idée d’une histoire universelle*, le fait de ramener le progrès de l’espèce humaine, non pas à une évolution consciente et raisonnée de chaque être humain, mais à un plan caché de la Nature, me semble aussi étranger à la pensée de Descartes que, par son relatif optimisme, opposé à Rousseau. C’est dans sa *Doctrine de la vertu* (I, II, ch. 1 et 2) que Kant thématise explicitement la “ perfection humaine ”, mais ce qu’il avance est en complète opposition à la philosophie de Descartes où nature et moralité ne sont jamais dissociées. Kant, en effet, dissocie radicalement ce qu’il nomme la “ perfection naturelle ”, qui

relève de la culture de nos facultés, et la “ perfection morale ”, qui consiste dans la pureté morale des actions accomplies uniquement *par devoir*. De plus, dans ce qu’il nomme “ le devoir imparfait d’être parfait ”, nous retrouvons les caractéristiques auxquelles nous ont habitués les discours théologiques les plus traditionnels sur l’homme : une notion à la fois *trop sublimée* (“ soyez saints ! ”, “ soyez parfaits ! ”, énonce Kant comme des équivalents) et *trop limitatrice* de la perfection (Kant précise en effet que cette perfection ne peut pas être atteinte “ en cette vie ”).

Enfin, et par-delà ces rapprochements qui sont, on le voit, bien problématiques (mais il était utile de poser la question), j’ajouterai, de manière plus générale, que j’ai voulu, dans mon livre, dépasser la conception courante, mais bien trop schématique et incomplète, selon laquelle à une métaphysique de la perfection de Dieu au XVII^e siècle aurait succédé une philosophie morale (ou une philosophie de l’histoire) de la perfectibilité de l’homme au XVIII^e siècle. Et pour ce qui est de Descartes, je souhaiterais que l’on évite de confondre les deux pensées bien différentes (même si elles ne sont pas sans relation) du perfectionnement de notre connaissance (*Méd. III*) et de la principale perfection de l’homme (*Méd. IV*). En clarifiant ces distinctions et en thématissant la notion trop méconnue de *perfectio hominis* de la Renaissance au début de l’Age Classique, j’espère avoir frayé la voie à une étude nouvelle, plus précise et moins univoque, de l’histoire du mot de perfection et de ses dérivés, qui pourrait maintenant s’étendre aux siècles suivants.

Mlle Anne SOURIAU. — On a parlé de l’idée de liberté. Descartes a dit que le libre arbitre nous rend en quelque façon semblables à Dieu ; mais peut-on en conclure que la liberté de l’homme serait infinie ? De même, notre volonté est beaucoup plus noble et étendue que notre entendement, lequel est limité ; mais la volonté est-elle alors illimitée ?

M. Emmanuel FAYE. — Vous touchez à un point difficile et essentiel. Il y a bien une pensée cartésienne de la “ volonté infinie ” qui est en moi. Elle n’est pas littéralement dans la *Méditation quatrième*, mais dans la lettre à Mersenne du 25 décembre 1639 (AT II, 628). Cette pensée est-elle déjà dans la *Méditation quatrième* ? Descartes y parle de la *vis volendi*, de la puissance de vouloir (qui est puissance de choix) comme étant *amplissima* (AT VII, 58), ce qui, dans son latin (comme dans celui de Gibieuf dont il est très proche ici), a un sens très proche d’*infinita*. Certains interprètes (comme Nicolas Grimaldi) vont centrer toute leur lecture sur la liberté formellement infinie de l’homme ; d’autres (comme Jean-Marie Beyssade) vont beaucoup minorer ce thème pour situer plutôt le centre de gravité de la métaphysique cartésienne dans le rapport du fini à l’infini de la *Méditation troisième*. Il est également possible de suivre de manière neutre le mouvement de pensée de Descartes en jugeant que le rapport de l’homme à Dieu est chose si profonde et si ineffable qu’il n’y a pas lieu de trop le conceptualiser dans un sens ou dans un autre (surtout lorsque l’on voit les exagérations très peu cartésiennes qui ont été commises sur l’*ego* comme imitant la suffisance de Dieu). Cela dit, merci de votre rappel : Descartes a bien employé l’expression : “ ma volonté infinie ”, et si cette volonté est à l’image et à la ressemblance de Dieu (AT VII, 57), il y a bien, inscrite dans l’*être* même de l’homme, et tout fini qu’il est, une certaine ressemblance avec l’être infini.

M. Jean-Marie BEYSSADE. — Je vous remercie de votre livre, que j’ai lu avec beaucoup d’intérêt. Excusez-moi si je n’ai pu assister au tout début de la conférence, mais j’ai entendu les questions posées, c’est pourquoi je voudrais juste dire un mot. Il me semble que, s’agissant de Descartes, devant des excès d’interprétation, vous avez tordu le bâton dans l’autre sens, et c’est excellent. Vous l’avez peut-être tordu beaucoup, sur deux points, l’un où je suis tout à fait d’accord avec vous, là, je ne crois pas que vous l’ayez tordu trop, et le deuxième où je suis dans le doute ou dans l’incertitude, mais plutôt quand même de l’avis des deux derniers intervenants, et réservé.

Premier point sur lequel je suis d'accord, on a trop opposé Descartes aux penseurs de la Renaissance et il est bon de rétablir en quelque sorte un équilibre. Il ne s'agit pas de le comparer seulement à la seconde scolastique, à Suarez ou à Fonseca ou même à Scipion Dupleix, mais de le comparer aussi aux grands novateurs du XVI^e siècle. Là, juste un point, qui me frappe d'autant plus que je viens d'y travailler ces jours précédents : à la fin de la troisième partie du *Discours de la méthode* (AT VI, 30 l.15), Descartes dit que la philosophie de l'Ecole est en quelque sorte épuisée, qu'on éprouve le besoin d'en faire une nouvelle, que de grands esprits ont essayé de le faire avant lui, mais n'ont pas réussi à produire cette nouvelle philosophie. En quelque sorte, Descartes présente son œuvre même (ce qui va être la présentation des " premières méditations si métaphysiques et si peu communes " dans la partie suivante), comme la suite de ces grandes tentatives pour renouveler jusqu'en son cœur la philosophie. Et à ce moment là il n'a jamais parlé que de philosophie, il n'a parlé ni de métaphysique, ni de philosophie première. Ce texte, Gilson l'annote avec un peu d'embarras, en disant qu'on peut penser à La Ramée, peut-être aussi à Francis Bacon qui n'ont pas réussi à faire une philosophie. Mais il me semble que, après André Robinet, vous ouvrez un champ beaucoup plus large : il y a eu toutes ces tentatives de remise en œuvre par les [grands] adversaires renaissants de la Scolastique. Sur ce point il me semble que le rétablissement que vous faites ne se limite pas à corriger de façon outrancière un point de vue trop unilatéral, mais se fonde dans les textes même de Descartes. Je n'ai là aucune réserve à faire.

Mon deuxième point, vous le savez puisque nous en avons déjà un peu parlé, rejoint exactement ce que l'on vous a dit de la perfectibilité et auparavant de la finitude. Il s'agit toujours de Descartes, puisque je me limite à cet aspect qui est le seul sur lequel je puisse parler un peu précisément. Il me semble que vous avez trouvé, chez des auteurs que vous n'aimez pas parce que leur interprétation est excessive, un accent mis fort sur " finitude ". Thème venu de Heidegger, et qui conduit à l'homme pécheur de ceux qui veulent " théologiser " Descartes. Aussi, réagissant contre cette interprétation sans doute unilatérale et outrancière, vous jetez, si je puis dire, la finitude par-dessus bord. L'infinitude, dites-vous, la plus grande perfection de l'homme, désigne quelque chose de positif qui peut progresser vers l'infini, peut-être même arriver jusqu'à l'infini et d'ailleurs, ajoutez-vous, le mot finitude n'y est pas. Le mot infinitude non plus, mais n'oublions pas que Descartes dit : la première idée que j'ai en moi, c'est celle de Dieu avant celle de moi-même, c'est-à-dire celle de l'infini avant celle du fini (AT IX-1, 36). Il y a un concept cartésien du fini. Et ce que je voudrais dire, c'est que je crois que je suis ici un peu en désaccord avec vous, en tout cas avec votre formulation actuelle. Mais comme nous sommes tous en train de bouger pour avoir, justement, en dialoguant, un peu moins d'erreur, peut-être que je change un peu, mais que vous, vous changerez aussi un peu. Je ne suis pas sûr qu'il s'agisse, si vous voulez, d'un affrontement, mais plutôt d'une différence d'accent.

Je reprends ce que disait Mme Rodis tout à l'heure : l'essentiel, pour Descartes, est que l'on arrive à une idée positive de l'infini, mais qu'on y arrive dans et par son contraste avec le fini. Il est absolument sûr que pour Descartes l'idée positive est l'idée d'infini, mais il est absolument sûr aussi que pour lui, quand on veut s'occuper de l'homme, on rencontre d'abord soi-même, c'est-à-dire le fini, et c'est dans le contraste entre la finitude ou, puisque vous n'aimez pas le mot, entre le fini et l'infini que se manifeste la pensée positive de l'infini.

N'oublions pas deux points qui éclairent ce que je veux dire, à savoir défendre contre vous un rapport avec Kant, et autour de l'idée du fini – ça ne me gêne pas de dire " finitude ", mais si cela vous gêne, je dis simplement : " fini ". Premièrement dans le domaine de la connaissance, deuxièmement dans le domaine de la liberté.

Dans le domaine de la connaissance, Descartes ne dit pas : " mais ". Descartes ne dit pas : Dieu est incompréhensible, *mais* pourtant il est intelligible et j'en ai une idée claire et distincte. Il ne dit pas ça. Il ne dit pas : *quoique* incompréhensible, Dieu est intelligible, il dit

tout autre chose, il dit : *parce qu'il est incompréhensible, c'est en cela même qu'il m'est parfaitement intelligible*. Autrement dit, l'intelligibilité de Dieu est liée au caractère fini de mon entendement, c'est parce que je ne le comprends pas, et même (cela ne suffit pas) parce que je sais positivement que je ne peux pas et que je ne pourrai jamais le comprendre, c'est en cela que j'en ai une idée claire et distincte. Autrement dit, l'idée claire et distincte de l'infini est solidaire, non pas du caractère provisoire de la finitude qui me le fait incompris, mais du caractère nécessaire et constituant et constitutif de mon caractère fini qui fait que je suis absolument assuré que dès que je comprendrai une chose quelle qu'elle soit, si je la comprends, c'est-à-dire si je l'embrasse, si j'en fais le tour, eh bien ce n'est pas Dieu. Et c'est ça, la positivité de l'idée de Dieu. La positivité de l'idée de Dieu, ce n'est pas que Dieu soit incompréhensible, c'est complètement faux : Dieu est parfaitement compréhensible, pour lui-même. Mais Dieu est par essence incompréhensible pour tout être fini, et c'est parce que mon entendement est créé et partant fini que la positivité de l'idée de Dieu est en quelque sorte inséparable de la conception claire et distincte de ce que je ne pourrai jamais le comprendre. Voilà un exemple, me semble-t-il, qui montre chez Descartes le caractère constituant du fini, je ne dis pas dans l'infini (le fini pour Descartes ne constitue pas l'infini), mais dans l'idée claire et distincte de l'infini. Je n'ai d'idée claire et distincte de l'infini que lorsque cette structure d'esprit fini que je suis me fait rencontrer dans la certitude d'une évidence le contraste avec un infini dont je vois que je ne pourrai pas, jamais, le comprendre. On rejoint exactement sur ce point précis ce que disait le collègue précédent : la perfectibilité – le mot n'est jamais chez Descartes mais la chose y est – c'est exactement cela dans le passage que vous avez lu (AT IX-1, 37). Descartes dit : c'est le fait même que je suis assuré de pouvoir progresser indéfiniment qui m'assure que je ne serai jamais infini. Parce que le fait de progresser rejoint la notion d'*imperfectus* et de *perfectus* qu'on a en arithmétique : un être parfait, c'est un être qui ne progresse pas, parce qu'il a accompli la totalité de ce qu'il était. Le fait même que je sois (on a envie de prendre des mots modernes, je comprends qu'ils sont dangereux, et tant pis je les prends) voué, condamné, mais c'est en même temps ma grandeur d'homme, à aller indéfiniment toujours plus loin, c'est le signe positif de cette finitude que je ne peux pas dépasser. Dieu ne progresse pas. On retrouve ça dans la *Lettre-Préface des Principes* (AT IX-2, 2-3), c'est pourquoi Dieu n'est pas philo-sophe, mais la sagesse divine s'oppose à ma finitude. Voilà pour le premier aspect.

Je passerai au deuxième aspect, à la liberté. Elle est au cœur de ce qui vous importe, et à moi aussi. Mais je vois tout de même les choses un peu différemment. Dans la *Quatrième méditation*, à ce moment où Descartes en vient à ce qu'il appelle la "principale perfection de l'homme" (AT IX-1, 48-49) texte dont je vous ai dit que je l'avais toujours trouvé capital dans la *Quatrième méditation*. Il y est dit que la plus grande perfection de l'homme, c'est de pouvoir, par son libre arbitre, se décider lui-même à suspendre son jugement chaque fois qu'il n'aura pas encore une idée assez claire et distincte. Ce qui introduit ce passage sur lequel vous insistez tellement, c'est la phrase suivante : Dieu aurait pu me créer, et me créer *fini*, tout en me faisant beaucoup plus parfait que je ne suis. D'abord, dit Descartes, il aurait pu me créer tel que, sur toutes les questions dont j'aurais jamais à délibérer, j'aie toujours une idée claire et distincte. Je n'en aurais pas moins été fini, parce que les questions sur lesquelles j'ai à délibérer, il y en a peut-être beaucoup, mais jamais une véritable infinité. On vous aura peut-être posé vingt-sept questions aujourd'hui, mais vingt-sept ce n'est pas l'infini, et si Dieu vous avait donné les vingt sept idées claires et distinctes requises sur les vingt sept questions qu'on vous a posées, vous seriez plus parfait que vous n'êtes, sans être pour autant devenu infini. Deuxièmement, continue Descartes, Dieu aurait pu aussi me créer tel que, tout en ayant des idées obscures dans mon entendement, je trouve naturellement gravée en ma mémoire et en ma volonté la résolution de ne jamais juger tant que je n'aurais pas d'idée claire et distincte. Et, dit Descartes (c'est cela le point sur lequel je voudrais attirer votre attention), quoique fini, je serais alors plus parfait que je le suis. Dans la *Quatrième méditation*, telle est sa doctrine. Et

il la laisse retraduire en français en 47 sans rien y reprendre. Mais, dit Descartes, je ne dois pas me plaindre de ce que Dieu aurait pu me créer plus parfait. Bien sûr qu'il aurait pu, même comme créature, me faire plus parfait, mais je dois au contraire le remercier beaucoup de m'avoir créé tel que moi-même, je me peux donner, par un exercice réitéré, l'habitude de ne jamais juger tant que je n'ai pas des idées claires et distinctes. C'est à ce moment là que surgit la phrase sur laquelle, vous comme moi, nous nous disons : les commentateurs qui nous ont précédés auraient pu nous en parler plus quand même, parce que c'est important. A ce moment là il dit : c'est " la plus grande perfection de l'homme ". Vous voyez donc – je me permets d'être un peu long là dessus pour bien faire comprendre le point – que " homme " surgit ici à l'intérieur du fini. On a commencé par dire : Dieu aurait pu me créer plus parfait que je suis. Et le maximum de la perfection humaine est en quelque sorte la perfection pour moi : non seulement ce n'est pas la perfection de Dieu, mais ce n'est même pas la perfection de ce qu'on hésite à appeler un ange (comme le rappelait Mme Rodis, Descartes dit à Burman : moi, je ne veux pas trop parler des anges, parce que je n'ai pas vécu au milieu d'eux comme saint Thomas, je ne suis pas un docteur angélique) et en tout cas il peut y avoir un être fini qui serait plus parfait que moi.

Il me semble donc que, de ce point de vue là, la pensée cartésienne de l'homme ne repose pas sur un concept d'homme qui en ferait ce qu'il y a de plus parfait. Je crois - pour citer un de mes maîtres d'autrefois, Henri Gouhier - qu'il y a là une certaine forme d'anti-humanisme. Bien sûr, il faut se comprendre : anti-humanisme ne veut pas dire qu'il faut brûler les hommes ! L'anti-humanisme, ça veut dire : ce n'est pas sur le concept d'homme qu'on peut former une philosophie solide. Et je pense qu'il y a chez Descartes une forme d'anti-humanisme, dans la mesure où pour lui l'*homme* est une troisième notion, qui présuppose qu'on en ait d'abord pensé au moins deux autres et même davantage à vrai dire.

Car lorsqu'on dit troisième, c'est troisième par rapport à *pensée* et à *étendue*, mais il y a la notion de Dieu qui est encore plus première ; et dans le fini, il y a d'abord l'idée d'âme et l'idée de corps étendu, et puis l'homme, qui est un mixte. Il me semble que ce caractère subordonné est quelque chose qui est à la fois moral, éthique, axiologique, et en même temps conceptuel, spéculatif et théorétique. C'est le point ou la distance qui me sépare de vous : je trouve qu'en tordant dans l'autre sens, en nous libérant en effet d'un poids de théologisation de Descartes qui est devenu insupportable, en nous libérant d'une pensée de la finitude qui trouve toujours le mal radical dans la métaphysique de Kant (alors qu'il n'y en a pas un mot dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, mais seulement dans la *Religion*) et aussi bien toujours du Suarez et des histoires d'anges chaque fois que Descartes nous parle de Philosophie Première, j'ai envie d'applaudir des deux mains à ce que vous faites. Mais en même temps et sur ce point précis, il me semble que, en tendant à confondre " plus grande perfection de l'homme " avec " plus grande perfection " tout court, vous tendez à écarter la pensée de la finitude, vous tendez à faire de l'homme un concept central. Ce qui est bien le cas chez un Montaigne, je crois, bien que j'en parle ici comme un amateur, non pas comme un spécialiste d'histoire de la philosophie. Mais chez Descartes, il en va autrement. Je crois qu'on vous l'a fait remarquer sur *perfectus* et sur perfectibilité. D'où ma question : ne craignez-vous pas de faire, pour Descartes, trop fond sur le concept d'homme et de vous être trop vite écarté d'une pensée qui part du fini et qui pense la finitude dans son contraste avec l'infini ?

M. Etienne AKAMATSU. — Mme Rodis, vous voulez intervenir.

M. Emmanuel FAYE. — Je souhaiterais répondre à M. Beyssade pendant que ses propos sont présents à mon esprit, car son objection porte sur un point essentiel.

Mme Geneviève RODIS-LEWIS. — Juste un mot, il y a un point capital qui n'a pas été évoqué, c'est la transcendance de Dieu par rapport à l'intelligible : nos intelligences sont créées en même temps que les lois de la nature.

M. Emmanuel FAYE. — Oui, nous devons toujours avoir à l'esprit la thèse cartésienne de la création des “vérités éternelles”. Cela dit, l'expression “transcendance de Dieu par rapport à l'intelligible”, qui n'est pas de Descartes, est ambiguë et je ne l'emploierais pas car, prise littéralement et hors de son contexte, elle semble ouvrir la voie à ceux qui soutiennent (ce qui n'est pas du tout votre cas) que Dieu est, pour Descartes, une cause inintelligible et en font un argument pour tirer toute la métaphysique cartésienne du côté de la théologie. C'est un contresens absolu puisque Descartes a toujours soutenu, à la différence de toute la théologie scolastique, que si l'être infini nous est incompréhensible, il ne nous en est pas moins *intelligible* : non seulement Descartes emploie constamment, pour notre connaissance de Dieu, le verbe “intelligo” (AT VII, 45 l.11, 46, l.23, 112, l.23-25 : “clare intelligere illam esse infinitam”, etc), mais il dit bien que nous avons de l'être infini une idée et que son idée est la plus claire et la plus distincte de toutes (AT VII, 46, l.15-17 et l.28), c'est même le fondement de toute la *métaphysique* cartésienne.

Je voudrais maintenant, avant de répondre à M. Beyssade, le remercier de sa participation à ce débat public. Alors que l'affiche de la Régionale posait clairement le problème de la “théologisation” actuelle de la métaphysique cartésienne, personne n'est venu pour en débattre parmi ceux qui ont pris la responsabilité d'avancer la thèse d'un Descartes “théologien”. Il semble même que tout débat sur ce point soit impossible, ce qu'il faut regretter pour la philosophie. Au contraire, M. Beyssade, vous m'avez adressé dès la parution du livre une objection sur la notion de “finitude” qui, selon vous, rapprocherait Descartes de Kant : je vous ai annoncé que je répondrais brièvement à votre objection à la fin de ma conférence et vous êtes venu aujourd'hui. La discussion peut donc avoir lieu et je crois comme vous que la pensée progresse pour tous grâce à ce genre de débat.

Sur le premier point, qui concerne la mise en relation de Descartes avec les penseurs humanistes de la Renaissance, je serai rapide puisque vous exprimez votre accord sans réserve. Je précise simplement que je ne suis pas en désaccord avec Gilson et d'autres sur l'intérêt qu'il peut y avoir à comparer Descartes aux auteurs scolastiques, mais à la condition que ce soit dans un esprit philosophique et sans l'excès qui consiste à vouloir faire de Descartes lui-même un scolastique. J'ai d'ailleurs confronté, à la fin de mon livre, Descartes à Thomas sur la question de la connaissance de Dieu et, sur le rapport de Descartes à Suarez concernant le problème de l'erreur, j'ai établi des corrélations précises pour les deux arguments du Dieu non trompeur et du malin génie. Confronter Descartes à Suarez peut être utile, mais seulement à deux conditions : que cela ne soit pas fait à tout propos et que cela reste une *confrontation* et non pas une assimilation réductrice. Je n'ai donc d'aucune façon tordu le bâton dans l'autre sens : lorsque j'ai comparé, par exemple, Descartes et Charron, je n'ai jamais fait de Descartes un “disciple” de Charron et j'ai toujours précisé non seulement ce qui les rapprochait, mais aussi ce qui les séparait. Il n'en reste pas moins incontestable que la conception cartésienne de la sagesse humaine est beaucoup plus proche de la pensée d'un philosophe comme Charron que d'un théologien comme Suarez. C'est tout ce qu'il importait de montrer dans mon livre.

Sur le second point, sur la question du fini ou de la “finitude” à propos de laquelle vous exprimez une réserve, il est certain qu'il y a entre nous une différence de méthode. J'ai analysé un passage de la *Quatrième méditation* en ayant à l'esprit la *Dispute* de Suarez *De falsitate* dont, à l'évidence, Descartes se démarque. J'ai procédé ainsi de façon plus proche de Gilson que de Gueroult. Gueroult s'est limité à un commentaire interne de l'ordre des raisons tandis que Gilson a montré de manière magistrale, dans le premier chapitre de sa thèse (et Dieu sait si cela a été amplifié depuis), que, sur la création des vérités éternelles, Descartes renversait exactement un énoncé de la *Dispute XXXI* de Suarez. Pour en venir maintenant à mon propos sur la *perfectio hominis*, quand on a à l'esprit tout ce qui a toujours été ressassé par les théologiens scolastiques sur l'*imperfectio intellectus*, sur l'*imperfectio hominis* en cette vie, sur la *beatitudo imperfecta*, etc., et quand on voit au contraire l'insistance avec laquelle

Descartes démontre, dans la *Méditation quatrième*, que nos facultés sont toutes parfaites en leur genre (*in suo genere perfecta*, AT VII, 55 l.5 et 58 l.16), ou que, certes, l'homme est une *res limitata*, est un être créé et fini, mais qu'il y a en lui une principale perfection qui, pour être relative, n'en existe pas moins, on s'aperçoit que ces textes sont d'une grande force et d'une grande audace philosophique pour leur temps. J'ai donc valorisé ces textes par contraste avec ce que les théologiens scolastiques ont toujours répété, mais sans jamais nier, bien au contraire, que Descartes part de l'expérience du moi comme créature et donc comme être fini⁴.

Il me faut à ce propos préciser que, contrairement à ce que vous supposez, les analyses centrales du chapitre sur la principale perfection de l'homme chez Descartes (p.329-335) sont nées d'une recherche fondamentale (liée à la préparation du colloque international de Tours sur *Descartes et la Renaissance*) et absolument pas d'une visée polémique. La critique des interprétations "théologisantes" de sa métaphysique a été conçue et écrite *après* et, dans le livre, elle figure plus loin, principalement dans un court essai dont le thème est différent du sujet du livre (cet essai n'a été ajouté au moment de l'impression que parce que, il faut bien le dire, aucune des revues pressenties ne semblait vouloir prendre le risque de susciter un débat en publiant cette mise au point). Il faut aussi distinguer les pages écrites en historien de la philosophie sur Descartes (où il n'y a aucune discussion sur le mot de "finitude"), et l'*Epilogue* où l'"historien de la philosophie" laisse place au "philosophe" pour répondre à des objections contemporaines : c'est là que la notion de "finitude" (déjà critiquée p.103 à propos des interprétations de Bovelles) est mise en cause en tant qu'elle a toujours correspondu, au XX^e siècle où elle est apparue, à une conception limitatrice et réductrice de l'homme.

Je dois également protester, de manière certes amicale, mais énergique, contre le fait que, faute d'avoir précisément à l'esprit ce que j'ai écrit, vous m'attribuez à plusieurs reprises des thèses qui sont en effet des contresens, mais que je n'ai jamais écrites. Vous dites ceci : "l'infinitude, selon vous, la plus grande perfection de l'homme, désigne quelque chose de positif qui peut progresser vers l'infini, peut-être même arriver jusqu'à l'infini". Je n'ai jamais parlé de la *praecipua hominis perfectio* chez Descartes en terme d'"infinitude", mot que je n'ai, jusqu'à présent, ni écrit, ni prononcé, et je n'ai pas fait de l'*hominis perfectio* chez Descartes quelque chose d'infini. Vous dites ensuite que je tendrais à "confondre plus grande perfection de l'homme avec plus grande perfection tout court". J'ai dit en réalité tout le contraire : "loin d'être un orgueil, la reconnaissance de la *praecipua hominis perfectio* présuppose la conscience de notre faiblesse (*infirmetas*), comme l'indique l'ordre de la méditation cartésienne. Ici, le mot de *perfectio* vaut pour l'homme *en son genre* et n'a évidemment pas le sens absolu de la perfection reconnue à l'être infini" (p.348, n.1). C'est pourquoi j'ai intitulé la section centrale du dernier chapitre : "*Infirmetas et hominis perfectio* dans la *Meditatio quarta*" (p.329). Il semblerait au contraire, au vu de votre critique, que c'est vous même qui éprouvez une certaine difficulté à penser le mot de "perfection" de manière non univoque ; en effet, la mise en valeur que j'ai proposée du thème de la "principale perfection de l'homme" à la fin de la *Méditation quatrième* semble vous gêner au point que vous éprouvez la nécessité de rappeler assez longuement la relation entre l'être fini et l'être infini dans la *Méditation troisième*, thème certes très important, mais qui n'est pas directement en jeu dans le passage de la fin de la *Méditation quatrième* que j'interprète.

De même, je ne comprends pas pourquoi vous semblez présenter comme une objection le fait de rappeler que dans la *Méditation quatrième*, juste avant le passage que je mets en valeur, Descartes montre (je vous cite), qu'"il peut y avoir un être fini qui serait plus parfait que

⁴ La densité et l'intérêt des objections de M. Jean-Marie Beyssade m'ont obligé, dans les paragraphes qui suivent, à rédiger une réponse écrite plus complète que dans l'échange oral et à citer pour le lecteur quelques passages de mon livre, puisque ce sont ses interprétations qui sont débattues.

moi”. C’est en effet ce que j’expose longuement dans mon livre où j’écris : “ avant d’exposer ce qui constitue cette *maxima et praecipua hominis perfectio*, Descartes a commencé par écartier une conception ontologique de la *perfectio hominis* qui ferait de l’homme la créature la plus élevée dans l’échelle des êtres. Le fait que je suis faillible m’interdit de prétendre au rang des créatures les plus parfaites de l’univers. Je n’ai, précise Descartes, nul droit de me plaindre que Dieu ait voulu que je tienne un rôle (*personam sustinere*) dans le monde, qui n’est pas le principal et le plus parfait de tous (*quae non est omnium praecipua et maxime perfecta*). ” (p.331). Sur ce point, je ne vois donc aucune opposition entre nous, mais seulement un malentendu, que la relecture de ce que j’ai écrit devrait suffire à dissiper. Nous sommes en effet bien d’accord sur le fait que Descartes récuse une fausse idée de la “ perfection de l’homme ” qui ferait de nous les créatures les plus parfaites de l’univers.

Une fois de plus, notre désaccord est principalement de méthode : comme je l’ai précisé dans une section de l’introduction consacrée à ce que j’ai nommé “ le choix des mots ” (p.28-32), j’ai pris pour règle, en histoire de la philosophie, de penser, autant qu’il se peut, *avec les mots des auteurs* (au moins pour les substantifs que l’interprète présente comme les concepts centraux d’une philosophie). C’est pourquoi je n’emploie pas pour Descartes le mot de “ finitude ”, terme anachronique et surdéterminé, qui n’est même pas dans le *Lalande* et qui ne serait apparu, selon le *Robert*, qu’en 1933 ! Mais je n’ai jamais écrit ni pensé que l’homme serait, pour Descartes, un être infini.

Sur le fond, Descartes ne parle d’infini pour l’homme qu’à propos de la volonté, ce qui est déjà beaucoup, mais il semble que vous ayez toujours minoré, dans votre interprétation, l’importance de “ cette volonté infinie qui est en nous ” (AT II, 629). Cette pensée est pourtant bien de Descartes : non seulement elle concorde avec ce qu’il dit dans la *Méditation quatrième* sur la *vis volendi amplissima, atque in suo genere perfecta* (AT VII, 58), mais elle annonce ce qu’il dira dans l’*Entretien avec Burman*, où il va jusqu’à parler en l’homme d’une “ volonté parfaite et absolue ” (*perfecta et absoluta voluntas*, AT V, 159). Je n’ai pas thématiqué ce dernier passage dans mon livre, mais il pose un réel problème puisqu’à la différence de la *Méditation quatrième* Descartes (ou du moins ce que l’entretien nous en rapporte) ne parle plus de nos facultés toutes parfaites en leur genre, mais accuse l’écart entre l’“ intelliger ” (*intelligere* : il ne dit pas l’intellect) qui serait “ très imparfait ” (*maxime imperfectum*) et le “ vouloir ” (*velle*), “ toujours également parfait ” (*semper aequè perfectum*).

Cela dit, et quelle que soit l’exégèse que chacun fera de ces différents textes, comment parler (outre les réserves sur l’anachronisme du mot) de “ finitude ” à propos d’un philosophe qui trouve en l’homme une faculté, la volonté, qu’il n’hésite pas à dire “ infinie ”, “ absolue ” et “ parfaite ” ? Par ailleurs, et toujours sur la “ finitude ”, il ne me semble pas que vous ayez précisément répondu à l’objection de ma conférence sur le rapport que vous continuez à établir entre Descartes et Kant, tandis que je maintiens fermement que ce n’est pas du tout la même chose de montrer, comme le fait Descartes, que mon entendement est fini, ne peut pas tout comprendre, mais peut *connaître* positivement l’infini, ou d’affirmer, comme le fait Kant, que la philosophie a pour tâche d’établir une limitation de ma faculté de connaître si radicale que Dieu est posé comme *inconnaissable* à mon entendement et que toutes les preuves cartésiennes de l’existence de Dieu sont rejetées.

La démonstration que vous avancez dans la *Méditation troisième* sur le rapport de causalité entre l’incompréhensibilité divine et la connaissance de Dieu chez Descartes est extrêmement intéressante, mais, à mon sens, vous tendez trop à faire de l’incompréhensibilité la condition de possibilité de notre connaissance de Dieu. Je pense que, dans cette démonstration (dont on trouve une première version dans votre article en anglais de 1993), vous avez été encouragé par un dessein polémique au bon sens du terme, c’est à dire par le souci de rectifier une erreur d’interprétation qui vous semblait grave, à savoir le fait d’opposer à tort, dans les *Méditations* III et V, un infini incompréhensible à une perfection seule connaissable, et cela au point de conclure à l’“ incohérence ” de la métaphysique cartésienne. Votre interprétation est beaucoup

plus proche du texte de Descartes que celle que vous avez à bon droit récusée, mais n'avez-vous pas vous-même tordu le bâton dans un autre sens en voulant montrer que l'infini était connaissable, *parce qu'incompréhensible* ? En effet, cela ne correspond pas exactement à l'ordre des raisons dans la *Méditation troisième* (AT VII, 46), où Descartes *commence* par démontrer que l'idée de Dieu est “ fort claire et fort distincte ” (*maxime clara & distincta*) et “ entièrement vraie ” (*maxime vera*). Et c'est seulement *ensuite* qu'il rencontre, pour la retourner en son contraire, l'*objection* de l'incompréhensibilité (*nec obstat quod non comprehendam infinitum*). Les trois moments de ce développement se voient particulièrement bien dans le texte français revu par Descartes où nous avons trois paragraphes successifs, l'objection de l'incompréhensibilité n'étant abordée que dans le troisième (voir AT IX-1, 36-37). Or, dans ce troisième paragraphe, vous n'avez retenu que *la moitié* de ce que dit Descartes. S'il dit bien : “ et il suffit que j'entende bien cela ” (& *sufficit me hoc ipsum intelligere*), à savoir qu'il “ est en effet de la raison de l'infini qu'il ne soit pas compréhensible de moi qui suis fini ” (*est enim de ratione infiniti, ut a me, qui sum finitus, non comprehendatur*), il ajoute aussitôt (je reprends ici la traduction du Duc de Luynes, sauf pour un verbe) : “ & que ie juge que toutes les choses que je <perçois> (*percipio*) clairement, & dans lesquelles ie sçay qu'il y a quelque perfection, & peut-estre aussi vne infinité d'autres que i'ignore, sont en Dieu formellement ou eminentment, afin que l'idée que i'en ay soit la plus vraie, la plus claire & la plus distincte de toutes celles qui sont en mon esprit ”. Descartes réaffirme donc, au cœur de ce troisième paragraphe, ce qu'il disait dans les deux premiers *avant* de parler de l'incompréhensibilité, à savoir que nous avons une *perception claire* et un *savoir* de certaines des perfections qui sont en Dieu de manière éminente, et ce savoir-là, ce n'est pas l'incompréhensibilité de l'infini qui nous le procure. C'est donc trop accorder à l'incompréhensibilité et, d'une certaine façon, trop tirer Descartes vers Kant, que d'avancer que nous connaissons Dieu “ parce qu' ” il nous est incompréhensible.

Sur les différents points évoqués dans mes réponses précédentes, je pense comme vous qu'il n'y a jusqu'à présent entre nous que des différences d'accent et non des oppositions radicales, mais sur votre thèse conclusives, c'est un réel désaccord qu'il y aurait entre nous si vous la mainteniez dans votre formulation actuelle. Vous avancez en effet qu'il y aurait chez Descartes une forme d'“ anti-humanisme ” ! Pour introduire cette thèse, vous commencez par affirmer que “ la pensée cartésienne de l'homme ne repose pas sur un concept d'homme qui en ferait ce qu'il y a de plus parfait ”. Je pense cela comme vous et je le développe très précisément. Dois-je me citer ? Je parle chez Descartes de “ son refus de faire de l'homme la principale et la plus parfaite des créatures au monde ” qui “ n'est pas sans rappeler Montaigne ” et précise que la “ principale perfection de l'homme ” ne réside pas “ dans une prééminence ontologique de notre espèce ” (p.331) ; je cite à ce propos la mise au point essentielle de la lettre à Elisabeth du 15 septembre 1645 (AT IV, 292). C'est à mes yeux une vérité si essentielle de la philosophie cartésienne que j'y reviens à plusieurs reprises. Ainsi, dès mon premier chapitre, je montrais que “ Descartes refuse une certaine manière abusive d'élever l'homme au-dessus de tout. Cet excès est moins le fait de la philosophie que d'une théologie qui s'appuie sur l'antique cosmologie géocentrique pour faire de la terre le centre d'un univers fini et de l'homme lui-même le centre de la création ” (p.311). Vous combattez ainsi une interprétation qui n'est pas la mienne et que je n'ai jamais soutenue.

J'ajouterai que jamais, à ma connaissance, Descartes ne parle de l'homme comme d'un concept. Et je pense qu'il a raison : *l'homme n'est pas un concept*. Un concept, c'est une réalité mentale qui a besoin d'être définie pour être pensée. L'homme est bien plus qu'une réalité mentale et nous n'avons pas besoin d'une définition pour savoir de quoi, ou plutôt de qui nous parlons. L'homme est une réalité trop complète pour que sa compréhension soit fixée dans une définition. Et Descartes me semble conscient de cela, qui récusé après Montaigne la définition traditionnelle de l'homme comme “ animal raisonnable ” sans jamais proposer une définition de remplacement, et cela non pas parce qu'il s'éloigne de la réalité de l'homme,

mais au contraire parce qu'il ne cesse d'y réfléchir de plus en plus profondément durant les années 1640.

Vous évoquez l'autorité d'Henri Gouhier, mais si celui-ci parle d'un "anti-humanisme" pour Pascal, jamais il ne le fait pour Descartes, bien au contraire, puisqu'il appelle explicitement "humaniste" sa "philosophie de l'esprit humain" (*L'anti-humanisme au XVII^e siècle*, p. 17).

Vous donnez ensuite votre définition de l'"anti-humanisme" : "ce n'est pas sur le concept d'homme qu'on peut former une philosophie solide". Je ne suis pas d'accord avec votre formulation qui réduit l'homme à un "concept", et, sur le fond, je répondrai que, dans la *Méditation seconde*, c'est bien sur la conscience qu'à la *mens humana* d'exister que s'appuie toute la philosophie première de Descartes. Je sais bien que toute votre interprétation de Descartes consiste à montrer que nous ne sommes pas certains du "cogito" lui-même tant que la "vérité divine" n'est pas venue fonder la règle de vérité, et cette thèse intéressante mériterait une discussion approfondie qu'il n'est pas possible de mener ici. Cela dit, et quelles que soient les interprétations de chacun, il reste indiscutable que Descartes place "*l'existence de l'ame humaine*" dans "*les fondemens de sa Metaphysique*" (AT VI, 1) et qu'il fait de la proposition "*ie pense, donc ie suis*" le "premier principe" de la philosophie (AT VI, 32). Or, ce "je", c'est bien la *mens humana*, c'est bien notre pensée qui est posée comme fondement et premier principe de la philosophie (voir aussi AT VII, 537, 1.6-9 ; IX-2, 10, 1.4-6).

L'argument que vous formulez à l'appui de votre thèse, c'est que, pour Descartes, l'homme serait une "troisième" notion. Cette affirmation ne me paraît pas exacte du point de vue cartésien. Vous faites, je pense, allusion aux deux lettres à Elisabeth des 21 mai et 28 juin 1643 où il parle de "trois genres d'idées ou de notions primitives". Or jamais, dans ces deux lettres, Descartes ne parle de l'union qui est entre l'âme et le corps comme d'une "troisième" notion qui ne pourrait-être pensée qu'après les deux autres et à partir d'elles, comme vous le soutenez. Si tel était le cas, la notion que nous avons de l'*union* ne pourrait pas être dite *primitive*, mais seulement dérivée ou, comme vous l'avancez, "subordonnée". Or Descartes précise au contraire que, "estant primitives, chacune d'elle ne peut estre entenduë que par elle mesme", de sorte que "nous ne pouuons manquer de nous mesprendre [...] lors que nous voulons expliquer vne de ces notions par vne autre" (21 mai 43, AT III, 666). Et il revient sur ce point essentiel dans la lettre du 28 juin : chacune de ces notions se connaît "d'une façon particulière et non par la comparaison de l'une à l'autre" (AT III, 691). Pour penser l'*union*, c'est à dire l'*homme*, il n'est donc pas nécessaire d'avoir formé au préalable une notion claire et distincte de ce que c'est que l'âme et de ce que c'est que le corps. L'homme est une notion *primitive* et non pas une troisième notion, subordonnée aux deux premières. Et j'ai rappelé comment, dans les *Méditations*, Descartes part de l'homme pour aboutir à l'homme. Il n'a d'ailleurs pas écrit de l'homme qu'il était un "mixte", mais un *unum quid* : quelque chose d'*un* dans lequel il y a comme un "mélange" (*quasi permixtio*) de l'âme et du corps, au point qu'ils forment un seul tout (le mot latin *permixtio* est ici bien plus fort que l'idée d'un mixte). Certes, je peux, dans cette unité, distinguer par la pensée les différentes notions qui la composent, lorsque je forme en moi l'idée d'une *mens humana* distincte du corps étendu, mais ce moment d'analyse et de distinction, ou d'abstraction, qui est le moment proprement *métaphysique* de la philosophie première de Descartes, ne remet pas en cause l'*unité* de l'homme.

Je ne vois donc rien qui permette de parler d'un "anti-humanisme" de Descartes qui, ne l'oublions pas, a très explicitement, dans la première des *Regulæ*, rapporté toutes les sciences à l'unité de la sagesse *humaine* éclairant toutes choses. L'*humana sapientia* est bien alors principielle dans l'ordre du savoir. Plus généralement, je ne crois pas souhaitable, en histoire de la philosophie, de centrer la discussion sur un mot anachronique, surtout s'il s'agit d'un terme en *-isme* auquel chacun peut donner la définition qu'il veut, sans contrôle possible par

rapport au texte d'un auteur qui ignore tout de ce mot. Ainsi en est-il du mot "anti-humanisme", plus récent encore que le mot de "finitude" puisqu'il fut créé, semble-t-il, en 1936 par Jacques Maritain dans *L'Humanisme intégral*. Cette discussion ne peut que me confirmer dans la règle qui consiste à penser *avec les mots* des auteurs eux-mêmes. Nous sommes suffisamment avertis en notre siècle de la relation de la pensée et du langage pour ne pas être très vigilants sur ce point : introduire dans l'interprétation d'une œuvre un mot que son auteur n'a pas pu connaître, c'est introduire une pensée qu'il n'a pas pu avoir.

Sur la formulation finale de votre objection, ce que je viens de répondre montre à mon sens de manière claire que je n'ai pas tendu à confondre plus grande perfection de l'homme avec plus grande perfection tout court ; au contraire, j'ai constamment souligné, tant dans mon livre que dans ma conférence, qu'il s'agit d'une perfection *de l'homme*, et des facultés de l'homme *en leur genre*. C'est bien pourquoi je pense qu'il y a, chez Descartes, une pensée *foncière* de l'homme et des perfections qui lui sont propres en tant qu'homme, et cela tant dans sa philosophie morale que dans la philosophie première de ses *Méditations*.

Je rappellerai, pour conclure, que l'importance de la philosophie de l'homme dans l'œuvre de Descartes a été mise en question avant vous par les thèses provocatrices de Stéphane Voss auxquelles vous sembliez accorder quelque crédit lorsque nous en avons débattu publiquement en Sorbonne, le 15 novembre 1997. Selon Voss, plus Descartes avance, moins il parle de l'homme, au point qu'à la fin, il n'y a plus d'"anthropologie cartésienne". Pour ma part je ne suis d'accord avec lui que sur l'absence du mot "anthropologie" dans le vocabulaire de Descartes, et puisque nous sommes pour l'instant autour des *Méditations*, je rappellerai une fois de plus que le *sim homo* est vraiment premier dans les *Méditations*. Et quand Descartes récuse la définition de l'homme comme animal rationnel, ce n'est pas le fait de se dire homme qu'il récuse, c'est la définition. Le mot "homme" n'est jamais renié. Il resurgit dans le texte, au détour de l'ordre des raisons, parce qu'il est toujours présent dans la pensée de Descartes et qu'on ne peut pas l'ôter de la pensée philosophique puisque c'est toujours un *homme* qui pense. Et, finalement, quelle est la méditation de loin la plus longue et la plus déconcertante, celle sur laquelle il n'y aura pratiquement aucune objection parce qu'elle dépasse de loin la pensée de son temps ? C'est la *Méditation sixième*. Il s'agit certes de penser le rôle des sens, de prouver l'existence des corps, d'exempter Dieu de nos erreurs comme celle de l'hydropique, mais c'est aussi, et surtout, une méditation sur l'*homme* tout entier : voilà quel est l'aboutissement de la Philosophie première de Descartes. On dira peut-être, comme une dernière objection, que ce n'est plus le cas dans les *Principes* ; mais, dans la Préface des *Principes*, Descartes dresse un programme d'étude des minéraux, des plantes, des animaux et "*principalement de l'homme*" (AT IX-2, 17) : une étude de l'homme qu'il continue donc à revendiquer dans son projet philosophique, même si sa réalisation reste inachevée. Donc l'homme est toujours présent, aussi bien dans les *Méditations* qu'à l'horizon des *Principes* et dans les *Passions de l'âme* elles-mêmes où Descartes précise qu'il y parlera par occasion "de toute la nature de l'homme" (AT XI, 327). C'est pourquoi je pense que c'était pour tordre à votre tour le bâton dans un autre sens (mais qui s'éloigne de la pensée de Descartes) que vous avez parlé d'"anti-humanisme".

M. Jean-Marie BEYSSADE. — Descartes n'emploie guère le mot humanisme.

M. Emmanuel FAYE. — Il ne l'emploie jamais, et moi non plus, puisque le mot ne devient usuel qu'à la fin du XIX^e siècle.

M. Jean-Marie BEYSSADE. — Vous dites que l'humanité suffit à donner un contenu, c'est vrai que les auteurs du XVI^e siècle auraient dit que l'humanisme donne le contenu. Mais dans le langage cartésien il me semble qu'"homme" est toujours présenté comme solidaire de composé, et composé dit le caractère non principal de ce dont on parle, ça n'est pas le principe. Si c'est un *compositum*, c'est parce que cela a des éléments constituants qui sont plus simples que lui. Par exemple, dans la *Quatrième médiation*, il n'est pas tout à fait vrai

qu'au sens cartésien, plein, du terme c'est l'homme qui a la liberté, c'est l'âme qui a la liberté : *mens*. Le corps n'a pas encore été prouvé, et la réflexion cartésienne sur la liberté se fait tellement sur la *mens* et pas d'abord sur l'homme que, lorsque Descartes évoque dans les célèbres lettres sur la liberté le point qui vous occupe tellement (à savoir qu'il y a quand même, on a envie de dire d'abord, une supériorité du mérite, quand on peut ne pas faire l'acte bon, par rapport à la simple naturalité qui le fait faire nécessairement), le point fort, si je puis dire, de ceux qui tirent le bâton dans l'autre sens, est de rappeler que dans la lettre à Mesland du 2 mai 1644 (AT IV, 117) Descartes choisit un curieux exemple. Il dit " comme Jésus Christ en cette vie ". C'est quand même un exemple très théologique ! Quand Descartes dit : ce qui fait notre perfection, c'est que nous aurions pu pécher et que nous ne le faisons pas, que nous pourrions ne pas faire attention et que nous avons du mérite à faire attention, il dit : c'est du mérite comme celui qu'a eu Jésus Christ en cette vie. Comme s'il n'avait pas, lui, ni le souci de s'éloigner de la théologie, ni bien sûr la volonté de confondre métaphysique et théologie, encore moins de les subordonner ! Ce texte me paraît intéressant dans le dialogue que vous avez, parce qu'il me semble montrer un Descartes qui est un pur métaphysicien et qui pourtant n'éprouve aucun besoin de défendre sa métaphysique contre les évocations théologiques. Au contraire, comme le rappelait Mme Rodis, dès le début dans les *tria mirabilia* (AT X, 218), il pense à parler de l'Homme-Dieu comme il parlera du *liberum arbitrium* : c'est un des trois objets de pensée qui suscite une légitime et perdurable admiration. Aucun n'est annulé, aucun n'est privilégié, il faut penser ces choses là, essayer de les mettre en rapport les unes avec les autres. Il ne s'agit pas évidemment de revenir à Descartes, de faire comme lui ; mais sa manière de penser, me semble-t-il, est en-deçà de certaines de nos oppositions, nous avons du mal à retrouver cette plus grande facilité dans le traitement du rapport métaphysique-théologie aujourd'hui.

M. Emmanuel FAYE. — Je vous remercie de vos dernières remarques. Je répondrai trois choses. Premièrement, Descartes ne dit pas simplement de l'homme qu'il est un " composé ", mais qu'il compose " quelque chose d'un " (*unum quid*), et cela tant dans la *Synopsis des Méditations* (AT VII, 15, 1.23) que dans la *Sixième* (AT VII, 81, 1.4). C'est sur l'unité de l'homme que Descartes insiste, et cette unité est donc toujours-déjà-là, elle n'est pas un résultat ou un effet du composé. Deuxièmement, il est vrai que dans le cours de l'ordre des raisons, lorsqu'il s'agit d'*abducere mentem a sensibus*, c'est la *mens* qui prévaut, mais, dans l'article 37 du livre I des *Principes*, quand il est parlé de la liberté, il dit : " plus haute perfection de l'homme ", et dans la *Méditation quatrième*, Descartes ne dit pas perfection de la *mens*, mais bien perfection de l'homme.

M. Jean-Marie BEYSSADE. — Oui.

M. Emmanuel FAYE. — Et non pas de l'âme. C'est ce qui distinguait déjà Averroès et Avicenne : Avicenne parlait dans sa *Philosophia prima* de la perfection de l'âme, Averroès parlera de la perfection de l'homme.

M. Jean-Marie BEYSSADE. — Dans la *Deuxième méditation*, Descartes dit *mens humana*. Il dit *humana*, mais comme un adjectif, pas comme un substantif.

M. Emmanuel FAYE. — Oui, je ne nie pas qu'il y a, dans les *Méditations seconde* et *troisième*, un moment métaphysique où c'est de la *mens humana* qu'il est question plutôt que de l'homme tout entier, du *me totum* qui sera thématized dans la *Méditation sixième* (AT VII, 81, 1.24-25). Et il est évident que ce n'est pas dans la Métaphysique que l'on étudiera les viscères de l'homme et son anatomie. Mais vous me parliez tout à l'heure de la liberté, et donc de la *Méditation quatrième* ; or celle-ci conclut indiscutablement sur l'homme. De plus, non seulement, comme je l'ai déjà dit, l'homme est là au départ et revient à la fin, mais le mot *homo* et l'idée de l'homme restent présents dans les *Méditations seconde* et *troisième* elles-mêmes (voyez en AT VII, 25 1.25 et 26 ; et 37 1.5).

Le troisième point répond à votre conclusion sur philosophie et théologie d'après la lettre à Mesland du 2 mai 1644. Je ne saisis pas bien votre raisonnement, ni sa liaison par rapport à ce

qui précède. Vous parliez de la *mens* ; or Jésus Christ en cette vie est un homme complet et non pas seulement une *mens*. Par ailleurs, le statut du passage que vous citez est très particulier, et il n'a pas la spontanéité que vous lui prêtez. Descartes répond à la question théologique d'un Jésuite et, ce faisant, il se risque (mais dans une lettre *privée* et à une personne en qui il semble avoir toute confiance) à évoquer brièvement une dimension de la liberté qui touche non plus à l'erreur, mais au bien et au mal (et donc au péché), parce que c'est l'acceptation ou la condamnation de sa doctrine de la liberté qui est en jeu. Descartes espère encore l'approbation des Jésuites. Pour que ses *Principes* aient quelque chance d'être reçus dans leurs collèges, il lui faut montrer que sa conception de la liberté ne détruit pas entièrement l'indifférence et que la vue claire de ce qui est bien ne supprime pas le mérite. Mais il n'aborde la question du mérite et du péché qu'avec beaucoup de précautions, en avertissant le P. Mesland qu'il dépasse ici "les bornes de la Philosophie naturelle", et il en dira le moins possible. Vous affirmez que ce texte prouverait que son auteur n'a pas le souci de s'éloigner de la théologie ; or Descartes, au contraire, commence par rappeler ceci : "i'ay voulu éviter, dit-il, autant que i'ay pû, les controuerses de la Theologie" (AT IV 117, 1.7-9). Et c'est avant tout en ce sens (précisé par Montaigne) que j'accepterais (sans me battre pour un mot qui est *de son temps* mais qu'il n'emploie pas) de parler de Descartes comme d'un *humaniste*, c'est-à-dire d'un auteur qui a su nettement distinguer l'humaine philosophie de la théologie, ce qui n'était pas chose facile en son temps. Ce qui importe le plus, c'est donc ce point d'arrêt, c'est cette conscience de la nature et des "bornes" de la "Philosophie naturelle" par rapport à la "Theologie" dont témoigne ici explicitement Descartes. S'il n'y a plus cette retenue et ce scrupule du philosophe, la Raison finit par être identifiée au Verbe : cela donne la doctrine d'un Malebranche, dans laquelle théologie et philosophie sont confondues au point de devenir indiscernables.

Plus généralement, permettez-moi de conclure provisoirement cette discussion en rappelant que Descartes lui-même se dit "philosophe chrétien", comme le sont d'ailleurs les autres penseurs étudiés dans mon livre (ce qui ne les a pas empêchés d'être mis à l'Index ou censurés). Descartes est un philosophe chrétien, mais il n'est pas un *theologus*. Voilà ce qui importe, et mon livre n'a jamais été un livre de critique du Christianisme. Il s'agit au contraire de montrer qu'il y a un mode de pensée, que j'appelle le mode de pensée théologique (parce qu'il s'est toujours incarné chez des hommes qui se disaient eux-mêmes des théologiens), qui repose sur ce qui a été bien décrit par Charron et par d'autres, à savoir une crainte de voir l'homme s'émanciper et une manière de ne pas faire confiance dans ses virtualités. J'ajouterais qu'à la limite, ce mode de pensée n'est pas forcément lié à telle ou telle religion : il se pourrait que l'on trouve quelque chose d'analogue dans la pensée politique, lorsqu'il est dit que les hommes sont naturellement méchants, etc. Il existe donc une mentalité que je n'ai pas inventée, à laquelle je me suis maintes fois heurté dans mes recherches, et qui en vient toujours à censurer les philosophes pour leur confiance dans les capacités naturelles de l'homme, à réactiver de manière abusive la vieille accusation de "pélagianisme" pour mieux les abattre, comme l'ont fait les théologiens de Leyde à l'égard de Descartes. C'est cela que j'ai voulu récuser : non pas le Christianisme comme tel, bien au contraire, mais ce mode de pensée théologique qui est au fond plus une forme de *pouvoir* que de pensée. A tel point (M. Margolin le rappelait tout à l'heure), que les théologiens contemporains de Bovelles, qui dominent l'Université de Paris à la Renaissance, ce sont Noël Bêda, Pierre Couturier : des gens fort importants à leur époque, mais qui n'ont pas laissé grande trace dans la pensée. Il n'ont plus la stature d'un Thomas d'Aquin : à force de tenir une position qui n'était pas une position de pensée, les *theologi* parisiens se sont retrouvés n'être rien de plus que des hommes d'institution et de pouvoir. Je souhaite que la pensée de Descartes ne subisse pas cette sorte de fossilisation, que sa pensée philosophique, si fine et si pleine d'humanité, soit respectée dans ses nuances et non pas réduite à je ne sais quelle "théologie de la toute-puissance" dont il n'a jamais été l'auteur. Descartes a certainement le droit, comme vous et comme moi, de parler de

Jésus Christ sans que nous en devenions pour autant des théologiens ! Ce qui importe c'est le fait qu'il s'est toujours dit philosophe et non pas théologien : il nous faut donc le reconnaître et le respecter comme tel, dans sa personne comme dans son œuvre.

M. Etienne AKAMATSU. — On a souligné tout à l'heure la nécessité d'un débat sur le rapport entre la philosophie et la théologie, et j'aurais aimé que ce débat ait lieu. Etant donné l'heure où nous sommes parvenus, je ne vous laisserai pas poursuivre une discussion qui porterait sur cet autre grand volet qui n'a été qu'esquissé, et pour cause. Je poserai donc simplement une question qui ne veut pas être un piège : si nous avons à chercher une étape, un relais entre Descartes et nous, Emmanuel Faye verrait-il d'autres relais pour cette pensée de l'homme ?

M. Emmanuel FAYE. — Pour la pensée française dont il est question aujourd'hui, il y a des moments singuliers, comme par exemple Maine de Biran, dont le regard original sur Kant et sur Fichte mériterait d'être pleinement restitué, mais nous avons les conditions pour l'étudier, puisque ses œuvres sont intégralement publiées chez Vrin. Ce que j'aurais souhaité, c'est que nous ayons les mêmes possibilités pour des philosophes encore trop méconnus comme Bovelles.

Il faut d'autre part avoir conscience du fait que l'essor de la philosophie de l'homme en France, que j'ai étudié de Bovelles à Descartes, a été entravé par la résurgence, dans la seconde moitié du XVII^e siècle, d'une théologie augustinienne "dure" et par des auteurs comme Pascal ou Malebranche qui, quel que soit leur indéniable génie, étaient, sur bien des points, et de manière d'ailleurs très différente, plus théologiens d'esprit que philosophes.

Par ailleurs, il y a sans doute eu, dans la pensée de notre siècle, des auteurs auxquels la prise de conscience de la difficulté actuelle d'une pensée *philosophique* de l'homme n'a pas fait défaut. J'ai une estime particulière pour Cassirer et Grøethuysen, ces deux philosophes allemands qui ont dû s'exiler en 1933 et qui ont su attirer notre attention sur la valeur philosophique de Bovelles et de la Renaissance. Dans un tout autre registre, je rappellerai le curieux texte de Foucault sur "le sommeil anthropologique" de la modernité (*Les mots et les choses*, ch. IX). Cette évocation peut sembler paradoxale, tant les thèses de Foucault dans ce livre sont à peu près à l'opposé de celles de mon livre, mais, sans le suivre dans ses réponses, j'apprécie la force décapante de ses problématiques ; et, comme Cassirer, il a vu qu'une généalogie de la modernité devait repartir de la Renaissance. De plus, voilà une période très récente pour laquelle il est cette fois légitime d'étudier les différents sens des mots "humanisme" et "anti-humanisme", puisque les auteurs les emploient. Cependant, nous avons trop subi l'héritage de cette génération de penseurs dont nous savons maintenant, par leurs écrits posthumes, qu'ils furent nombreux à avoir été marqués par des textes comme la *Lettre sur l'humanisme*, mais sans avoir suffisamment perçu (à une ou deux exceptions près) d'où venait cet anti-humanisme là. Je n'ai pas encore abordé ces problématiques dans mes publications, car il m'a semblé bien plus urgent de contribuer à renouveler notre perception de la philosophie renaissante et de Descartes, dont la clarté et la vitalité de la pensée devraient continuer à inspirer la philosophie contemporaine.

M. Etienne AKAMATSU. — Je vous remercie. Je remercie les participants qui ont pris la parole et je remercie bien entendu M. Emmanuel Faye, qui nous a beaucoup appris.