

## **USAGE ET MÉSUSAGE DE LA BIOGRAPHIE À L'ÂGE CLASSIQUE : DU CONFLIT DES PHILOSOPHIES AU CONFLIT DES IDENTITÉS**

**SÉBASTIEN CHARLES**

(Universidade du Québec à Trois Rivières) *E-mail*: sebastien.charles@uqtr.ca

Les philosophes ne semblent guère aimer le genre biographique, délaissant avec une forme de dédain ce type d'écriture aux écrivains qui se piquent de littérature ou de psychologie, d'où l'extrême rareté des autobiographies philosophiques, comme si la vie du philosophe n'avait d'intérêt que limité, pour éclairer telle ou telle partie de l'œuvre ou du système, et aucune valeur en soi, l'intime ne pouvant prétendre à la moindre parcelle d'universalité. Chez les Grecs eux-mêmes, pourtant partisans d'une adéquation entre théorie et pratique, et donc d'une philosophie pensée comme modèle de vie à admirer et imiter, l'on ne trouve guère trace de souci autobiographique, même s'il peut arriver aux philosophes de parler d'eux, en particulier dans leur correspondance ou dans des écrits de type ésotérique, et les rares « biographies » qui existent sont le fait de disciples, de compilateurs ou de critiques malintentionnés. Ainsi peut-on penser, pour les disciples, aux textes de Platon ou de Xénophon concernant Socrate, où il s'agit plus en vérité de présenter un personnage philosophique que de s'attacher à la description d'une personne réelle ; ainsi peut-on évoquer, pour les compilateurs, les *Vies* de Diogène Laërce, sorte de fourre-tout où l'élément biographique se perd dans le tout théorique, à moins que ce ne soit parfois l'inverse ; ainsi peut-on mentionner, pour les critiques, les satires d'un Lucien qui posent la délicate question de ce que l'on nommait au XIX<sup>e</sup> siècle l'idonéisme, à savoir la capacité qu'auraient les philosophes de vivre leur pensée ou de penser leur vie, capacité mise en défaut dans ces satires par l'exposé de nombreux travers qui détonent avec les préceptes de la secte que nos philosophes prétendaient pourtant suivre au pied de la lettre.

En fait, il faut attendre la modernité pour que la question de la biographie philosophique prenne un sens nouveau et, dans une certaine mesure, proprement

révolutionnaire. À cet égard, les débats autour de la figure de Descartes me semblent exemplaires non seulement d'une nouvelle manière de penser le rapport entre théorie et pratique dans l'espace philosophique, mais aussi d'un souci neuf de concevoir l'entreprise biographique en dehors de l'hagiographie des siècles précédents, tout en remplaçant la question biographique à l'intérieur d'un débat essentiel à la modernité philosophique, celui qui a opposé cartésianisme et scepticisme à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, et dont Hume peut-être donne la clef au mitant du siècle des Lumières quand il se décide à faire de l'attitude philosophique plus une question de tempérament que de prétendue quête de la vérité. Dans cette perspective, j'orienterai mon analyse de la question biographique à l'âge classique autour de trois axes de réflexion, qui porteront sur le conflit des philosophies, le conflit des biographies et le conflit des identités, afin de faire voir toute l'importance de penser les bouleversements connus par le genre biographique à l'époque moderne.

### **1. Le conflit des philosophies**

Pour qui a ouvert le *Discours de la méthode*, la présence d'un conflit des philosophies ne fait aucun doute. Or, étrangement, plutôt que de manifester cette opposition philosophique à partir de la présentation de thèses radicalement opposées, la manière d'aborder ce conflit procède dans cet ouvrage d'une mise en scène littéraire de type biographique. C'est en effet en parlant de soi que Descartes en vient à formuler une critique de l'autre, à savoir Aristote, et il se sert donc de la biographie avec une visée proprement philosophique. À première vue, rien de bien nouveau sous le soleil, les Anciens ayant en partie procédé ainsi, les Médiévaux également, si l'*Historia calamitatum* est bien d'Abélard comme on le suppose, et Montaigne, au siècle précédent, ayant fait du moi le lieu même de la réflexion philosophique. Cela étant, la démarche cartésienne est bien singulière, Descartes ne faisant pas l'histoire d'un homme, mais uniquement celle d'un esprit, gommant en grande partie les traits proprement biographiques de son récit. On ne trouvera donc pas ici d'éléments permettant de donner de la chair au contenu philosophique, comme chez Montaigne qui nous parle au détour d'une page de ses préférences culinaires – « Je ne suis excessivement désireux ni de

salades ni de fruits, sauf les melons »<sup>1</sup> -, les seuls aliments que Descartes mentionne étant des nourritures intellectuelles, celles reçues au collège jésuite de La Flèche, d'ailleurs relativement indigestes à son goût parce que ne permettant pas de s'affranchir du doute et de parvenir à la certitude. Et pourtant, c'est bien de l'élément biographique que va surgir la critique philosophique, mais d'un élément biographique travesti, puisque l'important est de montrer pour Descartes la banalité et la futilité de sa propre expérience.

Ce qui fait l'intérêt de sa biographie intellectuelle c'est paradoxalement le peu d'intérêt qu'il y aurait à s'en inspirer, Descartes ne cessant de rappeler la médiocrité de son esprit et de souligner le caractère commun de ses facultés intellectuelles, disposant d'une raison plutôt lente à inférer ou à déduire, d'une imagination quelque peu défaillante et d'une mémoire relativement bornée. D'ailleurs, comme l'annonce l'ouverture fameuse du *Discours*, si effectivement « le bon sens [ou raison] est la chose du monde la mieux partagée », on ne voit pas pourquoi Descartes aurait été sur ce point privilégié. Reste que les résultats auxquels il est parvenu lui ont paru justifier l'entreprise biographique, et c'est bien sûr la notion de *méthode* qui donne la clef de l'énigme permettant de comprendre en quoi un esprit relativement ordinaire peut prétendre être allé plus loin que des esprits qui lui étaient supérieurs au niveau de leurs facultés propres.

Ces esprits potentiellement supérieurs, ce sont ceux des scolastiques des siècles passés, et Descartes reconnaît sans difficulté leur puissance spéculative, et donc l'excellence de leur esprit, mais il tient surtout à souligner les résultats désastreux pour la philosophie de leurs réflexions théoriques qui n'aboutissent à aucune certitude et conduisent insensiblement l'esprit en quête de vérité au mieux au vraisemblable, au pire à l'indécidable, et donc au scepticisme. Pour le dire autrement, ce qui, pour Descartes, caractérise avant tout la philosophie scolastique, c'est son incapacité à rendre raison de ses postulats de départ, et donc à justifier son fondement théorique. D'où l'intérêt de s'en affranchir et de chercher la vérité non plus dans les livres des anciens, mais dans les deux autres sources de connaissance possibles, à savoir le monde et le moi. C'est par l'expérience du voyage, que le *Discours* met en scène brièvement, sans indiquer en détails les lieux traversés et les personnes rencontrées, que la prise en compte de la

---

<sup>1</sup> Montaigne, *Essais*, III, XIII, « De l'expérience », éd. Villey-Saulnier, Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige », 2004, p. 1102.

diversité s'effectue, permettant de relativiser les mœurs du pays de départ à l'aune de celles des pays visités, et que le moi s'éprouve en exerçant son jugement et en dégageant peu à peu des règles de pensée et d'action qui pourront valoir à l'avenir. D'où la limite propre au voyage, qui, en incitant à la tolérance par la constatation de la variété des coutumes, reconduit par un autre chemin l'esprit au doute et à l'incertitude où l'avait déjà préalablement mené la diversité des philosophies. Ce qui permet de comprendre alors que, pour Descartes, le seul voyage qui soit garant de certitude est le voyage intérieur, parce que lui seul peut procurer cette unité du vrai que les séjours dans le monde et dans les livres ne permettent pas d'atteindre.

Mais pour parvenir à la certitude, encore faut-il une méthode. Or, cette notion de méthode est en soi capitale, puisqu'elle paraît reconduire l'élément antique de la *mimesis*, de l'imitation. Seulement, il ne s'agit plus ici d'imiter une conduite vertueuse, comme chez les philosophes hellénistiques, mais de dépeindre une démarche intellectuelle. À ce niveau, la différence est de taille. Autant il paraît possible d'imiter tel ou tel comportement, et de tendre ainsi insensiblement à la vertu en reconduisant de manière habituelle les postures recommandées par les philosophes, autant il paraît impossible de mimer véritablement la démarche intellectuelle d'autrui et le mieux que l'on puisse faire à ce niveau est de reprendre les résultats de la méthode mais non l'itinéraire qui y a mené. Pourquoi une telle restriction ? Tout simplement parce que la démarche suivie par Descartes pour parvenir à établir les préceptes de sa méthode l'ont obligé à emprunter la voie du scepticisme, voie qui risquerait de déconcerter les lecteurs s'essayant à l'emprunter à leur tour. Car il se pourrait bien que des lecteurs pressés et pas suffisamment attentifs ne parviennent pas à reconstituer l'ordre des raisons cartésien, avec comme conséquence d'en rester au scepticisme et de ne plus savoir comment s'orienter dans la pensée, et que des lecteurs plus attentifs, mais trop peu sûrs de leurs jugements et moins capables de distinguer le vrai du faux, en viennent à se retrouver dans une situation identique, n'étant pas capables par eux-mêmes de découvrir la vérité et ne sachant plus vers quelle autorité se tourner.

On voit bien là l'originalité de la démarche cartésienne, qui prétend tout tirer de son propre fond et ne rien devoir à la tradition, et qui vise au fond à purifier l'entendement de toutes les scories que le temps y a implantées, quitte à les réinstaller par

la suite si l'examen critique qu'on leur fait subir en montre malgré tout la validité, afin de parvenir, en procédant méthodiquement, à une première vérité de laquelle pourra découler par la suite une chaîne interrompues d'autres vérités. Cette première certitude, c'est bien sûr celle du *cogito*, c'est-à-dire d'un je qui se découvre comme substance pensante et non comme individualité vivante, faite de corps et d'âme, ce qui montre bien en quoi, une nouvelle fois, l'autobiographie cartésienne n'est en rien l'histoire d'un homme mais bien celle d'un esprit qui se découvre pensant. La rupture avec l'aristotélisme médiéval est consommée puisque l'adage fondamental des scolastiques qui postulait que rien n'est dans l'entendement qui n'ait auparavant été dans les sens (*nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu*) se voit battu en brèche par le *cogito* cartésien qui annonce la primauté de l'âme sur le corps.

On voit comment le détour biographique mène bien à un conflit des philosophies et à une rupture entre empirisme scolastique et idéalisme cartésien puisqu'il s'agit désormais de faire prédominer, au niveau épistémologique, l'âme sur le corps, renversement spéculaire qui, selon Descartes, permet enfin de sortir du doute sceptique et de parvenir à la vérité, celle d'une conscience se découvrant tout à la fois pensante et existante. Le geste cartésien n'est pas sans incidence non seulement sur la philosophie, en ce qu'il conduit à condamner non seulement l'aristotélisme, mais la tradition philosophique tout entière, ce qui revient à présenter le philosophe moderne sous les habits neufs du savant à qui il est loisible de tirer sa science de son propre fonds puisque les maîtres du passé n'ont rien d'autre à lui offrir que leurs incertitudes, mais aussi sur la biographie, puisqu'en faisant de son histoire spirituelle une histoire relativement commune, Descartes semble interdire toute hagiographie philosophique et récuser du même coup le modèle antique de la vie philosophique conçue comme *imitatio sapientiae*. Il ne s'agit plus en effet de voir dans le philosophe un modèle de vie mais un modèle de pensée, claire et distincte, la séparation entre vie privée et œuvre publique devenant du coup irrémédiable. Au final, ce qui importe, c'est la méthode, non les événements biographiques disparates qui l'ont rendue possible. À pousser les choses un peu plus loin, Descartes est tout simplement en train de signer l'acte de décès de la biographie philosophique, qui suppose également, en un sens, la disparition du philosophe comme figure traditionnelle d'exemplarité.

## 2. Le conflit des biographies

Pourtant, dès la mort de Descartes, les premiers biographes se mettent à l'œuvre, tel Daniel Lipstorijs en 1653 qui fournit une première biographie sommaire de Descartes, afin de rappeler les éléments principaux de la vie de celui qui passe déjà pour être le fondateur de la philosophie moderne, comme si le rejet par Descartes de son propre passé ne tenait pas face au souci d'informer, comme si l'œuvre ne pouvait pas être désolidarisée de celui qui l'a créée. C'est dans ce contexte de réhabilitation de la vie de Descartes que va se jouer le conflit des biographies autour du cartésianisme, qui s'inscrit en cette fin de XVII<sup>e</sup> siècle dans une opposition plus vaste, théologique, politique et philosophique, et qui voit notamment s'affronter jésuites et jansénistes d'un côté, ainsi que cartésiens et sceptiques de l'autre. À cet égard, un ouvrage joue un rôle exemplaire, à savoir cette biographie que l'on pourrait qualifier d'officielle qu'est la *Vie de Monsieur Descartes* due à la plume d'Adrien Baillet. Parue en 1691, elle se présente comme le fruit du labeur janséniste, la plupart des éléments utilisés par Baillet ayant été récoltés par l'abbé janséniste Jean-Baptiste Legrand<sup>2</sup>. À la même époque circulent des pseudo-biographies, comme le *Voyage du monde de Descartes* du jésuite Gabriel de 1690 ou les *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme* du sceptique Pierre-Daniel Huet, qui montrent bien en quoi le cartésianisme constitue un enjeu intellectuel majeur de l'époque. L'important avec la *Vie de Mr. Descartes* de Baillet, c'est que l'on semble assister à l'émergence de la biographie comme science, Baillet s'étant en effet inspiré de la méthodologie de lecture des textes sacrés et profanes propres à son temps, notamment en vérifiant ses sources, et ayant souhaité présenter une biographie relativement objective et complète de la vie de Descartes, à un point tel d'ailleurs qu'il a sauvé des textes qui, depuis, se sont égarés, tel le très important récit des songes, dont on ne connaîtrait rien sans son travail. L'épître et la préface de sa *Vie* donnent le ton : il s'agit bien, nous dit Baillet, de s'intéresser à Descartes philosophe, c'est-à-dire à un homme qui s'est donné pour mission essentielle de parvenir à la vérité dans un domaine où elle est accessible à la raison, Baillet distinguant bien, à la suite de Descartes, les questions théologiques des

---

<sup>2</sup> Voir, à ce propos, l'article très informé de Gregor Sebba, « Adrien Baillet and the Genesis of His *Vie de Mr. Des-Cartes* », in T. M. Lennon, J. M. Nicholas, J. W. Davis (eds), *Problems of Cartesianism*, Kingston and Montréal, McGill-Queen's University Press, 1982, p. 9-60.

questions philosophiques, ce qui revient à n'exposer que ce qu'il a pensé, dit ou fait, et ce avec le plus d'objectivité possible. Il ne s'agit pas ici de faire œuvre d'hagiographe mais de biographe, et c'est pourquoi Baillet présente très clairement son but, qui n'est pas sans rappeler, à un autre niveau il est vrai, celui de Descartes, qui est de penser selon l'ordre des raisons : « Je me suis fortement persuadé qu'on ne serait point en droit d'exiger autre chose de moi que la vérité des faits, avec un peu d'ordre ou de méthode. L'exactitude et la fidélité avec laquelle j'ai tâché de représenter cette vérité partout pourrait suffire pour faire distinguer mon ouvrage d'avec un roman »<sup>3</sup>. Pour ce faire, Baillet nous donne son discours de la méthode, qui consiste à faire tout à la fois l'histoire de l'homme privé et celle de l'homme public à partir des éléments les plus judicieux et les plus nombreux possibles. D'où, pour le biographe, non seulement la nécessité d'accumuler les faits, mais aussi la capacité de les traiter, ce qui suppose une certaine familiarité avec les sujets abordés par l'auteur évoqué et une connaissance minimale de l'époque à considérer et des acteurs principaux qui s'y sont manifestés. Or, dans l'établissement des faits, le biographe ne doit en aucun cas être sujet aux préjugés et, pour lui, toute source possède une vraie valeur, qu'elle ait été à l'origine le fait de Descartes lui-même, d'un proche ou bien encore d'un adversaire de sa philosophie. Ainsi, afin de garantir au mieux la scientificité de sa démarche, Baillet se croit obligé de justifier la qualité des témoignages dont il dispose, indiquant en passant lesquels sont de l'ordre du témoignage oculaire, et la justesse de sa méthode d'investigation, qui l'a conduit à entrer en contact non seulement avec l'Europe savante mais même avec la famille de Descartes pour préciser tel ou tel point.

Malgré toutes les précautions évoquées, il n'empêche que le travail de Baillet possède certains défauts, et notamment celui conduisant le biographe à pallier son incertitude ou son ignorance par l'invention, d'où les nombreuses erreurs qui ont émaillé son récit et qui ont été dénoncées par ses contemporains, tel Christiaan Huygens par exemple<sup>4</sup>, comme si s'était déjà diffusée l'idée que la biographie était un genre sérieux ayant ses propres règles, et le souci d'objectivité historique une vertu essentielle à tout

---

<sup>3</sup> Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, Paris, Daniel Horthemels, 1691, p. ii.

<sup>4</sup> Christiaan Huygens, Appendice à la lettre 2790 à Pierre Bayle du 26 février 1693, in *Œuvres complètes*, La Haye, Nijhoff, 1905, vol. X, p. 399-401. Voir aussi, à ce propos et dans le même volume, la lettre de Huet à Huygens du 16 septembre 1691 (p. 143-144).

biographe. Et puis, malgré son prétendu souci d'objectivité, Baillet ne peut s'empêcher de dresser un portrait souvent trop flatteur de Descartes, quitte à fournir une « hagiographie laïque » du personnage, et à l'inscrire dans une perspective nationaliste, Descartes étant pour lui « l'homme qui a procuré à la France la gloire d'avoir produit le chef de la philosophie nouvelle » - comme si Descartes se souciait véritablement d'être le fondateur d'une secte nouvelle, et qui plus est française, lui dont on sait qu'il a vécu une bonne partie de sa vie en Hollande pour pouvoir y vivre incognito, ce qui était alors impossible à Paris, où l'on avait coutume d'importuner les individus ayant du succès et représentant la mode du moment.

Cette biographie ne pouvait donc qu'être reçue avec circonspection. Mais c'était sans compter le contexte très particulier dans lequel elle fut conçue et publiée, à savoir la querelle déjà vive concernant le statut de l'homme de lettres, l'héritage cartésien et la lutte sans merci engagée entre jésuites et jansénistes, qui contribuera encore plus à ternir sa réputation. Ainsi, par exemple, peut-on mentionner en passant que Ménage et Baillet étaient déjà imbriqués à l'époque dans une violente dispute littéraire, Baillet du fait de son *Jugement des savants* de 1685-1686 dans lequel il s'était montré favorable aux écrivains de Port-Royal et défavorable à ceux de la Congrégation de Jésus, tout en critiquant les défauts stylistiques des poètes du temps, comme Ménage, et Ménage du fait de son *Anti-Baillet* de 1688, auquel Baillet répondra l'année suivante avec ses *Satires personnelles* qui sont une analyse des traités *ad hominem* qu'il présente comme odieux et vulgaires<sup>5</sup>, ce qui lui permet de s'en prendre à son critique sans toutefois le nommer. Dans la même veine se situent deux pamphlets anonymes attribués à un jésuite, Antoine Boschet, à savoir les *Réflexions sur les Jugemens des savans, envoyés à l'auteur par un académicien* de 1691 et les *Réflexions d'un académicien sur la vie de Mr. Des Cartes, envoyées à un de ses amis en Hollande* de 1692. Ces deux pamphlets sont empreints d'une réelle mauvaise foi et ne prennent guère au sérieux ni les livres critiqués ni leur auteur. Le second, qui nous intéresse plus particulièrement, expose les longueurs et les détails insignifiants dont Baillet aurait pu à juste titre se passer – ce qu'il fera d'ailleurs la même année en proposant au public une *Vie de Mr. Descartes réduite en abrégé* –

---

<sup>5</sup> Cf. Léonard J. Wang, « La Querelle des *Jugemens des Sçavans* d'Adrien Baillet (1685-1691) », *XVIIe siècle*, 84-85, 1969, p. 97-147 et Françoise Waquet, « Pour une éthique de la réception : Les *Jugemens des livres en général* d'Adrien Baillet (1685) », *XVIIe siècle*, 159, 40-2, 1988, p. 157-174.



rappelant au passage que non seulement Baillet nous rapporte ce que Descartes a pensé, dit ou fait, mais même ce qu'il a rêvé, faisant implicitement écho aux songes de Descartes. De plus, il souligne la confusion que fait Baillet entre vie publique et vie privée et lui reproche surtout de ne pas avoir réussi à rendre compte des difficultés proprement cartésiennes, ce qui est la manière la plus subtile de les présenter au lecteur et de lui signaler les limites de la métaphysique, de la physique et de la cosmologie cartésiennes, et les conséquences théologiques quelque peu hétérodoxes de ses vues sur l'eucharistie.

À dire vrai, ces critiques de Boschet ne sont guère originales et recourent celles que l'on trouve dans le *Voyage du monde de Descartes* et les *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme*, mais qui se présentent sous une forme différente, celle d'une fiction permettant à un *Cartesius redivivus*, un Descartes ressuscité, d'exemplifier *in vivo* tout à la fois l'arrogance de ses manières et la faiblesse de son système. Pour faire court, je m'intéresserai seulement à la critique proposée par Pierre-Daniel Huet, parce qu'elle a l'avantage de substituer à la querelle jésuites/jansénistes une autre querelle, plus philosophique, celle opposant cartésiens et sceptiques. Plus que les *Nouveaux mémoires*, qui ne constituent qu'un exercice de style amusant mais superficiel, c'est la *Censura philosophiae cartesianae* de 1689 qui représente le travail de sape le plus abouti contre le cartésianisme proposé par Huet. Dès la préface, ce dernier abat ses cartes en indiquant les raisons de son entreprise, à savoir éviter les conséquences fâcheuses pour la foi chrétienne auxquelles mène inévitablement le cartésianisme, rappeler la hiérarchie des ordres entre philosophie et théologie à un philosophe qui « a prétendu en bien des lieux assujettir la foi aux maximes de sa philosophie »<sup>6</sup>, et critiquer son arrogance en matière philosophique qui a eu pour effet de lui dissimuler la faiblesse naturelle de l'esprit humain et de lui cacher son incapacité à saisir clairement et distinctement par la raison, sans l'aide de la grâce, la structure intime du monde qui l'entoure. On trouve donc dans la *Censure* des arguments qui portent sur la méthodologie cartésienne, pour en démontrer la faillibilité, d'autres qui s'en prennent au critère de vérité proposé par Descartes, pour en souligner la faiblesse, et d'autres enfin qui s'attachent à sa description du monde et de l'homme à titre de *res cogitans* et de *res*

---

<sup>6</sup> Huet, *Censure de la philosophie de Descartes*, manuscrit fonds français 14702, f. 1r-1v.

*extensa*, pour en signaler les erreurs. À cela s'ajoute au final un rappel des auteurs que Descartes est censé avoir pillé, ce qui conduit Huet à rappeler l'importance de l'érudition, qui permet à la fois de bâtir un système nouveau en s'inspirant d'éléments anciens réagencés différemment, ce qu'aurait fait Descartes à ses yeux en dissimulant ses emprunts pour mieux magnifier sa propre originalité, et de repérer les faussaires, ce que fait Huet, en redonnant aux auteurs antiques ce qui leur revient.

Je m'intéresserai ici simplement aux chapitres consacrés au *cogito* et à l'examen général de la philosophie de Descartes, car ils permettent de se faire une idée assez juste des reproches formulés par Huet. Ce qui intéresse en réalité Huet à titre de sceptique, c'est le statut d'évidence et de vérité première dans l'ordre des découvertes accordé par Descartes au *cogito* qui lui sert à fonder la philosophie nouvelle et à rompre avec les incertitudes des anciens. Or, pour Huet, rien n'est moins évident que cette prétendue évidence du *cogito*, qui semble réductible à une tautologie, du genre « je suis pensant, donc je suis », voire à un syllogisme défectueux en forme de cercle vicieux : « Si je pense, je suis ; je suis ; donc je suis ». Et en effet, si l'on envisage le *cogito* sous la forme d'un raisonnement, il faut bien admettre qu'il n'est pas valide, ce pourquoi Descartes avait préféré le présenter sous une forme plus intuitive dans les *Principes* – « Je pense, je suis » - pour couper court à une critique du genre<sup>7</sup>. Mais Huet se refuse à l'envisager ainsi au nom même de la définition de ce qu'est un raisonnement, à savoir la découverte de vérités inconnues à partir de vérités connues, ce à quoi correspondrait pour trait le *cogito* si on l'envisage comme étant formé de deux prémisses, « je pense » et « tout ce qui pense est », et d'une conclusion, « je suis », qui était auparavant inconnue puisque Descartes avait choisi de mettre entre parenthèses la connaissance de son existence. Persister à dire qu'il s'agit là d'une intuition, d'une saisie directe de l'esprit, cela revient à ne pas discriminer pensée et existence, à ne pas savoir lequel des deux

---

<sup>7</sup> C'est dans les *Réponses aux Secondes Objections* (AT IXa, 110-111) que Descartes présente pour la première fois explicitement le *cogito* comme le fruit d'une intuition : « quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme ; et lorsque quelqu'un dit : 'Je pense, donc je suis', ou 'J'existe', il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi ; il la voit par une simple inspection de l'esprit. Comme il paraît de ce que, s'il la déduisait par le syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeure : 'Tout ce qui pense, est ou existe'. Mais, au contraire, elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe. Car c'est le propre de notre esprit, de former les propositions générales de la connaissance des particulières ».

termes doit être connu avant l'autre, et autorise donc à dire « je suis, donc je pense », ce qui est manifestement faux puisqu'il existe des êtres dénués de penser. Il faut donc accepter de reconnaître que les termes « pensée » et « existence » sont saisis par l'esprit selon une suite logique et chronologique, ce qui réduit bien le *cogito* au statut de syllogisme, avec les conséquences intenable qui en découlent évoquées précédemment. Bref, la prétendue rupture avec les incertitudes des anciens justifiée par la vérité et la certitude du *cogito* paraît bien illusoire.

De là se tire le constat de Huet quant à la philosophie de Descartes en général, à savoir que, malgré ses mérites, elle est plus pernicieuse que profitable au genre humain, d'abord et avant tout parce qu'elle encourage un rationalisme débridé amplifié par ses disciples, et en particulier Regis qui est la cible principale des *Nouveaux mémoires*, sans doute du fait qu'il a été l'auteur en 1691 d'une *Réponse* à la *Censure* de Huet, rationalisme dont la finalité semble être de soumettre la foi à la raison et d'expliquer mécaniquement l'intégralité de la nature, comme si les desseins divins étaient pleinement accessibles à la raison. D'une certaine manière, Descartes semble avoir pavé la voie menant à Spinoza, encourageant une autonomie totale de la raison qui n'a plus besoin de s'incliner devant le mystère. À l'inverse, le scepticisme constitue l'antidote idéal à l'arrogance philosophique et un préambule nécessaire à la foi puisqu'il humilie la raison et la rend dépendante de la révélation. C'est pourquoi les *Nouveaux mémoires* utilisent à plein la *Vie* de Baillet en ce sens<sup>8</sup>, en rappelant d'abord tout ce que doit Descartes aux anciens, afin de montrer que la rupture cartésienne n'en est pas vraiment une, et en insistant sur les incertitudes propres à la philosophie moderne, qui ne paraît en rien plus assurée que l'ancienne, à la gloire du pyrrhonisme.

### 3. Le conflit des identités

Ce conflit des biographies, qui oppose un travail se voulant objectif et tributaire des travaux exégétiques de l'époque à une fiction amusante où la vie de Descartes sert de prétexte à une critique sceptique du dogmatisme moderne, peut également être vu sous l'angle d'un conflit des identités. Après tout, quand Huet signe sa fable philosophique

---

<sup>8</sup> C'est ce que l'on voit dans le manuscrit des *Nouveaux mémoires* qui se trouve à la Bibliothèque Nationale de France et qui est de la main même de Huet (manuscrit fonds français 14703).

présentant un Descartes toujours vivant et destiné à enseigner les principes de sa philosophie à de jeunes Lapons, on peut se demander si sa critique ne porte pas à faux, étant donné que l'un des enjeux du récit autobiographique du *Discours de la méthode* était bien de distinguer l'œuvre philosophique de celui qui l'a produite, signifiant par là le peu d'intérêt qu'il y aurait à enquêter sur l'homme privé, rendant par avance caducs à la fois le projet d'une biographie objective de Baillet et celui d'une fiction critique de Huet, la vie du philosophe ne pouvant en aucune manière servir d'instrument évaluatif de sa pensée. Bref, ces deux projets paraissent tout bonnement dépassés à un moment où la philosophie se conçoit avant tout comme discipline théorique, où seul compte le système, ce qui rend désormais l'étude de la vie du philosophe qui le fonde totalement inutile, à un point tel d'ailleurs que par la suite les orientations politiques de tel ou tel philosophe en viendront à ne plus colorer sa philosophie, tel Heidegger, comme si le philosophe était par miracle devenu un être totalement désincarné.

Mais un tel constat ne vaut que pour les philosophes systématiques, pour qui l'existence s'efface derrière le système. Or, il est des philosophes pour qui la vie l'emporte au contraire et justifie même le choix de telle ou telle philosophie. Dans cette perspective, le conflit des identités opposerait, à mon sens, les philosophes systématiques aux philosophes sceptiques, les premiers occultant le biographique au nom de l'universalité du système, là où les seconds ramènent le système à celui qui le pense, et en particulier aux passions qui l'animent. Le modèle exemplaire ici, me semble-t-il, c'est Hume, qui se présente comme un autobiographe sceptique, très critique notamment à l'égard des prétentions philosophiques. Pourtant, à première vue, l'ouverture de la *Vie de David Hume, Chevalier, écrite par lui-même*, semble bien s'inscrire dans le prolongement du choix cartésien de préférer l'œuvre à l'homme. On peut y lire en effet que « le présent récit ne contiendra guère plus que l'histoire de mes écrits puisque, en vérité, c'est à des enquêtes et à des occupations littéraires que j'ai consacré presque toute ma vie »<sup>9</sup>, mais cet aveu engage non pas une histoire simplement intellectuelle, comme chez Descartes, mais l'histoire d'une vie, organisée autour d'un corps bien portant ou souffrant en fonction des circonstances et des passions qui l'animent, et notamment celle

---

<sup>9</sup> Hume, « Ma vie », in David Hume, *Essais moraux, politiques et littéraires et autres essais*, Paris, Presses Universitaires de France, « Perspectives anglo-saxonnes », 2001, p. 89.

des lettres, véritable passion dominante, qui correspond à un tempérament particulier, tout aussi studieux et appliqué que gai et sanguin, à en croire la description qu'en donne Hume lui-même, rappelant au fil des pages l'importance du tempérament naturel et de ses effets sur chaque homme.

Il me semble que cette biographie peut nous donner une clef de lecture concernant le conflit des identités, que l'on peut concevoir également comme un conflit sur la nature des identités philosophiques et sur la philosophie elle-même. Un recours à un petit essai intitulé tout simplement « Le sceptique » et paru dans la troisième édition de ses *Essais* en 1742 permettra peut-être de mieux comprendre le sens de ce conflit passionnel propre à la philosophie. Car, pour Hume, le philosophe est mû par une passion singulière, celle de la vérité, et sur ce point dogmatiques et sceptiques sont authentiquement philosophes, à ceci près que les premiers pensent être parvenus au but de leur recherche là où les seconds prétendent être toujours en quête de la vérité. Cette passion pour la vérité n'aurait rien de condamnable en soi si les philosophes n'en faisaient la seule voie permettant d'atteindre le bonheur, joignant ensemble le vrai, le bien et le beau. Or, rien ne dit que les philosophes soient effectivement les personnes les plus qualifiées pour parler du bonheur. Après tout, pour réussir sa vie, il suffit à chacun de se donner les moyens de parvenir aux fins qui lui paraissent les meilleures, en sachant user de prudence et de circonspection, et sur ce point le bon sens suffit. Qu'a-t-on besoin en plus de philosophie si l'on fait consister son bonheur dans la richesse ou la gloire ? Les philosophes répondront sans doute que se préoccuper avant tout des moyens revient souvent à manquer la fin que l'on vise, et que refuser de s'interroger sur la fin elle-même, à savoir par exemple si la richesse rend effectivement heureux, peut conduire à bien des désillusions. Que la philosophie soit utile à repérer les illusions communes sur la nature du bonheur, pourquoi pas, mais est-elle vraiment à même de dire ce qui constitue véritablement le bonheur ? Après tout, les philosophes reconnaissent la variété des goûts individuels, le poids de l'éducation et de la coutume, les différences de tempérament, éléments qui semblent rendre difficile une définition univoque de la félicité humaine et devraient renvoyer la recherche du bonheur du côté d'une quête purement personnelle répondant en chacun au jeu des passions.

À en croire Hume, deux choses seulement conditionnent le bonheur : la passion qui nous fait désirer telle ou telle chose et sa possible obtention. Mais si ces deux choses suffisent à être heureux, et que nous possédons déjà la première, pourquoi sommes-nous si souvent malheureux ? On répondra que le malheur vient du fait que nous n'obtenons pas toujours ce que nous recherchons. Certes, mais pas seulement, car le bonheur dépend aussi d'une certaine qualité de la passion en question, qui doit être savamment dosée. Une passion trop enlevée conduit à un comportement pathologique, caractéristique d'une forme de romantisme où ce n'est pas l'objet qui est pourchassé mais l'illusion que l'on s'en fait, avec comme conséquence inéluctable la déception, qui conduit à de nouveaux désirs, à leurs tours insatisfaits alors même qu'ils sont comblés parce que l'objet qui comble le manque ne correspond jamais au désir de sa possession ; à l'inverse, une passion manquant de force conduit à l'inaction, et rend donc impossible la possession de la chose rêvée, et le bonheur qui aurait dû en découler. D'où la caractériorologie des qualités de la passion que propose Hume afin de déterminer quelles sont celles qui conduisent le plus naturellement au bonheur. Dans cette perspective, une passion constante et modérée, mais aussi douce, sociable, enjouée, stable, risque de procurer plus de joie que son contraire, et, de fait, le plaisir pris à une activité de longue haleine vaut mieux que l'accumulation de plaisirs éphémères, ce qui conduit Hume à voir dans le travail, à supposer qu'il soit plaisant, une forme de bonheur supérieure en qualité et en durée au dilettantisme<sup>10</sup>. L'on comprend alors que le vrai bonheur est avant tout du côté des plaisirs de l'esprit plutôt que de ceux du corps, et notamment du fait que c'est à l'esprit que revient la tâche d'évaluer les biens et les maux, et donc de nous procurer une vraie satisfaction.

Et Hume de confirmer la chose par une formule aussi laconique qu'énigmatique : « Qui pourrait modifier ses propres impressions ne serait plus jamais malheureux »<sup>11</sup>. Seulement, pouvoir modifier ses impressions supposerait que l'on puisse se transformer, c'est-à-dire changer ce que la nature a fait de nous. Or, tout comme la nature ne nous a pas pourvu d'ailes pour voler, il semble bien qu'elle ne nous ait pas plus fourni les

---

<sup>10</sup> Ce qui n'est pas sans rappeler le sens même de son autobiographie qui le présente comme « un homme de disposition douce, d'un tempérament égal, d'humeur ouverte, sociable et gaie, capable d'attachement mais peu susceptible d'inimitiés, et de grande modération dans toutes [ses] passions » (Hume, *op. cit.*, p. 101).

<sup>11</sup> Hume, « Le sceptique », *op. cit.*, p. 329.

capacités propres à un tel changement, les hommes ne faisant au fond que suivre leurs penchants naturels. Si donc le bonheur dépend en grande partie de la constitution de chacun et de son tempérament, est-ce à dire que le rôle de la philosophie est désormais caduc ? C'est aller un peu vite en besogne, parce qu'il existe des tempéraments propres à se mettre à l'école de la philosophie, et que la nature humaine, malgré sa rigidité, n'est pas totalement inflexible. D'une part, l'étude de la philosophie, mais celle des sciences et des arts également, contribue à polir l'esprit, à le rendre sensible à la réflexion et au jugement, et favorise la civilité plus que la barbarie et la violence. D'autre part, elle a un rôle à jouer au niveau des deux plus puissants leviers agissant sur le comportement humain, à savoir l'éducation et l'habitude. Or, une éducation philosophique, en ce qu'elle se donne pour fin la vertu, est sans doute la meilleure qui soit. De même pour l'habitude : avoir coutume de réfléchir en philosophe, voilà le meilleur moyen de progresser sur le chemin de la vertu.

Si le pouvoir de la philosophie sur le tempérament humain est en réalité limité, il n'est donc pas nul. Reste à en connaître les limites. D'abord, le discours philosophique ne peut rien contre ceux qui sont réfractaires dès le départ à l'idée de parvenir à la vertu, et il ne prêche donc que des convertis ou ceux qui sont prêts à l'être. Ensuite, il apparaît relativement désarmé face à la puissance des passions humaines. Enfin, il semble trop complexe et sophistiqué pour être totalement naturel, ayant ainsi peu de chance de transformer les individus auxquels il s'adresse. Si le désir de philosopher était aussi naturel que le plaisir pris à rêvasser, si les préceptes moraux suivaient les lois de la nature, qui sont celles du désir et du plaisir, plutôt que de s'y opposer, alors la moindre page de Marc-Aurèle ou de Sénèque posséderait cette capacité de modification de la nature humaine que visent les moralistes. Mais tel n'est pas le cas, et le stratagème d'un Lucrèce préconisant de se débarrasser du désir sexuel en le réduisant à sa pure matérialité, deux corps se frottant l'un à l'autre, n'a sans doute jamais convaincu un épicurien de mettre fin à sa sexualité.

Il ne s'agit pas pour autant de condamner le discours philosophique au nom de son inefficacité, mais de se désillusionner à l'égard de son pouvoir réel, qui ne fait pas le poids face à la puissance passionnelle. Que peut donc la philosophie ? D'abord, en se transformant en pratique quotidienne de réflexion et d'action, elle peut minimalement

modérer les passions et apporter une forme de consolation existentielle à ceux qui sont sensibles à ce type de discours, et fortifier ceux qui s'adonnent déjà à ses recommandations. À force d'éducation et d'habitude, on peut croire que cet exercice produira un effet, et ce d'autant plus si notre tempérament s'y prête. Parviendra-t-on pour autant au bonheur ? Là encore, tout est question de tempérament, et le philosophe le plus vertueux ne sera pas nécessairement l'homme le plus heureux, comme le plus fieffé fripon ne sera pas nécessairement le plus malheureux des hommes. Quant au philosophe, il ne trouvera son bonheur dans la philosophie que si son tempérament naturel est fait de telle sorte qu'il en aille ainsi. Une fois encore, la nature l'emporte sur la raison – et telle me semble être la leçon de cet essai de Hume, qui peut nous permettre de conclure sur la question de la biographie philosophique à l'âge classique.

La question qui se pose en effet n'est pas tellement celle de l'objectivité du biographe, même si sur ce point Baillet, malgré les défauts de son travail, fait un premier pas décisif qui conduit à rompre en partie avec l'hagiographie antique et moderne ; elle concerne plutôt le statut de la philosophie et du philosophe à l'âge classique. Les critiques portées à l'encontre de la *Vie de Mr. Descartes*, telle celle de Huet, qui utilisent l'ouvrage à des fins critiques, s'inscrivent encore dans une perspective ancienne où le philosophe, avec le politique et le saint, représente une figure exemplaire d'imitation, ce qui revient à ne légitimer véritablement que les entreprises biographiques qui s'inscrivent dans une telle visée. À l'inverse, la quête moderne de transparence et de vérité mais également le souci d'égalité, militent en faveur d'une approche plus sceptique que dogmatique de la biographie philosophique, c'est-à-dire d'une approche qui tienne compte autant de l'homme que de l'œuvre, sans réduire le premier à la seconde, et inversement. Cela étant, dans le cadre de nos sociétés contemporaines que l'on pourrait qualifier d'hypermodernes, où la chasse au fait divers est un enjeu commercial de premier plan et la *curiositas* une passion dominante de l'ethos démocratique, où la distinction privé/public a tendance à disparaître, où certains philosophes jouent le jeu de la médiatisation à outrance, je me demande malgré tout si les limitations proposées par Descartes à son époque ne conserveraient pas une vraie actualité et s'il n'est pas temps de trouver un équilibre entre souci de la transparence et désintéret réel pour la vie privée des intellectuels au nom de la seule critique de l'œuvre.