



Préparation à la lecture des *Méditations* de Descartes

Mémoire

Nicolas Comtois

Maîtrise en philosophie
Maître ès arts (M.A.)

Québec, Canada

© Nicolas Comtois, 2017

Préparation à la lecture des *Méditations* de Descartes

Mémoire

Nicolas Comtois

Sous la direction de :

Philip Knee, directeur de recherche

RÉSUMÉ

Le présent mémoire interroge le mode de lecture des *Méditations métaphysiques* de Descartes. Leur auteur a souligné en plusieurs endroits que, pour bien comprendre son texte, il fallait le « méditer sérieusement ». Il faut nous demander quel sens avait cette recommandation pour lui. Descartes avait connaissance des origines de la méditation dans la philosophie antique ; il y a lieu de croire que c'est avant tout de ce point de vue qu'il en envisageait l'exercice. Il a par ailleurs donné à son texte une forme qui rappelle celle des manuels chrétiens de dévotion ; il a trouvé là un moyen de doter son texte d'une structure reconnaissable mais également d'établir un rapport d'autorité avec son lecteur. Des indices font enfin croire qu'il avait une connaissance pratique des modèles de méditation proposés dans les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola et dans les écrits d'Augustin d'Hippone. Il a pu trouver dans le premier des procédés permettant de surmonter les obstacles posés dans la méditation par l'union de l'âme et du corps. Il a pu trouver dans le second un itinéraire capable de mener à la connaissance intuitive de l'âme et de Dieu ; de manière à fonder et à garantir la *mathesis universalis*. Il faut avoir ce contexte à l'esprit au moment de lire les *Méditations* de Descartes. Nous devons nous défaire de nos propres préjugés si nous voulons pouvoir méditer avec lui.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé	iii
Table des matières.....	iv
Remerciements	vi
Introduction.....	1
I. Comment lire les <i>Méditations</i> ?	11
II. La méditation comme exercice spirituel	26
III. Les échos dévotionnels des <i>Méditations</i>	42
IV. Les modèles chrétiens de méditation.....	53
1. <i>Le modèle ignacien</i>	54
2. <i>Le modèle augustinien</i>	67
Conclusion.....	86
Bibliographie.....	97

À Nicole et Rosanne Roy

REMERCIEMENTS

Je remercie mon directeur de maîtrise, M. Philip Knee, pour son écoute, pour sa rigueur et pour la grande liberté qu'il m'a donnée. Je remercie également M. Daniel Dumouchel, dont les critiques sont survenues à un moment clé et m'ont permis de faire des progrès importants dans mes recherches. Je remercie de même Mme. Thérèse Nadeau-Lacour, qui a bien voulu discuter avec moi du rapport de la philosophie de Descartes aux divers courants de la spiritualité chrétienne. Je remercie par ailleurs tous ceux qui m'ont apporté leur soutien dans mes études de maîtrise, particulièrement MM. Thomas de Koninck et Luc Langlois. Je remercie enfin mes proches, mon père Serge Comtois, mon frère Daniel Comtois et ma conjointe Isabelle Lapointe, sans le support de qui je ne serais parvenu à rien du tout.

INTRODUCTION

« [...]j'ai donc par là même fait le vœu de pauvreté en matière de connaissance¹ »

L'étude de Descartes, plus que celle de tout autre représentant de la philosophie moderne, présente un caractère polémique.

Ce qui est moderne, en un sens, est cartésien. La pensée contemporaine porte en elle-même – pour reprendre l'expression de Maurice Merleau-Ponty – la nostalgie d'un « grand rationalisme » ; l'œuvre de Descartes en constitue la déclaration d'intention². Le concept que l'on a de la modernité a donc tendance à varier en fonction de celui que l'on a de la philosophie de Descartes. Et l'analyse de telle ou telle œuvre du corpus cartésien se présente comme un passage obligé dès lors qu'il s'agit d'illustrer ou de dénoncer la (ou *cette*) modernité elle-même. Au gré des contradictions auxquelles cet « usage » de Descartes donne lieu se présentent régulièrement, dans l'univers académique, des occasions de dispute.

Michel Foucault et Jacques Derrida, dans la discussion qui les a opposés quant à l'interprétation de l'argument de la folie dans la *Première méditation*, offrent un exemple d'un tel affrontement.

Foucault, dans *l'Histoire de la folie à l'âge classique*, a mobilisé la figure de Descartes au moment de présenter l'histoire d'un « grand renfermement » – celui, précisément, des « fous », enfermés, à partir du milieu du XVII^e siècle (aux côtés de pauvres et autres marginaux), au sein d'institutions publiques dédiées. La raison d'être de cette marginalisation s'exprimait de façon exemplaire, du point de vue de Foucault, dans le discours cartésien.

Descartes, en effet, ne rejetait-il pas d'une manière étrangement péremptoire l'argument de la folie dans la *Première méditation* ? Le narrateur des *Méditations*,

¹ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, p. 19.

² Voir Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 185-191

comme il est connu, entreprend dans la *Première méditation* de révoquer en doute l'ensemble des opinions qu'il a jusqu'alors tenues pour vraies. Afin d'y parvenir, il examine ses connaissances dans leur principe. Il s'attarde dans un premier temps aux opinions reçues par le biais des sens (perception du monde sensible et enseignement reçu) ; il s'attarde dans un deuxième temps aux opinions fondées sur l'exercice pur de la raison (notions mathématiques). L'argument de la folie intervient au cours de la première phase de l'entreprise. L'auteur a invoqué un premier argument à l'encontre de la tendance naturelle à donner foi à la connaissance sensible : les sens, quelquefois, nous trompent. Cet argument (qui est classique³) n'a pas été expliqué au long, mais il ébranle d'emblée les convictions de celui qui médite. « [I]l est de la prudence, affirme-t-il, de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés⁴. » La portée de la tromperie des sens, toutefois, est minimisée. Il est possible que je croie voir, au loin, une tour ronde alors qu'il s'agit en fait d'une tour carrée⁵ ; cependant, il ne s'ensuit pas que je doive douter des perceptions les plus immédiates, « par exemple, que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature⁶ ». À moins – c'est ici qu'intervient notre argument – que mon cerveau ne soit troublé par une affection telle que je confonde la réalité avec la fiction. Certains croient être des rois alors qu'ils sont pauvres ; pensent être vêtus de pourpre alors qu'ils sont nus ; etc. Ne pourrais-je pas me trouver dans une situation analogue ? Foucault fait valoir que la réponse de Descartes à cette hypothèse ne constitue pas un raisonnement mais bien un acte d'exclusion : « Mais quoi ? ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples⁷. » Descartes présente l'argument de la folie comme un argument

³ Voir en particulier Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, livre I, XIII, dont Descartes reprend l'un des arguments dans la *Méditation sixième* (AT IXa, p. 61 ; cet argument est rappelé plus bas). En ce qui concerne les œuvres de Descartes, nous nous rapporterons, dans le présent mémoire, à l'édition de Charles Adam et Paul Tannery (Vrin, 1996) ; celle-ci sera marquée du sigle AT, suivi du numéro du tome en chiffres romains et du numéro de page. Nous donnerons chaque fois l'intitulé du chapitre ou le titre de l'ouvrage en question. Dans le cas où il s'agirait d'une traduction trouvée dans une édition différente, la référence en sera fournie en premier lieu, suivie de la référence au texte original dans Adam et Tannery.

⁴ Descartes, *Première méditation*, AT IXa, p. 14.

⁵ Descartes, *Méditation sixième*, AT IXa, p. 61

⁶ Descartes, *Première méditation*, AT IXa, p. 14.

⁷ Descartes, *Première méditation*, AT IXa, p. 14.

déraisonnable. Il faut voir là, du point de vue de Foucault, la formulation d'une pétition de principe : « *moi* qui pense, je ne peux pas être fou⁸ ». La raison cartésienne – pour mieux se constituer – rejette la folie hors d'elle-même. Elle préfigure ainsi ce qui sera bientôt la décision de l'État : mettre au ban de la société ceux qui nuisent à la bonne marche de son progrès.

Le traitement cartésien de l'argument de la folie, dans le récit de Foucault, apparaît comme le premier acte d'une exclusion dont les conséquences seraient dramatiques. Il se présente aussi (implicitement) comme le moment où se constitue une raison dont Foucault prendra le revers (ne serait-ce que du point de vue critique). C'est à ce coup de force qu'allait répondre Derrida, n'hésitant pas à faire de Descartes, dans le même mouvement, un représentant de ses propres vues théoriques.

Du point de vue de Derrida – exposé dans une conférence qui forme le deuxième chapitre de *L'Écriture et la différence* – l'argument cartésien de la folie trouve (plus simplement) sa place dans l'ordre des raisons propre à l'entreprise du doute : « pour Descartes, la folie est pensée comme un cas, parmi d'autres, et non le plus grave, de l'erreur sensible⁹ ».

La possibilité de la folie n'est pas à proprement parler exclue de la démarche cartésienne. Elle sert plutôt de point de départ à un argument plus efficace : celui du rêve. À celui qui croit qu'il n'est pas fou, Descartes répond que néanmoins il rêve ; et qu'il ne saurait distinguer nettement le sommeil de la veille. « Combien de fois m'est-il arrivé de songer, la nuit, que j'étais en ce lieu, que j'étais habillé, que j'étais auprès du feu, quoique je fusse tout nu dedans mon lit¹⁰ ? » Je peux me défendre d'être fou ; je ne peux être certain de ne pas confondre la perception sensible et la fiction nocturne. L'argument du rêve constitue ainsi « l'exaspération hyperbolique de l'argument de la folie¹¹ ».

⁸ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 68 ; l'auteur souligne.

⁹ Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, p. 80.

¹⁰ Descartes, *Première méditation*, AT IXa, p. 14.

¹¹ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 79.

Derrida, cependant, va plus loin. Non seulement Descartes n'exclut pas la folie, mais il en prend délibérément le risque. C'est le rôle joué par la fiction qu'il fait intervenir dans la deuxième phase de l'entreprise du doute : celle d'un malin génie. Descartes, au moment où il s'interroge sur la certitude des vérités mathématiques, fait intervenir l'hypothèse d'un Dieu trompeur. Si mon créateur est tout-puissant, n'est-il pas possible qu'il me trompe jusque dans les propositions apparemment les plus constantes (par exemple, que 2 et 2 font 4) ? Toute tentative de s'opposer à cet argument, fait-il valoir par ailleurs, résulterait dans une impasse. Je peux supposer aux vérités mathématiques un auteur qui ne serait pas un Dieu tout-puissant (par exemple, le hasard) ; toutefois, d'autant moins puissant sera le créateur, d'autant moins certaine sera l'idée dont il est la cause. L'entreprise du doute, du point de vue spéculatif, a trouvé son terme : il n'existe aucune opinion dont il ne soit possible de douter. Descartes peut supposer que ses opinions dépendent non d'un Dieu bon mais d'un malin génie, qui le tromperait dans chacune des occasions de la vie. « Je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité. Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucun sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses¹². » Derrida soutient qu'à ce moment de son entreprise, Descartes se soumet lui-même à l'épreuve de la folie : « le recours à l'hypothèse du Malin Génie va rendre présente, va convoquer la possibilité d'une *folie totale*, d'un affolement total que je ne saurais maîtriser puisqu'il m'est infligé – par hypothèse – et que je n'en suis plus responsable¹³ ».

C'est par ailleurs dans ce sommet du doute hyperbolique que Derrida voit un rapport entre la pensée de Descartes et la sienne propre. Lorsqu'il invoque la figure d'un malin génie, le narrateur des *Méditations* assume la *différance* à partir de laquelle toute pensée se constitue. La fiction d'un « grand trompeur » met en jeu les

¹² Descartes, *Première méditation*, AT IXa, p. 17-18. Derrida ne prend pas le temps de retracer – même dans ses grandes lignes, comme nous le faisons ici – le raisonnement de Descartes. Il ne distingue pas nettement, par ailleurs, l'hypothèse du Dieu trompeur et la fiction du malin génie ; seule une lecture qui prenne en compte le caractère méditatif des *Méditations* – comme nous l'avons soutenu en une autre occasion – semble permettre de le faire comme il convient (voir Nicolas Comtois, « Les "échos" dévotionnels de la méditation cartésienne », p. 125-128).

¹³ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 81 ; l'auteur souligne.

certitudes de la raison ; elle met ainsi à nu « l'infini ou le néant¹⁴ » qui précède toute détermination linguistique. L'affirmation que Descartes fait ensuite – « *cogito* (je pense) » – exprime la possibilité de penser alors même que toute énonciation est impossible en droit : « Que je sois fou ou non, *Cogito, sum*¹⁵. » C'est dans les *Méditations* que se constitue la raison moderne ; cela, cependant, ne se fait pas sans mettre en évidence le « point-zéro¹⁶ » de la raison considérée en général.

Derrida affirme (dissimulant le conflit) : « Parmi tous les titres de Foucault à ma reconnaissance, il y a [...] celui de m'avoir mieux fait pressentir [...] à quel point l'acte philosophique ne pouvait plus ne plus être cartésien en son essence et en son projet, ne pouvait plus ne plus être en mémoire de cartésianisme, si être cartésien, c'est, comme l'entendait sans doute Descartes lui-même, vouloir être cartésien¹⁷. » Le *cogito*, cette affirmation apodictique qui était pour son auteur le point de départ d'une métaphysique et d'une physique nouvelles, devient le porte-étendard de la théorie derridienne du langage.

Foucault fait l'archéologie de la raison moderne ; il fait de Descartes le porte-parole de l'exclusion qui en détermine la limite. Derrida entreprend de déconstruire cette même raison ; il fait de Descartes le témoin du néant que contient paradoxalement toute raison. Les réflexions de l'un et de l'autre ont vraisemblablement un même point de départ (qui appartient en propre à leur siècle) : le constat de la faillite de la raison. Ce problème n'est toutefois pas celui de Descartes ; on est donc en droit de se demander ce qu'il reste de la pensée de ce dernier au terme de leur confrontation¹⁸.

La figure de Descartes, dans le débat Foucault-Derrida, constitue le lieu commun de la polémique. La compréhension des *Méditations* n'est pas la finalité

¹⁴ *Ibid.*, p. 87.

¹⁵ *Ibid.*, p. 86.

¹⁶ *Ibid.*, p. 86.

¹⁷ *Ibid.*, p. 95.

¹⁸ Ainsi de Jacques Darrilat, qui a proposé une troisième interprétation de l'argument dit « de la folie » (il faudrait plutôt, selon Darrilat, parler de mélancolie) : « Cette polémique nous laisse insatisfaits. Chacune de ces deux lectures semble dénoncer légitimement la fragilité de l'autre, sans qu'il soit possible de conclure. Par ailleurs, ce débat, brillant sans doute, reste pourtant bien général, et l'attention portée au détail du texte peut-être insuffisante. Descartes peut-il nous apprendre quelque chose sur la folie ? Quel statut réserve-t-il au fou ? Ces questions demeurent ouvertes, et ne sont nullement résolues. » (Jacques Darrilat, « Descartes et la mélancolie », p. 467.)

visée ; si la discussion permet le progrès de l'interprétation, le plus probable est donc que cela se produise par accident. Ce diagnostic étant posé, des questions s'imposent. Peut-on vraiment procéder autrement ? Les motifs pour lesquels on s'intéresse à un philosophe du passé ne sont-ils pas toujours des motifs contemporains ? Les textes ayant marqué l'histoire des idées ne servent-ils pas le plus souvent d'intermédiaires dans la discussion de problèmes qui leur sont étrangers ? Le point de départ d'une recherche en histoire de la philosophie – ne serait-ce qu'en raison de la difficulté qu'il y a à mener une telle recherche à bien – ne semble pas pouvoir être la curiosité pure. Les polémiques entourant la philosophie de Descartes peuvent être considérées emblématiques d'un problème plus général : celui d'une histoire de la philosophie qui ne soit pas (de part en part) intéressée. Comment surmonter ce problème ? Comment lire un ouvrage de philosophie issu du passé d'une manière qui soit fidèle à la fois à la lettre du discours et à son esprit ?

La dispute entre Foucault et Derrida, dans son progrès dialectique, pourrait offrir une issue au problème dans lequel elle semblait vouloir nous enfermer. Dans la réponse qu'il a écrite aux objections de Derrida, Foucault ouvre une perspective qui lui permet de jeter un autre éclairage sur la *Première méditation*.

Après avoir rappelé les principaux arguments de Derrida (et les avoir, autant que possible, disqualifiés), Foucault formule la précaution suivante : « Il faut garder à l'esprit le titre même de "méditations"¹⁹. » Il met ainsi en relief un principe méthodologique. L'interprétation d'un texte, en effet, ne saurait se faire sans prendre en compte la forme que son auteur lui a attribuée. Il applique immédiatement ce principe à l'étude de son objet. La forme de la métaphysique de Descartes, fait-il valoir, est double. D'une part, il s'agit d'une démonstration : on peut envisager les *Méditations* comme une série d'énoncés liés les uns aux autres selon des règles logiques²⁰. D'autre part, il s'agit d'une méditation : on peut les envisager comme un ensemble d'énoncés dont la fonction est de provoquer un changement chez celui

¹⁹ Michel Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », p. 257.

²⁰ *Idem*.

qui les énonce²¹. L'originalité du texte de Descartes, selon Foucault, est précisément de constituer une « méditation démonstrative », dans laquelle « des énoncés, formellement liés, modifient le sujet à mesure qu'ils se développent » et où « les décisions, les fluctuations, les déplacements, les qualifications premières ou acquises du sujet rendent possibles des ensembles d'énoncés nouveaux, qui à leur tour se déduisent régulièrement les uns des autres²² ».

De ces considérations, Foucault tire de nouveaux arguments pour la défense de la thèse qu'il avait soutenue dans *L'Histoire de la folie* ; et pour la réfutation de Derrida. Il fait d'abord valoir que le premier argument de Descartes à l'encontre de la connaissance sensible est un argument suffisant : à partir du moment où il a établi que ses sens le trompaient quelquefois, le narrateur des *Méditations* est en droit de révoquer en doute l'ensemble des opinions qu'il a reçues des sens ou par les sens (puisqu'il s'était proposé de tenir pour faux tout ce dans quoi il pourrait trouver le moindre doute²³). Les deux arguments qui suivent – celui de la folie et celui du rêve – ne peuvent donc être considérés comme des raisons d'étendre le doute à des objets nouveaux. Il s'agit plutôt, du point de vue de Foucault, de moyens dont use celui qui médite afin de surmonter la « résistance²⁴ » que pose la perception des objets qui lui sont actuellement présents : « [s]on corps, ce papier, ce feu²⁵ », tels qu'il les perçoit *hic et nunc*. Le premier de ces moyens, l'argument de la folie, ne servira pas la fin pour laquelle il avait été mis de l'avant. Le fou (*demens*), avait souligné Foucault plus haut²⁶, est celui qui est disqualifié du point de vue juridique. Or cela a des implications pour une méditation qui doit aussi être une démonstration : « [s]i on se sert de l'exemple de la folie pour passer des systèmes à l'ascèse, de la proposition à la résolution [...] on ne peut plus rester qualifié comme sujet menant raisonnablement sa méditation à travers le doute jusqu'à une

²¹ *Idem*.

²² *Ibid.*, p. 257-258.

²³ « [...] d'autant que la raison me persuade déjà que je ne dois pas moins soigneusement m'empêcher de donner créance aux choses qui ne sont pas entièrement certaines et indubitables, qu'à celles qui nous paraissent manifestement être fausses, le moindre sujet de douter que j'y trouverai, suffira pour me les faire toutes rejeter. » (Descartes, *Première méditation*, AT IXa, p. 14.)

²⁴ Michel Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », p. 258.

²⁵ D'après l'intitulé du texte de Foucault. (*Ibid.*, p. 245).

²⁶ *Ibid.*, p. 253-255.

éventuelle vérité²⁷ ». Le choix du style démonstratif, autrement dit, exige que la folie soit exclue de la démarche des *Méditations*. Le deuxième des moyens retenus par Descartes, celui du rêve, aura pour sa part l'effet escompté : il permettra de vaincre la résistance posée par les objets matériels actuellement présents à celui qui médite tout en préservant la certitude de la démonstration. Foucault a retrouvé la thèse qui était la sienne au départ ; et il a réfuté la thèse de Derrida selon laquelle l'argument du rêve constituerait l'hyperbole de l'argument de la folie.

Il doit cependant aborder une dernière question : dans la suite de la méditation, alors qu'il suppose qu'un malin génie le trompe dans chacune de ses perceptions et jusque dans les propositions qui lui apparaissent les plus certaines, le narrateur des *Méditations* fait-il ou non l'épreuve de la folie ? Foucault insiste cette fois sur le caractère (restrictivement) méditatif du texte de Descartes. Dans la méditation, fait-il valoir, il est possible d'user d'artifices (comme celui d'un malin génie). Lorsque c'est le cas, cependant, cela se fait de manière délibérée : il n'y a aucun risque d'y perdre la raison. Pour envisager les choses de la manière dont le fait Derrida, il faut « gommer tout ce qui montre que l'épisode du malin génie est un exercice volontaire, contrôlé, maîtrisé et mené de bout en bout par un sujet méditant qui ne se laisse jamais surprendre²⁸ ». L'exercice même de la méditation, du point de vue de Foucault, met en échec le passage de la raison à la folie.

L'intérêt de Foucault pour la forme de la métaphysique de Descartes le conduit à proposer une interprétation originale de la *Première méditation*. Ce qui apparaissait auparavant comme une suite de raisons entièrement indépendantes du sujet qui médite apparaît désormais comme une épreuve subjective où la logique occupe le rôle d'auxiliaire ou de garant de la pensée. On peut douter qu'une telle caractérisation serve réellement la fin que lui assigne Foucault : le fait de diriger la méditation selon des règles formelles implique-t-il d'exclure jusqu'à la possibilité de la folie ? l'exercice méditatif peut-il être contrôlé au point d'empêcher toute percée hors des limites de la raison ? Foucault cherche à réfuter Derrida plus qu'il ne

²⁷ *Ibid.*, p. 260.

²⁸ *Ibid.*, p. 265.

cherche à éclairer la *Première méditation*. Il ne prend pas soin, par exemple, de définir exactement ce qu'il entend par « méditation » – il ne semble pas même s'être interrogé sur le sens que pouvait revêtir ce mot au XVII^e siècle ou pour Descartes en particulier. Il ne situe pas, par ailleurs, la question qu'il pose dans le cadre des études cartésiennes, dans lesquelles, pourtant, elle a déjà été abordée²⁹. Il n'en reste pas moins que la réflexion de Foucault a pour point de départ un principe irrécusable : *on ne peut interpréter un ouvrage philosophique issu du passé qu'après s'être demandé de quelle manière il doit être lu*. La prise en compte de ce principe le délivre (jusqu'à un certain point) des contraintes de la polémique ; elle le rapproche des intentions de l'auteur et l'éloigne d'autant de l'emprise qu'exercent sur lui ses propres intérêts³⁰. Cela, apparemment, est ce qui lui permet de formuler des questions nouvelles (et fécondes) au sujet de la *Première méditation*.

Il existe vraisemblablement un moyen de dépasser le péril de partialité qui guette chaque fois l'interprétation d'un ouvrage appartenant à l'histoire de la philosophie : procéder à un examen attentif – et, autant que possible, contextualisé – de la forme sous laquelle l'ouvrage en question a été produit. Un tel examen a déjà été tenté, comme nous l'avons vu, en ce qui concerne les *Méditations*. Il a cependant été réalisé de manière insatisfaisante (ou insuffisante³¹) : c'est une étude qui mérite d'être réalisée en dehors de toute polémique et en amont du travail herméneutique qu'elle a pour fonction de préparer. Notre objectif, dans le présent mémoire, est de combler cette lacune ; ou, du moins, de le faire autant qu'il nous sera possible. Nous prendrons pour point de départ le problème posé implicitement dans l'article de Foucault : comment faut-il lire les *Méditations* ? Nous nous efforcerons d'en illustrer la pertinence et d'en envisager la solution d'une manière qui soit conforme aux intentions de Descartes. Nous développerons ensuite notre réponse en fonction de trois hypothèses. Nous nous demanderons, dans un premier temps, dans quelle mesure la conception cartésienne de la méditation constitue un

²⁹ Nous y reviendrons plus loin, au chapitre I du présent mémoire.

³⁰ Sur ce point, il y a un rapport étroit entre le point de vue adopté par Foucault et la pensée de Pierre Hadot. Pour une explication plus ample des principes méthodologiques à l'œuvre dans l'approche que nous avons choisie, voir Pierre Hadot, « Jeux de langage et philosophie », dans *Wittgenstein et les limites du langage*, p. 83-103.

³¹ Nous pensons ici aux tentatives de solution proposées dans les études cartésiennes ; celles-ci seront passées en revue au chapitre I du présent mémoire.

héritage de la même pratique dans la philosophie antique. Nous nous attarderons, dans un deuxième temps, au rapport que les *Méditations* entretiennent avec le genre des manuels de dévotion (typiques du christianisme de la première moitié du XVII^e siècle). Nous nous interrogerons enfin sur les formes de méditation que Descartes pourrait avoir prises pour modèles : d'une part, dans les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola ; d'autre part, dans la spiritualité d'Augustin d'Hippone. Nous reviendrons à l'interprétation foucauldienne de la *Première méditation* au terme de notre recherche.

I. COMMENT LIRE LES *MÉDITATIONS* ?

« [L]a principale finesse est de ne vouloir point du tout user de finesse³². »

Depuis le moment de sa publication, la métaphysique de Descartes pose un problème d'interprétation tout à fait particulier : une constante équivoque de lecture.

Les *Objections et réponses* témoignent des malentendus que les *Méditations* ont suscités d'emblée.

Un débat y prend forme, par exemple, à partir d'un problème de vocabulaire. Caterus, l'auteur des *Premières Objections*, entend l'expression « par soi » négativement – ce qui est par soi n'est pas causé par autre chose –, alors que Descartes l'entend positivement – ce qui est par soi est à soi-même sa propre cause³³. S'ensuit une méprise quant à un argument de la *Méditation troisième* où Descartes a fait usage de cette expression. Lorsqu'il s'en expliquera, Descartes sera amené à soulever un nouveau problème, celui de la causalité de Dieu³⁴.

Plus loin, un objecteur prend un mot en un sens si différent de celui que lui donne Descartes que ce dernier se trouve incapable de lui répondre. Il s'agit de Hobbes, l'auteur des *Troisièmes Objections*, pour qui le mot *idée* doit nécessairement référer à une représentation sensible et qui ne prend nullement en compte la définition cartésienne voulant que ce terme désigne toute pensée, de quelque nature qu'elle puisse être. Descartes en vient à déclarer : « pendant que ce philosophe ne veut pas convenir avec moi des mots, il ne me peut rien objecter qui ne soit frivole³⁵ ».

³² À Élisabeth, janvier 1646, AT IV, p. 357.

³³ À vrai dire, Caterus entend bien que *par soi* pourrait être pris positivement, mais il ne peut croire que c'est là le sens que Descartes donne à cette expression puisque c'est négativement que *par soi* « est pris de tout le monde ». (*Premières Objections*, AT IXa, p. 76)

³⁴ C'est la question de la « *causa sui* ». Pour le malentendu avec Caterus, voir : *Premières Objections*, AT IXa, p. 76-77 ; *Réponses de l'auteur aux Premières Objections*, AT IXa, p. 86-89. Pour la suite de la discussion, avec Arnauld, voir : *Quatrièmes Objections*, AT IXa, p. 162-166 ; *Réponses de l'auteur aux Quatrièmes Objections*, p. 182-189.

³⁵ *Troisièmes Objections et réponses*, AT IXa, p. 143. Sur le dialogue impossible entre Hobbes et Descartes, voir Pierre Guenancia, *Lire Descartes*, p. 421-440.

Un troisième objecteur s'avoue incapable de comprendre pourquoi Descartes a donné à l'une de ses *Méditations* la forme qu'il lui a donnée. Cela concerne la *Première Méditation* (et l'entreprise du doute) : « Il n'y a qu'une chose que je ne comprends pas bien, qui est de savoir pourquoi vous n'avez pas mieux aimé tout simplement et en peu de paroles tenir toutes les choses que vous aviez connues jusques alors pour incertaines [...] que, les tenant toutes pour fausses, ne vous pas tant dépouiller d'un ancien préjugé que vous revêtir d'un autre tout nouveau³⁶ ». Les divers moyens dont use Descartes pour se défaire de ses préjugés paraissent simplement vains à Gassendi, auteur des *Cinquièmes Objections*, pour qui elles ne font que compliquer une affirmation beaucoup plus simple : celle de l'incertitude des connaissances reçues.

Enfin, un objecteur entend la première preuve des *Méditations* de telle manière que c'est l'ensemble de la *Première Méditation* qui lui paraît nulle et sans objet. Pour le Père Bourdin, auteur des *Septièmes Objections*, la mise en doute est en effet un pur théâtre, une « cérémoni[e] » menant à une vérité – celle de l'aperception – qui n'aurait eu qu'à être énoncée pour convaincre le lecteur puisqu'elle est déjà connue d'un chacun : « pourquoi, sans s'amuser à tant d'embarras, [l'auteur des *Méditations*] n'a-t-il point plutôt ainsi clairement, nettement et brièvement exposé la vérité : Je pense, j'ai connaissance de ma pensée ; donc je suis un esprit³⁷ ? »

Des objecteurs n'entendent pas les termes mêmes dans lesquels Descartes expose sa métaphysique ; d'autres sont consternés par sa prose, qui, au moins dans la *Première Méditation*, leur semble viser à confondre le lecteur plutôt qu'à lui faire entendre raison. Ni les uns ni les autres ne suivent le fil de la preuve que Descartes a voulu défendre.

On peut douter, bien sûr, que l'équivoque naisse chaque fois de l'incompréhension du lecteur : les contradicteurs de Descartes peuvent avoir eu

³⁶ *Cinquièmes Objections*, trad. Clerselier, dans Descartes, *Œuvres philosophiques*, T. II, p. 707 ; latin en AT VII, p. 257-258.

³⁷ *Septièmes Objections et réponses*, trad. Clerselier, dans Descartes, *Œuvres philosophiques*, T. II, p. 1042 ; latin en AT VII, p. 534.

leurs propres visées polémiques et avoir fait subir volontairement une torsion au texte qu'ils avaient lu.

Il n'est pas dit que Caterus ne savait pas que Descartes entendait « par soi » de la manière dont il l'entendait et qu'il n'a pas choisi, pour mieux le réfuter, de donner à ces mots une tournure scolastique.

Il n'est pas certain que Hobbes ait été si peu attentif au sens que Descartes donnait au mot *idée*, et qu'il n'ait pas utilisé ce terme en un autre sens à dessein, surimposant sur le discours de Descartes sa propre conception de l'entendement humain.

Il n'est pas même improbable que Gassendi soit de mauvaise foi, et qu'il disqualifie la forme de l'argumentation de Descartes afin de mieux faire valoir sa propre philosophie.

Il n'est pas impossible enfin que Bourdin ait sciemment décidé de faire un coup de force en réduisant le *cogito* cartésien à l'aperception, enlevant du même coup sa pertinence à l'entreprise du doute.

La confusion, dans chaque cas, peut bien être réelle, mais elle peut aussi être affectée.

Cependant, que les objecteurs de Descartes aient témoigné d'une sincère incompréhension ou qu'ils aient rusé pour faire valoir leurs propres idées, il n'en reste pas moins qu'ils devaient partir du texte qu'ils avaient entre les mains : c'est ce texte qui suscitait la confusion ou qui permettait de la feindre. On doit donc se demander ce qui, dans les *Méditations*, permet de telles équivoques ou donne place au quiproquo.

On a un début de réponse à cette question dans les *Objections* d'un interlocuteur qui connaissait mieux Descartes que les autres et qui ne peut avoir été tout à fait décontenancé à la lecture de sa métaphysique : les *Secondes Objections*,

faites au nom de « divers théologiens et philosophes³⁸ » mais dont le principal auteur est Mersenne (le grand correspondant de Descartes)³⁹.

Ce dernier explique dès le départ pourquoi le lecteur des *Méditations* peut avoir besoin d'éclaircissements. S'adressant à Descartes, il dit : « les choses qui semblent aux autres obscures et incertaines, vous peuvent paraître plus claires, et [...] vous les concevez peut-être par une simple inspection de l'esprit, sans vous apercevoir de l'obscurité que les autres y trouvent⁴⁰ ». Descartes est versé dans une certaine approche de la métaphysique, à laquelle d'autres peuvent n'avoir jamais eu accès ; il est naturel que le lecteur soit confus par endroits, et qu'il lui demande de préciser sa pensée. À cette remarque s'ajoute une demande, faite celle-là dans le tout dernier paragraphe des *Secondes Objections* : « ce serait une chose fort utile, si, à la fin de vos solutions, après avoir premièrement avancé quelques définitions, demandes et axiomes, vous concluiez le tout selon la méthode des géomètres, en laquelle vous êtes si bien versé, afin que tout d'un coup, et comme d'une seule œillade, vos lecteurs y puissent voir de quoi se satisfaire⁴¹ ». Le lecteur de Descartes peut ne pas connaître son approche nouvelle – et singulière – de la métaphysique, mais il est probable que, comme l'auteur, il ait fait de la géométrie : un exposé géométrique de la métaphysique paraît devoir offrir un texte directement compréhensible.

Ces commentaires de Mersenne sont éloquents en eux-mêmes puisqu'ils montrent qu'un lecteur préparé et avisé pouvait voir d'emblée les problèmes de compréhension que devait susciter la métaphysique de Descartes. La réponse de ce dernier à la requête faite en fin de texte est toutefois plus éclairante encore. À la demande de voir sa métaphysique exposée sous forme de définitions, de demandes et d'axiomes, Descartes n'accède qu'en prenant des précautions. Il avertit d'abord que déjà dans les *Méditations*, il a exposé ses arguments sous forme géométrique⁴².

³⁸ *Secondes Objections*, AT IXa, p. 96.

³⁹ Voir à ce propos la note d'Alquié à l'intitulé des *Secondes Objections*, dans Descartes, *Œuvres philosophiques*, T. II, p. 541.

⁴⁰ *Secondes Objections*, AT IXa, p. 96.

⁴¹ *Secondes Objections*, AT IXa, p. 101; nous soulignons.

⁴² « Pour ce qui regarde le conseil que vous me donnez, de disposer mes raisons selon la méthode des géomètres, afin que tout d'un coup les lecteurs les puissent comprendre, je vous dirai ici en quelle façon j'ai déjà tâché ci-devant de la

Toutefois, rappelle-t-il, la géométrie connaît deux formes de démonstration : l'analyse et la synthèse. Lorsque Mersenne parle de définitions, de demandes, etc., il se réfère à la synthèse, telle qu'on peut la trouver dans les ouvrages de géométrie des Anciens (Euclide par exemple). Descartes, lui, a choisi l'analyse, qui montre la « voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée⁴³ ». Cette forme de démonstration est la plus appropriée pour la métaphysique parce que cette dernière demande un travail de découverte qui lui est particulier : apprendre à en distinguer les premières notions. Ce travail n'est pas nécessaire en géométrie puisque les principes sur lesquels elle se fonde sont en adéquation avec l'expérience ordinaire : les objets de la géométrie peuvent être mis immédiatement en rapport avec ceux perçus par les sens. Il devient nécessaire en métaphysique parce que cette dernière, au contraire, se fonde sur des principes qui sont tout à fait éloignés de l'expérience sensible⁴⁴. Descartes se justifie ainsi non seulement d'avoir utilisé la voie analytique, mais aussi d'avoir fait de son texte une suite de méditations. La distinction des premières notions de la métaphysique, puisqu'elle demande de s'éloigner du commerce des sens, demande aussi une forme d'attention bien définie : « j'ai plutôt écrit des Méditations que des disputes ou des questions, comme font les philosophes, ou bien des théorèmes ou des problèmes, comme les géomètres, afin de témoigner par là que je n'ai écrit que pour ceux qui se voudront donner la peine de méditer avec moi sérieusement et considérer les choses avec attention⁴⁵ ».

Descartes indique alors ce qui, dans son texte, rend toujours possible le quiproquo et l'équivoque : c'est sa forme même, qui est étrangère, en définitive, tant au philosophe – qui procède généralement par des disputes ou des questions – qu'au géomètre – qui peut se contenter d'exposer des théorèmes et des problèmes. Il se plie à la demande de Mersenne et donne un exposé synthétique de sa première philosophie, mais il a averti son lecteur : pour vraiment lire sa métaphysique, il faut

suivre, et comment j'y tâcherai encore ci-après. » (*Réponses de l'auteur aux Secondes Objections*, AT IXa, p. 121 ; nous soulignons.)

⁴³ *Réponses de l'auteur aux Secondes Objections*, AT IXa, p. 121.

⁴⁴ *Réponses de l'auteur aux Secondes Objections*, AT IXa, p. 122.

⁴⁵ *Réponses de l'auteur aux Secondes Objections*, AT IXa, p. 123.

s'arrêter au fait qu'elle a été découverte⁴⁶ et qu'elle ne peut réellement être connue qu'en méditant.

Descartes nous invite, pour ainsi dire, avant de lire les *Méditations*, à prêter attention à leur titre : c'est la méditation qui doit permettre de surmonter les difficultés qui leur sont inhérentes.

On peut ajouter que cette exigence – souvent réitérée – est discriminante. Certains ne devront pas même s'essayer à la lecture des *Méditations*, n'ayant pas l'esprit assez « fort⁴⁷ » pour réaliser l'exercice qu'elles requièrent ; d'autres devront s'abstenir de les lire, qui n'ont pas la volonté ou le temps de méditer avec leur auteur.

Avoir l'esprit *fort* semble particulièrement important à Descartes en ce qui concerne la *Première Méditation*. C'est là principalement que se joue ce qu'il présente comme étant la raison même du recours à la forme méditative : le détachement de l'emprise sensitive. Or une telle entreprise est risquée, car il s'agit ni plus ni moins que d'un renversement psychologique : certains pourraient se trouver incapables de sortir du doute (c'est-à-dire de retrouver leur bon sens). Dans le *Discours de la méthode*, un ouvrage publié en langue française et destiné à un large public, Descartes n'a pas « osé [s]'étendre sur les raisons des sceptiques, ni dire toutes les choses qui sont nécessaires *ad abducendam mentem a sensibus* [pour détacher son esprit des sens]⁴⁸ ». Il a réservé cela aux *Méditations*, publiées en latin et marquant ainsi (jusqu'à leur traduction) une discrimination de fait⁴⁹.

⁴⁶ Il n'est pas possible d'entrer ici dans une discussion détaillée de l'élaboration, par Descartes, de sa métaphysique. On se rappellera toutefois que son premier « traité » de métaphysique (aujourd'hui perdu) date du premier hiver passé en Hollande – comme s'il s'agissait du premier profit qu'il pouvait tirer de sa tranquillité (À Mersenne, 25 novembre 1630, AT I, p. 181-182 ; Adrien Baillet, *La Vie de Monsieur Descartes*, livre 3, chapitre 2, p. 175, 178-181). On verra aussi la demande qu'il fait à Mersenne au moment de rédiger les *Méditations* proprement dites : « j'ai à vous dire que je me suis proposé une étude pour le reste de cet hiver, qui ne souffre aucune distraction ; c'est pourquoi je vous supplie très humblement de me permettre de ne plus écrire jusqu'à Pâques » (À Mersenne, 9 janvier 1639, AT II, p. 491-492).

⁴⁷ *Réponses de l'auteur aux Quatrièmes Objections*, AT IXa, p. 103.

⁴⁸ À Vatier, 22 février 1638, AT I, p. 560.

⁴⁹ « Je confesse donc ingénument avec lui [Arnauld, l'auteur des *Quatrièmes Objections*] que les choses qui sont contenues dans la première Méditation, et même dans les suivantes, ne sont pas propres à toutes sortes d'esprits, et qu'elles ne s'ajustent pas à la capacité de tout le monde [...] / Aussi a-ce été la seule raison qui m'a empêché de traiter de ces choses dans le discours de la Méthode, qui était en langue vulgaire, et que j'ai réservé de le faire dans ces Méditations, qui ne doivent être lues, comme j'en ai plusieurs fois averti, que par les plus forts esprits [...] » (*Réponses de l'auteur aux Quatrièmes Objections*, AT IXa, p. 103.)

Mais ce n'est pas parce que l'on connaît le latin et que l'on est rompu à toutes sortes de lectures que l'on a le goût ou le loisir de la méditation. C'est la raison pour laquelle Descartes ne restreint pas seulement la lecture de son texte à un certain public mais qu'il énonce encore une condition de lecture. Il insiste : « je ne conseillerai jamais à personne de le lire [le livre des *Méditations*] sinon à ceux qui *voudront* avec moi méditer sérieusement⁵⁰ ». La méditation ne requiert pas seulement un esprit fort, elle requiert aussi un engagement volontaire.

Il va sans dire qu'il y a une immense difficulté à faire respecter une condition de ce genre. Lorsque, après avoir donné à lire son texte à Mersenne et à son entourage, Descartes a commencé à recevoir des objections, il a vite remarqué que son impératif – *abducere mentem a sensibus* – n'avait été suivi que de quelques-uns (Gibieuf, Arnauld⁵¹) : était-ce parce les autres en avaient été incapables ? était-ce parce que la voie pour parvenir à un tel état avait été trop difficile, voire impossible à suivre ? Descartes avait sa réponse à ces questions, qu'on trouve dans cette déclaration faite à Mersenne au début de l'année 1641⁵² : « Assurez-vous qu'il n'y a rien, en ma Métaphysique, que je ne crois être *vel lumine naturali notissimum, vel accurate demonstratum* [ou très connu par la lumière naturelle, ou démontré avec précision] ; et que je me fais fort de le faire entendre à ceux qui voudront et pourront y méditer. | Mais je ne puis pas donner de l'esprit aux hommes, ni faire voir ce qui est au fond d'un cabinet, à des gens qui ne veulent pas entrer dedans pour le regarder⁵³. »

Aux deux exigences que sont la capacité à méditer et la volonté de méditer s'en ajoute peut-être une troisième : accepter de se laisser diriger par l'auteur.

⁵⁰ « Préface de l'auteur au lecteur », trad. Clerselier, dans Descartes, *Œuvres philosophiques*, T. II, p. 393 ; latin en AT VII, p. 9 ; nous soulignons.

⁵¹ Pour la réponse de Descartes aux objections de Gibieuf, voir À Gibieuf, 19 janvier 1642, AT III, p. 472-480. Nous n'avons pas la lettre de Gibieuf, mais il ne fait pas de doute qu'il avait largement approuvé ce qu'il avait trouvé dans les *Méditations* ; « [j]'ai toujours assez éprouvé combien vous favorisiez le désir que j'ai de faire quelque progrès en la recherche de la vérité, et le témoignage que vous m'en rendez encore par lettres m'oblige extrêmement » (*Ibid.*, p. 472). Descartes fait aussi, dans cette lettre, l'éloge d'Arnauld : « bien qu'il n'y ait pas longtemps que Monsieur Arnauld est Docteur, je ne laisse pas d'estimer plus son jugement que celui d'une moitié des anciens » (*Ibid.*, p. 473). Avoir le soutien de Gibieuf et d'Arnauld était bien sûr dans son intérêt : l'un et l'autre appartenaient à la Sorbonne, dont il cherchait à obtenir la protection.

⁵² L'année de publication des *Méditations*.

⁵³ À Mersenne, 21 janvier 1641, AT III, p. 284-285.

Donc, Descartes a demandé de faire des *Méditations* une lecture méditative. Il l'a répété ; il s'en est expliqué ; il en a fait la condition d'intelligibilité de son livre. Malgré les malentendus avérés, malgré les erreurs d'interprétation possibles, on s'est somme toute peu arrêté à évaluer le sens et la portée de cette requête chez les grands commentateurs de l'ouvrage.

Martial Gueroult, dans une analyse devenue classique⁵⁴, a suivi pour une part le conseil de Descartes : il a insisté sur le caractère géométrique des *Méditations*, entendu selon les termes de l'analyse. Lu sous cet angle, le texte se déploie comme une série de raisons suivant l'ordre de la découverte, chaque moment de la démonstration dépendant de celui ou de ceux qui le précèdent, et permettant à son tour celui ou ceux qui le suivent. Mais, précisément, il s'agit d'une part du problème seulement : Descartes, en plus d'insister sur l'ordre des raisons, a insisté sur le fait de *méditer* cet ordre⁵⁵.

Ferdinand Alquié, dans *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*⁵⁶ et dans les notes au deuxième tome de son édition des *Œuvres philosophiques*⁵⁷ de Descartes, a donné une place plus importante à la question de la méditation. Toutefois, il n'a jamais développé ce problème à part⁵⁸ – et il est un de ceux à qui Gueroult reprochait d'avoir négligé l'ordre des raisons dans leur interprétation du texte⁵⁹.

On trouve encore des passages soulignant des parallèles entre la méditation cartésienne et les usages contemporains de la méditation, en contexte religieux

⁵⁴ Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons. I. L'âme et Dieu ; II. L'âme et le corps*, Paris, Aubier, 1953, 726 p.

⁵⁵ Cela pouvait d'ailleurs s'appliquer à la lecture de l'exposé de métaphysique du *Discours de la méthode* (même dans son état d'incomplétude) : « pour vous, Monsieur, et vos semblables, qui sont des plus intelligents, j'ai espéré que s'ils prennent la peine, non pas seulement de lire, mais aussi de *méditer par ordre* les mêmes choses que j'ai dit avoir méditées, en s'arrêtant assez longtemps sur chaque point, pour voir si j'ai failli ou non, ils en tireront les mêmes conclusions que j'ai fait » (À Silhon (?), AT 1, p. 354 ; nous soulignons).

⁵⁶ Ferdinand Alquié, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950, 394 p.

⁵⁷ Descartes, *Œuvres philosophiques*, T. II, éd. Alquié, Paris, Éditions Classiques Garnier, 1963, 1148 p.

⁵⁸ On trouve les prémisses d'une discussion de la signification de la méditation chez Descartes (surtout en ce qui concerne l'influence jésuite) dans Ferdinand Alquié, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, p. 28-36. On trouve des commentaires ou des notes insistant sur le caractère proprement méditatif des *Méditations*, par exemple, dans Descartes, *Œuvres philosophiques*, T. II, p. 380-381, 552-553.

⁵⁹ Voir à ce propos la réponse que lui fait Alquié : Ferdinand Alquié, « Notes sur l'interprétation de Descartes par l'ordre des raisons », *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 1956, n° 3, vol. 4, p. 403-418.

chrétien, chez Leslie Beck⁶⁰ et chez Harry Frankfurt⁶¹ ; ces remarques ont toutefois un impact négligeable sur leur interprétation du texte.

Un auteur avait pourtant soutenu, dès la première moitié du XX^e siècle, que le caractère méditatif des *Méditations* méritait d'être pris en compte. Étienne Gilson avait souligné le fait que « cette philosophie des idées pures, si abstraite et si géométrique d'intention, revêt le caractère d'une ascèse et d'une discipline de la pensée⁶² ». Pour lui, il fallait mettre cette innovation sur le compte de la critique cartésienne des formes substantielles : faisant de la métaphysique un point de départ, Descartes s'était vu obligé de déraciner son lecteur des habitudes spéculatives qui étaient les siennes, sans quoi il aurait été impossible à ce dernier d'accepter ensuite une physique fondée sur des principes entièrement nouveaux. Comme plusieurs autres, Gilson croyait que la métaphysique de Descartes avait pour (seul) but de donner des fondements à sa physique ; contrairement à d'autres, il lui semblait que la réussite de cette entreprise ne reposait pas sur le raisonnement seul, mais qu'elle reposait aussi sur cette transformation des habitudes de la pensée que la méditation permet.

Les observations de Gilson demandaient à être vérifiées : elles invitaient à une relecture détaillée du texte. Force est de constater qu'elles n'ont pas eu cette répercussion sur les interprétations qui ont suivi.

Pour autant, la proposition laissée par Gilson n'est pas restée lettre morte. Si aucun auteur en particulier n'offre une étude approfondie du caractère méditatif des *Méditations*, une réflexion sur ce thème a néanmoins pris forme dans une discussion à propos de la forme du texte. On peut en retrouver la trace dans une série de conférences, d'articles et de chapitres d'ouvrages⁶³ où on tente de répondre, pour

⁶⁰ Leslie J. Beck, *The Metaphysics of Descartes: a Study of the "Meditations"*, p. 28-38.

⁶¹ Harry Frankfurt, *Demons, Dreamers, & Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations*, p. 3-5.

⁶² Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, p. 187. Cet ouvrage est en fait une réédition ; il contient des textes publiés entre 1921 et 1929, en plus d'un commentaire inédit. Le texte cité avait d'abord été publié ici : Étienne Gilson, « De la critique des formes substantielles au doute méthodique », *Revue d'histoire de la philosophie*, III, 1929, p. 113-164.

⁶³ En ordre de parution : Pierre Mesnard, « L'Arbre de la sagesse », dans *Descartes* [actes du Colloque de Royaumont de 1956], Paris, Éditions de Minuit, 1957, p. 336-349 ; Michel Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », dans Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 583-603 [réédité dans Michel Foucault, *Dits et écrits. 1954-1988*, tome II, Paris Gallimard, 1994, p. 245-268 ; c'est à cette édition que nous référerons plus loin] ; Arthur

l'essentiel, à la question suivante : pourquoi Descartes a-t-il donné à son principal ouvrage de métaphysique un titre et un style qui rappellent ceux des manuels de dévotion⁶⁴ ? Cette question a été abordée de deux manières. On a considéré ces traits comme étant des références à un genre, c'est-à-dire comme autant d'éléments *rhétoriques* ; on a considéré qu'il s'agissait là d'indices d'une correspondance avec l'une ou l'autre des traditions de la *méditation chrétienne*.

Une approche rhétorique des *Méditations* peut surprendre. En tant qu'art de persuader, la rhétorique concerne avant tout la prise de parole publique. Que ce soit oralement ou par écrit, elle est un moyen de s'adresser à autrui tel qu'on le rencontre en société. En ce sens, « la raison, le désir et les passions [...] sont inséparablement nécessaires à l'orateur, et celui-ci sait qu'il s'adresse au même composé humain

Thomson, « Ignace de Loyola et Descartes. L'influence des exercices spirituels sur les œuvres philosophiques de Descartes », *Archives de philosophie*, vol. 65, n° 81, 1972, p. 61-85 ; Walter John Stohrer, « Descartes and Ignatius Loyola : La Flèche and Manresa Revisited », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 17, n° 1, 1979, p. 11-27 ; Amélie Oskenberg Rorty, « The Structure of Descartes' *Meditations* », dans Amélie Oskenberg Rorty (dir.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley, Los Angeles et Londres, 1986, University of California Press, p. 1-20 ; Gary Hattfield, « The Senses and the Fleshless Eye: The Meditations as Cognitive Exercises », dans Amélie Oskenberg Rorty (dir.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley, Los Angeles et Londres, 1986, University of California Press, p. 45-79 ; Berel Lang, « Descartes and the Art of Meditation », *Philosophy & Rhetoric*, vol. 21, n° 1, 1988, p. 19-37 ; Zeno Vendler, « Descartes' Exercises », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 19, n° 2, 1989, p. 193-224 ; Bradley Rubidge, « Descartes's Meditations and Devotional Meditations », *Journal of the History of Ideas*, vol. 51, n° 1, 1990, p. 27-49 ; Michel Hermans et Michel Klein, « Ces Exercices spirituels que Descartes aurait pratiqués », *Archives de philosophie*, vol. 59, 1996, p. 427-440 ; Pierre Hadot, « L'Expérience de la méditation », *Magazine littéraire*, n° 342, avril 1996, p. 73-76 ; Denis L. Sepper, « The texture of thought. Why Descartes' *Meditationes* is meditational, and why it matters », dans Stephen Gaukroger, John Schuster et John Sutton (dir.), *Descartes' Natural Philosophy*, Londres et New York, Routledge, 2000, p. 736-750 ; François Guéry, « Descartes et la méditation : ce que méditer veut dire », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 90, n° 2, avril-juin 2000, p. 169-174 ; Laurence Devillairs, « La Forme méditative de la méditation cartésienne », *Philosophiques*, vol. 28, no 2, 2001, p. 281-301 ; Christian Belin, *La Conversation intérieure. La Méditation en France au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2002, p. 245-270 ; Ann Ashley Davenport, *Descartes's Theory of Action*, Leiden et Boston, Brill, 2006, p. 1-21 ; Fernand Hallyn, *Descartes. Dissimulation et ironie*, Genève, Librairie Droz, 2006, p. 110-119 ; Matt Hettche, « Descartes and the Augustinian Tradition of Devotional Meditation: Tracing a Minim Connection », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 48, n° 3, 2010, p. 283-311 ; Christia Mercer, « The methodology of the *Meditations* : tradition and innovation », dans David Cunning (éd.), *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, New York, Cambridge University Press, 2014, p. 23-47. Et notre contribution : Nicolas Comtois, « Les "échos" dévotionnels de la méditation cartésienne », *Ithaque*, vol. 17, 2015, p. 117-140.

⁶⁴ On a vu paraître un grand nombre de ces « manuels » au cours de la deuxième moitié du XVI^e et de la première moitié du XVII^e siècle. On pense au *Château intérieur* de Thérèse D'Avila (1577), au *Cantique spirituel* de Jean de la Croix (1584), à l'*Introduction à la vie dévote* de François de Sales (1608), etc. Ces ouvrages visaient la réforme de la vie intérieure du croyant, de manière à faire coïncider sa volonté avec la volonté de Dieu. Ils s'inscrivaient dans le projet plus général des réformateurs catholiques de faire valoir la notion de salut par les œuvres, contre le *Sola fide* de Luther : pour leurs auteurs, la foi en Dieu ne suffisait pas, il fallait encore que celle-ci pousse le croyant à la vertu ; c'est ce à quoi la méditation et la prière, qui sont des moyens de s'assimiler la vérité révélée par Dieu, doivent servir. On trouve, dans cette même catégorie, le *Manuale* du Père François Véron (1608), ouvrage d'exercices spirituels à l'intention des étudiants des collèges jésuites. Nous reviendrons sur ces questions plus loin.

que lui-même⁶⁵ ». Dans le schéma cartésien, la rhétorique trouve naturellement sa place non en métaphysique, discipline qui repose sur la séparation de l'âme et du corps, mais dans « la vie et les conversations ordinaires⁶⁶ », dont Descartes rend compte par la notion d'union de l'âme et du corps.

Le *Discours de la méthode* se prête apparemment mieux à une analyse s'inscrivant dans une histoire de la rhétorique : Descartes s'y adresse, en général, à la bonne société de son époque ; sa lecture n'exige pas un effort extraordinaire d'attention (quoique sa quatrième partie – métaphysique – soit plus compréhensible à celui qui fait un tel effort) ; combiné aux trois *Essais* qui le suivent, le texte vise à persuader le lecteur d'accorder son soutien au cartésianisme naissant, voire à l'investigation scientifique de Descartes lui-même⁶⁷.

Il n'en reste pas moins que les *Méditations* rappellent, de diverses manières, les manuels de dévotion. Et, en tant que telles, elles réfèrent à un genre littéraire particulier.

C'est ce sur quoi a particulièrement insisté Bradley Rubidge, l'auteur – parmi ceux qui nous intéressent – qui rejette le plus clairement que la métaphysique de Descartes doit être interprétée à la lumière de la méditation chrétienne (et qui semble, de manière générale, prendre l'approche méditative du texte le moins au sérieux⁶⁸). Selon lui, Descartes fait correspondre son ouvrage au genre des manuels de dévotion de façon à rendre sa métaphysique moins suspecte aux yeux des autorités ecclésiastiques⁶⁹. Vu sous cet angle, l'usage du style méditatif doit être réputé ironique.

⁶⁵ Marc Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence. Rhétorique et « res literaria » de la renaissance au seuil de l'époque classique*, p. 11.

⁶⁶ À Elisabeth, AT III, p. 692.

⁶⁷ *Discours de la méthode*, AT VI, p. 75.

⁶⁸ Le point de vue de Rubidge sur ce point n'est pas clair. Il admet dans ses conclusions que les *Méditations* peuvent mettre en jeu une forme d'« exercice cognitif [*cognitive exercise*] », mais il soutient immédiatement après que la référence au genre méditatif n'a aucune implication quant au raisonnement de Descartes : « [w]ithout altering the body of his argument, Descartes can add a few touches that make its acceptance by censorious readers more probable » ; et plus loin : « [t]he relationship of the *Meditations* to the meditation genre [...] should not alter our reading of the text, for the *Meditations* allude to the tradition without adopting its conventions in a way that makes the text distinctly meditational ». (Bradley Rubidge, *op. cit.*, p.48-49.)

⁶⁹ *Idem*. Pour un point de vue plus nuancé, voir : Christian Belin, *op. cit.*, p. 247-252.

Ce type d'interprétation peut très bien être placé à l'enseigne de la maxime que Descartes s'est donnée dans sa jeunesse : « *larvatus prodeo* [j'avance masqué]⁷⁰ ». Il y a toutefois lieu de se demander si l'*a priori* auquel cette maxime donne lieu, qui fait qu'on aborde tout discours de Descartes sous le signe de la dissimulation, aide réellement à l'intelligibilité du texte qui nous occupe⁷¹.

N'est-ce pas précisément de cette manière que Gassendi et Bourdin envisageaient les *Méditations* ? Et n'est-ce pas la raison de leurs méprises ? Pour Gassendi, dans la *Première méditation*, Descartes a recours à une « machine », forge des « illusions », recherche des « détours » et des « nouveautés »⁷² ; les procédés qu'il met en place sont considérés comme autant de moyens de confondre le lecteur et de l'amener à croire une vérité qui, au fond, est toute simple (nos connaissances sont incertaines). Bourdin, lorsqu'il croit découvrir dans le *cogito* une figure de l'aperception, s'exprime pour sa part de la façon suivante : « combien y aura-t-il de choses superflues dans cette méthode ! combien d'exorbitantes ! quelle battologie ! combien de machines qui ne servent qu'à la pompe et qu'à nous décevoir⁷³ ! » Son objection est toute proche de celle de Gassendi : Descartes, au cours de la *Première méditation*, a cherché à persuader son lecteur par la manière dont il a orné son raisonnement plutôt que par la force de ce qu'il proposait.

La réponse de Descartes à chacun d'entre eux est claire. Il n'y a pas lieu de discuter de telles objections, qui falsifient le texte en livrant une bataille de mots

⁷⁰ Descartes, *Cogitationes privatae*, AT X, p. 213.

⁷¹ Fernand Hallyn, qui a tenté une lecture purement rhétorique des *Méditations* (dans Fernand Hallyn, *op. cit.*), a souligné le rôle joué par la dissimulation dans la philosophie – et jusque dans la métaphysique – de Descartes. Si Hallyn souligne clairement comment la prudence de Descartes, doublée d'un désir de voir triompher ses idées, le pousse à la dissimulation dans nombre de ses communications (dissimulation allant jusqu'à l'affirmation de positions contraires à celle qu'il tient en réalité ; c'est alors qu'il s'agit à proprement parler d'ironie), il ne l'envisage pas de la même manière lorsqu'il s'agit des *Méditations*. La dissimulation doit avant tout y être appréhendée sous l'angle d'une « rhétorique profonde », qui traduit la situation métaphysique de l'homme suite à la révolution qui a eu cours en astronomie (rappelons que Descartes est copernicien et que cela, précisément, il s'est vu obligé de le dissimuler) : la *Première méditation* serait tout entière dédiée à « refouler » (p.148) la situation ironique de l'homme pour qui la connaissance du monde est condamnée à rester partielle, situation dramatisée au point d'en devenir ridicule. Il va de soi qu'une telle analyse n'enlève rien à la « candeur » du texte de Descartes ; au contraire, pour Hallyn, celui-ci est victime de l'usage excessif qu'il fait de l'ironie dès lors que cette dernière s'étend aux certitudes qu'il croit avoir atteintes. Cette analyse mène néanmoins à accorder au doute des conséquences plus grandes qu'une approche méditative ne conduit à le faire.

⁷² Gassendi, *Cinquièmes objections*, trad. Cierselier, dans Descartes, *Œuvres philosophiques*, T. II, p. 708 ; latin en AT VII, p. 258.

⁷³ Bourdin, *op. cit.*, p. 1041-1042 ; latin en AT VII, p. 534. « Battologie. s.f. Repetition inutile de la mesme chose dans un discours. » (*Le Dictionnaire de l'Académie française*, 1^{re} édition, T. I, p. 89.)

plutôt qu'un dialogue d'idées. Gassendi montre bien, selon lui, « qu'il ne se veut pas lui-même servir de cette candeur philosophique [qu'il exige de Descartes], ni mettre en usage les raisons, mais seulement donner aux choses le fard et les couleurs de la rhétorique⁷⁴ ». Quant à Bourdin, les défauts qu'il dénonce chez Descartes sont plutôt les siens propres : « il se serait bien empêché d'accuser mon discours de battologie s'il avait pris garde de quelle longue, superflue et inutile loquacité il s'est servi dans toute sa dissertation⁷⁵ ». Considérer, par avance, que Descartes dissimule est peut-être le meilleur moyen de se désengager des *Méditations*, et de perdre le sens du raisonnement qu'elles contiennent.

Est-ce à dire qu'il faut exclure toute grille d'analyse rhétorique ? Ce serait ne pas prendre en compte que les éléments rhétoriques dont Descartes a ponctué son texte peuvent bien être considérés non comme des ornements ou des ruses mais comme des moyens de conduire le lecteur dans la méditation même. La visée que constitue le détachement de l'emprise sensitive renvoie nécessairement à un état initial où les sens exercent une maîtrise : on arrive à la méditation en tant qu'homme (union d'un esprit et d'un corps). La rhétorique permet d'user des passions et de l'imagination de celui qui lit de manière à l'amener et à le maintenir dans cet autre état où les vérités de la méditation sont accessibles. « La méditation se place volontiers sur le terrain des correspondances analogiques et des allégories suggestives⁷⁶ » ; elle n'est pas en contradiction avec la rhétorique.

Le rapport qui vient d'être établi entre méditation et rhétorique a probablement été trop peu souligné dans les études qu'on a consacrées au thème qui nous occupe ; une position comme celle de Rubidge s'en trouve renforcée. Plusieurs auteurs ont toutefois insisté sur le fait que la proximité stylistique que l'on trouve

⁷⁴ *Réponses aux Cinquièmes Objections*, trad. Clerselier, dans Descartes, *Œuvres philosophiques*, T. II, p. 790 ; latin en AT VII, p. 350.

⁷⁵ *Septième Objections et réponses*, dans Descartes, *Œuvres philosophiques*, T. II, p. 1072 ; latin en AT VII, p. 561. Sur l'aperception, voici ce que Descartes répond à Bourdin : « en ôtant la véritable et très intelligible différence qui est entre les choses corporelles et les incorporelles, à savoir, que celles-ci pensent et que les autres ne pensent pas, et en substituant une autre en sa place, qui ne peut avoir le caractère d'une différence essentielle, à savoir, que celles-ci considèrent qu'elles pensent et que les autres ne le considèrent point, il empêche autant qu'il peut qu'on ne puisse entendre la réelle distinction qui est entre l'âme et le corps. » (*Ibid.*, p. 1071 ; latin en AT VII, p. 559-560.)

⁷⁶ Christian Belin, *op. cit.*, p. 14. Voir aussi la section de *L'Âge de l'éloquence* que Marc Fumaroli a dédiée aux rapports entre rhétorique jésuite et spiritualité ignacienne : Marc Fumaroli, *op. cit.*, p. 354-391.

entre les *Méditations* et les manuels de dévotion est plus qu'une simple référence à un genre. Ces auteurs ont souligné les liens que la méditation cartésienne entretient avec des formes de méditation développées dans le cadre de la spiritualité et de la mystique chrétiennes. On peut croire, selon eux, que Descartes, lorsqu'il a proposé de méditer, renvoyait implicitement à des pratiques méditatives qu'il connaissait lui-même et qui étaient connues de ses contemporains.

Deux faits historiques permettent d'étayer ce point de vue. Descartes a reçu son éducation au sein d'un collège jésuite : il y a tout lieu de penser qu'il a pratiqué sous une forme ou une autre les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola. Il a eu des liens avec les dirigeants de l'Oratoire (Bérulle, Condren, Gibieuf) : il y a de fortes probabilités pour que ceux-ci aient fait auprès de lui la promotion de la spiritualité d'Augustin d'Hippone. Des études comparatives ont permis de trouver des similitudes entre la pensée de Descartes et celles de chacun de ces représentants de la spiritualité chrétienne. Les auteurs de ces études ont toutefois eu tendance à soutenir une hypothèse au détriment de l'autre. Une nouvelle question a ainsi pris forme : à qui, d'Ignace ou d'Augustin, faut-il accorder l'importance la plus fondamentale lorsqu'il s'agit d'expliquer les liens que l'on trouve entre les *Méditations* de Descartes et les manuels de dévotion parus à la même époque ?

On ne saurait faire l'économie du questionnement historique qui se fait jour dans l'ensemble de cette discussion. On ne saurait non plus progresser dans l'interprétation sans départager l'une et l'autre de ces influences.

Il faut, pour lire convenablement les *Méditations*, lever l'équivoque dont elles ont fait l'objet. Or, suivant leur auteur, la seule manière de lever cette équivoque est d'en faire une lecture qui soit méditative. Une telle lecture apparaît donc comme la condition de possibilité d'une juste interprétation de la métaphysique cartésienne.

Descartes, au moment où il a publié son livre, pouvait espérer que ses lecteurs – qu'il avait d'ailleurs voulu réduire à un groupe restreint – comprennent de la même manière que lui la recommandation de « méditer » : l'accès à sa métaphysique était possible dès lors que son lecteur avait le temps, la force et la volonté de faire cet exercice. Il en va autrement du lecteur moderne. La lecture des

Méditations a aujourd'hui pour préalable une interrogation sur la signification du terme « méditation » chez Descartes.

On trouvera des indices de la conception cartésienne de la méditation, comme le veut le commentaire érudit, chez Ignace de Loyola et chez Augustin d'Hippone. Il faudra toutefois aller plus loin si l'on veut éclairer le rapport que la méditation entretient avec la rhétorique. Ce rapport est à trouver dans les origines même de la méditation au sein de la philosophie antique.

II. LA MÉDITATION COMME EXERCICE SPIRITUEL

« *ESCLAVE – Votre Socrate s’est retiré sous le porche de la maison des voisins, et il s’y tient debout ; j’ai beau l’appeler, il ne veut pas venir. [...] / ARISTODÈME – [...] C’est une habitude qu’il a. Parfois, il se met à l’écart n’importe où, et il reste là debout. Il viendra tout à l’heure, je pense. Ne le dérangez pas, laissez-le en paix*⁷⁷. »

On doit à Pierre Hadot d’avoir dirigé l’attention de nos contemporains vers la conception pratique que les penseurs de l’Antiquité avaient de la philosophie : avant d’être un savoir théorique, elle était pour eux un mode de vie, impliquant à la fois l’élaboration d’un discours et un travail de transformation de soi. Or il n’est pas anodin de constater que lorsque Hadot a cherché des héritiers de cette idée de la philosophie parmi les modernes, il s’est arrêté à Descartes⁷⁸. Il écrit dans *Qu’est-ce que la philosophie antique ?* : « lorsque Descartes choisit de donner à l’un de ses ouvrages le titre de *Méditations*, il sait très bien que le mot dans la tradition de la spiritualité antique et chrétienne désigne un exercice de l’âme⁷⁹ ». La méditation est en effet l’un de ces « exercices spirituels⁸⁰ » élaborés par les philosophes de l’antiquité pour passer, pourrait-on dire, de la tension vers leur objet à l’appropriation de leur objet : de l’amour de la sagesse à l’apprentissage de la sagesse. Et tout indique que le choix, par Descartes, du style méditatif pour l’exposition de sa métaphysique se situe dans le sillage de cette conception (ou de cette préoccupation) pratique. Descartes – nous le verrons – ne dédaignait pas les formes prises par la méditation en contexte chrétien et il n’était pas sans subir les influences de son temps et de son milieu, mais il était parfaitement au fait du rôle que pouvait jouer son livre dans la revivification d’un idéal philosophique que le Moyen Âge avait

⁷⁷ Platon, *Le Banquet*, trad. Monique Dixsaut, 175a-175b.

⁷⁸ Descartes est d’ailleurs le point focal de son désaccord, sur ce même sujet, avec Michel Foucault. Voir Pierre Hadot, « Un dialogue interrompu avec Michel Foucault. *Convergences et divergences* », dans Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Éditions Albin Michel, 2002, p. 305-311.

⁷⁹ Pierre Hadot, *Qu’est-ce que la philosophie antique ?*, p. 396.

⁸⁰ Voir, à propos de ce terme, Pierre Hadot, « Exercices spirituels », dans Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 19-74.

pour une grande part occulté⁸¹. C'est ce que montre l'étude des rapports du concept cartésien de méditation avec les pratiques philosophiques antiques – spécialement chez Platon et chez les stoïciens. Nous verrons qu'une telle étude permet par ailleurs d'éclairer les liens qui unissent la pratique de la méditation à l'art de persuader.

C'est chez Platon que l'on trouve les prémisses de la méditation cartésienne. Pour le comprendre, il faut se rappeler l'objectif que Descartes se donnait explicitement en faisant de sa métaphysique une suite de *Méditations* : « accoutumer notre esprit à se détacher des sens⁸² ».

Platon, dans le *Phédon* – c'est-à-dire lorsqu'il met en scène les derniers moments de la vie de Socrate – définit de la même manière la finalité de la philosophie considérée dans son ensemble : « l'exercice même qui est propre aux philosophes consiste en ceci : en une déliaison et une séparation de l'âme d'avec le corps⁸³ ». Qu'est-ce que philosopher pour le Socrate du *Phédon*, en effet, sinon s'exercer au dialogue philosophique ? Et qu'est-ce que le dialogue philosophique sinon la voie par laquelle, en cette vie, il est possible de dépasser les limites imposées par l'espace et par le temps pour appréhender la vérité en elle-même ? L'âme, après la mort, contempera directement les Idées, mais dès à présent il lui est possible, si elle se prête à la dialectique, de lever le voile sur l'une ou l'autre d'entre elles : « philosopher, dira plus tard Montaigne, c'est apprendre à mourir⁸⁴ ».

⁸¹ Voir Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 355-378. Ce point de vue mérite probablement d'être nuancé. Alain de Libera, en particulier, a montré comment la valeur accordée par les Anciens à la vie philosophique avait trouvé un écho dans le courant de mystique apparu au sein de l'université à partir du XIII^e siècle ; une puissante synthèse d'aristotélisme et de néo-platonisme, due en grande partie à la médiation arabe, inspirait un mode de vie dont on trouve le témoignage extérieur dans l'œuvre de Dante ou de Maître Eckhart. (Voir Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, 408 p.) De Libera est revenu sur ce sujet dans son commentaire de l'*Herméneutique du sujet* de Michel Foucault lors d'un cours donné au Collège de France le 26 juin 2014 (Alain de Libera, *Inventio subiecti. L'invention du sujet moderne*, de 1:07:00 à 1:12:00, consulté le 21 décembre 2016).

⁸² Descartes, « Abrégé des six méditations suivantes », AT IXa, p. 9. Descartes justifie ainsi la forme de la *Première Méditation*. L'expression revient ensuite lorsqu'il s'agit de la *Méditation troisième* : « afin que l'esprit du lecteur se pût aisément abstraire des sens, je n'ai voulu me servir en ce lieu-là d'aucunes comparaisons tirées des choses corporelles » (*ibid.*, p. 11). Nous reviendrons sur ce point au chapitre IV du présent mémoire, section 2.

⁸³ Platon, *Phédon*, trad. Monique Dixsaut, 67d.

⁸⁴ Montaigne, *Essais*, Livre I, chap. XX ; lui-même d'après Cicéron, *Tusculanae disputationes*, Livre I, XXX-XXXI, qui réfère directement à Platon.

Le dialogue, pour autant, n'est pas désincarné. Socrate et ses interlocuteurs usent volontiers de procédés rhétoriques au moment d'exposer leurs idées. La rhétorique joue en quelque sorte, dans le *Phédon* (et ailleurs dans les dialogues de Platon), le rôle de relais : elle permet de suppléer aux lacunes du langage conceptuel en offrant des moyens efficaces pour l'exposition de certains arguments ; elle permet d'illustrer les passions des interlocuteurs et ainsi de surmonter les tensions que provoque l'exercice en commun de la raison. Simmias, l'un des acteurs du dialogue, utilise une image⁸⁵ lorsqu'il veut réfuter l'argument suivant : l'âme, du fait de son immatérialité, doit être considérée immortelle. « [O]n pourrait à mon sens, dit-il, tenir exactement le même raisonnement à propos *d'une harmonie musicale et d'une lyre avec ses cordes*⁸⁶ ». Une harmonie musicale n'est-elle pas immatérielle ? Et l'âme, de ce point de vue, n'est-elle pas comparable à une harmonie ? Or lorsque la lyre est détruite, l'harmonie l'est également ; il est vraisemblable qu'il en soit ainsi de l'âme suite à la décomposition du corps. L'image de la lyre a permis d'exposer ce contre-argument – qui sera réfuté par la suite – de manière directement compréhensible. Plus loin, Socrate illustre par une image non pas un argument mais son propre caractère : « opposez-moi toutes les raisons que vous voudrez, en prenant garde que, dans mon ardeur, je ne réussisse à m'abuser moi-même, et vous aussi par la même occasion ; et que, *comme une abeille*, je ne m'en aille *en laissant en vous l'aiguillon*⁸⁷ ». C'est la véhémence avec laquelle il mène la recherche de la vérité que Socrate veut souligner de la sorte. Cette véhémence n'est pas sans laisser sa marque sur ses interlocuteurs ; ces derniers, s'ils sont prudents, exprimeront leurs objections à chaque étape du dialogue, de manière à ce que Socrate garde la direction qu'il s'est donnée. L'usage ponctuel de figures rhétoriques (dans les deux cas examinés ici, la comparaison) permet d'animer le dialogue : l'artifice de langage ouvre le passage à l'activité rationnelle lorsque celle-ci se trouve obstruée par les difficultés de l'expression ou de l'interaction⁸⁸.

⁸⁵ Socrate, d'ailleurs, le fera remarquer : Platon, *Phédon*, trad. Monique Dixsaut, 87b.

⁸⁶ *Ibid.*, 85e-86d ; nous soulignons.

⁸⁷ *Ibid.*, 91c ; nous soulignons. On peut parler, dans ces deux cas, de lieux rhétoriques ; Platon les mobilise volontiers lorsqu'il s'agit de représenter le trouble de l'âme ou le mode d'action propre au philosophe.

⁸⁸ Cette analyse nous semble concorder avec la conception de la rhétorique défendue par Platon dans le *Phèdre*. L'art oratoire est « l'art d'avoir une influence sur les âmes » (Platon, *Phèdre*, trad. Luc Brisson, 261a). À ce titre, il suppose,

Socrate, dans le *Phédon*, présente le dialogue philosophique comme une démarche de purification. Cette démarche ne trouvera son terme qu'après la mort : « [a]lors, oui, nous serons purs, étant séparés de cette chose insensée qu'est le corps⁸⁹ ». C'est précisément pour cette raison que les acteurs du dialogue doivent user, ponctuellement, de l'art de persuader : ils doivent composer avec la présence immédiate du corps, qui impose des images et des passions. Il n'en reste pas moins que la finalité de l'exercice dialogique est de donner l'occasion à l'âme de se tourner vers la raison. C'est à ce titre que Pierre Hadot a désigné le dialogue comme étant « l'exercice spirituel par excellence⁹⁰ » chez Platon : celui qui se soumet aux exigences de la raison tant lorsqu'il pose des questions que lorsqu'il formule des réponses permet à chacun des interlocuteurs d'entreprendre ou de poursuivre l'effort de conversion que constitue la philosophie en définitive.

selon les dires de Socrate, une connaissance approfondie des âmes (leur nombre, leurs qualités) et des discours (leurs genres, leurs caractères). Il suppose ensuite la connaissance du genre de discours approprié à chaque espèce d'âme. Il dépend enfin de la mise en pratique de ces diverses connaissances : « lorsqu'on est à même de dire par quels discours est persuadé tel homme, lorsque, l'ayant à ses côtés, on est capable de voir clair en lui et de se faire la leçon voulue [...] du moment [...] qu'on est en possession de toutes ces données, qu'on sait en outre *quand il est opportun de parler ou de se taire*, qu'on sait encore quand il est opportun et quand il n'est pas opportun de faire usage [...] de tous les genres de discours qu'on a appris, alors l'art atteint la beauté et la perfection de son achèvement, pas avant » (*Ibid.*, 271e-272a ; nous soulignons). La rhétorique dépend donc d'une science et d'une pratique. Elle dépend en outre de la mémoire, qui est le lieu de la science dès lors qu'elle est réellement assimilée. C'est pourquoi elle est rebelle à l'écriture, comme il ressort du mythe qui interromp l'explication de Socrate. Lorsque le dieu égyptien Teuth présente l'une de ses dernières inventions, l'écriture, au roi Thamous, ce dernier la rejette : celle-ci lui apparaît dommageable parce qu'elle prétend suppléer à l'exercice de la mémoire et, ainsi, est susceptible de produire des faux-savants, croyant savoir parce qu'ils ont lu mais n'ayant rien assimilé en fait de ce qu'ils devaient apprendre (*Ibid.*, 274c-275b). Il découle de ces considérations que l'art oratoire véritable est celui de la dialectique ; c'est « [c]elui qui, transmettant un savoir, s'écrit dans l'âme de l'homme qui apprend, celui qui est capable de se défendre tout seul, celui qui sait *devant qui il faut parler et devant qui il faut se taire* » (*Ibid.*, 276a ; nous soulignons.) ; c'est le « discours de celui qui sait, *discours vivant et doté d'une âme* » (*Idem* ; nous soulignons). On remarquera à ce propos que Platon met en relief, dans le *Phédon*, la sagacité avec laquelle Socrate devine ce que ressentent ses interlocuteurs et la patience avec laquelle il les conduit dans le dialogue. Lorsque le dialogue s'interrompt suite à ce qui paraît être une aporie, le narrateur émet ce commentaire : « Je peux te dire, Échécrate, que Socrate m'a souvent étonné ; mais jamais je ne l'ai plus admiré qu'à ce moment-là, et j'y étais. Qu'un pareil homme ait eu de quoi répondre, sans doute n'y a-t-il rien là de surprenant. Mais ce qui m'a le plus étonné chez lui, c'est d'abord le plaisir, la bienveillance, l'admiration avec lesquels il accueillit le langage de ces jeunes gens ; ensuite, sa perspicacité ; il comprit fort bien quels effets ces objections avaient produit sur nous ; enfin, la manière dont il sut nous guérir. Nous étions dans une déroute complète, nous étions vaincus : il nous a rappelés, fait faire demi-tour, pris à sa suite pour qu'avec lui nous reprenions l'examen du raisonnement. » (Platon, *Phédon*, trad. Monique Dixsaut, 89a.) C'est ce qu'a vu, à sa manière, Chaïm Perelman, lorsqu'il a souligné les origines dialogiques de la philosophie chez Platon pour justifier la constitution d'une « nouvelle rhétorique » (Chaïm Perelman, « Dialectique et dialogue », p. 333-335 ; Chaïm Perelman et Lucie Olbrecht-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La Nouvelle rhétorique*, p.9-10).

⁸⁹ Platon, *Phédon*, trad. Monique Dixsaut, 67a.

⁹⁰ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 112.

Descartes se fait l'héritier de Platon lorsqu'il propose, à son tour, un exercice permettant de détacher l'esprit du corps. Cet exercice prend chez lui une autre forme – la méditation ; il mobilise toutefois, comme chez Platon, les moyens qu'offre le discours.

Pour comprendre de quelle manière il a été possible de passer de l'exercice dialogique, réalisé en commun, à l'exercice méditatif, entrepris dans la solitude, il est utile de se tourner vers un autre dialogue de Platon : le *Théétète*. Platon donne, dans le *Théétète*, la pleine dimension de la critique qu'il adresse à la sophistique – et, indirectement, à la rhétorique considérée en tant que discipline autonome.

Socrate soumet à Théétète, élève du géomètre Théodore, la question suivante : « Que te semble être la science⁹¹ ? » Lorsque Théétète lui répond que « la science n'est pas autre chose que la sensation⁹² », il assimile immédiatement cette définition à la thèse, bien connue, de Protagoras selon laquelle « l'homme est la mesure de toutes choses⁹³ ». Dire que la science repose sur la sensation, c'est, du point de vue de Socrate, affirmer que les choses sont, pour chacun, telles qu'elles lui apparaissent. Tous les hommes possèdent la sensation et tous, en vertu de cette faculté, possèderaient une égale autorité en ce qui concerne le vrai. La définition proposée par Théétète (ainsi entendue) est longuement examinée. Elle est mise à mal, dans un premier temps, par l'argument du rêve⁹⁴ : « on demande quelle preuve on aurait à montrer, si quelqu'un demandait, maintenant, comme nous sommes présentement, si nous dormons, et rêvons tout ce que nous pensons, ou si nous sommes éveillés, et échangeons l'un avec l'autre des paroles en toute lucidité⁹⁵ ». La sensation, selon laquelle l'homme mesure ordinairement la vérité des énoncés qui lui sont faits ou qu'il se propose lui-même d'examiner, est tout à fait semblable dans le sommeil et dans la veille – elle l'est trop, en tout cas, pour qu'il lui soit possible de départager absolument le vrai du faux (ce qui est vécu et ce qui est

⁹¹ Platon, *Théétète*, trad. Michel Narcy, 146c.

⁹² *Ibid.*, 151e.

⁹³ Cité dans *Ibid.*, 152a.

⁹⁴ Et, dans une moindre mesure, par l'argument de la folie : « à la vérité, je ne serais pas capable d'aller soutenir de mon côté que *ceux qui sont pris de folie* ou qui rêvent ne pensent pas des choses fausses, quand les uns croient être des dieux, les autres avoir des ailes, et que dans leur sommeil ils pensent qu'ils sont en vol » (*Ibid.*, 158b ; nous soulignons).

⁹⁵ *Ibid.*, 158b-158c.

rêvé)⁹⁶. Ce contre-argument n'est pas réfuté. Malgré tout, l'examen continue ; Socrate va jusqu'à proposer lui-même une série d'arguments en faveur de la thèse de Protagoras, afin de lui assurer une juste défense⁹⁷. Finalement, cette thèse – et avec elle la première définition de la science qu'a proposée Théétète – est renversée. Elle l'est en vertu d'une contradiction performative : « la croyance qui, à propos de sa croyance à lui, est celle de ceux qui ont l'opinion contraire, croyance en vertu de laquelle ils estiment qu'il est dans l'erreur, cette croyance-là, lui, Protagoras, concède qu'elle est vraie, quand il accorde que tous sans exception ont pour opinion ce qui est⁹⁸ ». Ceux qui sont en désaccord avec Protagoras quant à la thèse selon laquelle l'opinion de chacun doit être réputée valide sont eux aussi dans le vrai en vertu de cette thèse même. La fameuse formule de Protagoras – « l'homme est la mesure de toute chose » – se détruit d'elle-même.

Implicite, cette critique vise également l'usage indépendant de la rhétorique. Protagoras fait profession de sophiste. Et il définit (selon Platon) son activité comme suit : « [m]on enseignement porte sur la manière de bien délibérer dans les affaires privées, savoir comment administrer au mieux sa propre maison, ainsi que, dans les affaires de la cité, savoir comment devenir le plus à même de les traiter, en actes comme en paroles⁹⁹ ». Or que penser d'un tel enseignement dès lors qu'il ne repose sur aucun critère de vérité ? Tant dans la vie privée que dans la vie publique, l'élève de Protagoras semble devoir viser la seule efficacité pratique. Concernant l'art rhétorique en particulier (les « paroles »), il semble devoir apprendre à persuader autrui sans égard pour les exigences de la raison. Peut-être son discours doit-il prendre l'apparence du vrai (en tant que cette apparence aide à la persuasion), mais sans jamais que la vérité lui soit une contrainte. L'art rhétorique

⁹⁶ Cet argument est très proche, bien entendu, de celui dont use Descartes dans le contexte de la *Première méditation* afin de soumettre les données sensibles à l'épreuve du doute. Il était discuté par les sceptiques et les Académiciens, de qui il le reprend explicitement (parmi d'autres) : « ne sachant rien de plus utile pour parvenir à une ferme et assurée connaissance des choses, que si, auparavant que de rien établir, on s'accoutume à douter de tout et principalement des choses corporelles, encore que j'eusse vu il y a longtemps plusieurs livres écrits par les sceptiques et académiciens touchant cette matière, et que ce ne fût pas sans quelque dégoût que je remâchais une viande si commune, je n'ai pu toutefois me dispenser de lui donner une Méditation tout entière » (*Réponses aux Seconde objections*, AT IXa, 103 ; nous soulignons).

⁹⁷ Platon, *Théétète*, trad. Michel Narcy, 166a-168c

⁹⁸ *Ibid.*, 171a.

⁹⁹ Platon, *Protagoras*, trad. Frédérique Ildefonse, 318e.

de Protagoras est, selon toute vraisemblance, celui d'imposer à autrui, par le moyen du discours, la représentation des choses que l'on a soi-même, en vertu du principe qui veut que cette représentation subjective soit nécessairement valide. En vertu du même principe, souligne Platon, l'était aussi la représentation préalable de celui que l'on s'est efforcé de persuader : l'art du discours est vain lorsqu'il est pratiqué indépendamment de la recherche du vrai.

Cette pratique du langage est par ailleurs susceptible de détourner d'une autre forme de discours ; elle fait violence à la pensée, qui peut être décrite comme un dialogue intérieur. Ce thème, dont le *Théétète* présente l'occurrence platonicienne la plus classique¹⁰⁰, intervient lors de l'examen d'une deuxième définition possible de la science, selon laquelle celle-ci consiste non pas dans la sensation mais dans l'opinion vraie¹⁰¹. Cette thèse est envisagée négativement, Socrate et Théétète s'interrogeant à savoir comment peut prendre forme, en l'âme, une opinion fautive. Dans le cours de cette discussion, ils examinent l'hypothèse suivante : l'âme se forme une opinion fautive lorsque, dans l'énoncé d'une proposition, elle confond une chose avec une autre. « Un cas où c'est d'autre chose qu'on forme l'opinion : voilà ce que nous affirmons être une opinion fautive : chaque fois qu'on affirme que l'une des choses qui sont est une autre, au nombre aussi de celles qui sont, parce qu'on les a permutées en pensée¹⁰². » L'examen de cette hypothèse amènera Socrate et son interlocuteur à s'interroger sur la nature de la pensée : pour savoir en quoi consiste la confusion de la pensée, il faut avoir établi sur quel mode la pensée est produite. « THÉÉTÈTE – Qu'est-ce que tu appelles penser ? / SOCRATE – Une discussion que l'âme elle-même poursuit tout du long avec elle-même à propos des choses qu'il lui arrive d'examiner. [...] voici ce que me semble faire l'âme quand elle pense : rien d'autre que dialoguer, s'interrogeant elle-même et répondant, affirmant et niant¹⁰³. » Avec cette définition, Platon fait passer l'exercice dialectique à l'intérieur du sujet : la pensée, elle aussi, procède par

¹⁰⁰ On trouve d'autres occurrences dans le *Timée* (37b), le *Philèbe* (38c-39a) et le *Sophiste* (263d-264a). Pour une discussion plus détaillée, voir Claude Panaccio, *Le Discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, p. 30-36.

¹⁰¹ Platon, *Théétète*, trad. Michel Narcy, 187b.

¹⁰² *Ibid.*, 189b-189c.

¹⁰³ *Ibid.*, 189e-190a.

questions et réponses, par affirmations et par négations. Il situe l'opinion au terme de cette démarche : « quand, ayant tranché, que ce soit avec une certaine lenteur ou en piquant droit au but, elle [l'âme] parle d'une seule voix, sans être partagée, nous posons que c'est là son opinion¹⁰⁴ ». Il poursuit ensuite son raisonnement : il n'est pas possible que l'âme, dialoguant avec elle-même, se persuade volontairement qu'une chose en est une autre ; l'hypothèse qui était à l'examen doit être rejetée. Il a, au passage, ouvert l'espace dans lequel se déploiera la méditation : si la pensée est un dialogue intérieur, alors l'âme est susceptible d'être le théâtre de la recherche que Platon mettait en scène dans le dialogue philosophique¹⁰⁵.

L'âme semble être en mesure de dépasser l'opinion à laquelle elle s'arrête le plus souvent et, par ses propres moyens, de se détacher du corps¹⁰⁶. C'est, pour

¹⁰⁴ *Ibid.*, 190a.

¹⁰⁵ Nous voulons laisser entendre que l'exercice dialectique est susceptible de passer à l'intérieur de l'âme avec ses moyens (dont les procédés rhétoriques, dès lors qu'ils servent la recherche du vrai). La caractérisation de ce que Platon entend par « discours intérieur », cependant, est difficile. Une question se pose en particulier : pense-t-il la démarche de la pensée en termes linguistiques ? et, le cas échéant, la pense-t-il dans les termes d'une langue naturelle (par exemple, le grec) ? Claude Panaccio, dans *Le Discours intérieur*, tout en reconnaissant la complexité du problème, répond par la négative : « Le parallélisme pensée/langage évoqué dans le *Sophiste* semble se limiter à l'affirmation d'une structure dialogique commune (questions/réponses) et de la possibilité d'une évaluation aléthique des réponses mentales – les opinions – aussi bien que des réponses orales – les affirmations et les négations. Les notions de nom (*onoma*) et de verbe ou attribut (*rhêma*) ne sont jamais explicitement appliquées par Platon au "dialogue de l'âme avec elle-même". » (Claude Panaccio, *Le Discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, p. 35.) Platon, en un mot, concevrait la pensée en termes logiques plutôt qu'en termes linguistiques. Il y a cependant une autre dimension à la désignation platonicienne de la pensée comme discours intérieur. On la trouve explicitée dans un passage du *Philèbe* : « Socrate – La mémoire, qui à propos d'un même objet coïncide avec les sensations, et les impressions que provoque cette coïncidence, je me les figure, moi, à peu près comme un discours qui s'écrit dans nos âmes. Et quand ce qui est écrit par l'impression est vrai, le résultat est en nous une opinion vraie accompagnée de discours vrais. Mais, quand cet écrivain qui est en nous écrit des choses fausses, il en résulte le contraire de la vérité. » (Platon, *Philèbe*, trad. Jean-François Pradeau, 39a.) Le contenu de la mémoire, que l'on peut décrire comme le produit de l'interaction entre la réminiscence des Idées et l'affection du monde sensible, est lui aussi présenté comme un discours. Non seulement la pensée est-elle comparable au langage en tant qu'elle procède de *telle manière* mais elle l'est en tant qu'elle contient *ceci et cela*. Or c'est précisément ce contenu de la pensée (la mémoire) qui est mobilisé dans l'art rhétorique ; c'est le cas, par exemple, dans l'ordre de la métaphore (en tant qu'elle mobilise une image) et c'est aussi le cas en ce qui concerne les arguments (en tant qu'ils reposent sur l'opinion). Le discours intérieur platonicien peut par ailleurs être pensé comme un mouvement de va-et-vient entre le murmure de la pensée et la pensée pure : « Indissociable en elle-même du logos, puisqu'elle est dialogue, la pensée utilise une langue avec laquelle elle ne peut totalement ni toujours coïncider. » (Monique Dixsaut, *Platon. Le Désir de comprendre*, p. 39). La polysémie du grec λογος suggérerait en tout cas une continuité entre le raisonnement le plus abstrait et la parole proférée. Sur la question du rapport entre dialogue socratique et dialogue intérieur, on verra également Pierre Hadot, « Exercices spirituels », II, dans Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 38-47.

¹⁰⁶ Il s'agissait d'ailleurs, selon le *Phédon*, de la condition de son juste exercice : « - Et, je suppose, l'âme raisonne le plus parfaitement quand ne viennent la perturber ni audition, ni vision, ni douleur, ni plaisir aucun ; quand au contraire elle se concentre le plus possible en elle-même et envoie poliment promener le corps ; quand, rompant autant qu'elle en est capable toute association comme tout contact avec lui, elle aspire à ce qui est ? / - Oui, c'est ainsi. » (Platon, *Phédon*, trad. Monique Dixsaut, 65c.)

l'essentiel, un exercice de ce genre que proposera Descartes comme accès à sa métaphysique. Et il annexera fermement, lui aussi, cet exercice à la recherche de la vérité (dans une confrontation avec les faux-savants). La définition que Platon donnait de la pensée n'était toutefois qu'une invitation à prêter attention au caractère discursif qu'il est possible de trouver à celle-ci¹⁰⁷. Il restait à développer les moyens du discours intérieur ; on trouve ces développements, notamment, dans le stoïcisme.

On peut tenter, comme nous l'avons fait, de retrouver les liens qui unissent la méditation cartésienne au dialogue platonicien. Néanmoins, aucune référence explicite à la dialectique de Platon n'est identifiable dans les textes de Descartes. Il en va autrement du stoïcisme.

C'est un fait connu que lorsque Descartes, dans le *Discours de la méthode*, présente la troisième maxime de sa morale par provision, il reprend pour son compte la distinction instaurée par les stoïciens entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous. Or, immédiatement après, il ajoute : « Mais j'avoue qu'il est besoin d'un long exercice, et d'une méditation souvent réitérée, pour s'accoutumer à regarder de ce biais toutes les choses ; et je crois que c'est principalement en ceci que consistait le secret de ces philosophes, qui ont pu autrefois se soustraire de l'empire de la fortune, et malgré les douleurs et la pauvreté, disputer de la félicité avec leurs dieux¹⁰⁸. » Une règle morale, selon Descartes, est susceptible de faire l'objet d'un « exercice » ; cet exercice consiste en une « méditation » ; cette méditation doit être « réitérée » ; et elle a pour but de « s'accoutumer » à appréhender les événements d'un certain point de vue (celui, précisément, qui est énoncé dans ladite règle). Ce vocabulaire a sa raison d'être. C'est de cette manière, en effet, que les stoïciens envisagent la méditation.

La méditation stoïcienne a partie liée avec la mémoire : elle consiste à reformuler intérieurement et avec attention les principes de la doctrine de l'école afin

¹⁰⁷ Cette invitation se fait d'autant plus pressante que Platon fait volontiers allusion à des pratiques de type méditatif dans ses dialogues, spécialement en ces occasions où le personnage de Socrate se retire ou s'arrête pour examiner un problème en silence. On pensera à l'attente dans laquelle il met les convives du *Banquet* (en exergue).

¹⁰⁸ *Discours de la méthode*, AT VI, p. 26.

de mieux se les approprier¹⁰⁹. Méditer, c'est « s'assimiler intimement, prendre conscience intensément des dogmes fondamentaux¹¹⁰ ».

Le discours rationnel joue un rôle important dans cet effort d'assimilation. Comme dans le dialogue platonicien, celui-ci prend souvent la forme de questions et de réponses, d'affirmations et de négations. Marc Aurèle en donne un aperçu au livre IV de ses *Pensées* : « As-tu la raison ? – Je l'ai. – Pourquoi donc ne t'en sers-tu pas ? Si elle remplit son rôle, en effet, que veux-tu de plus¹¹¹ ? » On peut considérer ces quelques énoncés comme étant le point de départ d'une méditation. Celui qui lit ces lignes – et, au premier chef, Marc-Aurèle lui-même¹¹² – est naturellement porté à soulever des objections et à poursuivre intérieurement le dialogue.

Cela étant dit, puisque c'est de la vie morale qu'il s'agit – et donc d'actions qui, comme le dira Descartes, « ne souffr[ent] aucun délai¹¹³ » –, l'exercice stoïcien doit répondre à un impératif d'efficacité. Pour cette raison, on a plus largement recours (que chez Platon), chez les stoïciens, aux moyens de persuasion qu'offre la rhétorique. « L'imagination et l'affectivité doivent être associées à l'exercice de la pensée. Tous les moyens psychagogiques de la rhétorique, toutes les méthodes d'amplification doivent être [...] mobilisées¹¹⁴. » On trouve des exemples de ce type

¹⁰⁹ Pierre Hadot, « Exercices spirituels », dans Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Éditions Albin Michel, 2002, p. 28-29.

¹¹⁰ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 191.

¹¹¹ Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même*, trad. Mario Meunier, Livre IV, XIII.

¹¹² Pierre Hadot, dans *La Citadelle intérieure*, explique que l'ouvrage de Marc-Aurèle constitue un ensemble de « notes personnelles (*hypomnēmata*) » rédigées avec le but précis d'avoir constamment à l'esprit les règles de vie apprises du stoïcisme. Il est le support d'un exercice spirituel, constitué d'une suite de méditations – Pierre Hadot utilise l'expression « dialogue avec soi-même ». (Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, p. 45-49.)

¹¹³ Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI, p. 25.

¹¹⁴ Pierre Hadot, « Exercices spirituels », dans Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 28. Comme c'était le cas chez Platon, l'usage de procédés rhétoriques à des fins méditatives chez les stoïciens soulève le problème du rapport théorique établi par eux entre pensée et langage. Dans le *Discours intérieur*, Claude Panaccio, sans parvenir à des conclusions claires en ce qui concerne les stoïciens, établit à partir d'une vue d'ensemble de la philosophie hellénistique et romaine que le *λογος ενδιαθετος* (discours intérieur) était pensé par l'ensemble des écoles de cette période en termes pré-linguistiques : on n'y voyait ni l'écho de la langue parlée ni une forme ou une autre de composition syntaxique (Claude Panaccio, *op. cit.*, p. 90-93). Curzio Chiesa, au contraire, a soutenu qu'il y avait continuité, du point de vue des stoïciens, entre *λογος ενδιαθετος* (discours intérieur) et *λογος προφορικος* (discours proféré). Sa principale source est le stoïcien Diogène de Babylone : « La source de la voix articulée est la même que la source de la voix, et, partant, la voix articulée significative a aussi la même source. Mais celle-ci c'est le discours (*logos*). Donc le « logos » et la voix ont la même source [...]. Mais le langage a sa source dans la pensée (*dianoia*), car il est, suivant la définition de certains, une voix significative émise par la pensée. En outre, il est assez crédible que le langage est émis marqué

de procédés dans le *Manuel* compilé par Arrien à partir des enseignements d'Épictète¹¹⁵. Les maximes de l'école y sont souvent présentées sous la forme de formules frappantes. Il peut s'agir d'oppositions (qui peuvent même prendre la forme de chiasmes) : « Ne demande pas que ce qui arrive arrive comme tu veux. Mais veuille que les choses arrivent comme elles arrivent, et tu seras heureux¹¹⁶. » Ou encore de métaphores filées : « Tu peux être invincible, si tu ne t'engages dans aucune lutte, où il ne dépend pas de toi d'être vainqueur¹¹⁷. » Ou d'autres figures¹¹⁸. Une formule courte, où les arguments invoqués pour justifier l'attitude morale attendue des membres de l'école sont présentés de manière concise ou imagée, est susceptible de mieux s'imprimer dans la mémoire (et ainsi de mieux influencer l'action).

Cette forme de méditation relève d'ailleurs, vraisemblablement, d'un art de mémoire¹¹⁹. Celui-ci est convoqué, de manière plus technique, dans la

(ensesêmasmenon) et en quelque sorte imprimé (*ektetupômenon*) par les conceptions (*ennoiaî*) de la pensée, et qu'il est coextensif dans le temps avec l'acte de pensée et l'activité de parole. » (Diogène de Babylone, cité par Galien, PHP 2.5.9-13, dans Curzio Chiesa, « Le Problème du langage intérieur chez les Stoïciens », p. 319.) Les stoïciens concevaient l'âme comme un souffle (*πνεῦμα*). À ce titre, l'âme était un corps, susceptible de recevoir matériellement les empreintes des choses sensibles ; la régularité de ces empreintes était ensuite susceptible de produire des conceptions rationnelles. Ils situaient le siège de la pensée dans le cœur : c'est à partir de cette origine qu'elle devait trouver à s'exprimer. « Dans le schème conceptuel qu'il [Diogène] nous propose, ce qu'on appellera "LE" [*λογος ενδιαθετος*] ne peut que représenter le "logos" qui se trouve à l'intérieur de la trachée – ou dans le pharynx – et qui n'est pas encore proféré dans le courant qui sort de la bouche. Du coup, le discours "intérieur" n'est pas autre chose que le discours "extérieur", sauf que le premier est le souffle qui est encore à l'intérieur du corps, en-deçà des lèvres. Leur distinction ne peut correspondre qu'à [*sic*] une différence locale ou spatiale ; en tant que discours, LE et LP [*λογος προφορικοσ*], c'est la même chose. » (Curzio Chiesa, « Le Problème du langage intérieur chez les Stoïciens », p. 320.) La solution de Chiesa, quoique Panaccio la considère « très indirecte et peu convaincante » (Claude Panaccio, *op. cit.*, p. 62), a l'avantage d'être cohérente avec la psychologie stoïcienne (ou plus précisément avec son physicalisme) ; elle possède par ailleurs un fondement peu étendu mais ferme dans la citation d'Eugène (à ce titre, peut-elle vraiment être dite indirecte ?). La place de la rhétorique dans l'usage stoïcien de la méditation pourrait être un argument de plus en sa faveur : la méditation des stoïciens prend le plus souvent la forme d'une exhortation qui semble devoir être formulée intérieurement dans des mots.

¹¹⁵ Rappelons que le *Manuel* était une lecture courante du temps de Descartes. Il avait été traduit, dès la fin du XVI^e siècle, par Guillaume Du Vair ; il faisait notamment partie de l'ouvrage (souvent réédité) de Du Vair, *La Philosophie morale des Stoïques. Avec le Manuel d'Épictète*, Paris, Langelier, 1599, 153 p. [décrit dans Guillaume Du Vair, *De la sainte philosophie. Philosophie morale des stoïques*, p. 118]. Marc Fumaroli souligne l'influence probable de Du Vair sur Descartes dans Marc Fumaroli, *op. cit.*, p. 690.

¹¹⁶ Épictète, *Manuel*, trad. Mario Meunier, VIII.

¹¹⁷ *Ibid.*, XIX.

¹¹⁸ On trouve, chez Marc-Aurèle cette fois, un exemple d'accumulation : « Sombre caractère, caractère efféminé, sauvage, féroce, brutal, puéril, lâche, déloyal, bouffon, cupide, tyrannique. » (Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même*, trad. Mario Meunier, Livre IV, XXVIII.)

¹¹⁹ C'est l'hypothèse formulée (au passage) par Frances Yates dans *The Art of Memory* lorsqu'il est question des précédents possibles de l'usage éthique qui sera fait de l'art de mémoire au cours du Moyen-Âge : « [...] one wonders whether the prudential or ethical use of artificial memory was entirely invented by the Middle Ages, or whether it too may

préméditation des maux : « Lorsque tu dois entreprendre quelque chose, *rappelle-toi* ce qu'est la chose dont il s'agit. Si tu vas te baigner, *représente-toi* ce qui arrive au bain, les gens qui vous élaboussent, qui vous bousculent, qui vous injurient, qui vous volent. Ainsi, tu seras plus sûr de toi en allant te baigner [...]»¹²⁰ » Celui qui veut agir de façon droite doit se préparer aux difficultés qui l'attendent dans telle circonstance particulière. Il tirera de sa mémoire le souvenir d'expériences similaires et se représentera ces expériences par l'imagination. De cette manière, il les vivra, pour ainsi dire, par anticipation, et il se constituera des attentes qui seront en accord avec la réalité. Il faut rappeler que la mémoire, en tant que moyen rhétorique, est liée à l'imagination. Elle se développe typiquement en une série de lieux imaginaires (*τοπιοι* ou *loci*) dans lesquels sont disposées des images évoquant les thèmes et les arguments du discours¹²¹. C'est à ce genre de compétence qu'Épictète fait appel. Cela se manifeste le plus clairement lorsqu'il propose d'invoquer pour lui seul le pouvoir d'une image. C'est le cas dans la méditation sur la mort : « Que la mort, l'exil et tout ce qui paraît effrayant *soient sous tes yeux* chaque jour ; mais plus que tout, la mort. Jamais alors tu ne diras rien de vil, et tu ne désireras rien outre mesure¹²². » L'habileté qu'a développée l'élève de rhétorique – potentiellement, dans le contexte de l'Antiquité, tout homme ayant reçu une éducation classique – à se former mentalement des images est mobilisée dans l'effort méditatif : en vue de corriger

have an antique root. The stoics, as we know, attached great importance to the moral control of the fantasy as an important part of ethics. » (Frances A. Yates, *The Art of Memory*, p. 21.)

¹²⁰ Épictète, *op. cit.*, IV ; nous soulignons.

¹²¹ « Elle [la mémoire artificielle] prend appui sur des emplacements [*locis*] et des images [*imaginibus*]. Nous appelons emplacements des réalisations de la nature ou de l'homme, occupant un espace limité, faisant un tout, se distinguant des autres, telles que la mémoire naturelle peut aisément les saisir et les embrasser : par exemple une maison, un entrecolonnement, une pièce, une voûte et d'autres choses semblables. Les images sont des formes, des symboles, des représentations de ce que nous voulons retenir : par exemple si nous voulons garder en mémoire un cheval, un lion, un aigle, il faudra mettre leurs images dans des emplacements précis. » (*Rhétorique à Herennius*, trad. Guy Achard, Livre III, 29.) Les sources dont nous disposons à propos de l'art de mémoire sont tardives (elles datent au plus tôt du 1^{er} siècle avant notre ère). On trouve toutefois des allusions à cette pratique chez des auteurs plus anciens. Par exemple chez Aristote : « Mais qu'elle [l'imagination] ne soit ni pensée, ni croyance, c'est clair : cet état, en effet, dépend de nous, de notre caprice (car nous pouvons réaliser un objet devant nos yeux, *comme le font ceux qui rangent les idées dans des lieux mnémoniques et qui en construisent des images*), tandis que nous former une opinion ne dépend pas de nous, car il nous faut nécessairement alors être dans la vérité ou dans l'erreur. » (Aristote, *De l'âme*, trad. Jules Tricot, 427b, 15-25 ; nous soulignons.)

¹²² Épictète, *op. cit.*, XXI ; nous soulignons.

l'action. Celui qui médite n'agira pas en fonction des plaisirs immédiats, dans le cas qui nous intéresse, s'il regarde constamment la mort en face.

La méditation, dans le stoïcisme, se développe de pair avec les procédés appris de la rhétorique. L'effort méditatif est toujours incarné : il ne s'agit plus de détacher l'esprit des sens. Le mouvement de la pensée perd, par le fait même, le caractère ascensionnel qu'il aurait pu tirer de sa ressemblance avec l'exercice dialectique. Il gagne toutefois, lorsqu'il dépend d'une entreprise volontaire, une forme définie.

La méditation stoïcienne ne visait pas, comme le dialogue platonicien, à purifier l'âme afin de la préparer à la mort¹²³. Elle visait cependant une transformation concrète de la personne : en cette vie. Lorsque Descartes parlait (plus haut) de la méditation des stoïciens, il utilisait lui-même deux expressions qu'il faut maintenant prendre le temps d'expliquer avec plus de précision : la méditation doit être « réitérée » ; elle vise à « s'accoutumer » à adopter une certaine perspective.

L'épithète « réitérée » est en quelque manière, s'agissant de la méditation, un pléonasme. Comme le fait remarquer François Guéry, le latin *meditatio* – et donc aussi le français « méditation » – est un verbe fréquentatif ou itératif : *meditatio* dérive du verbe *medeor* (« soigner, traiter¹²⁴ »), l'ajout du suffixe désignant la « répétition réglée¹²⁵ » de l'acte de soigner. Le verbe « soigner » fait écho à l'exigence d'attention, de concentration à laquelle doit se soumettre celui qui médite ; peut-être aussi donne-t-il à entendre l'importance de la transformation que la méditation doit permettre (faisant en quelque sorte passer l'âme de la corruption à la santé).

¹²³ Le thème de la purification n'est pas pour autant absent du stoïcisme. On trouve par exemple chez Marc-Aurèle la réflexion suivante : « Dans la pensée de l'homme qui s'est réprimé, *qui s'est purifié* [ἐκκεκαθαρμένου], tu ne saurais trouver rien de purulent, rien de souillé, rien de suppurant sous la croûte. Le destin ne surprend pas sa vie inachevée, comme on le dirait d'un tragédien qui s'en irait avant d'avoir achevé son rôle et terminé la pièce. Tu n'y verrais non plus rien de servile, rien d'affecté, rien de trop attaché ou de trop détaché, rien de justiciable, ni de dissimulé. » (Marc Aurèle, *op. cit.*, Livre III, VIII ; nous soulignons.)

¹²⁴ Félix Gaffiot, « *Medeor* », dans *Dictionnaire latin-français*, p. 957.

¹²⁵ François Guéry, *op. cit.*, p. 169.

La répétition a en outre un caractère technique : elle est liée au concept aristotélicien de *seconde nature*. Lorsque Aristote s'interroge, dans l'*Éthique de Nicomaque*, sur les vertus morales, il remarque que celles-ci ne sont naturellement présentes en l'homme qu'à titre de dispositions et que leur actualisation repose sur l'exercice. C'est en composant de la musique que l'on devient compositeur ; c'est en faisant de l'architecture que l'on devient architecte ; c'est en pratiquant les vertus que l'on devient vertueux. « Ce n'est donc ni par un effet de la nature, ni contrairement à la nature que les vertus naissent en nous ; nous sommes naturellement disposés à les acquérir, à condition de les perfectionner par l'habitude¹²⁶. » Le perfectionnement moral repose donc sur l'exercice répété de l'acte moral, jusqu'à ce que celui-ci ne soit plus l'objet d'un choix, mais soit devenu une habitude, c'est-à-dire jusqu'à ce que celui qui pouvait être vertueux le soit effectivement devenu. L'habitude apparaît ainsi comme une forme particulière de mémorisation, si forte qu'elle génère spontanément des actions d'un certain genre.

D'un art de mémoire, on passe à une mémoire seconde, qui constitue la visée d'ensemble de la méditation du point de vue stoïcien. Car il ne s'agit pas d'apprendre une doctrine ; il s'agit de réformer sa vie. « Combien de temps encore différeras-tu de te juger digne de ce qu'il y a de meilleur, et de respecter tout ce que décide la raison¹²⁷ ? » Les exercices proposés par Épictète, donc, ne sont pas destinés à être considérés une seule fois¹²⁸ : ils doivent faire l'objet d'une répétition. Chaque fois que l'exigent les circonstances de la vie sociale, il faut préméditer les maux que l'on est appelé à subir : si l'on réagit adéquatement dans les circonstances qui nous sont données, on aura progressé d'autant sur le chemin de la vertu. Chaque jour, il faut se prêter à l'exercice qui consiste à se représenter la mort en image : la correction ainsi apportée à l'action permettra d'ajuster d'autant mieux celle-ci au juste et au bien. Surtout, il faut méditer régulièrement les maximes qui exposent les principes de la morale de l'école : plus souvent on se les rappellera et plus souvent on agira

¹²⁶ Aristote, *Éthique de Nicomaque*, trad. Jean Voilquin, Livre II, chap. 1.

¹²⁷ Épictète, *op. cit.*, LI.

¹²⁸ Comme c'est le cas, par exemple, des arguments de la philosophie contemporaine qui prennent la forme d'« expériences de pensée ».

de façon droite ; plus souvent on agira droitement et plus engagé l'on se trouvera sur la voie de la raison.

La finalité de la méditation, en contexte stoïcien, est précisément d'agir, dans chaque occasion de la vie, conformément aux principes qu'impose la droite philosophie. À cette préoccupation, Descartes se montre sensible. Il montre également qu'il comprend par quels moyens il est possible, pour les stoïciens, de passer de la théorie à la pratique¹²⁹. Il est probable qu'il soit aidé, en cela, par la persistance, jusqu'à son époque, du modèle de méditation développé dans l'Antiquité. On trouve dans la pratique stoïcienne de la méditation une structure que celle-ci va, pour l'essentiel, conserver.

Les exercices spirituels développés dans le cadre de la philosophie antique, comme le fait remarquer Pierre Hadot, ont trouvé leur place à partir de la fin de l'Antiquité non plus en philosophie mais dans le christianisme¹³⁰ : réinterprétés en fonction de l'Écriture sainte¹³¹, ils ont été incorporés à la spiritualité patristique, puis monastique, pour se diffuser parfois jusque dans la vie des fidèles. La méditation ne fait pas exception à cette règle, et ce sont des modèles chrétiens de cette pratique que Descartes avait immédiatement autour de lui, parmi les clercs et les dévots¹³². Ces modèles n'étaient donc ni (purement) platoniciens ni (purement) stoïciens (ou autre), et le christianisme avait donné à la méditation des inflexions que celle-ci n'avait pas avant d'être intégrée à son système de croyances¹³³. Il n'en reste pas

¹²⁹ On verra, en plus de l'extrait du *Discours* déjà cité, la conclusion de la *Méditation quatrième* : « Car quoique je remarque cette faiblesse en ma nature, que je ne puis attacher continuellement mon esprit à une même pensée, je puis toutefois, par une méditation attentive et souvent réitérée [*attenta & saepius iterata meditatione*], me l'imprimer si fortement en la mémoire que je ne manque jamais de m'en ressouvenir, toutes les fois que j'en aurai besoin, et acquérir de cette façon l'habitude [*habitum*] de ne point faillir. » (*Méditation quatrième*, AT IXa, p. 49).

¹³⁰ Voir Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 355-378.

¹³¹ Le processus d'assimilation décrit plus haut, par exemple, sera appelé « *ruminatio* ». Les ruminants sont en effet (d'après Lévit. 11, 3 et Deut. 14, 6) des animaux réputés purs, et assimiler la Parole, c'est en un sens se purifier soi-même : « Lorsque tu écoutes et tu lis, tu manges ; lorsque tu médites ce que tu viens d'entendre ou de lire, tu rumines afin d'être un animal pur et non impur. » (Saint Augustin, *Ennaratio in Ps.*, 36, sermo III, 5, d'après Emmanuel Von Severus et Aimé Solignac, « Méditation », dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Tome 10, colonne 909.)

¹³² Non pas que le modèle antique de la méditation fût tombé entièrement dans l'oubli. Au contraire, il avait trouvé chez certains penseurs de la renaissance un second souffle. On pensera évidemment à Montaigne, dont Descartes était un lecteur averti (voir Léon Brunschvicg, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, New York/Paris, Brentano's, 1944, 239 p.).

¹³³ Deux éléments du dogme chrétien, en particulier, avaient eu un impact sur la méditation : les notions de *péché originel* et de *grâce*. La transformation recherchée par le méditant chrétien, en effet, ne pouvait plus être définie en termes de réalisation morale. Sa vie entière visait la conversion, c'est-à-dire le passage d'un état marqué par le *péché originel* à un

moins qu'elle avait gardé, jusque dans le christianisme, ses traits les plus fondamentaux, que Descartes ne pouvait manquer de reconnaître. La méditation consistait toujours en un *discours intérieur attentif portant sur une matière définie* (une question philosophique, une règle de morale, un verset biblique, etc.), *prolongé jusqu'à provoquer un changement durable chez le sujet* qui s'y appliquait¹³⁴. En tant que discours, elle entretenait par ailleurs toujours un lien – plus ou moins étroit – avec la rhétorique. Elle était, à ce titre, susceptible d'être diffusée par écrit.

état de pureté vis-à-vis toute forme de péché ; et le maintien dans ce nouvel état. Considérant le péché originel comme une tache indélébile laissée par la chute du premier homme, il devenait impossible de penser qu'il s'en délivrerait de lui-même, quelque efficacité pratique que la méditation puisse avoir : il ne pouvait être sauvé que par la *grâce* de Dieu. Le rôle de la méditation devenait donc de préparer l'âme à l'intervention de la *grâce*, de l'y rendre disponible en réglant ses mouvements et en fixant son attention sur Dieu. Elle devait, à ce titre, être combinée à d'autres pratiques : la prière, par exemple ; et la contemplation. On peut ajouter aux dogmes du *péché originel* et de la *grâce* celui de la *Trinité* ; nous y reviendrons au chapitre III du présent mémoire.

¹³⁴ Cette définition peut être considérée minimale ; elle nous servira de repère dans la suite.

III. LES ÉCHOS DÉVOTIONNELS DES *MÉDITATIONS*

« [...] la dévotion est la douceur des douceurs et la reine des vertus, car c'est la perfection de la charité¹³⁵. »

Descartes, en écrivant des *Méditations*, reprend en quelque manière des mains de représentants de la spiritualité chrétienne un instrument dont il juge qu'un philosophe ne doit pas se priver. Il faut cependant nous demander dans quel état il retrouve la pratique de la méditation et dans quelle mesure il s'approprie ce que les Pères et les divers courants de la spiritualité chrétienne lui ont apporté. Nous le ferons d'abord en examinant, de la manière la plus générale, la forme des *Méditations*. Celle-ci rappelle, par plusieurs traits, les manuels de dévotion, courants au temps de la réforme catholique – à tel point que des commentateurs y ont vu la recherche d'une « caution¹³⁶ » de la part des milieux dévots. Nous verrons que les emprunts de Descartes au style et au contenu des manuels de dévotion donnent en fait à son texte une armature méditative, qui peut elle-même être considérée comme une invitation à le suivre dans la méditation.

Mais qu'est-ce d'abord que la dévotion ? Et que visaient ces manuels caractéristiques du catholicisme post-tridentin ?

Le mot « dévotion » (*devotio*) désigne au sens littéral un vœu présenté à une divinité (de « vouer », *vovere* : faire un vœu). Par extension, il désigne aussi l'offrande faite au moment de formuler ce vœu. La dévotion est « oblation, consécration, sacrifice, d'une personne, de la vie, de choses » à une divinité afin de

¹³⁵ François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, 1^{re} partie, ch. II.

¹³⁶ Christian Belin, *op. cit.*, p. 249. Belin présente néanmoins cette idée avec les nuances qui s'imposent. Un peu après le mot cité : « Au-delà de l'habileté stratégique du philosophe, ne faut-il pas s'interroger sur l'utilisation cartésienne d'une forme-cadre rhétorique empruntée à la tradition contemplative chrétienne ? » (*Idem.*) Nous avons pour notre part traité de cette question dans Nicolas Comtois, « Les "échos" dévotionnels de la méditation cartésienne », *Ithaque*, vol. 17, 2015, p. 119-124. Nous reprendrons ici certains des arguments présentés dans cet article.

se la rendre propice¹³⁷. Le chrétien n'ayant autre chose à offrir à Dieu que lui-même, la dévotion devient dans le christianisme l'acte par lequel la créature s'offre tout entière à son créateur. Concrètement, cela implique une conversion, qui doit se faire en deux temps : premièrement, par la réforme de la vie intérieure du croyant, pour le rendre disponible à l'activité de Dieu (sa *grâce*) ; deuxièmement, par un engagement volontaire, par lequel il se met effectivement à son service¹³⁸. C'est pourquoi les réformateurs catholiques en ont fait la promotion : favorisant l'implication directe du fidèle et sa participation intime à l'activité de Dieu, la dévotion était susceptible de renouveler sa vie spirituelle et de lui permettre de dépasser les contradictions produites par la corruption et par la division de l'Église. Elle constituait par ailleurs une réplique au *Sola fide* de Luther : la dévotion ne s'arrêtant pas à l'expérience de la foi, mais s'exprimant nécessairement dans des œuvres¹³⁹, elle devenait « la réponse catholique à la piété scripturaire des réformés¹⁴⁰ ». Toutes les formes de dévotion étaient les bienvenues. On se dévouait à Dieu immédiatement, mais aussi par l'intercession de la Vierge, du Saint Sacrement, etc. On s'exerçait à l'amour de Dieu par la prière, par la méditation, par la mortification, etc. Et l'Église favorisait la publication de manuels nourrissant, expliquant et exemplifiant ces différentes pratiques ; ce sont les manuels de dévotion¹⁴¹.

Dans cet effort, qui peut paraître désordonné, les réformateurs bénéficiaient des développements récents qu'avait connus la pratique méditative – principalement chez Ignace de Loyola et chez Thérèse d'Avila¹⁴². Avec les *Exercices spirituels* pour le premier et, pour la seconde, le *Chemin de perfection* ainsi que le *Château*

¹³⁷ R. Moretti, « Devozione », dans *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, T. 1, p. 736. Notre traduction à partir de l'italien : « *oblazione, consacrazione, sacrificio, di una persona, della vita, di cose in omaggio, o in espiatione, alle divinità, specialmente infernali, per propiziarsele* ».

¹³⁸ « Devotion : The disposition of will to do promptly what concerns the worship and service of God. » (John A. Hardon, « Devotion », dans *Modern Catholic Dictionary*, p. 156.)

¹³⁹ On pensera par exemple aux collèges et missions jésuites, placés sous la devise « *ad maiorem Dei gloriam* [pour une plus grande gloire de Dieu] ».

¹⁴⁰ Christian Belin, *op. cit.*, p. 113.

¹⁴¹ Ann L. Gilroy, « Devotional Manuals », dans *The New Westminster Dictionary of Christian Spirituality*, p.237.

¹⁴² Christian Belin, *op. cit.*, p. 113. On aurait pu ajouter ici le nom de Jean de la Croix, dont l'œuvre poétique (spécialement avec le *Cantique spirituel* et la *Nuit obscure*) a également participé à ce renouvellement. L'apport de Jean de la Croix en est cependant un d'inspiration plus que de développement technique de la méditation. On notera néanmoins qu'il a secondé Thérèse D'Avila dans la création d'une nouvelle branche de l'Ordre du Carmel : les Carmes déchaux. Bérulle, dont il sera question plus loin, fera entrer les Carmélites déchaussées en France.

intérieure, ils avaient donné à la méditation les moyens de dépasser la *lectio divina* à laquelle elle se limitait le plus souvent au Moyen Âge : « [l]e texte n'était plus le seul support de la méditation, qui pouvait dès lors prendre son essor à partir de l'expérience intérieure du croyant¹⁴³ ». Héritiers d'une longue tradition, ils l'avaient approfondie par leur propre expérience et avaient su formuler les directives d'une méditation déliée du texte biblique. Leurs livres constituaient eux-mêmes des manuels, dédiés dans le premier cas aux directeurs spirituels jésuites – afin qu'ils puissent guider les fidèles dans leur retraite et dans le choix d'une vocation – et dans le deuxième cas aux sœurs du Carmel – pour leur donner les moyens de vivre une vie dévote¹⁴⁴.

Les manuels de dévotion ont par ailleurs pris des formes extrêmement variées ; il serait trop long de les répertorier ici. On retiendra deux choses : la méditation y dépassait le cadre biblique pour engager la totalité de la personne ; elle restait néanmoins codifiée autour des formes que lui avait données la spiritualité monastique¹⁴⁵.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 113. Cette explication est schématique. L'usage indépendant de la méditation (sans le support du texte) avait des précédents au Moyen-Âge ; le *Prologion* de Saint Anselme, par exemple, peut être lu sous cet angle. Par ailleurs, un usage de la méditation proche de celui-là est attesté dans la philosophie antique (il faudrait alors parler d'une méditation sans le support d'un dogme ou d'une maxime). Pierre Hadot cite en exemple un extrait des *Entretiens* d'Épictète : « Nous aussi, nous devons converser avec nous-mêmes, savoir nous passer des autres, ne pas nous trouver embarrassés par la manière d'occuper notre vie, nous devons réfléchir sur le gouvernement divin, sur nos rapports avec le reste du monde, considérer quelle a été jusqu'ici notre attitude vis-à-vis des événements, quelle elle est maintenant, quelles sont les choses qui nous affligent, comment aussi on pourrait y remédier, comment on pourrait les extirper. » (Épictète, *Entretiens*, III, 13, 6, cité dans Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 309.) Le point de départ de l'exercice est bien de « converser avec nous-mêmes » ; et la « réflexion » s'étend librement des questions éthiques jusqu'à celles de la physique (l'univers) et de la métaphysique (le destin).

¹⁴⁴ Cela est exprimé sans détour dans le *Chemin de perfection*, où Thérèse d'Avila présente son livre même comme une œuvre de dévotion : « Que le Seigneur intervienne dans tout ce que je ferai pour qu'il en aille conformément à sa volonté, car c'est toujours là mon désir, même lorsque les œuvres restent aussi déficientes que je le suis moi-même. Je sais que ne font défaut en moi ni l'amour ni le désir d'aider comme je le pourrai à ce que les âmes de mes sœurs aillent très avant dans le service du Seigneur [...] (*El Señor ponga en todo lo que hiciera sus manos para que vaya conforme a su voluntad, pues son estos mis deseos siempre, aunque las obras tan faltas como quien yo soy. / Sé que no falta el amor y deseo en mí para ayudar en lo que yo pudiese a que las almas de mis hermanas vayan muy adelante en el servicio del Señor [...]*) ». (Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, dans *Escritos de Santa Teresa*, T.I, p. 317-318 ; notre traduction)

¹⁴⁵ Il convient de souligner le rôle qu'a joué l'art de mémoire dans le développement des pratiques méditatives au cours du Moyen-Âge. Frances Yates, dans un ouvrage important (Frances A. Yates, *The Art of Memory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1966, 400 p.), a expliqué comment la pratique de l'art de mémoire s'était alors déplacée de la rhétorique, où il trouvait naturellement sa place, à la vie spirituelle chrétienne, en vertu du lien établi par Cicéron dans le *De Inventione* entre la pratique de l'éloquence et le souvenir des vertus (les médiévaux lieront particulièrement la mémoire à la vertu de prudence ; voir *Ibid.*, p. 55-57). La rhétorique politique ou judiciaire, en contexte monastique, pouvait être réputée caduque (*Ibid.*, p. 53). Il y avait par contre une utilité à entraîner la mémoire à se souvenir des vertus

Les *Méditations* n'appartiennent pas, bien sûr, au genre des manuels de dévotion : elles ne sont pas l'ouvrage d'un réformateur post-tridentin mais d'un philosophe qui se veut libre de toute attache. Il ne fait pas de doute, toutefois, que dans le contexte que nous venons de décrire, leur titre même évoquait ce genre, et que leur auteur ne l'ignorait pas.

On trouve par ailleurs dans le texte même des indices du rapport de celui-ci avec la littérature dévotionnelle. Certains ont trait à la forme méditative considérée en général ; d'autres concernent la progression de la méditation, et constituent des correspondances avec un schéma établi au cours du Moyen Âge ; d'autres enfin rappellent ce qui fait le caractère propre d'un manuel : la prétention de savoir diriger qui veut s'adonner à une certaine pratique.

Le style des *Méditations* rappelle donc celui des manuels de dévotion du simple fait qu'il peut être dit « méditatif ». Descartes, comme le faisaient les auteurs de livres dévots lorsqu'ils mettaient en scène leur propre discours intérieur¹⁴⁶, donne à ses pensées une forme faisant écho aux mouvements qui les ont vu naître. Il y arrive de deux façons : en divisant son texte de manière à traiter d'une seule matière à la fois ; en faisant un usage opportun de la répétition.

Sur le premier point, Descartes s'exprime clairement lorsqu'il rend compte à Mersenne des raisons qui lui ont fait écrire des méditations plutôt qu'un traité philosophique sous forme de disputes et de questions : « il m'a semblé très raisonnable que les choses qui demandent une particulière attention, et qui doivent être considérées séparément d'avec les autres, fussent mises dans des Méditations

et des vices ; des plaisirs du paradis et des tourments de l'enfer (*Ibid.*, p. 60-61). Renforcé par la redécouverte de la conception aristotélicienne de la mémoire dans le traité *De la mémoire et de la réminiscence*, l'art de mémoire s'est développé en un véritable art de l'image : « [t]he extraordinary thought now arises that if Thomas Aquinas memorised his own *Summa* through 'corporeal similitudes', disposed on places following the order of its parts, the abstract *Summa* might be corporealised in memory into something like a Gothic cathedral full of images on its ordered places » (*Ibid.*, p. 79). La conception architectonique de l'âme que motive l'usage de lieux de mémoire (*loci*) trouve un écho évident dans l'intitulé de l'ouvrage de Thérèse d'Avila : *Le Château intérieur*. Quant aux images, elles ont une fonction centrale dans les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, lesquels, précisément, prennent pour point de départ la *mémoire* des Écritures (voir le chapitre IV du présent mémoire, section 1).

¹⁴⁶ Voir par exemple : Un R.P. Capucin, *Sept rares méditations sur l'histoire de la Passion de notre Sauveur Jésus-Christ. Pour les sept jours de la semaine*, Lyon, L'Anuguet, 1617, 602 p. Ou, en vers : De la Bourdaizière, *Méditations sur le cinquantième psaume de David. En autant de Cantiques qu'il y a de versets*, Paris, chez Luc Breyel, 1596, 40 p.

séparées¹⁴⁷ ». C'est en effet une condition essentielle pour que le texte puisse faire l'objet d'une pratique : l'attention, pour être entière, ne peut pas être dispersée et chaque conclusion, pour être assimilée, doit être considérée à part des autres. Descartes avait mis cette préoccupation en évidence dans l'intitulé donné à chacune de ses *Méditations*. Il était d'abord question « [d]es choses que l'on peut révoquer en doute », puis « [d]e la nature de l'esprit humain ; et qu'il est plus aisé à connaître que le corps » (où le deuxième sujet peut être considéré comme une implication pratique de la considération du premier), par la suite « [d]e Dieu, qu'il existe », etc¹⁴⁸. Les méditations, si on les considère de ce point de vue, apparaissent à la fois étendues, en tant qu'elles enchainent plusieurs raisonnements à propos d'une même chose, et synthétiques, en tant qu'elles examinent chacune de ces choses d'un seul tenant.

Qu'en est-il de la répétition ? Descartes en use de manière privilégiée dans le début de chaque méditation¹⁴⁹. En vertu de la division que nous venons d'examiner, chacune constitue en effet le passage d'un état à un autre : de la certitude au doute, du doute au solipsisme, du solipsisme à la présence de Dieu, etc. Descartes accentue cette progression en rappelant chaque fois, souvent avec une grande qualité d'expression, l'état dans lequel celui qui médite est supposé se trouver : il remet le lecteur dans cet état. On pensera spontanément aux conséquences psychologiques du doute, telles qu'elles sont présentées au début de la *Méditation seconde* : « comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris, que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus¹⁵⁰ » ou encore à la culmination de l'effort d'abstraction des sens tel qu'il apparaît au début de la *Méditation troisième* : « [j]e

¹⁴⁷ *Réponses de l'auteur aux Seconde Objections*, AT IXa, p. 103.

¹⁴⁸ Seules les deux dernières méditations paraissent traiter de plus d'une question, les sujets de la cinquième étant d'une part la présence en l'esprit de l'essence des choses matérielles et d'autre part (tirant pour ainsi dire profit d'une occasion) la preuve *a priori* de l'existence de Dieu, ceux de la sixième étant l'existence des choses matérielles et ensuite la distinction entre l'âme et le corps. Nous reviendrons plus loin sur le statut particulier des *Méditations cinquième* et *sixième* pour une lecture méditative.

¹⁴⁹ Une lecture méditative des *Méditations* pourrait se faire à partir des occasions de répétition qu'il est possible de trouver, par ailleurs, à l'intérieur même de la *Première méditation*, de la *Méditation seconde* et de la *Méditation troisième*. Nous reviendrons, dans la conclusion du présent mémoire, sur la *Première méditation*.

¹⁵⁰ Descartes, *Méditation seconde*, AT IXa, p. 18.

fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses¹⁵¹ ». Chacune de ces expressions lie la méditation où elle apparaît à celle qui la précède. Elle témoigne ainsi qu'avant de constituer une avancée, la méditation qui commence est le renouvellement d'un effort : la répétition est la condition même de son progrès.

Quoiqu'il en eût été des avertissements de Descartes, on peut penser qu'un lecteur contemporain (attentif) aurait vu d'emblée l'importance de considérer les questions des *Méditations* une à une ainsi que d'en ressasser les raisons.

Le caractère méditatif des *Méditations*, comme on peut le constater, est mis en relief par des éléments de style. Cela, cependant, ne suffit pas à établir une correspondance (même relative) entre la forme des *Méditations* et celle proposée dans les manuels de dévotion : les procédés décrits plus haut sont caractéristiques de la méditation considérée dans son ensemble. Il existe cependant, au-delà du style, des liens entre la structure que Descartes donne à la méditation et la manière dont les auteurs de manuels de dévotion concevaient cette pratique ; on peut y voir une référence spécifique à ce genre. Ces liens reposent sur la représentation que se fait Descartes des facultés de l'esprit humain. La typologie cartésienne de l'esprit correspond à un schéma traditionnel qui, lorsqu'il est interprété du point de vue du dogme chrétien, tend à donner forme à une compréhension déterminée de la progression de la méditation.

Depuis Augustin, on accordait en effet à l'âme trois puissances : l'entendement, la volonté et la mémoire (ou l'imagination)¹⁵². On voyait là, d'après le

¹⁵¹ *Ibid.*, AT IXa, p. 27.

¹⁵² Le lien établi entre imagination et mémoire est attribuable à l'influence de la psychologie d'Aristote, pour qui le contenu de la pensée est entièrement tributaire de l'impression sensible. L'homme, comme d'autres animaux, a d'abord le souvenir des réalités sensibles : c'est l'imagination. Il a ensuite, en tant qu'il possède la raison, le souvenir des connaissances qu'il a abstraites de l'impression sensible (on pensera par exemple à la géométrie). « On voit ainsi de quelle partie de l'âme relève la mémoire : c'est précisément de la partie d'où dépend l'imagination ; et sont objets de la mémoire par eux-mêmes tous les objets de l'imagination, tandis que le sont par accident tous les objets qui ne peuvent exister sans l'imagination. » (Aristote, *De memoria et reminiscentia*, trad. Jules Tricot, 450a, 20-25.)

De Trinitate, une image (bien imparfaite) des trois personnes divines¹⁵³. Or tout en renversant le dogme philosophique de la tripartition de l'âme¹⁵⁴, Descartes conserve implicitement la conception trinitaire : entendement, volonté et imagination (il est tout aussi difficile chez lui de la distinguer de la mémoire¹⁵⁵) sont continuellement examinés dans les *Méditations*, qui se proposent justement de trouver les justes conditions de leur usage¹⁵⁶. Cette conception trinitaire a des implications dans la manière de mener la méditation. On est appelé à mobiliser, selon la tradition, l'une des trois puissances de l'âme dans chacune des trois voies qui s'offrent à celui qui veut parvenir à la connaissance de Dieu : *via purgativa*, *via illuminativa* et *via unitiva*¹⁵⁷. La première, la voie purgative, est celle où s'exerce la mémoire (ou l'imagination), dans un effort pour confronter, puis dépasser l'emprise des sens. La deuxième, la voie illuminative, est celle où, par l'usage de l'entendement, l'âme doit arriver à la connaissance de sa propre nature ainsi que de son origine. La troisième,

¹⁵³ La *Trinité* est le troisième dogme, après ceux du *péché originel* et de la *grâce* (voir le chapitre II du présent mémoire) à avoir donné à la méditation chrétienne une forme qui lui est propre. L'homme est à l'image de Dieu, et les trois puissances de l'âme (mémoire, volonté, entendement) sont le reflet de la *Trinité* divine. Méditer, à ce titre, c'est donc approfondir sa compréhension de la nature de Dieu. De manière générale, non seulement la méditation chrétienne (quelle que soit sa forme), comme la méditation des philosophes, permettra de progresser moralement (de déployer une spontanéité nouvelle, une seconde nature), mais elle permettra un rapprochement personnel avec Dieu.

¹⁵⁴ « Car il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties : la même qui est sensitive est raisonnable, et tous ses appétits sont des volontés. » (Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. 47, AT XI, p. 364.)

¹⁵⁵ La persistance du lien entre imagination et mémoire chez Descartes procède d'une variation sur le thème de l'impression sensible. Aristote, faisant écho à un lieu rhétorique déjà repérable chez Platon (*Théétète*, 191d), comparait l'âme à un morceau de cire : « Un *stimulus* survient-il ? Il imprime une sorte d'empreinte de la sensation, à la façon dont on scelle un cachet. » (Aristote, *De memoria et reminiscentia*, trad. Jules Tricot, 450a, 30-35.) Descartes attribuera la sensation à une modification de la trajectoire des esprits animaux (déterminant le mouvement des nerfs et, par le fait même, produisant l'ouverture de pores dans le cerveau). Il fera du cerveau, en vertu des « traces » laissées par cette activité, le siège de la mémoire : « Ainsi, lorsque l'âme veut se souvenir de quelque chose, cette volonté fait que la glande [pinéale], se penchant successivement vers divers côtés, pousse les esprits vers divers endroits du cerveau, jusqu'à ce qu'ils rencontrent celui où sont les traces que l'objet dont on veut se souvenir y a laissées; car ces traces ne sont autre chose sinon que les pores du cerveau, par où les esprits ont auparavant pris leur cours à cause de la présence de cet objet, ont acquis par cela une plus grande facilité que les autres à être ouverts derechef en même façon par les esprits qui viennent vers eux; en sorte que ces esprits, rencontrant ces pores, entrent dedans plus facilement que dans les autres, au moyen de quoi ils excitent un mouvement particulier en la glande, lequel représente à l'âme le même objet et lui fait connaître qu'il est celui duquel elle voulait se souvenir. » (Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. 42, AT XI, p. 360.) L'imagination reposera sur les mêmes principes : « Ainsi, quand on veut imaginer quelque chose qu'on n'a jamais vue, cette volonté a la force de faire que la glande se meut en la façon qui est requise pour pousser les esprits vers les pores du cerveau par l'ouverture desquels cette chose peut être représentée. » (*Ibid.*, art. 43, AT XI, p. 361.)

¹⁵⁶ Gary Hattfield, *op. cit.*, p. 48-49 ; Matt Hettche, *op. cit.*, p. 296.

¹⁵⁷ Comme le fait remarquer Pierre Hadot, cette progression était déjà à l'œuvre – diversement interprétée – dans le néo-platonisme (Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, p. 32). Sous la forme d'une diversité de « voies », elle a toutefois son origine dans le *De triplici via* de Bonaventure, qui date du XIII^e siècle (Aimé Solignac, « Voies », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Tome 16, colonne 1202).

la voie unitive, est la voie où s'exerce la volonté, qui doit permettre de franchir le dernier pas de la méditation dans l'union avec Dieu (et avec Sa volonté)¹⁵⁸.

On peut trouver ces trois voies dans les *Méditations* de Descartes, la *Première méditation* correspondant à la voie purgative, la *Méditation seconde* et la *Méditation troisième*, à la voie illuminative et la *Méditation quatrième*, à la voie unitive¹⁵⁹. Comme c'est le cas de la *purgatio*, la *Première méditation* est en effet l'épisode le plus dramatique du parcours méditatif : c'est le moment de se confronter, dans le cas d'un exercice religieux, avant tout avec le péché¹⁶⁰ et, dans le cas de l'exercice cartésien, avec l'erreur. Le drame est, d'un côté, de considérer l'étendue réelle du péché, au risque de se trouver indigne de pardon et, de l'autre, de considérer l'extension possible de l'erreur, capable de nous plonger dans une incertitude dont on n'a nulle garantie de pouvoir émerger. Les *Méditations seconde* et *troisième*, ensuite, forment comme dans l'*illuminatio* un moment où l'âme se trouve libre de se considérer elle-même en tant qu'esprit (*mens* ou âme rationnelle) et, surtout, de parvenir à la connaissance de Dieu. L'élément qui rapproche le plus clairement ces *Méditations* de la voie illuminative est leur dénouement, dans la contemplation de l'idée d'infini et dans la joie que cette contemplation procure¹⁶¹. La *Méditation quatrième*, finalement, revient sur la question de l'erreur pour examiner la manière dont doit être réformé l'exercice des facultés de l'âme (et avant tout celui de la volonté) si l'on veut éviter d'y tomber ; de façon analogue, dans la voie unitive, celui qui médite doit trouver les moyens de se défaire de l'habitude du péché et orienter définitivement sa volonté vers le bien. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit de s'engager dans un mode d'action qui corresponde à la véritable nature de l'âme et, ainsi, à ce que Dieu a voulu.

¹⁵⁸ Matt Hettche, *op. cit.*, p. 295 ; Aimé Solignac, *op. cit.*, colonne 1201.

¹⁵⁹ Gary Hattfield, *op. cit.*, p. 49.

¹⁶⁰ C'est le sujet de la première semaine des *Exercices* ignaciens dans son entier.

¹⁶¹ Descartes, *Méditation troisième*, AT IXa, p. 41-42. Ce dénouement est aussi un point de départ. La contemplation de l'idée de Dieu implique la possibilité d'une mystique, forme sous laquelle se présente le plus souvent la voie unitive dans la méditation chrétienne (car la réforme de la volonté, pour le chrétien, ne dépend pas de celui ou celle qui médite mais de l'action de Dieu). Comme nous le verrons plus loin (chapitre IV, section 1), une telle mystique, quoique absente des *Méditations*, est envisagée par Descartes dans la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647.

Notons que les *Méditations cinquième* et *sixième*, si l'on envisage les choses de cette façon, tombent en dehors de la méditation à proprement parler : comme elles ne correspondent à aucune des trois voies, elles doivent être considérées comme de simples traités¹⁶². Il n'en demeure pas moins que Descartes reprend pour son compte un schéma méditatif qui a été fixé en contexte chrétien et qui est d'usage courant dans les manuels de dévotion.

Descartes s'est donc référé à la littérature méditative chrétienne dans son ouvrage : il a usé d'un style proprement méditatif ; il a structuré son discours en fonction de la conception chrétienne du progrès de la méditation. Prenant en compte le contexte dans lequel il écrivait, on peut y voir une référence aux manuels de dévotion en particulier. On trouve cependant un lien de plus entre l'ouvrage de Descartes et ce courant littéraire. Le texte des *Méditations* témoigne d'une préoccupation caractéristique de qui rédige un manuel : une interrogation à savoir comment diriger son lecteur.

Le livre lui-même, tout d'abord, est présenté de manière à être manipulable. Aucune des éditions produites du vivant de Descartes, en effet, n'excède le format in-8¹⁶³. La première édition faite à Amsterdam – que Descartes a pu superviser de plus près – prend même les dimensions d'un véritable ouvrage de dévotion. Elle est publiée en petit in-12¹⁶⁴ ; « c'est un livre de prière qu'on peut mettre dans sa poche et qu'on a en permanence¹⁶⁵ ». La présentation matérielle de l'ouvrage suggérait, dans ses premières éditions, que le texte devait accompagner le lecteur au quotidien.

Dans la préface de son livre, Descartes présente ensuite son intention comme suit : « j'exposerai [...] dans ces Méditations les mêmes pensées par lesquelles je

¹⁶² Martial Gueroult plaçait pour sa part le terme de l'effort proprement méditatif de Descartes entre la *Méditation quatrième* et la *Méditation sixième* : « à partir du moment où l'on arrive à la quatrième, et surtout à la sixième méditation, la méditation cesse au fond d'être méditation : elle tend au traité ». Intervention de Martial Gueroult suite à la conférence de Pierre Mesnard, *op. cit.*, p. 351.

¹⁶³ In-8 est le format de la première édition, faite à Paris en 1641. Ce n'est qu'en 1650, l'année de la mort de Descartes, que les Elzevier d'Amsterdam en donneront une édition de plus grandes dimensions (in-4). Voir AT VII, p. 6-8.

¹⁶⁴ Il s'agit de l'édition réalisée par les mêmes Elzevier en 1642. Voir AT VII, p. 6.

¹⁶⁵ Jean-Luc Marion, « Les Méditations métaphysiques de Descartes (2/4) Qui suis-je ? » [document audio en ligne], *Les chemins de la philosophie*, France Culture, <<https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/les-meditations-metaphysiques-de-descartes-24-qui-suis-je>>, consulté le 26 avril 2017, 42:30 à 44:18.

me persuade être parvenu à une certaine et évidente connaissance de la vérité, afin de voir si, par les mêmes raisons qui m'ont persuadé, je pourrai aussi en persuader d'autres¹⁶⁶ ». C'est dire que le livre des *Méditations* constitue la copie (ou la traduction) d'un original : les méditations qu'il a eues lui-même au sujet du problème de la connaissance. Cela, d'emblée, pose un problème rhétorique. Comment transcrire sous une forme littéraire ce qui jusque-là était une recherche introspective de l'esprit, se faisant certes par un discours, mais tirant également profit de la perception que ce discours donnait à l'esprit de son activité propre ? Comme le dit Christian Belin, la méditation, comme forme littéraire, « s'éprouve [...] largement impuissante à rendre compte d'une expérience qui souvent la dépasse, ou la conduit, par le labyrinthe des mots et des figures, jusqu'aux portes de l'ineffable¹⁶⁷ ». C'est précisément cette distance entre l'expérience de méditation et une méditation encore à expérimenter que le manuel de dévotion se propose de franchir ; Descartes également.

On peut rattacher à cette préoccupation le choix que fait ce dernier de présenter ses *Méditations* à la première personne du singulier. Les auteurs de manuels de dévotion alternaient le plus souvent entre la première, la deuxième et la troisième personnes selon qu'il s'agissait, respectivement, de donner au lecteur des directives en vue de la méditation, d'exhorter le lecteur à entreprendre ladite méditation ou d'offrir au lecteur une méditation en exemple¹⁶⁸. Descartes retient

¹⁶⁶ Descartes, « Préface de l'auteur au lecteur », trad. Clerselier [avec les modifications de Jean-Marie et Michelle Beyssade], dans *Méditations métaphysiques*, éd. Jean-Marie et Michelle Beyssade, p. 44 ; latin en AT VII, p. 10.

¹⁶⁷ Christian Belin, *op. cit.*, p. 147. On peut lier cette question à celle que nous avons rencontrée plus tôt (au chapitre II), concernant le rapport de la pensée au langage.

¹⁶⁸ Le passage d'une personne à l'autre pouvait se faire avec souplesse : « *La finalité* de la présente méditation est de connaître par des exemples la gravité du péché, pour le haïr, et la rigueur de la punition imposée par la justice divine, pour la craindre, et l'assouplir par la pénitence, et l'inconstance de l'homme à faire le bien, pour connaître sa faiblesse, et ne pas se confier mais, au contraire, s'humilier devant Dieu. Et *on* demandera tout cela à notre Seigneur au moment d'entrer dans la méditation, en le suppliant qu'il illumine de sa lumière divine *mon* entendement, pour le connaître, et qu'il meuve *ma* volonté, pour le sentir dans de grands mouvements de contrition, et qu'il *m'aide* à tirer profit de l'expérience d'un autre, avant que le châtement ne tombe sur *moi*. (El fin de esta meditación es, conocer por ejemplos la gravedad del pecado para aborrecerle, y la terribilidad de la divina justicia en castigarle para temerla, y aplacarla con la penitencia, y la inestabilidad del hombre en lo bueno, para conocer su flaqueza, y no se fiar de sí, sino humillarse delante de Dios. Y todo eso se ha de pedir a nuestro Señor a la entrada de la meditación, suplicándole, ilustre con su divina luz mi entendimiento para conocerlo, y mueva mi voluntad para sentirlo con grandes afectos de contrición, y me ayude, para que escarmiente en cabeza ajena, antes que el castigo venga por la propia.) » (Luis de la Puente, *Meditaciones de los misterios de nuestra Santa Fe. Con la práctica de la oración mental sobre ellos*, Tome I, partie I, méditation II, p. 62-63 ; notre traduction ; nous avons modernisé l'orthographe ; nous soulignons.)

cette dernière alternative. La direction repose chez lui sur un processus d'identification : le lecteur est appelé à reproduire des actions et des passions que l'auteur a déjà expérimentées en lui-même et à parcourir une méditation dont la trajectoire et la destination sont définies. En d'autres mots : « le "Je" employé dans les *Méditations* est en fait un "Tu" qui s'adresse au lecteur¹⁶⁹ ». L'auteur écrit « je » et il fait méditer son lecteur – à partir du moment où celui-ci accepte de se prêter au jeu – en lui faisant dire « je » à son tour ; il peut ainsi le diriger à son gré.

Ce choix littéraire limite évidemment les possibilités qu'a le lecteur de méditer librement, et certains verront en Descartes un « directeur spirituel manipulateur¹⁷⁰ ». Quoi qu'il en soit, il apparaît bien comme l'auteur d'un manuel : il présente son livre précisément sous cette forme ; il y indique la manière dont il convient de méditer les premiers principes de la connaissance – suivant son exemple.

Par le style, Descartes réfère au genre méditatif en général : il dirige chaque fois l'attention de son lecteur sur une matière particulière et fait de son texte la reprise constante d'un même effort. Du point de vue de la structure, il réfère à la méditation chrétienne : il calque les principaux mouvements de ses *Méditations* sur les voies canoniques de la communication intérieure du croyant avec Dieu. Par un choix rhétorique, il fait de son livre un manuel de méditation : c'est pour mieux diriger son lecteur qu'il s'exprime comme s'il ne parlait que de son expérience singulière. Par un cumul de ressemblances, les *Méditations* font « écho¹⁷¹ » au genre des manuels de dévotion. Cela ne peut (et *a fortiori* ne pouvait, au temps de leur publication) qu'inviter à y chercher des rapports plus étroits avec l'une ou l'autre des traditions de la méditation chrétienne.

¹⁶⁹ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 396.

¹⁷⁰ Amélie Oskenberg Rorty, *op. cit.*, p. 19. Notre traduction de l'anglais « *a manipulative spiritual director* ». On peut aussi penser au ton ironique de Bourdin (le principal adversaire jésuite de Descartes) lorsqu'il relève ce trait caractéristique des *Méditations* : « Je vous entends : vous voulez que je fasse tout ce que je vous verrai faire, que je mette le pied où vous mettez le vôtre. Voilà sans doute une belle façon de commander et de conduire un autre ; et, comme elle me plaît, j'attends votre commandement. » (Bourdin, *Septième objections et réponses*, trad. Clerselier, dans Descartes, *Œuvres philosophiques*, éd. Alquié, Tome II, p. 967 ; latin en AT VII, p. 467)

¹⁷¹ L'expression est de Leslie J. Beck, *The Metaphysics of Descartes: a Study of the « Meditations »*, p. 34.

IV. LES MODÈLES CHRÉTIENS DE MÉDITATION

« Si vous avez appris une chose, elle est entièrement à vous, encore que vous l'ayez apprise d'un autre¹⁷². »

Poser la question des rapports de la méditation cartésienne avec les traditions de méditation chrétiennes, c'est poser la question des « influences ». Ce terme vague, toutefois, ne suffit peut-être pas à rendre compte de la manière dont Descartes a eu accès à ces traditions et dont il en a (croyons-nous) tiré des moyens pour l'exposition de sa métaphysique. Nous avons repris, en ce qui concerne les manuels de dévotion, le terme « écho(s) », qui permet de ne pas s'engager dans le débat du caractère « chrétien » ou non des *Méditations* et de reconnaître malgré tout des similitudes entre leur forme et ce genre. Nous utiliserons cette fois le terme « modèle(s) ». Il a l'avantage de mettre par avance une distance entre notre auteur et les sources dont il sera question, et ainsi de refléter une réalité qui selon nous ne fait pas de doute : la liberté dans laquelle il se trouvait d'y puiser ou non¹⁷³. Il s'agira de présenter, en allant à l'essentiel, les rapports de la méditation cartésienne avec la spiritualité d'Ignace de Loyola, puis avec celle d'Augustin d'Hippone¹⁷⁴. Plusieurs des commentateurs qui seront cités voient là deux thèses qui s'opposeraient l'une

¹⁷² À Beeckman, 17 octobre 1630, trad. Clerselier, dans René Descartes, *Correspondance*, Tome 2, p. 329-330 ; latin en AT I, p. 159.

¹⁷³ On peut penser au rapport que Descartes lui-même établit avec son lecteur dans le *Discours* : « Ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne. Ceux qui se mêlent de donner des préceptes, se doivent estimer plus habiles que ceux auxquels ils les donnent ; et s'ils manquent en la moindre chose, ils en sont blâmables. Mais, ne proposant cet écrit que comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, que comme une fable, en laquelle, *parmi quelques exemples qu'on peut imiter, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre*, j'espère qu'il sera utile à quelques-uns, sans être nuisible à personne, et que tous me sauront gré de ma franchise. » (Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI, p. 4 ; nous soulignons.) Descartes, dans le *Discours*, présente sa vie même comme un modèle : celui de la recherche de la vérité. Il laisse, par le fait même, chacun libre de l'imiter autant qu'il le jugera pertinent et qu'il lui sera utile. On peut y voir la forme que doit prendre l'éducation à partir du moment où a été rejeté – comme il l'est dans la première partie du *Discours* (*Ibid.*, AT VI, p. 4-10) – le principe d'autorité.

¹⁷⁴ L'ordre que nous suivons correspond à la chronologie selon laquelle Descartes a connu chacun des deux modèles de méditation qui nous intéressent : dans chaque cas, comme nous le verrons, les circonstances ont été déterminantes.

et l'autre¹⁷⁵. Nous ne présenterons pas les choses de cette façon : ces deux traditions fournissaient des modèles ; il faut les examiner comme tels si l'on veut déterminer dans quelle mesure Descartes les a suivis ou non.

1. Le modèle ignacien

La question de l'influence de la spiritualité d'Ignace de Loyola sur la pensée de Descartes devient incontournable à partir du moment où l'on prend en considération un point commun entre l'auteur des *Exercices spirituels* et celui du *Discours de la Méthode*. Comme le dit Walter Stohrer : « both Ignatius and Descartes were seminal thinkers who, within the self-imposed limits of their respective concerns, were masters of method¹⁷⁶ ». De la même manière que Descartes s'est préoccupé de fournir ses moyens à la science nouvelle, Ignace s'est efforcé, à travers les *Exercices*, de donner au fidèle les moyens (les plus assurés) d'une dévotion véritable envers Dieu. L'apport de la spiritualité d'Ignace à la conception cartésienne de la méditation doit être envisagé à partir de ce constat général. On ne saurait toutefois en évaluer la portée sans examiner de quelle(s) manière(s) Descartes a été mis en contact avec les *Exercices* et quelle place ceux-ci occupaient dans la culture de son temps. Nous tenterons de déterminer quel modèle méditatif Descartes a pu trouver dans la spiritualité ignacienne par l'examen : 1) de cette spiritualité elle-même, telle qu'elle apparaît dans la seconde version latine (la plus diffusée) des *Exercices* ; 2) de la place qu'ont occupée les exercices ignaciens dans l'éducation de Descartes ; 3) de l'une des occasions où apparaît un procédé ignacien dans l'œuvre de Descartes.

Il convient donc de nous tourner dans un premier temps vers l'ouvrage publié en 1548 (un demi-siècle environ avant la naissance de Descartes) sous le titre d'*Exercitia spiritualia*.

Il faut en souligner le caractère particulier. Contrairement à la grande majorité des manuels dont il a été question plus haut, il n'est pas destiné à la dévote ou au

¹⁷⁵ Pour notre position sur cette question, voir Nicolas Comtois, *op. cit.*, p. 137-139. Il en sera également question dans la conclusion du présent mémoire.

¹⁷⁶ Walter John Stohrer, *op. cit.*, p. 13. C'est sur la question de la méthode qu'Arthur Thomson, lui aussi, voyait le plus de correspondances entre la philosophie de Descartes et la spiritualité ignacienne. Voir Arthur Thomson, *op. cit.*, p. 80.

dévot, mais à qui la ou le dirigera dans sa démarche spirituelle : il s'agit, à proprement parler, d'un manuel de direction et non d'un manuel de dévotion¹⁷⁷. Son style reflète par ailleurs les préoccupations d'Ignace, qui sont d'ordre essentiellement pragmatique¹⁷⁸. Le livre est dénué d'ornements rhétoriques¹⁷⁹ ; la langue même y a fait l'objet d'une double transformation – une traduction de l'espagnol au latin, puis une réécriture de cette traduction en un latin qui convienne à l'approbation papale¹⁸⁰ – qui donne à entendre le peu de souci de leur auteur pour les questions de forme. Leur finalité est de provoquer chez celui ou celle qui s'adonnera aux exercices une transformation existentielle qui fasse de sa vie entière une consécration à Dieu. Cette transformation se concrétisera à travers le libre choix (*electio*) d'un certain état ou d'une certaine vocation ; le dévot devra « se vaincre lui-même et établir sa manière de vivre par une décision qui soit libre d'attachements coupables¹⁸¹ ».

Celui qui dirige la retraite devra le faire avec souplesse (il devra adapter, notamment, la durée des exercices à la vie psychologique de celui ou celle qu'il dirige¹⁸²), mais il devra en respecter l'ordre avec rigueur. Les exercices sont divisés en quatre « semaines ». Durant la première, celui ou celle qui médite devra faire contrition pour ses péchés. Il lui faudra aller jusqu'à une prise de conscience radicale de sa nature pécheresse, provoquant « la douleur et les larmes »¹⁸³. Durant les semaines suivantes, il ou elle sera amené(e) à méditer la vie du Christ. Lors de la deuxième semaine, il lui faudra réfléchir au destin de Jésus de sa naissance jusqu'à

¹⁷⁷ C'est la raison pour laquelle, dans sa première édition – et selon la volonté d'Ignace –, il a été l'objet d'une diffusion extrêmement restreinte : on en a imprimé 500 exemplaires, tous destinés à des membres de la Compagnie de Jésus pour être distribués avec « une extrême vigilance » (Maurice Giuliani, « Introduction [aux *Exercices spirituels*] », dans Ignace de Loyola, *Écrits*, p. 35).

¹⁷⁸ Voir à ce propos Christian Belin, *op. cit.*, p. 86.

¹⁷⁹ Cela ne veut pas dire pour autant que, dans les *Exercices*, Ignace ne fasse pas usage de procédés issus de la tradition rhétorique. Bien au contraire, c'est à cette tradition qu'il faut rapporter, parmi les exercices dont il sera question plus loin, ceux où est mobilisé le pouvoir des images (*cf.* plus haut, p. 32-33 ; voir également Marc Fumaroli, *op. cit.*, p. 420-423). Ces mêmes exercices peuvent par ailleurs être caractérisés comme des formes d'*hypotyposes* (Fernand Halryn, *op. cit.*, p. 112).

¹⁸⁰ Maurice Giuliani, « Introduction [aux *Exercices spirituels*] », dans Ignace de Loyola, *Écrits*, p. 37-39.

¹⁸¹ Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, 21. Nous citons (ici et dans la suite) la seconde version latine des *Exercices*, dite « vulgate », selon la traduction de Maurice Giuliani, Édouard Gueydan et Antoine Lauras dans Ignace de Loyola, *Écrits*, éd. Maurice Giuliani, Paris, Desclée de Brouwer, 2011, 1109 p.

¹⁸² Voir par exemple Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, 4.

¹⁸³ *Idem*. On y verra évidemment une manière de suivre la « voie purgative » (voir le chapitre III du présent mémoire).

son entrée au Temple de Jérusalem ; c'est à la fin de cette deuxième semaine qu'aura lieu l'élection (*electio*)¹⁸⁴. La troisième semaine sera consacrée à la Passion ; la quatrième, à la résurrection et à l'ascension du Christ¹⁸⁵.

La mise en ordre commencée là se poursuit dans l'organisation des exercices spirituels proposés dans le cours de chacune des semaines. Chaque semaine est divisée en journées, au cours desquelles sont prévus, chaque fois, cinq exercices (quatre seulement durant la quatrième semaine). Un exercice est lui-même constitué de plusieurs parties. La première de ces parties est une prière préparatoire. La seconde est une suite de deux « préludes ». Les préludes sont des méditations qui doivent mener à une « composition de lieu », c'est-à-dire à une représentation imagée du contexte dans lequel se déroulera la suite de l'exercice. Il faudra imaginer, par exemple, « le lieu de la [dernière] Cène, vaste ou étroit, ordinaire ou décoré, et autres choses semblables¹⁸⁶ ». La troisième phase de l'exercice est constituée d'une série de « points ». Il peut s'agir de méditations, faisant un usage combiné de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté ; parfois de l'imagination. Il peut aussi s'agir de contemplations, dans lequel cas seule l'imagination y prend part. La contemplation occupe une place particulièrement importante lors de la deuxième semaine, c'est-à-dire dans la démarche de l'élection¹⁸⁷. Apparaît souvent parmi les « points », en fin de journée, une « application des sens » : on approfondit la contemplation en l'enrichissant d'une expérience sensitive (Ignace prend soin de donner un rôle à chacun des cinq sens)¹⁸⁸. La quatrième et dernière étape de

¹⁸⁴ On y verra cette fois une manière de suivre la « voie illuminative » (*Idem*). Cette interprétation est confirmée par Ignace – comme d'ailleurs le rapport de la première semaine à la voie purgative : « l'ennemi du genre humain attaque le plus souvent sous apparence de bien ceux qui, auparavant, ont été davantage dans cette voie qu'on appelle illuminative – laquelle correspond aux exercices de la deuxième Semaine –, que dans l'autre, qui est habituellement dite purgative et forme le contenu de la première semaine » (Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, 10).

¹⁸⁵ On peut y voir un symbole de la transformation de celui ou celle qui médite : il ou elle devra mourir à son ancienne vie pour pouvoir naître dans la nouvelle. Cette vie nouvelle sera celle d'une union avec Dieu (« voie unitive » ; voir le chapitre III du présent mémoire).

¹⁸⁶ Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, 192.

¹⁸⁷ C'est là qu'intervient la contemplation dite « des deux étendards » : on présente à l'imagination deux camps, celui de Jésus-Christ d'une part et, d'autre part, celui de Lucifer ; ces deux camps symbolisent les forces à l'œuvre pour déterminer le choix de celui ou celle qui médite (*Ibid.*, 136-147).

¹⁸⁸ Voir par exemple Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, 121-125. Cet exercice repose sur la notion selon laquelle il existe des sens proprement « spirituels », dépendant non du corps ou même de l'imagination, mais de l'entendement et de la volonté : « de la même manière que le corps a ses cinq sens extérieurs, avec lesquels il perçoit les choses visibles et délectables de cette vie, et en fait l'expérience, l'esprit, avec les facultés d'Entendement et de Volonté, a cinq actes

l'exercice est le « colloque » : celui ou celle qui médite réfléchira à ce que la méditation lui a permis de découvrir, par un dialogue intérieur avec Dieu¹⁸⁹. Ignace utilise ce schéma général pour l'ensemble des exercices qu'il propose, lui apportant des modifications ou des variantes selon les matières qu'il s'agit de considérer, le moment de la journée, etc.¹⁹⁰. Plusieurs exercices constituent par ailleurs la répétition d'exercices faits précédemment.

Le trait le plus caractéristique de la méditation ignacienne – en dehors de son caractère méthodique – est la place qu'y occupe l'imagination : l'exercice commence toujours par une composition de lieu ; l'imagination est parfois jointe à l'entendement et à la volonté dans la méditation ; dans les moments les plus déterminants, on a directement recours à la contemplation. C'est que le fruit de la méditation, pour Ignace, se trouve dans le sentiment : il faut « sentir » la volonté de Dieu, « sentir » pour pouvoir bien discerner entre ce qui est bon et ce qui est mauvais¹⁹¹. « [L]es finales des lettres d'Ignace formulaient le souhait de voir développée chez ses correspondants cette sensibilité spirituelle qui les ferait réagir en tout selon la volonté de Dieu : *para que sintamos* [pour que nous sentions]¹⁹² ». La spiritualité jésuite allait

intérieurs proportionnés auxdits sens, que l'on appelle Voir, Entendre, Sentir, Goûter et Toucher spirituellement, avec lesquels il perçoit les choses invisibles et délectables de Dieu, et en fait l'expérience (*como el cuerpo tiene sus cinco sentidos exteriores, con que percibe las cosas visibles y deleitables de esta vida, y toma experiencia de ellas : así el espíritu con sus potencias de Entendimiento y Voluntad, tiene cinco actos interiores proporcionados a estos sentidos, que llamamos, Ver, Oír, Oler, Gustar, y Tocar espiritualmente : con los cuales percibe las cosas invisibles y deleitables de Dios, y toma experiencia de ellas*) » (Luis de la Puente, *op. cit.*, tome I, Introduction, XI, p. 37 ; notre traduction ; nous avons modernisé l'orthographe). Le rapport de l'application des sens à l'imagination reste cependant ambigu ; par exemple : « [J]e premier point sera de voir, avec la vue intérieure de l'âme, soit celle qui est *imaginative*, soit celle qui est *intellectuelle*, les personnes qui se trouvent à cette porte de Bethléem, ou dans le temple de Jérusalem, et ce qu'elles font des circonstances qui sont l'objet de la vue [...] *([e]l primero punto será, ver con la vista interior del alma, ora sea la imaginativa, ora la intelectual, las personas que están en aquel portal de Belén, o en el templo de Jerusalén, y lo que hacen con las circunstancias que son objeto de la vista [...])* » (*Ibid.*, Méditation XXVI, p. 421 ; nous soulignons ; notre traduction ; nous avons modernisé l'orthographe).

¹⁸⁹ Ignace explique que « le propre d'un colloque est que se fasse comme une conversation d'un ami avec un ami ou d'un serviteur avec un maître » (Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, 54).

¹⁹⁰ La nature et le déroulement des exercices sont expliqués avec le plus de précision au cours des instructions concernant la première semaine (*Ibid.*, 45-90). La technique de l'application des sens, toutefois, n'est utilisée qu'à partir de la deuxième semaine, où l'imagination est d'ailleurs plus souvent sollicitée que dans la première (*Ibid.*, 121).

¹⁹¹ L'application des sens offre en quelque manière une illustration de la façon dont l'image peut affecter celui ou celle qui médite : on applique les sens « pour imprimer plus fortement dans l'âme les [...] contemplations faites ce jour-là » (*Ibid.*, 227).

¹⁹² Ignacio Iparraguirre, « Ignace de Loyola », dans *Dictionnaire de spiritualité acétique et mystique*, Tome 7, colonne 1285 ; notre traduction de la salutation finale espagnole. D'un point de vue théorique, comme le fait remarquer Marc Fumaroli (d'après Frances Yates), l'usage ignacien de l'imagination est fondé dans le principe thomiste voulant que

connaître des développements, mais il resterait toujours quelque chose de la connaissance pratique de l'imagination que les *Exercitia* induisent chez celui ou celle qui s'y applique.

Comment Descartes, à présent, est-il entré en contact avec la méditation ignacienne ? Et sous quelle forme ? Un fait est déterminant pour l'étude de ces questions : Descartes a reçu l'essentiel de son éducation de la part des Pères jésuites du collège de La Flèche. Il est naturel de formuler à partir de là l'hypothèse suivante : durant ses années de collège, il a dû être initié, d'une manière ou d'une autre, aux *Exercitia* d'Ignace de Loyola. Il est très probable, en effet, que ce soit le cas ; il faut toutefois apporter à cet énoncé plusieurs nuances.

Des commentateurs, se fondant principalement sur une étude publiée en 1889 par le Père Camille de Rochemonteix, ont soutenu que les élèves de La Flèche faisaient chaque année une retraite de huit jours au cours de la semaine sainte, durant laquelle ils étaient initiés aux exercices ignaciens¹⁹³. Or, comme le font remarquer Michel Hermans et Michel Klein¹⁹⁴, de Rochemonteix lui-même présentait pour seule preuve de cette affirmation quelques lignes des *Règlements* publiés en 1729 à l'intention des pensionnaires des collèges jésuites : « C'est tous les ans dans la Semaine Sainte, que vous la faites [la retraite]. Suivez-y tous les avis qu'on vous donne pour la bien faire, et gardez avec ponctualité l'ordre des exercices et de toutes les petites pratiques de piété, qui vous est donné¹⁹⁵. » Sans doute, ces lignes réfèrent à la pratique d'exercices spirituels – on n'en précise toutefois pas la nature – par les élèves des collèges jésuites du début du XVIII^e siècle. Comment être certain, cependant, que cette pratique remontait au début du XVII^e siècle, qu'elle n'avait jamais été interrompue, etc. ? Le fait que Descartes ait participé à une retraite

l'homme ne puisse penser qu'à partir de représentations imagées : « *nihil potest homo intelligere sine phantasmate* » (voir Marc Fumaroli, *op. cit.*, p. 421).

¹⁹³ Camille de Rochemonteix, *Un collège de Jésuites aux XVII^e et XVIII^e siècles. Le Collège Henri IV de La Flèche*, Tome 2, p. 140-141. Cité dans : Walter John Stohrer, *op. cit.*, p. 11 ; Zeno Vendler, *op. cit.*, p. 194 ; Bradley Rubidge, *op. cit.*, p. 33.

¹⁹⁴ Michel Hermans et Michel Klein, *op. cit.*, p. 431-432.

¹⁹⁵ Jean Croiset, *Règlements pour Messieurs les pensionnaires des Pères jésuites, Qui peuvent leur servir de Règle de conduite pour toute leur vie*, Tome I, 2^e partie, §XX ; nous avons modernisé l'orthographe.

spirituelle comme celle décrite par de Rochemonteix, quoique probable, peut être mis en doute.

Il existe cependant une autre manière dont Descartes a pu être initié aux exercices ignaciens. Les élèves des collèges jésuites, à l'époque qui nous intéresse, étaient tenus de faire des lectures spirituelles¹⁹⁶, parmi lesquelles devait se trouver le manuel des Congrégations mariales¹⁹⁷ : ce manuel contenait des exercices de type ignacien. Les Congrégations mariales étaient des groupes d'élèves choisis pour leurs dispositions intellectuelles ainsi que spirituelles et promis à un avenir au sein de la Compagnie. François Véron, professeur à La Flèche et responsable des Congrégations au sein du collège, avait été chargé de renouveler le manuel écrit à leur intention. On le trouve en 1608 – Descartes avait 12 ans – sous le nom de *Manuale sodalitatis Beatae Mariae Virginis*¹⁹⁸. La finalité du *Manuale* était d'enseigner aux membres des Congrégations les actions qu'ils devaient poser pour correspondre à l'idéal porté par le groupe ; on y trouve des renseignements d'ordre pratique (les règles de la Congrégation), des considérations théologiques (concernant par exemple le culte de la Vierge, les sacrements, etc.) et des contenus proprement dévotionnels. L'ensemble des procédés ignaciens décrits plus haut trouvent leur place dans le *Manuale* ; on constate toutefois que l'auteur prend des précautions particulières lorsqu'il s'agit de la démarche de l'élection.

Véron est, pour l'essentiel, fidèle à la méthode d'Ignace au moment de présenter l'ordre et les moyens de la méditation. Comme Ignace, il divise la méditation en quatre étapes : « les parties de la méditation sont au nombre de

¹⁹⁶ Selon la *Ratio Studiorum* : « [I]ectionem spiritualem, praesertim de sanctorum vitis, vehementer comendet (qu'on recommande vivement des lectures spirituelles, notamment de la vie des saints) » (*Regulae Communes Profesoribus Classium Inferiorum*), *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesus*, 1599, dans Michel Hermans et Michel Klein, *op. cit.*, p. 433).

¹⁹⁷ Selon les *Instructiones* adressées au Collège de Clermont en 1587, soit seize ans avant la fondation de La Flèche, par le Père Laurent Maggio : « Commendent pueris libros spirituales, maxime Granatensis, Gersonis, Loartis, atque eum, qui sodalitatis inscribitur (recommandez aux jeunes gens des livres spirituels, surtout de [Luis de] Granada, de [Jean de] Gerson, de [Gaspar de] Loarte, ainsi que celui qui est adressé à la congrégation [mariale]) [...] » (Laurent Maggio, *Instructiones pro Praefectis Cubiculorum*, n° 21, dans Michel Hermans et Michel Klein, *op. cit.*, p. 433).

¹⁹⁸ Hermans et Klein ont particulièrement insisté sur l'importance de l'étude de cet ouvrage pour une juste compréhension de la spiritualité pratiquée à La Flèche au début du XVII^e siècle (Michel Hermans et Michel Klein, *op. cit.*, p. 427-440). Il existe plusieurs éditions du texte, qui apparaît parfois sous d'autres titres. Nous avons eu accès à l'édition suivante, publiée du temps où Descartes étudiait à La Flèche : François Véron, *Manuale Sodalitatis Beatae Mariae Virginis*, Mussiponti, apud Franciscum du Bois 1608, 741 p.

quatre : la préparation, la représentation, la considération et le colloque ou prière¹⁹⁹ ». La préparation (*praeparatio*) est une prière qui, comme chez Ignace, sert de prélude à la méditation. La représentation (*repraesentatio*) est nulle autre chose que la composition de lieu, « par où un homme présente à sa Considération, c'est-à-dire se met devant les yeux, le lieu, les personnes ainsi que les actions exprimés dans le mystère de la méditation²⁰⁰ ». Véron nomme considération (*consideratio*) la série de points qui forment le cœur de la méditation. Il insiste, dans l'explication qu'il en donne, sur le rôle qu'y jouent la contemplation et les affects²⁰¹. La méditation se termine finalement par un colloque (*colloquium*), comme cela se produit chez Ignace. Ajoutons que Véron explique en détail le procédé de l'application des sens, qu'il classe parmi les « secours utiles pour mener la méditation de façon droite²⁰² ». Les explications de Véron concernant la manière de méditer sont suivies d'exemples de méditations. Ces dernières sont établies, encore une fois, selon la structure de la méditation ignacienne et elles mobilisent les moyens qui lui sont propres²⁰³.

La démarche de l'élection, quant à elle, apparaît dans un chapitre à part du *Manuale*²⁰⁴, où elle prend une forme sensiblement différente de celle que l'on trouve dans les *Exercitia*. Il est question, comme chez Ignace, de choisir un certain état de vie (étant entendu que l'état parfait est la vocation religieuse²⁰⁵). Véron insiste cependant beaucoup plus qu'Ignace sur le rôle que joue la raison dans cette démarche. Alors que celui-ci distinguait trois « temps » favorables à l'élection – l'action directe de Dieu, l'expérience de la consolation et de la désolation de l'âme, le libre exercice des facultés naturelles de l'âme²⁰⁶ –, le Père Véron n'en conserve que deux – le premier et le troisième. Et parmi ces deux « temps », il insiste sur l'assurance que donne le second : tenter de percevoir le moment où Dieu affectera

¹⁹⁹ Notre traduction à partir du latin : « [*p*]artes Meditationis sunt quatuor. Praeparatio, Repraesentatio, Consideratio, & Colloquium vel Petitio » (*Ibid.*, p. 624).

²⁰⁰ Notre traduction à partir du latin : « qua homo ante Considerationem repraesentat, id est, ob oculos ponit locum, personas, earumdemque actiones in mysterio meditationis expressas » (*Ibid.*, p. 625).

²⁰¹ *Ibid.*, p. 627.

²⁰² De l'intitulé latin de la sous-section où apparaît l'application des sens : « [*d*]e adiumentis ad recte meditandum idoneis » (*Ibid.*, p. 629 ; notre traduction).

²⁰³ *Ibid.*, p. 639-741.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 509-606.

²⁰⁵ Michel Hermans et Michel Klein, *op. cit.*, p. 436.

²⁰⁶ Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, 175-177.

l'âme, c'est s'exposer à l'erreur ; il est beaucoup plus sûr d'exercer ses capacités naturelles – nommément, pour Véron, sa *ratio* – dans la liberté que la méditation permet²⁰⁷. Lorsqu'il est question de l'élection, la raison doit être dépouillée de tout sentiment ; la méditation devient purement dialectique.

On constate la prégnance de l'héritage ignacien dans le *Manuale* : les moyens que Véron propose d'employer dans la méditation sont tirés des *Exercitia*. Les exercices spirituels du fondateur de la Compagnie ont toutefois été réaménagés : d'un côté, Véron propose une démarche dévotionnelle, qui procède par méditations successives et fait volontiers appel à la sensibilité ; d'un autre côté, il propose une démarche élective, qui doit être faite d'un seul tenant et, autant que possible, selon les exigences de la raison. La cause de ce réaménagement est probablement à trouver dans une préoccupation croissante des promoteurs de la méditation pour le bon usage de l'imagination. Déjà, le dominicain Luis de Granada, dans son *Libro de oración y meditación* (1554), avait averti qu'il est bon d'user de l'imagination « afin de concevoir une plus forte idée et un sentiment plus vif », mais qu'il fallait se garder de le faire avec excès, de crainte de « devenir le jouet d'une illusion et prendre de simples images pour la réalité²⁰⁸ ». De la même manière, pour Luis de la Puente (1605), le principal dommage que l'on pouvait trouver dans la méditation provenait « de la propre imagination, qui est libre et sans attache, instable et mal domptée²⁰⁹ ». Tout en n'hésitant pas à tirer eux-mêmes profit de l'imagination²¹⁰, ces auteurs

²⁰⁷ « [...] la vocation par la raison est la meilleure ([...] *optima est vocationis ratio*) » (François Véron, *op. cit.*, p. 528 ; notre traduction). Pour Hermans et Klein, une grande part de la spiritualité d'Ignace est ainsi mise de côté par Véron : « [l]a démarche spirituelle des *Exercices Spirituels* devient une technique pour diriger l'esprit dans sa quête de certitude » (Michel Hermans et Michel Klein, *op. cit.*, p. 438). Cette affirmation est tirée de la seule analyse de la démarche de l'élection. Elle ne peut être valide, à notre avis, que si on la considère isolément. Le fait d'avoir traité de l'élection à part et de lui avoir donné une forme plus rationnelle que ne l'avait fait Ignace n'a pas empêché Véron de s'arrêter ensuite aux procédés de la méditation considérée en général, pour donner une place à l'imagination et aux affects.

²⁰⁸ Luis de Granada, *Libro de oración y meditación*, ch. 6, cité dans Emmanuel Von Severus et Aimé Solignac, « Méditation », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Tome 10, colonne 921.

²⁰⁹ Notre traduction à partir de l'espagnol : « *de la imaginación propia que es libre y cerril, instable, y mal domada* » (Luis de la Puente, *op. cit.*, tome I, Introduction, VI, p. 21-22 ; nous avons modernisé l'orthographe).

²¹⁰ De la Puente insiste aussi sur l'utilité de l'imagination dans la méditation : « de la même manière qu'elle [l'imagination] nuit grandement à l'oraison lorsqu'elle est mal domptée, et qu'elle est vagabonde ; ainsi également elle est d'une grande utilité lorsqu'elle peut avec facilité former en elle-même des figures ou images des choses qu'il s'agira de méditer ; parce que c'est pour ainsi dire l'attacher à un seul lieu, et présenter à l'âme, spirituellement, la chose qu'elle médite, comme si elle lui était présente (*así como [la imaginación] impide notablemente la oración cuando esta mal domada, y es vagabunda : así también ayuda mucho cuando puede con facilidad formar dentro de sí algunas figuras, o imágenes de las cosas que se han de meditar : porque esto es como atarla a un solo lugar, y poner delante del alma espiritualmente la*

appelaient à la prudence : il fallait en circonscrire l'usage. En détachant la démarche de l'élection du cours général des *Exercitia spiritualia*, Véron s'inscrivait dans cette tendance.

Le *Manuale* présentait aux élèves des collèges jésuites l'ensemble des ressources de la méditation ignacienne, tout en en réservant le moment déterminant à l'usage exclusif de la raison. On peut voir là deux vecteurs d'influence sur le jeune Descartes ; et on peut affirmer qu'il a *au moins* connu la méditation ignacienne sous cette (double) forme²¹¹.

Descartes a donc connu – au cours de la formation qu'il a reçue au collège de La Flèche –, d'une part, la démarche de l'élection (au moins sous la forme rationnelle privilégiée par Véron) et, d'autre part, les moyens de la méditation ignacienne considérée en général. On est en droit de se demander, cependant, quelle place ces apprentissages pourraient ensuite trouver dans sa philosophie. Nous examinerons une occasion où Descartes fait lui-même usage de procédés méditatifs ignaciens : dans la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647.

Chanut, au cours de son séjour à Stockholm, avait transmis à Descartes – probablement sous la dictée de la reine Christine – les trois questions suivantes : « 1. Ce que c'est que l'amour. 2. Si la seule lumière naturelle enseigne à aimer Dieu. 3. Lequel des deux dérèglements et mauvais usages est le pire, de l'amour ou de la haine²¹² ? » Descartes allait mobiliser deux moyens caractéristiques de la méditation ignacienne, la composition de lieu et la contemplation, au moment de répondre à la deuxième de ces questions. Nous verrons qu'il avait adapté ces moyens à sa propre

cosa que medita, como si la tuviera presente » (Luis de la Puente, *op. cit.*, tome I, Introduction, VII, p. 26 ; notre traduction ; nous avons modernisé l'orthographe).

²¹¹ Il reste probable que des retraites spirituelles aient eu lieu à La Flèche, lors desquelles Descartes aurait eu une expérience intime des procédés expliqués plus haut (et peut-être de la démarche de l'élection). Il serait pour le moins étonnant, par ailleurs, que Descartes n'ait pas eu à lire, en plus de celui de Véron, d'autres ouvrages spirituels ; par exemple, l'ouvrage de De la Puente, traduit en français en 1610 (Descartes avait quatorze ans) : Louys du Pont, *Très-excellentes méditations sur tous les mystères de la foy, avec la pratique de l'oraison mentale*, 2 vol., trad. M. R. Gaultier, Paris, chez Charles Chastellain, 1610, 1318 p.

²¹² À Chanut, 1^{er} février 1647, AT IV, p. 601.

anthropologie, pour en faire usage dans le contexte de « l'union de l'âme et du corps²¹³ ».

La question de la reine Christine constitue en quelque sorte une mise à l'épreuve de la métaphysique cartésienne. Descartes dit avoir prouvé l'existence de Dieu par la lumière naturelle dans ses *Méditations* ; il suggère donc qu'on peut se passer de la foi dans cette recherche et que Dieu a créé l'homme capable de le connaître par ses propres moyens (pour autant qu'il s'applique attentivement à cette recherche). Est-ce à dire que l'homme est par nature capable de dévotion, et donc qu'il existe une forme de vie spirituelle accessible tant au chrétien qu'au païen (c'est-à-dire dont on puisse faire l'expérience même en l'absence de la grâce)²¹⁴ ? Descartes reconnaît d'abord un avantage au christianisme lorsqu'il s'agit de l'amour de Dieu : « je ne m'étonne pas si quelques philosophes se persuadent qu'il n'y a que la religion chrétienne qui, nous enseignant le mystère de l'Incarnation, par lequel Dieu s'est abaissé jusqu'à se rendre semblable à nous, fait que nous sommes capables de l'aimer²¹⁵ ». La transcendance radicale que Descartes attribue à Dieu (à travers l'idée d'infini) semble empêcher que la nature de ce dernier puisse être convenable à l'homme : comment serait-il possible de s'unir à un Dieu dont les attributs sont infiniment « relevés au-dessus de nous²¹⁶ » ? Il en va autrement dans le christianisme : en méditant la vie du Christ, que l'on peut se figurer puisque le Christ a vécu dans les conditions matérielles et spirituelles communes à tout le genre humain, on peut parvenir à l'union avec Dieu (un Dieu incarné nous est convenable). Descartes affirme néanmoins qu'il est possible d'aimer Dieu « par la seule force de notre nature²¹⁷ ». Pour le démontrer, il procède en deux temps : il montre premièrement comment parvenir à l'amour intellectuel de Dieu en usant de l'entendement et de la volonté ; il explique deuxièmement comment, en faisant un usage éclairé de l'imagination, il est possible d'avoir pour Dieu un amour sensible.

²¹³ À Élisabeth, 28 juin 1643, AT III, p. 691.

²¹⁴ Suivant Cassirer, on peut situer cette interrogation de la reine Christine parmi ses préoccupations (plus générales) pour la question de la religion naturelle (Voir Ernst Cassirer, *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, p. 47-70).

²¹⁵ À Chanut, 1^{er} février 1647, AT IV, p. 606.

²¹⁶ *Idem*.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 608.

Le dualisme cartésien implique que l'âme peut faire l'expérience de passions qui lui sont propres : « l'âme peut avoir ses plaisirs à part²¹⁸ ». C'est ce type de passions que Descartes qualifie d'« intellectuelles ». Par une « méditation fort attentive²¹⁹ », il est possible d'avoir pour Dieu un amour de cette espèce. Descartes se réfère ici, implicitement, à la démarche qu'il a exposée dans les *Méditations*. Il prend pour point de départ la connaissance de l'immatérialité de l'âme acquise au cours de la *Méditation seconde* : « il faut considérer qu'il [Dieu] est un esprit, ou une chose qui pense, en quoi la nature de notre âme ayant quelque ressemblance avec la sienne, nous venons à nous persuader qu'elle est une émanation de sa souveraine intelligence, *et divinae quasi particula aerae*²²⁰ ». Il établit ainsi la seule prémisse possible, dans son système, pour une relation de l'homme à Dieu. Il y a entre Dieu et l'esprit humain une communauté de nature qui fait que les attributs du premier, fussent-ils sans commune mesure avec ceux du second, peuvent lui être réputés convenables. Il tire ensuite de la contemplation intellectuelle de ces divers attributs – celle-là même qu'il a suggérée en conclusion de la *Méditation troisième*²²¹ – la passion d'amour qui est le propre de l'âme considérée à part :

si [...] nous prenons garde à l'infinité de [l]a puissance [de Dieu] [...] ; à l'étendue de sa providence [...] ; à l'infailibilité de ses décrets, [...] ; | et enfin, d'un côté, à notre petitesse, et de l'autre, à la grandeur de toutes les choses créées, en remarquant de quelle sorte elles dépendent de Dieu, et en les considérant d'une façon qui ait du rapport à sa toute-puissance [...] ; la méditation de toutes ces choses remplit un homme qui les entend bien d'une joie si extrême, que [...] il pense déjà avoir assez vécu de ce que Dieu lui a fait la grâce de parvenir à de telles connaissances; et se joignant entièrement à lui de volonté, il l'aime si parfaitement, qu'il ne désire plus rien au monde, sinon que la volonté de Dieu soit faite²²².

Si les attributs de Dieu conviennent à l'esprit en tant qu'il est immatériel, ils ne peuvent cependant lui convenir dans la condition qui lui est habituelle, c'est-à-dire

²¹⁸ Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. 212, AT XI, p. 488.

²¹⁹ À Chanut, 1^{er} février 1647, AT IV, p. 608.

²²⁰ *Ibid.*, p. 608. On aura noté le tour néo-platonicien de cette remarque de Descartes (en particulier en ce qui concerne l'usage du terme « émanation »). On peut y voir un signe de l'influence oratorienne et augustinienne dont il sera question dans la section suivante.

²²¹ « [...] il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra permettre. » (Descartes, *Méditation troisième*, AT IXa, p. 41.)

²²² À Chanut, 1^{er} février 1647, AT IV, p. 608-609.

en tant qu'il est uni au corps. Pour parvenir à l'amour de Dieu, il a fallu « que l'âme se détache [...] du | commerce des sens²²³ ». Comment, dans ces conditions, faire que l'amour éprouvé pour Dieu ne soit pas seulement intellectuel, mais qu'il soit également sensible (c'est-à-dire qu'on puisse l'appeler une « passion » selon le sens qui est communément donné à ce terme) ?

Descartes outrepassa ici les limites qu'il s'était imposées dans les *Méditations* pour faire appel à une forme de contemplation qui ne dépend plus de l'intellect mais de l'imagination. Cet amour, il faut le « communiquer à la faculté imaginative pour en faire une passion²²⁴ ». On le fera en composant une image, puis en méditant cette image pour elle-même. Il est impossible de se représenter Dieu ; il est toutefois possible de se représenter l'amour que l'on a envers Dieu. Descartes rappelle la manière dont il définit la passion amoureuse : « elle est une passion qui nous fait joindre de volonté à quelque objet²²⁵ ». Se sentir amoureux, c'est donc sentir que l'on forme un tout avec la chose aimée. Or il est possible de représenter ce tout sous une forme imagée : « encore que nous ne puissions rien imaginer de ce qui est en Dieu, lequel est l'objet de notre amour, nous pouvons imaginer notre amour même, qui consiste en ce que nous voulons nous unir à quelque objet, c'est-à-dire, au regard de Dieu, nous considérer comme une très petite partie de toute l'immensité des choses qu'il a créées²²⁶ ». Descartes propose ainsi, en quelques mots, un exercice de contemplation²²⁷. On se composera une image de tout l'œuvre divin ; on se représentera soi-même comme une partie de cet œuvre ; on se figurera ainsi le tout que l'on forme avec l'infinité, l'infailibilité, la toute-puissance de Dieu. On s'appliquera à la contemplation de cette image. Celle-ci suffit « pour exciter de la chaleur autour du cœur, et causer une très violente passion²²⁸ ». L'usage que Descartes fait ici de la composition de lieu et de la contemplation est tout à fait

²²³ *Ibid.*, p. 609-610.

²²⁴ *Ibid.*, p. 609-610.

²²⁵ *Ibid.*, p. 609-610.

²²⁶ *Ibid.*, p. 609-610.

²²⁷ Cet exercice est à classer parmi les « exercices de physique ». Voir Pierre Hadot, « La Physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle », dans Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 145-164.

²²⁸ À Chanut, 1^{er} février 1647, AT IV, p. 609-610.

analogue – comme le faisait remarquer Martial Gueroult lors du Colloque de Royaumont de 1956²²⁹ – à celui qu'en fait Ignace dans ses *Exercitia*. L'image est un moyen de rendre sensible ce qui appartient à l'ordre (immatériel) de la divinité : la composition imaginaire d'un lieu propre à l'opération de Dieu – un épisode de la vie du Christ chez Ignace, le tout de la nature chez Descartes – et la contemplation de l'image ainsi rendue disponible à l'esprit permettent d'induire chez celui ou celle qui médite des sentiments qui conviennent au rapport qu'il ou elle entretient avec son créateur.

La contemplation de type ignacien permet à la raison cartésienne de surmonter l'épreuve mystique de l'amour de Dieu en offrant un passage de l'âme considérée en tant qu'elle est détachée du corps à l'âme considérée en tant qu'elle lui est unie. La méditation ignacienne constitue donc, dans l'économie générale de la méditation cartésienne – dont Descartes a pris soin de rappeler deux moments clés – un moyen de poursuivre l'exercice de l'âme jusque dans l'union substantielle qu'elle forme avec le corps.

Descartes, il faut en convenir, n'a pas pu trouver dans la méditation ignacienne un modèle qui convienne véritablement à sa philosophie. La conception ignacienne de l'esprit humain est trop différente de la même conception chez Descartes pour que ce dernier ait pu tirer de la méthode des *Exercitia* – que d'ailleurs il n'a peut-être connue qu'en pièces détachées – la démarche des *Méditations*. Pour Ignace, la pensée procède nécessairement par images, et c'est dans l'imagination qu'elle trouve un accès immédiat à la vérité. Descartes soutient au contraire que la pensée doit entièrement se détacher de l'emprise sensible si elle veut appréhender directement les vérités premières ; ces vérités (celle de l'âme, celle de Dieu) ne peuvent par ailleurs se présenter, de son point de vue, sous aucune forme imagée.

Il y a toutefois des circonstances dans lesquelles le modèle ignacien de méditation pouvait être utile à Descartes : celles où l'agent de la méditation se

²²⁹ « Descartes y a certainement pensé [à ce genre d'exercice] dans cette lettre à Chanut où il nous montre comment Dieu qui par son infinité est absolument irréductible à l'imagination, peut quand même donner une passion par certains intermédiaires. » (Martial Gueroult, intervention suivant la conférence de Pierre Mesnard, *op. cit.*, p. 351.)

trouvait face aux limitations imposées par l'union de l'âme et du corps. De telles circonstances apparaissent de manière récurrente dans les *Méditations*, qui proposent justement de les surmonter pour pouvoir, plus tard, mieux y revenir. L'union de l'âme et du corps constitue, en outre, le terme rencontré par Descartes dans la méditation des attributs divins (telle que celle-ci apparaît dans la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647). Il use de procédés typiques des *Exercitia* pour surmonter cet obstacle ; il tire ensuite de l'incarnation de l'âme, peut-être de manière plus significative encore, une véritable passion de Dieu.

Pierre Mesnard, lors du Colloque de Royaumont de 1956, avait insisté sur le talent avec lequel Descartes use des images dans la présentation de sa philosophie²³⁰. Il y voyait une correspondance avec la littérature jésuite des emblèmes, qui connaissait une véritable éclosion au début du XVII^e siècle. Nous dirons plus largement que, de toute apparence, Descartes avait trouvé chez Ignace un modèle pour la méditation dans les circonstances immédiates de l'union de l'âme et du corps. Il lui appartenait de trouver à celui-ci un usage qui convienne à ses propres fins et de s'assurer que « l'imagination [soit] apprivoisée par le raisonnement métaphysique²³¹ ».

2. Le modèle augustinien

La question de l'augustinisme de Descartes est une question large, amplement débattue dans les études cartésiennes²³². Elle surgit du vivant même de Descartes, premièrement dans sa correspondance²³³ et, ensuite, publiquement, dans les *Quatrièmes objections*, dont l'auteur est Antoine Arnauld (connu lui-même pour son augustinisme). La première raison d'un tel rapprochement est le *cogito*, dont la forme, à tout le moins, rappelle un argument déjà proposé par Augustin pour

²³⁰ Pierre Mesnard, *op. cit.*, p. 339.

²³¹ Christian Belin, *op. cit.*, p. 267.

²³² Voir en particulier : Étienne Gilson, « L'innéisme cartésien et la théologie », dans Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 9-50 ; Étienne Gilson, « Le cogito et la tradition augustinienne », dans *Ibid.*, p. 191-201 ; Henri Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1978, 247 p. ; Geneviève Rodis-Lewis, « Augustinisme et cartésianisme à Port-Royal », dans E. J. Dijksterhis, Cornelia Serrurier et Paul Dibbon (dir.), *Descartes et le cartésianisme hollandais*, p. 131-182 ; Stephen Menn, *Descartes and Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 415 p. ; Zbigniew Janowski, *Index augustino-cartésien. Textes et commentaire*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2000, 177 p.

²³³ À Mersenne, 21 janvier 1641, AT III, p. 283 ; À Mersenne, 15 novembre 1638, AT II, p. 435 ; À Colvius, 14 novembre 1640, AT III, p. 247-248.

prouver l'existence de l'ego. Arnauld cite l'un des passages²³⁴ où Augustin expose son raisonnement : « dans le livre second du Libre Arbitre, chap. 3, Alipius disputant avec Evodius, et voulant prouver qu'il y a un Dieu : *Premièrement, dit-il, je vous demande, afin que nous commencions par les choses les plus manifestes, savoir: si vous êtes, ou si peut-être vous ne craignez point de vous méprendre en répondant à ma demande, combien qu'à vrai dire si vous n'étiez point, vous ne pourriez jamais être trompé*²³⁵ ». Cet argument est comparable à celui de Descartes, qui pour prouver l'existence de l'âme convoque la figure d'un Dieu trompeur. Arnauld souligne par ailleurs qu'Augustin présente cette preuve de l'existence de l'ego alors qu'il veut prouver l'existence de Dieu ; nous verrons combien son itinéraire est proche de celui de Descartes.

On a toutefois considéré sous d'autres aspects le rapport de la pensée de Descartes à celle d'Augustin : Descartes a pu tirer de ce dernier la conception de l'innéisme des idées²³⁶ ; il a pu s'en inspirer pour le concept de *res extensa*²³⁷ ; il a pu vouloir souligner par des références implicites à Augustin l'accord de sa pensée avec le dogme chrétien²³⁸. Nous nous intéresserons ici, restrictivement, au modèle qu'a pu constituer pour Descartes la pensée d'Augustin en ce qui concerne la pratique de la méditation²³⁹. Nous présenterons d'abord la méditation augustinienne pour elle-même, dans ses grands traits ; nous examinerons ensuite les liens personnels qui ont uni Descartes à l'École française de spiritualité (mouvement en grande partie inspiré par un retour à Augustin) ; nous exposerons finalement les éléments qui lient la méditation cartésienne à la méditation augustinienne.

La méditation augustinienne est inséparable de la vie d'Augustin, telle que celui-ci l'expose dans ses *Confessions* ; elle trouve son fondement dans le néoplatonisme, qu'Augustin a rencontré à un moment précis de son cheminement

²³⁴ On trouve d'autres formulations du « *cogito* » augustinien dans *La Cité de Dieu*, XI, 26 et *La Trinité*, XV, xii, 21. Voir Zbigniew Janowski, *op. cit.*, p. 36-39.

²³⁵ Descartes, *Quatrième Objections*, AT IXa, p. 154.

²³⁶ C'est la thèse de Gilson (Étienne Gilson, « L'innéisme cartésien et la théologie », dans *op. cit.*, p. 9-50).

²³⁷ Voir Henri Gouhier, *op. cit.*, p. 10-11.

²³⁸ Il nous semble que c'est cette perspective qu'a adoptée Malebranche. Pour les querelles qui ont suivi la mort de Descartes sur cette question, voir *Ibid.*, p. 45-171.

²³⁹ Pour une vue d'ensemble sur les discussions entourant l'augustinisme de Descartes (et leurs motivations), voir Stephen Menn, *op. cit.*, p. 3-17.

spirituel. C'est donc des *Confessions* qu'il faut partir si l'on veut avoir une idée juste de la méditation chez Augustin.

Les treize livres des *Confessions* constituent le témoignage biographique d'un homme aux prises avec le problème du mal : « Qui va me rappeler le péché de ma première enfance²⁴⁰ ? » La prégnance de ce problème pousse d'abord Augustin à se tourner vers les manichéens, dont la doctrine peut être considérée comme en étant une solution : « je croyais que le Mal était [...] une sorte de substance [...], avec sa propre masse, sombre, difforme, soit épaisse – ce qu'ils [les manichéens] appelaient 'terre' –, soit ténue et subtile, comme un corps aérien, esprit malveillant qu'ils imaginaient se faufilant sur cette terre²⁴¹. » Cette solution, toutefois, ne le satisfait pas ; il garde en effet de l'éducation religieuse prodiguée par sa mère, chrétienne, l'idée que Dieu doit être parfaitement immatériel. Il adopte durant un certain temps une posture sceptique : « doutant de tout, à la manière des académiciens [...], *balloté à tout vent*, je décidai qu'il me fallait au moins abandonner les manichéens²⁴² ». Il est cependant toujours avide d'une théorie qui permette à la fois de penser l'immatérialité de Dieu – dont il n'est jamais arrivé à avoir le concept – et d'élucider le problème du mal.

Il trouve cette théorie dans « certains livres des platoniciens²⁴³ » ; il s'agit en fait d'une traduction latine des *Ennéades* de Plotin²⁴⁴. Il voit rapidement des correspondances entre le néo-platonisme et le dogme chrétien²⁴⁵. Il trouve par ailleurs dans la définition de Dieu en tant qu'Être la solution au problème du mal : si Dieu est l'être, alors tout ce qui est participe de Dieu et, à ce titre, est un *bien* ; le mot « mal » ne désigne que la privation inhérente à la créature, qui ne peut *participer*

²⁴⁰ Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre I, VII, 11. Nous citons *Les Confessions* (ici et dans la suite) selon la traduction de Patrice Cambonne dans Saint Augustin, *Œuvres*, Tome I, Paris, Gallimard, 1998, 1455 p.

²⁴¹ Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre V, X, 20.

²⁴² Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre V, X, 19 ; le passage souligné marque une citation biblique. D'après Gary Hatfield, *op. cit.*, p. 51.

²⁴³ Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre VII, IX, 13.

²⁴⁴ Ch. Boyer, « Saint Augustin », dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Tome I, colonne 1103.

²⁴⁵ Dans les *Confessions*, Augustin met immédiatement ce « platonisme » en parallèle avec le préluce de l'Évangile selon Jean : « au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu » (Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre VII, IX, 13 ; Jn 1, 1).

de l'Être qu'à un certain degré²⁴⁶. Il s'engage, dès lors, dans la voie que le néo-platonisme propose : celle d'une méditation métaphysique. En considérant attentivement, une à une, certaines vérités, Augustin fait l'expérience de l'ascension vers Dieu :

Ainsi, par degrés, je me suis élevé des corps à l'âme qui sent par le corps ; puis, de là, à la puissance interne de l'âme à laquelle les sens corporels apportent des mesures de l'extérieur – c'est là jusqu'où s'étendent les capacités des animaux ; puis, de nouveau, de là, à la puissance de raisonner devant laquelle est déféré, en vue d'une appréciation, tout ce qui est appréhendé par les sens corporels ; cette puissance, se découvrant en moi muable elle aussi, s'est dressée jusqu'à l'intelligence d'elle-même, a débarrassé la pensée des schèmes habituels [*cogitationem a consuetudine*], en se soustrayant à la cohue des rêves contradictoires [*contradictentibus turbis phantasmatum*] : elle voulait découvrir de quelle lumière elle était baignée lorsqu'elle proclamait sans hésiter qu'il fallait préférer l'immuable au muable, et d'où lui venait la connaissance de l'immuable en soi – si, en effet, elle ne le connaissait de quelque manière, elle ne pouvait pas, en toute certitude, le préférer au muable ; et elle parvint à ce qui est l'Être, dans l'éclair d'une vision tremblante²⁴⁷.

Suivre la voie plotinienne implique de se détourner de la réalité sensible pour mieux se tourner vers soi et monter, degré par degré, jusqu'aux hauteurs de l'âme²⁴⁸. Sans entrer dans les détails de la psychologie d'Augustin, on peut voir qu'il passe de la perception immédiate des objets (le corps) à la considération des moyens par lesquels ces objets sont connus (les sens corporels, le sens commun), puis à l'examen de la pensée elle-même (en tant que faculté rationnelle), pour finalement trouver Dieu.

Ce parcours n'est pas arbitraire. Augustin est à la recherche de la règle selon laquelle il lui est possible d'exercer sa raison :

Cherchant [...] d'après quel critère j'appréciais [*unde approbarem*] la beauté des corps tant célestes que terrestres, et de quelle base je disposais pour juger correctement les choses muables lorsque je disais : "Ceci doit être ainsi, cela non", cherchant donc d'après quel critère je pouvais émettre un jugement [*unde*

²⁴⁶ *Ibid.*, Livre VII, XII, 18.

²⁴⁷ *Ibid.*, Livre VII, XVII, 23.

²⁴⁸ « Voici la principale cause de cette erreur [l'incapacité à percevoir l'ordre divin dans la création] : l'homme est inconnu de lui-même. Et l'on ne peut se connaître sans s'être très souvent retiré des sens, sans avoir ramassé l'esprit sur lui-même et l'y avoir retenu. Y réussissent ceux-là qui brûlent au fer rouge de la solitude, ou soignent par les disciplines libérales les blessures des opinions que le cours de la vie quotidienne nous inflige. » (Saint Augustin, *L'Ordre*, trad. Sophie Dupuy-Trudelle, Livre I, 3, dans Saint Augustin, *Œuvres*, Tome I.)

iudicarem] quand j'en émettais un comme celui-là, j'avais trouvé l'immuable et véritable éternité de la Vérité, par-dessus ma pensée muable²⁴⁹.

Le jugement esthétique et le jugement éthique supposent l'existence d'un ordre qui paraît pourtant improbable dans un monde en devenir (muable). La recherche de l'origine de cet ordre est le fil conducteur de la méditation augustinienne. Les vérités mathématiques, de ce fait, y jouent un rôle clé : elles expriment les rapports idéaux que perçoit l'âme lorsqu'elle considère une beauté sensible. Il y a lieu de s'élever de la sensibilité (qui permet la perception des corps) à l'intelligence (qui organise la perception des corps) parce qu'on se rapproche par ce moyen de l'être immuable qu'est Dieu²⁵⁰ : « Car, toi, tu es la Lumière permanente, que je consultais sur l'être, la qualité, la valeur de toutes les choses ; et je t'entendais prodiguer enseignements et prescriptions²⁵¹. » Les mathématiques, comme c'était le cas chez Platon²⁵², servent donc d'intermédiaire entre la réalité sensible et la réalité intelligible.

L'ascension d'Augustin se poursuit toutefois : il s'agit d'arriver à la connaissance de Dieu. Ce dernier degré de la méditation n'est franchissable que s'il existe une forme de connaissance appropriée à un être immatériel, c'est-à-dire une forme d'intuition intellectuelle. Augustin pense qu'en effet, l'intellect est capable d'intuition. Il s'en explique dans le dialogue intérieur des *Soliloques* :

Car la raison qui parle avec toi te promet qu'elle fera apparaître Dieu à ton esprit comme le soleil apparaît à tes yeux. C'est que les esprits sont pour les âmes comme leurs propres sens. Or, dans ces disciplines, toutes les plus grandes certitudes sont comparables aux choses que le soleil illumine pour qu'on les voie, comme la terre et tout ce qui est terrestre. Mais c'est Dieu même qui l'illumine ! Quant à moi, la Raison, je suis dans les esprits comme le regard est dans les yeux²⁵³.

Augustin fait une analogie avec le domaine sensible : de la même manière qu'il existe une intuition des choses matérielles – par les sens –, il existe une intuition des choses intellectuelles – par l'esprit. L'âme, lorsqu'elle se considère elle-même,

²⁴⁹ Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre VII, XVII, 23.

²⁵⁰ « Dieu » correspond ici à la notion plotinienne de *Nous* : « For Augustine, as for Plotinus, all form of beauty or order, whether in bodies or in souls, has its source in *Nous* ; we ascend to *Nous* by tracing back to their source the perfections we admire in bodies and souls, along the lines of the ascent to beauty in the *Symposium*. » (Stephen Menn, *op. cit.*, p. 163.)

²⁵¹ Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre X, XL, 65.

²⁵² Platon, *Le Banquet*, 210a-212a.

²⁵³ Saint Augustin, *Soliloques*, trad. Sophie Dupuy-Trudelle, Livre I, 12, dans Saint Augustin, *Œuvres*, Tome I.

parcourt le domaine intellectuel et y trouve des vérités immuables (mathématiques, logiques, morales). Si elle retranche tout à fait de son esprit les images des choses sensibles et qu'elle s'attarde à cette contemplation, elle peut parvenir à une « vision » de l'immuable en soi (l'Être, Dieu). D'une certaine manière, à travers les notions intellectuelles, c'est Dieu même qui est présent à l'esprit. « Bien plus qu'une idée, c'est donc un mode de penser qui conduit l'homme à la connaissance de Dieu.²⁵⁴ » La méditation philosophique d'Augustin trouve ici son terme.

Il n'en va pas de même, toutefois, de sa démarche spirituelle. La connaissance de Dieu ne suffit pas à Augustin : il veut pouvoir « jouir » de Dieu, s'en nourrir et ainsi réformer sa vie. Il constate qu'il ne peut arriver à cette expérience par l'exercice de la raison. Le seul chemin qui lui paraît être encore ouvert est celui de Dieu incarné : « Et je cherchais la Voie où acquérir la force, pour être apte à jouir de toi. Mais je n'allais pas la trouver jusqu'à tant que j'eusse étreint le *Médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ Homme, qui est au-dessus de tout, Dieu béni pour les siècles* ; il nous appelle et dit : *Je suis la Voie, la Vérité, la Vie* ; et la nourriture que je ne pouvais pas prendre faute de force, il la mêle à la chair, puisque *le Verbe s'est fait chair*, afin que ta Sagesse, par qui tu as créé toutes choses, se fît le lait de notre enfance²⁵⁵. » C'est donc vers les Écritures, et en particulier vers le Nouveau Testament, qu'il se tourne à présent : il lit avant tout les Épîtres de Paul²⁵⁶. La méditation de type néo-platonicien lui a permis de trouver la solution *théorique* au problème du mal et de connaître Dieu, mais la solution *pratique* au problème du mal (le moyen de ne pas faire le mal), il ne peut le trouver que dans la méditation des Écritures. L'exemple du Christ le mettra sur la voie de l'humilité devant Dieu, dont les *Confessions* mêmes sont l'expression la plus complète : « Te faire confession, c'est me déplaire à moi-même. / Et lorsque je suis bon, c'est ne pas me l'attribuer, / *Puisque c'est toi, Seigneur, qui bénis le juste, / Car, d'impie qu'il était, tu en as fait un juste*²⁵⁷. »

²⁵⁴ Laurence Devillairs, *op. cit.*, p. 298.

²⁵⁵ Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre VII, XVIII, 24 ; le traducteur souligne et indique par là des citations bibliques.

²⁵⁶ *Ibid.*, Livre VII, XXI, 27.

²⁵⁷ *Ibid.*, Livre X, II, 2.

L'aveu est avant tout une louange, et un appel à la grâce de Dieu. Il conclut un itinéraire méditatif ponctuant le cours d'une existence animée par la recherche du bien. Le point tournant de cet itinéraire est l'expérience de l'ascension plotinienne²⁵⁸, telle qu'Augustin la comprend. On peut y discerner trois étapes fondamentales : le détournement des choses sensibles, qui permet de se tourner vers l'intériorité ; la connaissance inquisitive de l'âme, degré par degré ; la connaissance de Dieu, en tant qu'il est présent à l'intellect. Ce schéma sera repris par Descartes dans ses grandes lignes.

D'emblée, des correspondances entre la démarche méditative d'Augustin et celle de Descartes apparaissent à qui connaît les œuvres de l'un et de l'autre ; ces correspondances poussent à trouver en Descartes un lecteur d'Augustin. On peut toutefois se demander dans quelles circonstances Descartes a pu rencontrer la pensée d'Augustin et quels ouvrages d'Augustin il a pu lire. Avant d'y arriver, il convient de faire un détour par l'histoire interne de la philosophie cartésienne : on y trouvera les motivations du recours de Descartes à la méditation augustiniennne.

Il y a, d'après le récit qu'en fait lui-même Descartes dans le *Discours de la méthode*, deux moments charnières à l'élaboration de sa philosophie : l'épisode du poêle, daté de 1619, et celui de l'exil (ou de la retraite) en Hollande, daté de 1628-1629. Le premier de ces deux moments correspond à la découverte de la méthode et le deuxième, aux premières méditations de Descartes concernant la métaphysique.

Cette périodisation suggère – quoi qu'en dise rétrospectivement le *Discours* – qu'avant l'année 1628, Descartes n'avait pas senti le besoin de s'adonner à la métaphysique. Plusieurs indices laissent croire, en effet, qu'au moment de l'élaboration de sa méthode, Descartes croyait pouvoir établir une philosophie nouvelle exclusivement sur la base d'une nouvelle mathématique. On trouve un

²⁵⁸ Le néo-platonisme fait plus que répondre à certaines questions d'Augustin : il lui permet de se tourner enfin vers Dieu par la connaissance qu'il lui en donne. Il a fallu qu'intellectuellement il soit convaincu de l'existence d'un Dieu infini et bon pour qu'il laisse entièrement tomber ses conceptions manichéennes. « Platonism made Christianity possible for Augustine not simply by answering Manichean objections, but by grasping his soul and turning it around to look toward God, overcoming the essential aversio and ignorance of God of which Manicheism was only an expression. » (Stephen Menn, *op. cit.*, p. 132.)

écho de cette conception dans le *Discours*, lorsque Descartes fait état de la première application de la méthode :

[...] voyant qu'encore que leurs objets [ceux des sciences mathématiques] soient différents, elles ne laissent pas de s'accorder toutes, en ce qu'elles n'y considèrent autre chose que les divers rapports ou proportions qui s'y trouvent, je pensai qu'il valait mieux que j'examinasse seulement ces proportions en général, et sans les supposer que dans les sujets qui serviraient à m'en rendre la connaissance plus aisée ; même aussi sans les y astreindre aucunement, afin de les pouvoir d'autant mieux appliquer après à tous les autres auxquels elles conviendraient²⁵⁹.

Une analyse des disciplines mathématiques montre qu'elles ont un point commun : elles procèdent par l'examen des proportions qui sont entre leurs objets. En trouvant un moyen d'exprimer ces proportions en elles-mêmes, il serait possible d'arriver à une mathématique générale : c'est ce que croit avoir réussi Descartes. Dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, rédigées entre 1619 et 1628-1629 – et qui peuvent être considérées comme un témoignage de l'état de sa pensée à ce moment de son histoire –, Descartes est plus explicite encore :

En y réfléchissant plus attentivement, il finit par devenir clair pour moi que seules les choses, et toutes les choses, dans lesquelles c'est l'ordre ou la mesure que l'on examine, se rapportent à la mathématique, peu importe que cette mesure soit à chercher dans des nombres, des figures, des astres, des sons, ou quelque autre objet ; que par conséquent il doit y avoir une science générale qui explique tout ce qu'il est possible de rechercher touchant l'ordre et la mesure, sans assignation à quelque matière particulière que ce soit ; et que cette science s'appelle, non point d'un nom d'emprunt, mais d'un nom déjà ancien et reçu par l'usage, la mathématique universelle, puisqu'elle contient tout ce en vertu de quoi l'on dit d'autres sciences qu'elles sont des parties de la mathématique²⁶⁰.

Il a en fait trouvé une solution à un problème classique, auquel s'intéressaient plusieurs mathématiciens au début du XVII^e siècle : celui d'une mathématique universelle²⁶¹. Il n'en reste pas moins qu'il voyait dans cette mathématique

²⁵⁹ Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI, p. 21.

²⁶⁰ Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. Jacques Brunschwig, dans Descartes, *Oeuvres philosophiques*, Tome I, p. 98-99 ; latin en AT X, p. 377-378.

²⁶¹ Stephen Menn insiste particulièrement sur ce fait dans le compte-rendu qu'il fait des mêmes événements : « the science Descartes had been working on [...] was a universal mathematics (*mathesis universalis*), in the sense in which that phrase was always taken in the early modern period, namely for a science of quantity in general, abstracting from the discrete quantity treated in arithmetic and the continuous quantity treated in geometry » (Stephen Menn, *op. cit.*, p. 211). La mathématique universelle de Descartes participe en fait de la genèse de la géométrie analytique moderne. Descartes fera un exposé sommaire de sa mathématique nouvelle dans l'essai de *Géométrie* qui accompagne, dans sa première publication, le *Discours de la méthode*.

l'instrument d'une réforme de la philosophie : « Cette science doit [...] contenir les premiers rudiments de la raison humaine, et s'étendre jusqu'à faire surgir des vérités de n'importe quel sujet ; et, pour parler franc, je suis persuadé qu'elle est préférable à toute autre connaissance à nous transmise par voie humaine, attendu qu'elle est la source de toutes les autres²⁶². » Pour le dire en peu de mots, en 1619, la méthode se résume à une *mathesis universalis*. Il s'avérera cependant que, ainsi considérée, la méthode ne suffit pas à la fin que Descartes s'est donnée : établir les bases d'une philosophie capable de remplacer celle de l'École.

Les *Règles pour la direction de l'esprit* ne furent jamais achevées. On y trouve par ailleurs des inconsistances : alors que les premières *Règles* font état des promesses de la méthode mathématique, et la considèrent pour elle-même, plusieurs des *Règles* suivantes examinent les moyens psychologiques de la connaissance humaine, où Descartes semble ensuite chercher les bases de sa philosophie²⁶³. On peut parler d'une évolution. On peut aussi parler d'une véritable aporie. Pour utiliser le vocabulaire de Jean-Luc Marion, la philosophie nouvelle est toujours à la recherche de son « fondement »²⁶⁴. C'est à ce problème que Descartes trouve une solution en 1628-1629.

Il s'est retiré en Hollande : « il y a justement huit ans [le *Discours* a été publié en 1637], que ce désir [celui de se rendre digne de sa réputation] me fit résoudre à m'éloigner de tous les lieux où je pouvais avoir des connaissances, et à me retirer ici, [...] où parmi la foule d'un grand peuple fort actif, [...] j'ai pu vivre aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés²⁶⁵ ». Plongé une nouvelle fois dans la solitude (comme lors de l'épisode du poêle), il médite, mais l'objet de sa méditation, cette fois, est la métaphysique : « Je ne sais si je dois vous entretenir des premières *méditations* que j'y ai faites ; car elles sont si métaphysiques et si peu communes,

²⁶² Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. Jacques Brunschwig, dans Descartes, *Œuvres philosophiques*, Tome I, p. 94 ; latin en AT X, p. 374.

²⁶³ Cela est particulièrement évident dans la Règle XII (*Ibid.*, Tome I, p. 134-158 ; latin en AT X, p. 410-430). À propos des promesses que Descartes croit trouver dans la psychologie, voir Stephen Menn, *op. cit.*, p. 212-215.

²⁶⁴ Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, p. 17-23.

²⁶⁵ Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI, p. 31.

qu'elles ne seront peut-être pas au goût de tout le monde²⁶⁶. » Ce moment correspond, comme en témoigne la correspondance, à celui de la rédaction d'un premier « traité de métaphysique²⁶⁷ » (aujourd'hui perdu), qui donnera lieu, en 1630, sous l'impulsion de Mersenne, à des discussions sur le statut ontologique des vérités mathématiques²⁶⁸. Descartes affirmera que les vérités métaphysiques – dans les lettres de 1630, il est avant tout question de Dieu – sont plus certaines et plus aisées à connaître que les vérités de géométrie. Il renversera ainsi la position qu'il avait prise au moment de la découverte de la méthode²⁶⁹, tout en surmontant l'aporie rencontrée dans l'élaboration d'une nouvelle philosophie.

La question est de savoir comment un tel retournement a pu se produire : comment, de mathématicien, Descartes est-il devenu métaphysicien ? Un événement était survenu qui semble avoir été déterminant pour l'évolution de sa pensée : il avait rencontré Pierre de Bérulle, fondateur de l'Oratoire de Jésus.

La rencontre de Descartes avec Bérulle nous est racontée par Baillet dans *La Vie de Monsieur Descartes*. Baillet cite une lettre de Descartes à l'artisan Villebressieu, trouvée parmi les papiers du philosophe (auxquels il a eu un accès privilégié) : « [v]ous avez vu ces deux fruits de ma belle règle ou méthode naturelle au sujet de ce que je fus obligé de faire dans l'entretien que j'eus avec le Nonce du Pape, le Cardinal de Bérulle, le Père Mersenne, et toute cette grande et savante compagnie qui s'était assemblée chez ledit Nonce pour entendre le discours de Mr de Chandoux touchant sa nouvelle philosophie²⁷⁰ ». La rencontre dont il est question aurait eu lieu en 1627²⁷¹ et semble avoir été le point de départ des relations de Descartes non seulement avec Bérulle (mort en 1629) mais également avec d'autres

²⁶⁶ *Ibid.*, AT VI, p. 31 ; nous soulignons.

²⁶⁷ « [...] si je trouvais par expérience que cela fût [qu'il puisse persuader aux autres ce dont il est persuadé], je ne dis pas que quelque jour je n'achevasse un petit Traité de Métaphysique, lequel j'ai commencé étant en Frise, et dont les principaux points sont de prouver l'existence de Dieu, et celle de nos âmes, lorsqu'elles sont séparées du corps, d'où suit leur immortalité » (À Mersenne, 25 novembre 1630, AT I, p. 182).

²⁶⁸ À Mersenne, 15 avril, AT I, p. 135-147 ; 6 mai, AT I, p. 148-150 ; 27 mai ou 3 juin 1630, AT I, p. 151-154.

²⁶⁹ « Ce tournant [celui de 1628-1629] se marque par l'attribution aux vérités métaphysiques d'une évidence supérieure à celle des vérités mathématiques. » (Laurence Devillairs, *op. cit.*, p. 282.)

²⁷⁰ À Villebressieu, été 1631, AT I, p. 213 ; d'après Adrien Baillet, *op. cit.*, T.1, p.161.

²⁷¹ Selon la datation de Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes. Biographie*, p. 100-101. Baillet situe pour sa part l'événement en 1628.

membres influents de l'Oratoire (Condren et Gibieuf en particulier)²⁷². Descartes avait exposé – dans l'état où elle se trouvait – sa méthode, et il avait piqué la curiosité de Bérulle, qui montrait généralement de l'intérêt pour l'innovation scientifique²⁷³. Le récit de Baillet se poursuit et fait état d'une rencontre privée entre Bérulle et Descartes²⁷⁴, durant laquelle ce dernier explique plus en détails son projet d'une nouvelle philosophie. Selon Baillet, la rencontre s'est terminée en ces termes :

Le Cardinal n'eut pas de peine à comprendre l'importance du dessein [d'une philosophie pratique fondée sur la méthode] : et le jugeant très propre pour l'exécuter, il employa l'autorité qu'il avait sur son esprit pour le porter à entreprendre ce grand ouvrage. Il lui en fit même une obligation de conscience, sur ce qu'ayant reçu de Dieu une force et une pénétration d'esprit avec des lumières sur cela qu'il n'avait point accordées à d'autres, il lui rendrait un compte exact de l'emploi de ses talents [...] ²⁷⁵.

Ce que suggère Baillet ici, c'est que Bérulle se serait fait le directeur spirituel de Descartes et qu'il aurait usé de l'autorité conférée par son statut de Cardinal pour le pousser à se consacrer entièrement à l'élaboration et à la diffusion de sa philosophie²⁷⁶. Si l'on adopte ce point de vue, on peut considérer que c'est sous l'instigation de Bérulle que Descartes s'est retiré en Hollande²⁷⁷. Ce qui nous intéresse avant tout est toutefois la personne même de Bérulle, et le statut particulier qu'il occupe dans la spiritualité du XVII^e siècle.

Il s'avère que Bérulle est lui-même un réformateur. Selon Henri Brémond – qui s'est particulièrement penché sur la figure de Bérulle dans son *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* –, « Bérulle a fait dans le monde spirituel de son temps une sorte de révolution, qu'on peut appeler [...] théocentrique²⁷⁸ ». Brémond entend

²⁷² Selon Espinas, les relations de Descartes avec Bérulle seraient en fait plus anciennes. Voir Alfred Espinas, « Pour l'histoire du cartésianisme », p. 272-273.

²⁷³ Anne Ashley Davenport, *op. cit.*, p. 18-20.

²⁷⁴ « Le Cardinal de Bérulle sur tous les autres goûta merveilleusement tout ce qu'il avait entendu, et pria M. Descartes qu'il pût l'entendre encore une autre fois sur le même sujet en particulier. » (Adrien Baillet, *op. cit.*, T.1, p.165 ; nous avons modernisé l'orthographe.)

²⁷⁵ *Ibid.*, T.1, p.165.

²⁷⁶ Voir Zeno Vendler, *op. cit.*, p. 216 ainsi que Anne Ashley Davenport, *op. cit.*, p. 15-21.

²⁷⁷ Baillet est assez explicite à ce sujet. Il fait même de la retraite en Hollande et de la rédaction d'un premier traité de métaphysique de véritables actes de dévotion : « Ce fut là [en Hollande] qu'ayant renouvelé devant les autels ses anciennes protestations de ne travailler que pour la gloire de Dieu et l'utilité du genre humain, il voulut commencer ses études par ses méditations sur l'existence de Dieu et l'immortalité de notre âme. » (Baillet, *op. cit.*, T.1, p.178.)

²⁷⁸ Henri Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France. Depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, T. III, p. 23.

par là que Bérulle a recentré la vie chrétienne sur la première personne de la Trinité, en rappelant – dans une volonté d’animer la dévotion d’un véritable sentiment religieux²⁷⁹ – la distance qui est entre le créateur (infini) et la créature (finie)²⁸⁰. Dans son effort de réforme, qui est aussi une volonté de faire contrepoint à certains aspects de la théologie scolastique (aristotélicienne), Bérulle se tourne par ailleurs vers des auteurs spirituels qui s’inscrivent dans la tradition platonicienne (ou néo-platonicienne)²⁸¹. Par-dessus tout, « il estime et pratique saint Augustin²⁸² ». Il a l’habitude d’en recommander la lecture²⁸³. Ces faits sont déterminants, à notre avis, pour l’histoire de la constitution de la métaphysique cartésienne : à un moment où il cherche un fondement à sa philosophie, Descartes fait la rencontre de l’un des plus grands lecteurs et promoteurs de la pensée d’Augustin qu’a connus son temps ; en outre, ce dernier exerce une autorité – au moins morale – sur lui²⁸⁴.

²⁷⁹ « François de Sales avait restauré la dévotion ; à Bérulle de remettre en faveur une vertu plus essentielle, la vertu de religion. » (*Ibid.*, T. III, p. 33.)

²⁸⁰ « Ce qui anime la nouvelle théologie (entendez plutôt la spiritualité nouvelle), c’est le souci de faire sentir à l’homme, en même temps que son étroite dépendance par rapport à Dieu, toute la distance qui l’en sépare... Il faut rappeler à la créature, qu’entre le fini et l’infini, ou comme dit Gibieuf, le superinfini qu’est Dieu, il y a une irréductible différence de nature, et que cette différence doit demeurer présente à sa pensée, lorsqu’elle veut parler dignement de son créateur. » (*Ibid.*, T. III, p. 40.) On peut voir un écho de cette conception dans la dialectique du fini et de l’infini que Descartes met en œuvre dans la *Méditation troisième*. Il ne faut pas, cela dit, surestimer l’influence doctrinale de Bérulle sur Descartes. Comme l’a montré Jean-Luc Marion, en ce qui concerne la doctrine des vérités éternelles, Descartes contredit Bérulle « absolument » (Jean-Luc Marion, *op. cit.*, p. 140). Peut-être est-ce dans la pratique de la direction spirituelle qu’il faut voir une influence de Bérulle sur Descartes ; voir à ce sujet Anne Ashley Davenport, *op. cit.*, p. 2-3 et 15-21.

²⁸¹ Sur ce point, voir Alfred Espinas, *op. cit.*, p. 270-272 et Étienne Gilson, « L’innéisme cartésien et la théologie », dans *op. cit.*, p. 28-31.

²⁸² A. Molien, « Pierre de Bérulle, introducteur des Carmélites en France, fondateur de l’Oratoire de Jésus », dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Tome I, colonne 1542.

²⁸³ Zbigniew Janowski, *op. cit.*, p. 172 [en note].

²⁸⁴ On pourrait douter de l’autorité réelle de Bérulle sur Descartes si l’on disposait uniquement du récit de Baillet (qui aime à présenter Descartes sous les traits d’un apologiste du catholicisme). On dispose toutefois de lettres de Descartes destinées aux lieutenants de Bérulle, Condren et Gibieuf, qui témoignent d’une réelle révérence de Descartes envers les Pères de l’Oratoire. Descartes n’hésite pas, par exemple, à soumettre son traité de métaphysique à la censure de Gibieuf, en laissant supposer une forme de direction de la part de ce dernier : « je me réserve à vous importuner lorsque j’aurai achevé un petit traité que je commence, duquel je ne vous aurais rien mandé qu’il ne fût fait, si je n’avais peur que la longueur du temps vous fit oublier la promesse que vous m’avez faite de le corriger et y ajouter la dernière main ; car je n’espère pas en venir à bout de deux ou trois ans, et peut-être après cela me résoudrai-je de le brûler, ou du moins il n’échappera pas d’entre mes mains et celles de mes amis sans être bien considéré ; car si je ne suis assez habile pour faire quelque chose de bon, je tâcherai au moins d’être assez sage pour ne pas publier mes imperfections. » (À Gibieuf, 18 juillet 1629, AT I, p. 17 ; nous soulignons.) L’autorité morale de Bérulle, Condren et Gibieuf sur Descartes, à notre avis, ne fait pas de doute. À propos des rapports de la métaphysique de Descartes avec celle de Gibieuf en particulier, voir Francis Ferrier, « Spontanéité et liberté : la discussion Gibieuf-Descartes », *Les Études philosophiques*, n° 3, juillet-septembre 1973, p. 329-338.

Il y a des raisons de croire que Bérulle a recommandé à Descartes la lecture d'Augustin, et que cette lecture a inspiré des aspects importants de sa métaphysique. Nous savons, par exemple, que Descartes a lu *Les Confessions*. Dans l'unique occasion où il cite Augustin de sa propre initiative, il s'y réfère : « l'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action, toute simple et toute pure ; ce que ces mots de S. Augustin expriment fort bien : *Quia vides ea, sunt, etc.* [parce que tu les vois, elles sont], pour ce qu'en Dieu *videre* [voir] et *velle* [vouloir] ne sont qu'une même chose²⁸⁵ ». Il s'agit du passage suivant, tiré du dernier chapitre des *Confessions* : « Et, pour nous, / Les choses que tu as faites, nous les voyons, parce qu'elles sont. / Mais, pour toi, / *Elles ne sont que parce que tu les vois*²⁸⁶. » Le fait que Descartes cite ainsi le maître-ouvrage d'Augustin (alors qu'il n'a nullement l'habitude de citer une autorité quelconque) atteste qu'il l'a bel et bien lu. Cette lettre, destinée à Mesland, date cependant de 1644 : elle ne peut servir à prouver que Descartes avait lu *Les Confessions* au moment de rédiger son traité de métaphysique. Comme l'indique Zbigniew Janowski dans son commentaire à l'*Index augustino-cartésien*²⁸⁷, il faut toutefois prendre en considération la proximité de ce passage avec un énoncé de la lettre à Mersenne du 6 mai 1630 (sur les vérités éternelles) : « si les hommes entendaient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourraient jamais dire sans blasphème que la vérité de quelque chose précède la connaissance que Dieu en a, car *en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître*²⁸⁸ ». Descartes paraît avoir tiré de la lecture d'Augustin un concept et s'en être librement inspiré pour la constitution d'une métaphysique appropriée à la science nouvelle : une métaphysique dont les vérités sont plus évidentes que celles des mathématiques. Sur la base de ces correspondances, nous croyons pouvoir soutenir que Descartes avait au moins lu *Les Confessions* avant 1630. Cela n'aurait

²⁸⁵ À Mesland, 2 mai 1644, AT IV, p. 119.

²⁸⁶ Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre XIII, XXXVIII, 53 ; nous soulignons.

²⁸⁷ Zbigniew Janowski, *op. cit.*, p. 144-145.

²⁸⁸ À Mersenne, 6 mai 1630, AT I, p. 149 ; nous soulignons. On peut citer cet autre passage, autour de la même idée : « Allez-vous taxer de fausseté ce que, de sa voix forte, la Vérité a dit à l'oreille de mon cœur, sur la véritable éternité du Créateur, sur l'absolue immutabilité de sa substance, *sur l'identité entre son être et son vouloir* ? Il s'ensuit qu'il ne veut pas tantôt ceci, tantôt cela, mais ce qu'il veut, il le veut une fois pour toutes, simultanément et à jamais et non pas successivement, à tel moment une chose, à tel moment une autre ; il ne dit pas : "Je veux", après avoir dit : "Je ne veux pas" », ni : "Je ne veux pas", après avoir dit "Je veux." » (Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre XII, XV, 18 ; nous soulignons.)

d'ailleurs rien étonnant : c'est le premier ouvrage d'Augustin dont Bérulle devait lui recommander la lecture s'il voulait exercer sur lui une direction spirituelle.

Sous l'impulsion de l'Oratoire, Descartes a pu trouver dans la lecture d'Augustin les moyens de dépasser l'aporie de la science nouvelle. La métaphysique augustinienne exigeait toutefois de se retirer du monde, de se tourner vers soi – en un mot : de méditer. C'est à une méditation de ce genre, à notre avis, que Descartes s'est adonné immédiatement après s'être retiré en Hollande. Elle lui a permis – peut-être de manière paradoxale – de donner forme à une métaphysique dont il pouvait prétendre être le seul auteur.

Nous avons retracé plus haut les grandes étapes de l'ascension augustinienne (cette part de sa démarche spirituelle qu'Augustin a lui-même puisée dans la métaphysique de Plotin). Rappelons qu'elle procède par une analyse introspective de l'âme, qui implique de se détacher autant que possible des réalités sensibles, et qu'elle trouve son terme dans la connaissance de Dieu tel que l'intellect peut en avoir l'intuition. Descartes reprend l'essentiel de l'itinéraire méditatif augustinien dans les *Méditations* ; la connaissance de Dieu à laquelle il tente de conduire son lecteur suppose par ailleurs, comme chez Augustin, que l'intellect soit capable d'intuition.

Un moyen d'avoir une vue schématique de l'itinéraire des *Méditations* qui corresponde à la compréhension que Descartes en avait est d'avoir recours à l'*Abrégé* qu'il y a joint au moment de sa publication. On constate que ce qu'il est convenu d'appeler « l'entreprise du doute » – correspondant essentiellement au contenu de la *Méditation première* – est directement présenté dans l'*Abrégé* comme un moyen de détacher l'esprit des sens : « bien que l'utilité d'un doute si général ne paraisse pas d'abord, elle est toutefois en cela très grande, qu'il nous délivre de toutes sortes de préjugés, et nous prépare un chemin très facile pour *accoutumer notre esprit à se détacher des sens*, et enfin, en ce qu'il fait qu'il n'est pas possible que nous puissions plus avoir aucun doute, de ce que nous découvrirons après être véritable²⁸⁹ ». Le doute rend l'esprit disponible à la connaissance de la vérité, qui

²⁸⁹ Descartes, *Abrégé des six méditations suivantes*, AT IXa, p. 9 ; nous soulignons.

pourra y trouver une assise solide. L'appréhension de la vérité n'est toutefois possible que si l'esprit s'est détaché de l'emprise sensitive pour considérer directement ce qui appartient à la nature intellectuelle. Le *cogito* en est la première réussite, et il peut être décrit comme le moment où la chose pensante se perçoit elle-même en tant qu'intellect : « par ce moyen [le *cogito*] il [l'esprit] fait aisément distinction des choses qui lui appartiennent, c'est-à-dire à la *nature intellectuelle*, et de celles qui appartiennent au corps²⁹⁰ ». Descartes, dans les *Méditations*, ne se contente d'ailleurs pas de ce simple constat. Il procède à une véritable analyse de l'âme : « Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense²⁹¹ ? »

L'examen de l'idée de Dieu, tel que Descartes s'y adonne dans la *Méditation troisième*, peut ensuite être décrit comme le moment où l'esprit considère la « nature intellectuelle en général²⁹² ». Ce moment est le plus exigeant des *Méditations*, car il demande une parfaite abstraction par rapport à la réalité sensible. C'est de cette manière que, dans l'*Abrégé*, Descartes en explique la forme purement spéculative : « afin que l'esprit du lecteur se pût plus aisément *abstraire des sens*, je n'ai point voulu me servir en ce lieu-là [la *Méditation troisième*] d'aucunes comparaisons tirées des choses corporelles²⁹³ ». Il y a tension ici : d'une part, Descartes craint que les preuves de l'existence de Dieu (tant celle de la *Méditations troisième* que celle de la *Méditation cinquième*), de par leur caractère spéculatif, restent inaccessibles à plusieurs de ses lecteurs²⁹⁴ ; d'autre part, il lui paraît que seule une démarche purement intellectuelle peut permettre d'obtenir le type de connaissance exigé pour l'une et pour l'autre preuve. Il insiste, dans les *Réponses aux Seconde objections*, sur l'importance d'aller au-delà de la simple lecture et de réaliser soi-même l'exercice de contemplation (intellectuelle) qu'il propose :

²⁹⁰ *Ibid.*, AT IXa, p. 9 ; nous soulignons.

²⁹¹ Descartes, *Méditation seconde*, AT IXa, p. 22.

²⁹² « Même en s'arrêtant assez longtemps sur cette méditation [celle dont les grandes lignes sont tracées dans le *Discours de la méthode*], on acquiert peu à peu une connaissance très claire, et si j'ose ainsi parler *intuitive*, de la *nature intellectuelle en général*, l'idée de laquelle, étant considérée sans limitation, est celle qui nous représente Dieu, et limitée, est celle d'un ange ou d'une âme humaine. » (À Silhon ?, Mars 1637, AT I, p. 353 ; nous soulignons.)

²⁹³ Descartes, *Abrégé des six méditations suivantes*, AT IXa, p. 11 ; nous soulignons.

²⁹⁴ *Ibid.*, AT IXa, p. 11.

[...] je demande qu'ils s'arrêtent longtemps à *contempler la nature de l'être souverainement parfait* ; et, entr'autres choses, qu'ils considèrent que, dans les idées de toutes les autres natures, l'existence possible se trouve bien contenue, mais que, dans l'idée de Dieu, non seulement l'existence possible y est contenue, mais de plus la nécessaire. Car, *de cela seul, et sans aucun raisonnement, ils connaîtront que Dieu existe* ; et il ne leur sera pas moins clair et | évident, sans autre preuve, qu'il leur est manifeste que deux est un nombre pair, et que trois est un nombre impair, et choses semblables. Car il y a des choses qui sont ainsi connues sans preuves par quelques-uns, que d'autres n'entendent que par un long discours et raisonnement²⁹⁵.

Les explications qu'il présente à son lecteur ont avant tout pour finalité de le guider dans la méditation ; la réussite de l'exercice dépend de l'effort réalisé par ce dernier pour s'abstraire des sens et examiner la nature intellectuelle – d'abord en lui-même et, ensuite, telle que la présente l'idée de Dieu.

Pour bien évaluer le caractère augustinien (ou non) de la méditation cartésienne, il convient toutefois de s'interroger sur le type de connaissance dont il s'agit ici : s'agit-il d'une *intuition intellectuelle* dans le même sens où l'entendait Augustin ? L'extrait cité des *Réponses aux Seconde objections* suggère déjà que tel est le cas. Descartes s'en explique toutefois plus au long dans une lettre datée de mars ou avril 1648, que l'on croit avoir été destinée à Silhon²⁹⁶. Son correspondant l'a interrogé sur « la qualité de la connaissance de Dieu en la béatitude²⁹⁷ » (c'est-à-dire telle que promise au fidèle après la mort). Comme son correspondant, Descartes croit que cette connaissance « sera intuitive²⁹⁸ ». L'un et l'autre ne tombent toutefois pas d'accord sur ce que cela signifie, et Descartes s'en explique plus au long. Il énonce d'abord la définition suivante : « [!]a connaissance intuitive est une illustration de l'esprit, par laquelle il voit en la lumière de Dieu les choses qu'il lui plaît lui découvrir par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement, qui en cela n'est point considéré comme agent, mais seulement comme recevant les rayons de la divinité²⁹⁹ ». Descartes insiste sur le fait qu'une telle connaissance est tout à fait différente de la connaissance naturelle : elle dépend

²⁹⁵ Descartes, *Réponses de l'auteur aux Seconde objections*, AT IXa, p. 126-127 ; nous soulignons.

²⁹⁶ D'après Matt Hettche, *op. cit.*, p. 298.

²⁹⁷ À Silhon ?, mars ou avril 1648, AT V, p. 136.

²⁹⁸ *Idem.*

²⁹⁹ *Idem.*

entièrement de Dieu et non pas de nous-même³⁰⁰. Il semble même mettre en doute la possibilité d'en faire l'expérience avant la mort : « toutes les connaissances que nous pouvons avoir de Dieu sans miracle en cette vie, descendent du raisonnement | et du progrès de notre discours, qui les déduit des principes de la foi qui est obscure, ou viennent des idées et des notions naturelles qui sont en nous, qui, pour claires qu'elles soient, ne sont que grossières et confuses sur un si haut sujet³⁰¹ ». Il accentue par là le caractère exceptionnel de la connaissance de Dieu en la béatitude, que son correspondant a mis en doute. Lorsqu'il s'agit de présenter des exemples de connaissance intuitive, il se tourne toutefois, d'une part, vers la connaissance sensible et, d'autre part, vers le type de connaissance obtenu par le biais de la méditation : « que notre esprit, lorsqu'il sera détaché du corps ou que ce corps glorifié ne lui fera plus d'empêchement, ne puisse recevoir de telles illustrations et connaissances directes, en pouvez-vous douter, puisque, dans ce corps même, les sens lui en donnent des choses corporelles et sensibles, et que notre âme en a déjà quelques unes de la bénédiction de son Créateur, sans lesquelles il ne serait pas capable de raisonner³⁰² ? » Comme Augustin, Descartes fait d'abord une analogie entre la connaissance intellectuelle pure et la connaissance sensible. Il se réfère ensuite – s'agissant des conditions du raisonnement – aux idées innées, au premier rang desquelles il faut classer la connaissance de l'âme et de Dieu. Il n'hésite pas ensuite à diriger l'attention de son interlocuteur vers le premier de ces deux termes : « Ne m'avouerez-vous | pas que vous êtes moins assuré de la présence des objets que vous voyez, que de la vérité de cette proposition : *Je pense, donc je suis*³⁰³ ? » Les idées innées, et le *cogito* en particulier, ne peuvent être connus clairement et distinctement qu'en vertu d'une intuition de la raison. Selon l'exposé qu'en fait Descartes, Dieu même est l'agent de cette intuition,

³⁰⁰ On peut rapporter cette opposition à celle que faisaient alors les théologiens entre *grâce ordinaire* (naturelle) et *grâce spéciale* (divine). Sur l'usage de ces notions dans la spiritualité chrétienne, voir Charles Baumgartner, « Grâce », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Tome 6.

³⁰¹ À Silhon ?, mars ou avril 1648, AT V, p. 136-137.

³⁰² *Idem*.

³⁰³ *Ibid.*, AT V, p. 137-138.

et l'entendement en est le patient³⁰⁴. On retrouve ici l'idée augustinienne (et plotinienne) selon laquelle lorsque l'âme se tourne vers les vérités intellectuelles, c'est vers Dieu (en tant que *Nous*) qu'elle se tourne ; si elle parvient à se détacher de l'emprise des choses sensibles, il lui est possible de percevoir la nature intellectuelle qu'elle constitue elle-même et, si le détachement est total, de percevoir (quoique lointainement) la nature intellectuelle dont elle est l'image (Dieu). Descartes, dans la lettre à Silhon, pense l'exercice pur de la pensée – auquel on ne peut parvenir que par la méditation – comme une intuition intellectuelle au sens d'Augustin. Il y rapporte par ailleurs un élément clé de sa métaphysique : la connaissance de l'âme par elle-même.

Descartes suit un itinéraire méditatif qui a déjà été tracé par Augustin³⁰⁵. Il retrouve en quelque façon, en le parcourant, des vérités qu'Augustin avait connues avant lui³⁰⁶ ; mais surtout, il retrouve un type particulier d'intuition, qui lui permettra de poser les fondements de la première philosophie.

On peut dire que la conception que Descartes a retenue du modèle de méditation proposé par Augustin correspond à une trajectoire intellectuelle. Augustin, qui lui-même en avait fait l'apprentissage chez Plotin, réussit, par un discours suggestif (plus que technique), à tracer la voie de l'exercice pur de la raison : abstraction des sens, analyse de l'âme, contemplation de Dieu. Même si Descartes ne part pas des mêmes prémisses – il a par exemple une conception entièrement différente des vérités mathématiques – et qu'il ne vise pas les mêmes fins – il ne s'agit pas pour lui de « jouir » de Dieu mais de fonder la nouvelle philosophie –, il trouve dans la présence de la raison à elle-même des principes indispensables à la recherche de la vérité telle qu'il la conçoit. La connaissance de l'âme et celle de Dieu sont deux de ces principes. Il faudra y ajouter, par exemple, la notion de cause objective des idées ou celle de création continuée. La méditation de type augustinien est, en tout état de cause, un dispositif indispensable de la

³⁰⁴ Comme le fait remarquer Stephen Menn, Descartes présente l'entendement comme étant une faculté passive : « par l'entendement seul je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses, que je puis assurer ou nier » (*Méditation quatrième*, AT IXa, p. 45 ; d'après Stephen Menn, *op. cit.*, p. 311).

³⁰⁵ Laurence Devillairs, *op. cit.*, p. 295.

³⁰⁶ Nous pensons avant tout à l'existence de l'âme et à celle de Dieu.

philosophie cartésienne : elle constitue en quelque sorte le fondement du fondement de la métaphysique de Descartes.

CONCLUSION

« Soit donc qu'on lise Aristote, soit qu'on lise Descartes, il ne faut croire d'abord ni Aristote ni Descartes ; mais il faut seulement méditer comme ils ont fait, ou comme ils ont dû faire, avec toute l'attention dont on est capable, et ensuite obéir à la voix de notre maître commun, et nous soumettre de bonne foi à la conviction intérieure, et à ces mouvements que l'on sent en méditant³⁰⁷. »

Descartes énonce, au début de la *Première méditation*, les conditions qu'il lui a semblé indispensable de trouver réunies avant d'examiner les questions de la métaphysique. Il a attendu, d'abord, d'avoir atteint un âge suffisamment « mûr³⁰⁸ » ; l'entreprise du doute exige un sérieux qu'il ne pouvait espérer garder avant d'être parvenu à maturité. Il a patienté, ensuite, jusqu'au moment où il se fût « procuré un repos assuré dans une paisible solitude³⁰⁹ » ; l'esprit, au moment de se pencher sur les questions de l'âme et de Dieu, ne devait souffrir aucune distraction ni aucune passion.

Descartes, au moment de publier les *Méditations*, pouvait espérer que son lecteur reconnaîtrait dans ces quelques traits le point de départ d'une méditation suivant le modèle augustinien. Il n'en va pas de même, cependant, du lecteur moderne.

Le lecteur d'aujourd'hui n'arrive pas seulement au texte des *Méditations* avec les préjugés de l'enfance : il y arrive comme un étranger. Le mot « méditation », à l'époque contemporaine, renvoie le plus souvent – et, vaguement – à une ascèse spirituelle³¹⁰. C'est ce qui permet de l'appliquer indifféremment, par exemple, à la

³⁰⁷ Nicolas Malebranche, *La Recherche de la vérité*, Livre I, ch. III.

³⁰⁸ *Première méditation*, AT IXa, p. 13.

³⁰⁹ *Idem*.

³¹⁰ La lexicographie offre toujours une caractérisation adéquate – quoique fort générale – de la méditation. Par exemple : « Méditation [...] 1 Action de méditer, de soumettre à une longue et profonde réflexion. [...] 2 Réflexion qui approfondit longuement un sujet. [...] 3 Pensée profonde, attentive, portant sur un sujet particulier. » (*Le Petit Robert*.) Dans le passage du latin au français, le mot a cependant perdu son rapport avec le verbe « soigner (*medeor*) », de même qu'avec l'idée de répétition (*-itatio*) ; il a ainsi perdu l'essentiel de son caractère technique. (Voir le chapitre II du présent mémoire.)

méditation chrétienne ou au *dhyāna* hindou. Le titre de *Méditations* donne ainsi à la métaphysique de Descartes un dehors mystique sans renvoyer à aucune pratique particulière. Le rapport généalogique qui unit le rationalisme de Descartes à la culture scientifique actuelle ne doit pas faire illusion : le langage des *Méditations* n'est pas notre langage. L'exigence posée par Descartes afin de contourner les malentendus qu'allait provoquer sa métaphysique renvoie donc, pour nous, au principe méthodologique qu'il a été possible de trouver à l'œuvre au terme de la dispute entre Michel Foucault et Jacques Derrida au sujet de l'argument de la folie³¹¹ : *on ne peut interpréter un ouvrage philosophique issu du passé qu'après s'être demandé de quelle manière il doit être lu*. Ce n'est qu'après avoir établi une caractérisation adéquate de la conception cartésienne de la méditation que l'on peut espérer interpréter correctement la métaphysique de Descartes.

Le travail effectué dans le cadre du présent mémoire est nécessairement incomplet³¹². Il a cependant permis (à tout le moins) de mettre en ordre un certain nombre de faits concernant le rapport entretenu par Descartes avec les grands courants de la méditation considérée en tant qu'exercice spirituel. On peut, en confrontant ces données les unes aux autres, espérer obtenir un portrait de la méditation cartésienne qui soit suffisamment clair pour servir de guide à l'interprétation.

Descartes a donné en divers endroits de son œuvre des indices de la conception qu'il avait de la méditation. Il en a rappelé la structure générale – telle qu'elle apparaissait déjà dans la philosophie antique – dans le *Discours de la méthode*. Il a fait écho aux manuels de dévotion chrétiens dans la présentation matérielle et dans le style qu'il a donnés à ses *Méditations*. Il a repris des procédés méditatifs issus de la spiritualité d'Ignace de Loyola – dont il a eu connaissance par le biais de l'enseignement reçu à La Flèche – dans la lettre à Chanut du 1^{er} février

³¹¹ Voir l'introduction du présent mémoire.

³¹² Un travail « complet », en cette matière, est évidemment impossible. Il s'est agi ici de décrire, aussi fidèlement qu'il a été possible, le contexte dans lequel se situe le choix de Descartes de présenter sa métaphysique sous forme méditative, cela afin de permettre de se trouver dans un état de réception qui se rapproche aussi près que possible de celui d'un lecteur contemporain cultivé et de bonne foi. Nous avons tenté d'y parvenir non de manière spéculative mais à partir des faits. De ce point de vue, l'effort de recherche peut se poursuivre et apporter des précisions, sinon des corrections ; on n'y gagnera qu'un portrait plus juste et une lecture plus éclairée des *Méditations*.

1647. Il a présenté la démarche des *Méditations* dans des termes proches de ceux d'Augustin d'Hippone – dont il a vraisemblablement lu une ou plusieurs œuvres sous la direction des Pères de l'Oratoire – dans l'*Abrégé* qu'il a placé en tête de son livre.

Il est possible, à partir de ces sources, de mieux discerner ce qui fait l'originalité de la méditation cartésienne.

Descartes, en premier lieu, aborde la méditation en termes philosophiques. Celle-ci, telle que l'a léguée à la postérité la philosophie antique, est un exercice spirituel. Cet exercice prend la forme d'un discours (ou d'un dialogue) intérieur : il progresse sous l'effet de questions et de réponses, d'affirmations et de négations. Ce discours intérieur procède de l'examen attentif d'une matière définie, qu'il s'agisse d'une question, d'un problème ou d'un énoncé dogmatique ; il entretient par ailleurs des liens avec la rhétorique (il n'y est pas seulement question de rechercher la vérité mais aussi de s'en persuader soi-même). Cet examen fait lui-même l'objet d'une répétition ; celle-ci a lieu autant de fois qu'il faut pour susciter une nouvelle habitude (ou pour constituer une seconde nature). Une telle caractérisation est valable pour l'ensemble des formes de méditation issues de la philosophie antique (elle l'est donc *aussi* pour les différents courants de la méditation chrétienne) ; elle est d'autant plus valable pour la méditation de Descartes que celui-ci en limite l'exercice à la lumière naturelle.

En second lieu, Descartes donne à ses *Méditations* certains des traits que la méditation a développés au sein du christianisme. Il est, de ce point de vue, de son temps et de son lieu. La correspondance la plus évidente de la méditation cartésienne avec la méditation dévote est à trouver dans l'usage des trois voies. Descartes reprend pour son compte la psychologie trinitaire des puissances (imagination ou mémoire, entendement, volonté) et il structure son texte en fonction des trois voies qui en dépendent (*via purgativa, via illuminativa, via unitiva*). Il dirige ainsi son lecteur – à la première personne – le long d'un itinéraire qui doit permettre un retournement de perspective ; il s'agit d'une conversion, de quelque nature qu'elle puisse être.

Descartes, en troisième lieu, réserve un usage particulier aux procédés méditatifs issus de la spiritualité ignacienne. Il mobilise les techniques de la composition de lieu et de la contemplation à un moment où il est aux prises avec le problème de l'union de l'âme et du corps. L'âme seule peut connaître Dieu ; et l'amour de Dieu doit avoir pour point de départ une contemplation parfaitement intellectuelle. L'exercice volontaire de l'imagination peut toutefois permettre de transformer l'amour intellectuel de Dieu en un amour passionnel (sans qu'il soit besoin d'avoir recours à la grâce). Descartes n'est pas iconoclaste. Il ne fait pas un usage croyant des images (que sa métaphysique renvoie au domaine de l'obscur et de l'indistinct) ; il peut cependant en faire un usage pragmatique.

En quatrième lieu, Descartes, lorsqu'il expose les preuves contenues dans les *Méditations*, reprend pour son compte le parcours de la méditation augustinienne. Augustin cherchait une solution au problème du mal ; Descartes cherche une solution au problème de l'erreur. L'un et l'autre trouvent la réponse – ou, pour Augustin, une part de la réponse – à la question qu'ils ont soulevée dans la connaissance de Dieu (telle qu'elle apparaît à celui qui considère la nature intellectuelle de l'âme). Descartes semble avoir vu dans la manière augustinienne de méditer la possibilité de parvenir à l'intuition des notions de la métaphysique. Il insiste à son tour sur l'importance de détacher l'esprit du corps lorsqu'il s'agit d'accéder aux principes de la connaissance. La spiritualité d'Augustin n'offrait pas les moyens d'une méditation réglée ; elle traçait toutefois un itinéraire que Descartes pouvait envisager selon sa propre méthode³¹³.

Il est possible, à partir de ces éléments, d'arriver à une caractérisation d'ensemble de la méditation cartésienne. Celle-ci se situe d'abord dans la tradition de l'ascension platonicienne³¹⁴ : elle constitue une expérience anticipée de la mort ; elle donne accès à des vérités qui appartiennent à l'âme seule, indépendamment de

³¹³ Nous ne prétendons pas répondre ici à la question de la relation entre méditation et méthode. Il est toutefois clair que, du point de vue de Descartes, il n'y a pas opposition entre l'une et l'autre. On peut appliquer la méthode aux questions de la métaphysique en faisant usage de la méditation : elle offre les moyens de faire l'analyse de l'âme (c'est ce que Descartes retient d'Augustin). On peut ensuite partir des vérités les plus simples (le *cogito*, Dieu) pour reconstruire l'édifice de la connaissance.

³¹⁴ À propos du « platonisme » de Descartes, voir les conclusions de Stephen Menn dans *op. cit.*, p. 393-404.

l'influence du corps. Elle tire ensuite profit des développements qu'a connus cette tradition ; c'est le cas en ce qui concerne la spiritualité d'Augustin et aussi en ce qui concerne la démarche des trois voies (en tant que l'une et l'autre ont leur origine dans la philosophie plotinienne). Elle tire toutefois des leçons, également, de la spiritualité d'Ignace et, de manière plus générale, de la rhétorique de l'image : elle s'accompagne d'une conscience aiguë de l'union de l'âme et du corps³¹⁵ ; elle offre les moyens de maîtriser la méditation dans ces circonstances particulières. La manière cartésienne de méditer renvoie au paradoxe de la séparation (métaphysique) et de l'union (vécue) entre l'âme et le corps³¹⁶ ; elle est peut-être un moyen de garder l'équilibre³¹⁷ entre ces deux vérités contradictoires.

Le portrait que nous avons brossé ici peut permettre de surmonter des problèmes récurrents dans l'interprétation des *Méditations* : il éclaire les moyens par lesquels Descartes se propose de progresser dans la connaissance de la métaphysique. Il doit permettre, en particulier, de faire une critique plus éclairée de l'interprétation que fait Foucault de la *Première méditation* (telle que celle-ci apparaît dans sa réponse à Jacques Derrida au sujet de l'argument de la folie).

Il convient, dans un premier temps, de déterminer avec précision sur quels points l'interprétation de Foucault est cohérente avec la caractérisation de la méditation cartésienne que nous avons établie plus haut. Deux caractéristiques des *Méditations* (envisagées du point de vue méditatif) semblent être apparues à Foucault avec assez de clarté : la recherche de la vérité s'y accompagne d'un effort de répétition ; l'assimilation de la vérité peut s'y faire par le biais d'un usage contrôlé des images.

³¹⁵ Cela est apparent dans la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647 : le problème de l'incarnation est discuté d'entrée de jeu par Descartes et il est ensuite mis en scène dans le développement du problème de l'amour de Dieu. On se souviendra également des réflexions de Descartes dans la *Méditation sixième* (où il se démarque explicitement de Platon) : « je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais outre cela, [...] je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui » (*Méditation sixième*, AT IXa, p. 64 ; nous soulignons).

³¹⁶ Voir à Elisabeth, 21 mai 1643, AT III, p. 663-668.

³¹⁷ Voir Ferdinand Alquié, *op. cit.*, p. 102 ; Nicolas Comtois, « Les "échos" dévotionnels de la méditation cartésienne », p. 137-139.

Foucault insiste avec raison sur le fait que Descartes, d'un point de vue logique, n'a aucun besoin de proposer trois arguments successifs afin de mettre en doute la véracité de la connaissance sensible. Il lui suffit de soutenir, comme il le fait d'entrée de jeu, que les sens sont parfois trompeurs : si la connaissance sensible est douteuse, elle doit immédiatement, selon ses propres principes, être révoquée en doute. Avec l'argument de la folie et l'argument du doute, Descartes ne peut que vouloir se persuader lui-même des conclusions de son raisonnement. Il lui faut vaincre, comme le dit Foucault, l'emprise qu'exercent sur lui les objets matériels qui lui sont immédiatement présents ; il doit surmonter, autrement dit, l'habitude qu'il a de croire ce que ses sens lui font percevoir ici et maintenant. La mise en doute de la connaissance sensible, suivant les principes qui sont ceux de la méditation au moins depuis Épictète et Marc-Aurèle, fait l'objet d'une répétition.

Foucault a raison, ensuite, de voir une erreur d'interprétation dans la manière dont Derrida assimile l'épisode du malin génie à une expérience de la folie. Derrida présente l'hypothèse du malin génie comme le moyen de donner au doute sa plus grande amplitude ; il s'agit, dit-il, d'un « *moment hyperbolique absolu*³¹⁸ ». Il place donc le malin génie dans la continuité du raisonnement développé par Descartes au sujet de la véracité de la connaissance sensible et de la connaissance mathématique ; il le confond, en quelque sorte, avec l'argument du Dieu trompeur³¹⁹. Or une lecture serrée du texte de la *Première méditation* révèle que cette hypothèse intervient après que le doute est arrivé à son amplitude maximale³²⁰. L'épisode du malin génie constitue un dispositif technique dont l'auteur fait usage dans le but d'imprimer dans sa mémoire le doute général auquel il vient de parvenir. Le malin génie est une « fiction » et c'est donc aussi une « invention »³²¹ ; il a un caractère

³¹⁸ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 81 ; l'auteur souligne.

³¹⁹ Derrida, de fait, passe parfois indifféremment du malin génie au Dieu trompeur (voir en particulier Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 82-83).

³²⁰ La séquence qui mène à l'hypothèse du malin génie suit immédiatement la constatation suivante : « [...] je suis contraint d'avouer que, de toutes les opinions que j'avais autrefois reçues en ma créance pour véritables, il n'y en a pas une de laquelle je ne puisse maintenant douter, non par aucune inconsidération ou légèreté, mais pour des raisons très fortes et mûrement considérées : de sorte qu'il est nécessaire que j'arrête et suspende désormais mon jugement sur ces pensées [...] » (*Première méditation*, AT IXa, p. 17.)

³²¹ C'est à l'aide ces deux termes – traduisant le passif « *funguntur* [sont créées ou sont inventées] » - que le texte français des *Méditations* définit la catégorie des idées factices : « [...] il me semble que les sirènes, les hippoc Griffes et

artificiel que n'ont pas les moments qui précèdent dans la *Première méditation*. Si on le rapporte à l'ordre rhétorique – ce que ne fait pas Foucault – il relève de l'art de mémoire³²². Descartes – à la manière d'Ignace – use d'une image afin de produire un effet déterminé sur son propre esprit. Celui qui médite ne cherche pas, par le moyen du malin génie, à approfondir le doute (jusqu'à sombrer dans la folie) ; il se propose un exercice dont il doit garder la maîtrise³²³.

La compréhension générale que Foucault a de la méditation cartésienne lui permet d'identifier les endroits, dans la *Première méditation*, où la perspective méditative est la plus pertinente pour l'interprétation du texte. Les arguments de la folie et du rêve n'ont pas pour fonction d'étendre le doute à de nouveaux objets : ils constituent des occasions de répétition. L'hypothèse du malin génie ne peut pas provoquer la folie : il s'agit d'un exercice rhétorique qui exige de la pensée qu'elle soit en possession de ses moyens.

Foucault, comme cela a été souligné en introduction, ne prend toutefois pas soin d'établir lui-même une caractérisation de la méditation cartésienne. Cela n'est pas sans conséquence : son interprétation entre parfois en contradiction avec des aspects fondamentaux de la méditation telle qu'envisagée par Descartes. C'est le cas lorsqu'il est question du sens qu'il faut attribuer à l'argument de la folie ; c'est aussi le cas lorsqu'il est question de la portée réelle (cette fois) de l'hypothèse du malin génie.

toutes les autres semblables chimères sont des *fictions et inventions* de mon esprit » (*Méditation troisième*, AT IXa, p. 30 ; nous soulignons). Le malin génie appartient évidemment à cette catégorie.

³²² On peut la placer dans la catégorie de l'hypotypose, « qui expose les choses d'une manière telle que l'affaire semble se dérouler et la chose se passer sous nos yeux » (*Rhétorique à Herennius*, IV, 68). C'est du moins ce qui apparaît lorsque l'on considère la description d'ensemble que Descartes fait de l'hypothèse du malin génie : « Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper. Je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité. Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucun sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses. » (*Idem*, AT IXa, p. 17-18.)

³²³ Cela ne veut pas dire pour autant que l'usage de l'image du malin génie ne doit pas avoir des conséquences d'ordre général pour celui qui médite ; il se trouve simplement que ces conséquences ne vont pas jusqu'à la folie (nous y reviendrons plus bas).

Foucault néglige, tout d'abord, le caractère classique des arguments invoqués par Descartes au moment de mettre en doute la connaissance sensible. On trouve déjà dans le *Théétète* de Platon les arguments de la folie et du rêve (précisément au moment où il est question de mettre en doute la validité de la connaissance sensible)³²⁴ ; et ils ont maintes fois été mobilisés ensuite³²⁵. Descartes fait appel à des lieux communs : il n'introduit pas de nouveaux arguments (ni ne poursuit une finalité entièrement neuve).

Foucault néglige ensuite le caractère dialogique de la méditation cartésienne. Il considère en effet le passage sur la folie comme une déclaration de la part de l'auteur. Descartes, au moment d'envisager la possibilité de la folie, affirmerait par principe : « Mais quoi ? Ce sont des fous ; et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples³²⁶. » Et il exclurait, par ces quelques mots, la folie de la démarche de la raison. Or, comme le fait remarquer Derrida, l'ensemble du paragraphe concernant la folie peut être envisagé selon une perspective dialogique. Il se pourrait, affirme Derrida, que ce passage « exprime non pas la pensée définitive et arrêtée de Descartes mais l'objection et l'étonnement du non-philosophe, du novice en philosophie que ce doute effraie et qui proteste, et qui dit : je veux bien que vous doutiez de certaines perceptions sensibles concernant des choses "peu sensibles et fort éloignées", mais les autres³²⁷ ! » Nous dirions plutôt que Descartes, afin de progresser dans la méditation, assume la naïveté qu'il trouve en lui-même : le sceptique croit lui aussi (fût-ce à son corps défendant) à la réalité de ce qu'il peut sentir et de ce qu'il peut toucher. Il ne lui est pas possible, dans ces conditions, d'accepter l'argument de la folie : comme chacun, il croit être pourvu de bon sens³²⁸ ; comme chacun, il croit devoir défendre l'intégrité de sa propre raison. Foucault croit pouvoir réfuter Derrida en l'accusant d'invention : « Pour expliquer qu'il soit question de la folie, et en ce point précis des *Méditations*, Derrida invente

³²⁴ Voir le chapitre II du présent mémoire.

³²⁵ C'est le cas notamment dans le pyrrhonisme (voir Sextus Empiricus, *op. cit.*, livre I, 14 [100-104]).

³²⁶ *Idem.*

³²⁷ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 77-78.

³²⁸ « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée: car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. » (*Discours de la méthode*, AT VI, p. 1-2.)

une alternance de voix qui déplacerait, rejetterait vers l'extérieur et chasserait du texte lui-même l'exclamation difficile : "Mais quoi ce sont des fous !" ³²⁹ » Il nous semble plutôt que Derrida a perçu dans le traitement cartésien de l'argument de la folie la dynamique dialogique qui est propre à la démarche méditative. Cette dynamique apparaît plus clairement dès lors que l'on poursuit la lecture. Le texte français (du Duc de Luynes) introduit l'argument suivant, celui du rêve, sous la forme d'une restriction logique : « Toutefois j'ai ici à considérer que je suis homme, et par conséquent que j'ai coutume de dormir [...] ³³⁰ » Mais le texte latin est plus expressif : « *Praeclare sane, tanquam non sim homo qui soleam noctu dormire [...]* (Fort bien raisonné... Comme si je n'étais pas un homme qui a l'habitude de dormir la nuit [...]) ³³¹ » Descartes a quelque chose à répondre à cette part de lui-même qui croit pouvoir se délivrer de l'argument de la folie : il la plongera dans l'intangibilité du rêve. L'énoncé « Mais quoi ? Ce sont des fous [...] » n'est pas la déclaration d'un auteur rationaliste ; c'est la réaction d'un homme en dialogue avec lui-même.

Il convient enfin de revenir sur l'hypothèse du malin génie. Foucault, comme nous l'avons écrit plus haut, souligne avec raison que celle-ci ne peut pas être – comme le voudrait Derrida – l'occasion d'une « *folie totale* ³³² ». Celui qui médite doit garder la maîtrise de l'exercice qu'il met en œuvre ; cela ne serait pas possible à un fou. La réflexion de Foucault va toutefois au-delà de ce point : « S'il est vrai que l'hypothèse du malin génie fait porter le soupçon de l'erreur bien au-delà de ces illusions sensibles dont certains fous donnent l'exemple, celui qui forme cette fiction [...] échappe au risque de les "recevoir en sa croyance", comme c'est le cas et le malheur des fous. [...] Tout est illusion peut-être, mais sans nulle crédulité ³³³. » Foucault s'imagine la scène décrite par Descartes : il voit le théâtre d'illusions qui entoure le malin génie. Mais voit-il finalement à quoi cette mise en scène doit servir ? L'illusion n'est pas une fin en soi : il ne s'agit pas de savoir si celui qui médite croit

³²⁹ Michel Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », dans Michel Foucault, *Dits et écrits*, tome II, p. 262.

³³⁰ *Première méditation*, AT IXa, p. 14

³³¹ *Meditatio prima*, AT VII, p. 19. John Cottingham, dans l'édition qu'il a proposée des *Meditationes*, a traduit le passage comme suit : « A brilliant piece of reasoning ! As if I were not a man who sleeps at night [...] » (*First Meditation*, éd. John Cottingham, p. 13).

³³² Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 81 ; l'auteur souligne.

³³³ Michel Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », dans Michel Foucault, *Dits et écrits*, tome II, p. 265-266.

ou non à la fiction du malin génie. Ce qui importe est l'effet provoqué par l'image d'un dieu mauvais : il faut empêcher le réflexe de donner foi aux opinions reçues. Il faut donc bel et bien que celui qui médite reçoive le doute « en sa croyance » : c'est l'unique moyen de rendre effective la suspension du jugement à laquelle Descartes est parvenu plus tôt. Il y a là, de fait, une condition *sine qua non* de la poursuite de la démarche méditative. Il faut que l'âme réussisse à se détacher du corps ; c'est ce à quoi doit servir la caricature du monde sensible. Il faut que soit accomplie une forme de purification de l'âme (qui fait l'originalité de Descartes) ; c'est ce à quoi doit servir le drame de la faillite de la raison. Descartes ne veut pas provoquer la débandade de la pensée ; il doit toutefois s'assurer que celle-ci rende les armes³³⁴. L'image du malin génie n'est pas sans produire une transformation – fût-elle transitoire – chez celui qui médite. Les *Méditations* – il faut le rappeler – exigent un esprit « fort » et elles ne doivent pas être mises entre les mains du néophyte.

Il faut saluer la proposition de Foucault de lire les *Méditations* du point de vue méditatif. Celle-ci a toutefois surgi au milieu d'une dispute motivée par certains des enjeux les plus importants de la philosophie contemporaine ; il n'est pas étonnant qu'elle ait donné lieu à des contresens. Il a néanmoins été possible de contourner ces obstacles après que le conseil de Foucault a été suivi jusqu'au bout.

Pierre Hadot, au moment d'aborder les œuvres de la philosophie antique, établissait la précaution suivante : « [p]our y retrouver accès, il nous faudra pratiquer une sorte d'exercice spirituel, d'ascèse intellectuelle, afin de nous libérer d'un certain nombre de préjugés et de redécouvrir ce qui pour nous est presque une autre manière de penser³³⁵ ». Il nous semble que ce principe s'applique tout aussi bien aux œuvres de la philosophie moderne. L'interprétation de tout texte appartenant à l'histoire de la philosophie a pour préalable une démarche d'investigation dont la finalité est (essentiellement) négative : elle vise à se défaire de ses propres *a priori*.

³³⁴ Il y a bien entendu une tension ici. La pensée doit être « en possession de ses moyens » au même moment où elle « rend les armes ». Cette tension est inhérente à la suspension du jugement : celle-ci exige de ne pas user des moyens dont on sait pourtant être le détenteur légitime. La suspension du jugement est en quelque sorte l'activité de l'inaction. C'est dans cet esprit, en tous les cas, que Descartes use de la figure du malin génie : il met en œuvre les meilleures ressources de l'intelligence (la mémoire mais aussi le langage, afin de stimuler d'autant plus l'imagination) de manière à faire capituler l'intelligence. Derrida a mis en lumière le pôle passif de l'exercice ; Foucault a mis en lumière son pôle actif.

³³⁵ Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, p. 8.

Le travail de l'historien constitue, de ce point de vue, un exercice préparatoire. Il vise à permettre au lecteur de discerner, dans un texte du passé, ce qui lui est connu et ce qui lui est étranger. C'est la condition d'une lecture qui soit également une rencontre avec autrui.

BIBLIOGRAPHIE

a) Descartes et cartésianisme :

René Descartes, *Correspondance. Œuvres complètes VIII*, éd. Jean-Robert Armogathe, 2 vol., « Tel », Paris, Gallimard, 2013, 2 236 p.

René Descartes, *Méditations métaphysiques*, éd. Jean-Marie et Michelle Beyssade, « Garnier-Flammarion », Paris, Flammarion, 1992, 574 p.

Descartes, *Œuvres complètes*, éd. Charles Adam et Paul Tannery, 11 vol., Paris, Vrin, 1995, 7 900 p.

Descartes, *Œuvres philosophiques*, éd. Ferdinand Alquié, 3 vol., Paris, Garnier, 1963, 3 129 p.

Descartes, *Meditations on First Philosophy. With Selections from the Objections and Replies*, éd. John Cottingham, « Cambridge Texts in the History of Philosophy », Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 120 p.

Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité*, 3 vol., « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, Vrin, 2006, 1 440 p.

b) Philosophie antique :

Aristote, *De l'âme*, trad. Jules Tricot, « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, Vrin, 236 p.

Aristote, *Éthique de Nicomaque*, trad. Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, 310 p.

Aristote, *Parva naturalia. (De Sensu, De Memoria et reminiscentia, De Somno et vigilia, De Insomniis, De Divinatione per somnum, De Longitudine et brevitate vitae, De Juventute et senectute, De Respiratione, De Vita et morte)*. Suivis du traité pseudo-aristotélicien *De Spiritu*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 1951, 194 p.

Cicéron, *Tusculanae disputationes*, trad. Jules Humbert, « Collection des universités de France », Paris, Les Belles Lettres, 1931, 2 vol., 291 p.

Guillaume Du Vair, *De la Sainte philosophie. Philosophie morale des stoïques*, éd. G. Michaut, Paris, Vrin, 1945, 122 p.

Guillaume Du Vair, *La Philosophie morale des Stoïques. Avec le Manuel d'Épictète*, Paris, L'Angelier, 1599, 153 p.

A.A. Long et D.N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, trad. Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, 3 vol., « GF Flammarion », Paris, Flammarion, 2001, 1 135 p.

Marc-Aurèle, *Pensées pour moi-même. Suivies du Manuel d'Épictète*, trad. Mario Meunier, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, 248 p.

Platon, *Œuvres complètes*, dir. Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008, 2 204 p.

Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. Pierre Pellegrin, coll. « Points. Essais », Paris, Seuil, 1997, 570 p.

c) Rhétorique :

Cicéron, *De Inventione*, trad. Guy Achard, « Collection des universités de France », Paris, Les Belles lettres, 1994, 244 p.

Quintilien, *Institution oratoire*, 7 vol., trad. Jean Cousin, « Collection des universités de France », Paris, Les Belles lettres, 1975, 3 030 p.

Rhétorique à Herennius, trad. Guy Achard, « Collection des universités de France », Paris, Les Belles Lettres, 1989, 259 p.

d) Dévotion et mystique chrétiennes :

Saint Anselme, *Œuvres philosophiques de Saint Anselme* (Monologion, Proslogion, De veritate, De libero arbitrio), trad. Pierre Rousseau, « Bibliothèque philosophique », Paris, Aubier, 1947, 351 p.

Saint Augustin, *Oeuvres*, 3 vol., éd. Julien Jerphagnon, « Bibliothèque de la Pléiade », n° 448, 468 et 483, Paris, Gallimard, 1998-2002, 4 159 p.

De la Bourdaizière, *Méditations sur le cinquantième psaume de David. En autant de Cantiques qu'il y a de versets*, Paris, chez Luc Breyel, 1596, 40 p.

Luis de la Puente, *Meditaciones de los misterios de nuestra Sancta Fe. Con la práctica de la oración mental sobre ellos*, 2 vol., Valladolid, par Iuan de Bostillo, 1605, 1 787 p.

Louys du Pont, *Très-excellentes méditations sur tous les mystères de la foy, avec la pratique de l'oraison mentale*, 2 vol., trad. M. R. Gaultier, Paris, chez Charles Chastellain, 1610, 1 318 p.

Ignace de Loyola, *Écrits*, éd. Maurice Giuliani, « Christus », Paris, Desclée de Brouwer, 2011, 1 109 p.

Un R.P. Capucin, *Sept rares méditations sur l'histoire de la Passion de notre Sauveur Jésus-Christ. Pour les sept jours de la semaine*, Lyon, L'Anuguet, 1617, 602 p.

Saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, « Livre de vie », Paris, Seuil, 1962, 316 p.

Jérôme Nadal, *Epistolae*, tome 4, Madrid, Gabriel López del Horno, 1905, 972 p.

Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, dans *Escritos de Santa Teresa*, 2 vol., « Biblioteca de autores españoles. Desde la formación del lenguaje hasta nuestros días », n° 53 et 55, Madrid, Imprenta de los sucesores de Hernando, 1915, 1 122 p.

François Véron, *Manuale Sodalitatis Beatae Mariae Virginis*, Mussiponti, apud Franciscum du Bois, 1608, 741 p.

e) Au sujet de Descartes et du cartésianisme :

Ferdinand Alquié, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950, 394 p.

Ferdinand Alquié, « Notes sur l'interprétation de Descartes par l'ordre des raisons », *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 1956, n° 3, vol. 4, p. 403-418.

Adrien Baillet, *La Vie de Monsieur Descartes*, 2 volumes, Paris, chez Daniel Horthemels, 1691, 1 019 p.

Leslie J. Beck, *The Metaphysics of Descartes: a Study of the "Meditations"*, Oxford, Clarendon Press, 1965, 307 p.

Léon Brunschvicg, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, New York/Paris, Brentano's, 1944, 239 p.

Ernst Cassirer, *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, Paris, Vrin, 1981, 121 p.

Nicolas Comtois, « Les "échos" dévotionnels de la méditation cartésienne », *Ithaque*, n° 17, 2015, p. 117-140.

Jacques Darriulat, « Descartes et la mélancolie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, T. 186, n° 4, octobre-décembre 1996, p. 465-486.

Ann Ashley Davenport, *Descartes's Theory of Action*, Leiden et Boston, Brill, 2006, p. 1-21.

Laurence Devillairs, « La Forme méditative de la méditation cartésienne », *Philosophiques*, vol. 28, no 2, 2001, p. 281-301.

E. J. Dijksterhis, Cornelia Serrurier et Paul Dibbon (dir.), *Descartes et le cartésianisme hollandais. Études et documents*, « Publication de l'Institut français d'Amsterdam, Maison Descartes », Paris, Presses universitaires de France, 1950, 308 p.

Alfred Espinas, « Pour l'histoire du cartésianisme », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 14, N° 3, mai 1906, p. 265-293.

Francis Ferrier, « Spontanéité et liberté : la discussion Gibieuf-Descartes », *Les Études philosophiques*, n° 3, juillet-septembre 1973, p. 329-338.

- Harry Frankfurt, *Demons, Dreamers, & Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations*, Princeton, Princeton University Press, 264 p.
- Michel Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », dans *Dits et écrits. 1954-1988*, t. II, Paris, Gallimard, 1994, p. 245-268.
- Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, « Études de philosophie médiévale », vol. XIII, Paris, Vrin, 1951, 346 p.
- Henri Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1978, 247 p.
- Pierre Guenancia, *Lire Descartes*, Paris, Gallimard, 2000, 576 p.
- Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons. I. L'âme et Dieu ; II. L'âme et le corps*, Paris, Aubier, 1953, 726 p.
- François Guéry, « Descartes et la méditation : ce que méditer veut dire », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 90, n° 2, avril-juin 2000, p. 169-174.
- Pierre Hadot, « L'Expérience de la méditation », *Magazine littéraire*, n° 342, avril 1996, p. 73-76.
- Fernand Hallyn, *Descartes. Dissimulation et ironie*, coll. « Titre courant », Genève, Librairie Droz, 2006, 216 p.
- Gary Hattfield, « The Senses and the Fleshless Eye: The Meditations as Cognitive Exercises », dans Amélie Oskenberg Rorty (dir.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley, Los Angeles et Londres, 1986, University of California Press, p. 45-79.
- Michel Hermans et Michel Klein, « Ces Exercices spirituels que Descartes aurait pratiqués », *Archives de philosophie*, vol. 59, 1996, p. 427-440.
- Matt Hettche, « Descartes and the Augustinian Tradition of Devotional Meditation: Tracing a Minim Connection », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 48, n° 3, 2010, p. 283-311.
- Zbigniew Janowski, *Index augustino-cartésien. Textes et commentaire*, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Paris, Vrin, 2000, 177 p.
- Berel Lang, « Descartes and the Art of Meditation », *Philosophy & Rhetoric*, vol. 21, n° 1, 1988, p. 19-37.
- Jean-Luc Marion, « Les Méditations métaphysiques de Descartes (2/4) Qui suis-je ? » [document audio en ligne], *Les chemins de la philosophie*, France Culture, <<https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/les-meditations-metaphysiques-de-descartes-24-qui-suis-je>>, consulté le 26 avril 2017, durée de 51:31:00.
- Jean-Luc Marion, *Sur la Théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, « Quadrige », Paris, Presses universitaires de France, 492 p.

Stephen Menn, *Descartes and Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 415 p.

Christia Mercer, « The methodology of the *Meditations* : tradition and innovation », dans David Cunniff (éd.), *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, New York, Cambridge University Press, 2014, p. 23-47.

Pierre Mesnard, « L'Arbre de la sagesse », dans *Descartes* [actes du Colloque de Royaumont de 1956], Paris, Éditions de Minuit, 1957, p. 336-349.

Amélie Oskenberg Rorty, « The Structure of Descartes' *Meditations* », dans Amélie Oskenberg Rorty (dir.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley, Los Angeles et Londres, 1986, University of California Press, p. 1-20.

Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes. Biographie*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, 371 p.

Bradley Rubidge, « Descartes's Meditations and Devotional Meditations », *Journal of the History of Ideas*, vol. 51, n° 1, 1990, p. 27-49.

Denis L. Sepper, « The texture of thought. Why Descartes' *Meditationes* is meditational, and why it matters », dans Stephen Gaukroger, John Schuster et John Sutton (dir.), *Descartes' Natural Philosophy*, Londres et New York, Routledge, 2000, p. 736-750.

Walter John Stohrer, « Descartes and Ignatius Loyola : La Flèche and Manresa Revisited », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 17, n° 1, 1979, p. 11-27.

Arthur Thomson, « Ignace de Loyola et Descartes. L'influence des exercices spirituels sur les œuvres philosophiques de Descartes », *Archives de philosophie*, vol. 65, n° 81, 1972, p. 61-85.

Zeno Vendler, « Descartes' Exercises », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 19, n° 2, 1989, p. 193-224.

f) Au sujet de la philosophie antique :

Curzio Chiesa, « Le Problème du langage intérieur chez les Stoïciens », *Revue internationale de philosophie*, vol. 45, n° 178, 3/1991, p. 301-321.

Monique Dixsaut, *Platon. Le Désir de comprendre*, coll. « Bibliothèque des philosophies », Paris, Vrin, 2012, 287 p.

Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Éditions Albin Michel, 2002, 404 p.

Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992, 386 p.

Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, « Folio Essais », Paris, Gallimard, 1995, 461 p.

Claude Panaccio, *Le Discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil, 1999, 341 p.

g) Au sujet de la dévotion et de la mystique chrétiennes :

Ermanno Ancilli (dir.), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, 3 vol., Rome, Città Nuova Editrice, 1990, 2738 p.

Christian Belin, *La Conversation intérieure. La Méditation en France au XVII^e siècle*, « Lumière classique », Paris, Honoré Champion, 2002, 422 p.

Henri Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France. Depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, 11 vol., Paris, Librairie Bloud et Gay, 1923-1933, 5 459 p.

Jean Croiset, *Règlements pour Messieurs les pensionnaires des Pères jésuites, Qui peuvent leur servir de Règle de conduite pour toute leur vie*, Tome I, 4^e édition, Lyon, chez les Frères Bruyset, 1729, 245 p.

John A. Hardon (dir.), *Modern Catholic Dictionary*, Bardstown, Eternal Life, 2001, 532 p.

Camille de Rochemonteix, *Un collège de Jésuites aux XVII^e et XVIII^e siècles. Le Collège Henri IV de La Flèche*, t. 2, Le Mans, Leguicheux, 1889, 332 p.

Philip Sheldrake (dir.), *The New Westminster Dictionary of Christian Spirituality*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2005, 680 p.

Marcel Viller, Ferdinand Cavallera et J. de Guibert (dir.), *Dictionnaire de spiritualité acétique et mystique. Doctrine et histoire*, 17 t., 22 vol. Paris, Beauchesne, 1932-1995.

h) Au sujet de la rhétorique :

Marc Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence. Rhétorique et « res literaria » de la renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Librairie Droz, 2009, 890 p.

Chaïm Perelman, « Dialectique et dialogue », *Les Études philosophiques*, juillet 1970, p. 333-338.

Chaïm Perelman et Lucie Olbrecht-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La Nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1992, 734 p.

Frances A. Yates, *The Art of Memory*, Chicago, University of Chicago Press, 400 p.

i) Philosophie contemporaine :

Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, Paris, « Tel Quel », Paris, Éditions du Seuil, 1967, 436 p.

Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, 671 p.

Alain de Libera, *Inventio subiecti. L'invention du sujet moderne*, cours du 26 juin 2014 [vidéo en ligne], <<https://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/course-2014-06-26-10h30.htm>>, durée de 01:15:45.

Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, « Chemins de pensée », Paris, Seuil, 1991, 408 p.

Pierre Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Vrin, 2004, 126 p.

Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas, « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, Vrin, 2008, 256 p.

Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, 438 p.

Michel de Montaigne, *Essais*, 3 vol., « Folio classique », Paris, Gallimard, 2009, 2 208 p.

j) Dictionnaires de langue :

Le Dictionnaire de l'Académie française, 2 vol., Paris, chez la Veuve de Jean-Baptiste Coignard, 1694, 1 347 p.

Josée Rey-Debove et Alain Rey (dir.), *Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Le Robert, 2011, 2 837 p.

Félix Gaffiot, *Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 1934, 1 719 p.