

Cet article a été téléchargé sur le site de la revue Ithaque :

www.revueithaque.org



Ithaque : Revue de philosophie de l'Université de Montréal

Pour plus de détails sur les dates de parution et comment soumettre un article, veuillez consulter le site de la revue : <http://www.revueithaque.org>

Pour citer cet article : **Comtois, N. (2015) « Les « échos » dévotionnels de la méditation cartésienne », *Ithaque*, 17, p. 117-140.**

URL : <http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque17/Comtois.pdf>

Cet article est publié sous licence Creative Commons « Paternité + Pas d'utilisation commerciale + Partage à l'identique » :
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ca/deed.fr>



Les « échos » dévotionnels de la méditation cartésienne

Nicolas Comtois*

Résumé

La présente étude a pour but d'examiner le rapport de la philosophie cartésienne à la méditation dévotionnelle chrétienne. Une perspective nouvelle s'ouvre en effet dès lors que l'on considère les liens qui unissent la pensée de Descartes à la spiritualité de son temps, marquée par le courant dévotionnel (représenté notamment par la spiritualité ignacienne et l'École française de spiritualité). Cette présentation, centrée sur les Méditations touchant la première philosophie, doit permettre d'évaluer et, le cas échéant, de consolider les preuves qui soutiennent qu'une telle liaison existe – avec pour corollaire d'accorder entre elles les hypothèses d'une influence ignacienne et d'une influence augustinienne.

La connaissance de soi, chez Descartes, apparaît d'emblée liée aux moments les plus fondamentaux de la constitution de la philosophie nouvelle. Il s'agit d'abord d'une condition génétique de la méthode : celle-ci ne prend forme, selon le récit autobiographique du *Discours*, qu'après que Descartes a pris la décision, suite à la mise en perspective permise par l'étude du « grand livre du monde », de s'arrêter pour « étudier aussi en [lui]-même¹ ». Le contenu même des *Méditations touchant la première philosophie* constitue ensuite une certaine connaissance de soi : elles procèdent par l'analyse de la réalité telle qu'elle apparaît spontanément à la conscience (dans la confusion causée par la sensation et l'imagination) ; elles procèdent à un examen, une fois la confusion dissipée, des idées que permet de percevoir la présence de l'esprit à lui-même (dont celles causées par la

* L'auteur est étudiant à la Maîtrise en philosophie (Université Laval).

¹ Descartes (1996), *Discours de la méthode*, première partie, AT VI 10.

sensation et l'imagination), dans une recherche devant permettre d'user de la force de conviction de celles qui apparaîtraient clairement et distinctement.

Mais le rôle de l'introspection s'arrête-t-il là ? Et quelle signification doit-on lui donner après que l'étude de soi-même a permis la naissance d'une méthode consubstantielle à l'esprit et l'examen des idées, la fondation d'une science enfin certaine ? Il semble que l'on peut trouver les prémisses d'une solution à ces questions dans les études que des commentateurs ont dédiées à un problème plus strictement historique : celui du lien de l'introspection cartésienne avec la méditation dévotionnelle chrétienne. On a depuis longtemps remarqué, en effet, que la connaissance cartésienne de soi rappelait un certain nombre des traits du renouveau dévotionnel que connut le début du XVII^e siècle. Une série de travaux – sur le Discours², mais surtout sur les *Méditations* – ont montré l'existence de liens entre la dévotion³ chrétienne et la philosophie de Descartes. Le portrait offert par ces études reste cependant confus⁴. Il est difficile d'en tirer des conclusions quant à la manière dont ces correspondances doivent renouveler la lecture des *Méditations* et, de manière plus générale, notre compréhension de la pensée de Descartes. Nous tenterons, en reprenant pour notre compte les principaux arguments invoqués dans les travaux dont il est question, de déterminer plus exactement la *portée* et la *nature* des liens qu'entretient la méditation cartésienne avec la méditation dévotionnelle.

² Voir Thomson, A. (1972), « Ignace de Loyola et Descartes. L'influence des exercices spirituels sur les œuvres philosophiques de Descartes », p. 61-85.

³ « Dévotion » désigne ici un ensemble de pratiques liées d'une manière ou d'une autre à l'héritage de la méditation chrétienne et visant à conformer sa vie à la volonté de Dieu. Elles impliquent généralement une réforme de sa propre volonté : « [d]evotion: the disposition of the will to do promptly what concerns the worship and service of God » (Hardon, J. A. (2001), *Modern Catholic Dictionary*, p. 156).

⁴ Des commentateurs ont insisté sur les faiblesses que présentait la thèse d'une influence dévotionnelle, pour le moins de la manière dont on l'avait défendue avant eux. Voir Rubidge, B. (1990), « Descartes's Meditations and Devotional Meditations », p. 27-49 ; Hermans, M. et M. Klein (1996), « Ces Exercices spirituels que Descartes aurait pratiqués », p. 427-440.

Nous examinerons d'abord quels sont les « échos⁵ » dévotionnels perçus par les commentateurs dans la méditation cartésienne. Nous aborderons ensuite la question des influences, en essayant de concilier les thèses d'une influence ignacienne et d'une influence augustinienne. Nous présenterons, en conclusion, les voies de ce que nous croyons être une compréhension plus approfondie du rôle joué par la connaissance de soi dans la philosophie de Descartes.

1. La forme méditative des *Méditations*

Le lien des *Méditations* avec la tradition méditative semble évident dans le titre, qui selon plusieurs ne pouvait, à l'époque de Descartes, rappeler autre chose sinon les ouvrages chrétiens de dévotion. On rapporte d'ailleurs souvent l'anecdote racontée par un critique de Descartes de la fin du XVII^e siècle, Gabriel Daniel, qui expliquait ironiquement comment un de ses amis, ayant trouvé le livre chez lui et ayant lu avec curiosité l'épître que Descartes avait dédiée aux théologiens, avait pris l'ouvrage pour un authentique traité de dévotion chrétienne :

[...] il n'y a rien de plus édifiant que la lettre que ce philosophe écrit à Messieurs de Sorbonne en leur dédiant ses Méditations ; et cela est si vrai, qu'il n'y a pas fort longtemps qu'un de mes amis, qui n'est pas trop fin dans ces matières, ayant lu par hasard chez moi cette lettre qui le toucha, et voyant ensuite le titre de Méditations à la tête de l'ouvrage, me pria bonnement de lui prêter ce livre spirituel, pour entretenir sa dévotion pendant la Semaine Sainte⁶.

Cet extrait du livre de Gabriel Daniel nous montre comment l'ouvrage de Descartes, à une époque plus proche de celle de sa publication, pouvait être spontanément rattaché au « genre » méditatif pris dans sa généralité. Il faut toutefois noter qu'il nous met directement devant la difficulté de rapprocher les *Méditations* de

⁵ Beck, L. J. (1965), *The Metaphysics of Descartes: a Study of the "Meditations"*, p. 34.

⁶ Daniel, G. (1739), *Le Voyage du monde de Descartes*, p. 4-5.

Descartes de la tradition méditative chrétienne. Daniel, en effet, qui est lui-même jésuite, n'a pas l'intention de laisser entendre avec cette anecdote qu'un tel rapprochement est légitime, mais de suggérer au contraire que Descartes a donné à une métaphysique qui n'avait rien de religieux une apparence dévotionnelle, cela afin de convaincre les théologiens de la Sorbonne de s'en faire les défenseurs (et probablement de s'attirer des lecteurs peu avisés mais de bonne foi comme l'ami dont il nous parle). Comme le fait valoir Bradley Rubidge⁷, si les choses sont telles que les présente Daniel, alors la forme méditative de la métaphysique cartésienne doit être considérée comme un dispositif rhétorique destiné à donner à l'ouvrage une apparence d'orthodoxie afin de mieux persuader, d'une part, les pouvoirs en place – de lui accorder leur protection – et, d'autre part, un public sensible à ce type de lecture – de s'y arrêter et de l'aborder avec un préjugé positif ; à la limite, ce serait un moyen, comme on le dit parfois, de « faire passer sa métaphysique ». Il n'en reste pas moins que la référence à la méditation chrétienne, comme genre, est établie. Il convient, avant d'aller plus loin, d'examiner de manière plus détaillée les éléments qui y relient la méditation cartésienne.

Un indice supplémentaire du lien de la méditation cartésienne avec la méditation chrétienne se trouve dans les précautions que Descartes présente à ses lecteurs. Dans la *Préface au lecteur*, puis dans les *Réponses aux secondes objections*, en effet, il prend soin d'établir la manière dont on devrait lire son ouvrage. L'avertissement de la *Préface* peut encore être interprété dans le sens d'une simple exigence d'attention, suivant l'esprit mathématique : « je ne conseillerai jamais à personne de le lire [le livre des *Méditations*] qu'à ceux qui voudront avec moi méditer sérieusement, et qui pourront détacher leur esprit du commerce des sens⁸ ». Mais les admonitions des *Réponses aux secondes objections* sont sans équivoque : il s'agit non seulement d'être attentif, mais de prendre le temps d'assimiler les vérités nouvelles. Concernant la *Méditation première* (où il s'agit pertinemment d'entrer dans la méditation), Descartes dit par exemple :

⁷ Rubidge, B. (1990), « Descartes's Meditations and Devotional Meditations », p. 48-49.

⁸ Descartes (1996), « Praefacio ad Lectorem », trad. de Clerselier, AT VII 9.

[...] je n'ai pu toutefois me dispenser de lui donner une Méditation tout entière ; et je voudrais que les lecteurs n'employassent pas seulement le peu de temps qu'il faut pour la lire, mais quelques mois, ou du moins quelques semaines, à considérer les choses dont elle traite, auparavant que de passer outre ; car ainsi je ne doute point qu'ils ne fissent bien mieux leur profit de la lecture du reste⁹.

Ce mode de lecture, plutôt qu'aux exigences rationnelles propres à la lecture d'un traité de philosophie, font penser à la *manducation* exigée de celui qui pratique un exercice spirituel en vue de conformer sa vie à celle du Christ. Quelle que soit la distance quant aux finalités, la manière est bien méditative : un temps de préparation est requis avant de parvenir aux vérités les plus hautes que l'exercice doit permettre de trouver ; le succès de l'entreprise dépend de la disposition de celui qui médite, et non de sa simple capacité à comprendre ce qu'il lit.

À ces considérations de lecture s'ajoute la correspondance entre la conception que se fait Descartes de l'esprit humain et la manière dont on se représentait traditionnellement les facultés humaines dans la tradition méditative, ainsi que leur usage.

Depuis Augustin, on accordait en effet à l'âme trois *puissances* : l'entendement, la volonté et l'imagination. On voyait là, d'après le *De Trinitate*, une image (bien imparfaite) des trois personnes divines¹⁰. Or tout en renversant le dogme philosophique de la tripartition de l'âme¹¹, Descartes conserve implicitement la conception trinitaire : entendement, volonté et imagination (il est tout aussi difficile chez lui de la distinguer de la mémoire) sont continuellement examinés dans

⁹ Descartes (1996), « Réponses de l'auteur aux secondes objections », AT IXa 103 ; nous soulignons.

¹⁰ Augustin (date), *De Trinitate*, X, 11-12, 17-19.

¹¹ Descartes affirme au contraire l'unité de l'âme : « 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 (1996), *Les Passions de l'âme*, art. 47, AT 11 364).

les *Méditations*, qui se proposent justement de trouver les justes conditions de leur usage¹².

Mais encore faut-il en faire usage dans la méditation même, et c'est là que le rapport avec la tradition est le plus étroit. On est appelé à mobiliser, selon la tradition méditative, 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*. 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 puissance morale. La troisième, 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)¹³.

On peut trouver ces trois voies dans les *Méditations* cartésiennes. Suivant l'analyse de Hatfield, la *Première méditation* correspondrait à la *via purgativa*, la *Méditation seconde* et la *Méditation troisième*, à la *via illuminativa* et la *Méditation quatrième*, à la *via unitiva*. Cette interprétation n'est pas sans fondement. Comme c'est le cas de la *purgatio*, la *Première méditation* est 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 péché¹⁴ et, dans le cas de l'exercice cartésien, avec l'erreur. Le drame est, d'un côté, de considérer l'étendue réelle de son 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 découvrir la vérité de Dieu ; l'élément qui rapproche le plus

¹² Hatfield, G. (1986), « The Senses and the Fleshless Eye: The Meditations as Cognitive Exercises », p. 48-49 ; Hettche, M. (2010), « Descartes and the Augustinian Tradition of Devotional Meditation: Tracing a Minim Connection », p. 296.

¹³ Hettche, M. (2010), « Descartes and the Augustinian Tradition of Devotional Meditation: Tracing a Minim Connection », p. 295.

¹⁴ C'est le sujet de la première semaine des *Exercices* ignaciens dans son entier.

clairement ces *Méditations* de la voie illuminative est bien entendu leur dénouement, dans la contemplation de l'idée d'infini et dans la joie qu'elle procure¹⁵. 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 bien¹⁶. 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. 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 traités¹⁷. Il n'en demeure pas moins que ces correspondances nous éclairent sur les différents mouvements de l'exercice cartésien et rendent leur progression plus compréhensible.

Comment appréhender, cet examen étant fait, la référence que fait Descartes au genre méditatif dans le titre des *Méditations* ? Il semble en premier lieu établi qu'il ne s'agit pas, comme le suggérerait le Père Daniel, d'une simple référence *extérieure* : Descartes n'a pas simplement placé ce mot en tête de son ouvrage, accompagné de quelques indices rhétoriques, afin de séduire des lecteurs épris de dévotion chrétienne. Les liens du texte avec la forme méditative, en effet, sont *internes*, ils se trouvent dans sa structure même et correspondent au moins en partie à la progression de la preuve. Une hypothèse rhétorique plus faible pourrait encore être proposée : que l'auteur ait habilement forgé son texte en référence au genre méditatif afin de donner à entendre à ses lecteurs qu'ils devaient le lire selon les paramètres exposés plus haut, c'est-à-dire avec circonspection, en s'attardant longuement à chacun des arguments de manière non seulement à les comprendre, mais à se convaincre de leur validité. Le titre de *Méditations* serait alors le signe de l'exigence réflexive propre à

¹⁵ Descartes (1996), *Méditation touchant la première Philosophie*, AT IXa 41-42.

¹⁶ Voir par exemple García Jiménez de Cisneros, F. (1965), *Exercitatorio de la vida espiritual*, ch. XXVI.

¹⁷ Hattfield, G. (1986), « The Senses and the Flesless Eye: The Meditations as Cognitive Exercises », p. 49.

la métaphysique cartésienne, sans pour autant impliquer que l'ouvrage doive être envisagé à la lumière de la méditation chrétienne. C'est une hypothèse que nous ne pouvons mettre entièrement de côté à ce moment-ci.

2. Les influences dévotionnelles

On se demandera donc si la pensée cartésienne fait écho à la dévotion chrétienne ou si Descartes met simplement au service de sa philosophie le style des manuels de dévotion. Or si plusieurs commentateurs penchent pour la première hypothèse, c'est qu'ils ont à l'esprit les liens qui ont uni Descartes à des représentants de la spiritualité chrétienne au cours de sa vie ; autant de voies par lesquelles l'esprit de dévotion, voire des éléments précis des pratiques dévotes, ont pu pénétrer sa pensée. Deux circonstances ont particulièrement retenu l'attention des spécialistes : l'éducation de Descartes, reçue de la Compagnie de Jésus, et sa rencontre personnelle avec le cardinal Pierre de Bérulle. Ce sont les voies de l'influence d'Ignace de Loyola et d'Augustin d'Hippone.

2.1 La spiritualité ignacienne

On ne connaît pas les modalités exactes de la formation spirituelle reçue par les élèves du collège jésuite de La Flèche à l'époque où Descartes y a étudié. Il ne fait pas de doute, cependant, qu'un tel enseignement y était dispensé et que Descartes a été formé à la spiritualité jésuite telle qu'elle s'était développée à partir des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola¹⁸. La prise en compte de cette formation

¹⁸ Voir à ce propos Hermans, M. et M. Klein (1996), « Ces *Exercices spirituels* que Descartes aurait pratiqués », p. 427-440. Ces deux auteurs dirigent notre attention vers le *Manuale sodalitatis* de François Véron, un manuel de dévotion dédié aux élèves des collèges jésuites et publié à l'époque où Descartes était à La Flèche. Cet ouvrage n'a malheureusement pas été l'objet d'une investigation suffisamment approfondie pour servir de fondement à cette analyse. On peut cependant faire remarquer que les procédés dont il sera question (la stratégie du *agere contra* et la technique de l'application des sens) s'y trouvent reflétés. Il y est question de la recherche d'un état d'indifférence (*aequalitas*), qui est la finalité de l'*agere contra* ; il y est question d'une étape de considération de l'objet de la méditation (*consideratio*) et du

peut permettre de clarifier certains problèmes d'interprétation suscités par deux procédés méditatifs dont Descartes fait usage dans les *Méditations* : la fiction du malin génie et l'inspection du morceau de cire. Nous verrons dans quelle mesure cela permet de conclure à une influence.

En ce qui concerne le malin génie, il faut remarquer d'abord qu'avant même qu'il en soit question, Descartes a atteint l'objectif qu'il s'était proposé au début de la *Première Méditation* : il a mis en doute, à partir de leurs principes, l'ensemble de ses anciennes opinions. La connaissance sensible a été révoquée en doute vu son manque de fiabilité et à cause de la confusion possible entre la réalité et le rêve. La connaissance mathématique, quant à elle, a été mise en doute grâce à l'argument du Dieu trompeur : tant et aussi longtemps que celui qui médite ne saura pas par qui il a été créé, il ne pourra pas se fier même aux vérités apparemment les plus permanentes. La question que nous devons nous poser, dès lors, est la suivante. Pourquoi, dans ces conditions, l'exposé continue-t-il ? Pourquoi, à la notion de Dieu trompeur, doit s'ajouter celle d'un malin génie ? Car en effet, Descartes poursuit et en appelle bientôt à une figure qui semble être celle d'un Dieu trompeur ayant assumé jusqu'au bout son caractère malveillant : « [j]e supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie [*genium aliquem malignum*], non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper¹⁹ ». L'explication la plus convaincante à cet effet se trouve probablement chez Henri Gouhier²⁰, qui a expliqué le rôle du malin génie par la

rôle qu'y jouent les sens – particulièrement la vue et le toucher (Véron, F. (1608), *Manuale Sodalitatis Beatae Mariae Virginis*, p. 526 et 627).

¹⁹ Descartes (1996), *Méditations touchant la première Philosophie*, AT IXa 17.

²⁰ Sur ce point, il peut être utile de faire remarquer que M. Gueroult, dans son projet de rendre l'ordre cartésien des raisons, donne une explication différente. Pour lui, le doute devient général et métaphysique avec le malin génie, et le Dieu trompeur n'est pas autre chose que ce qui le rend possible : « [e]n se combinant avec la notion de Dieu trompeur, infiniment puissant, principe d'un doute *possible* à l'égard des idées claires et distinctes, l'action de la volonté infinie institue la fiction du Malin Génie qui fonde une recherche permettant d'annuler dans le savoir ce dont on peut, si peu que ce soit, douter » (Gueroult, M. (1953), *Descartes selon l'ordre des raisons. I. L'âme et Dieu*,

notion de *persuasio*. Selon Gouhier, le malin génie est un artifice (une pure création de la volonté) remplissant avant tout une fonction psychologique : Descartes *sait* que l'ensemble de ses anciennes opinions doivent, s'il veut suivre l'ordre qu'il s'est proposé, être considérées comme fausses, mais « le long et familier usage²¹ » qu'il en a l'empêche de se *persuader* qu'elles le sont, de manière à pouvoir poursuivre son effort de refondation métaphysique. Le malin génie, indique Gouhier, peut être considéré comme un « épouvantail épistémologique », permettant de prolonger dans le temps le principe qui veut que tout ce qui est en quelque manière douteux doive être assimilé au faux²². Un examen attentif du texte de la *Première méditation* montre que cette interprétation est correcte. Il faut toutefois remarquer que l'explication reste *théorique* ; or le malin génie répond à un impératif *pratique* et, en tant que tel, il devrait être envisagé avant tout sur ce plan. C'est précisément ce à quoi doit servir la mise en rapport avec la spiritualité ignacienne.

Ce préambule a pu nous placer devant la difficulté de bien définir le rôle du malin génie en l'absence de référence aux procédés développés par la tradition méditative. Voyons maintenant comment la prise en compte d'une formation de Descartes à la spiritualité ignacienne peut permettre de mieux préciser l'usage qui en est fait. La figuration d'un malin génie, avons-nous dit, est destinée à *persuader* celui qui médite que l'ensemble de ses anciennes opinions, qu'il *sait* incertaines, sont de fait trompeuses ; cela afin de contrer l'habitude de les croire. Au moment d'exprimer cette dernière motivation, toutefois, le texte de Descartes est plus détaillé que l'exposé précédent ne pourrait le laisser croire. Celui qui médite ne doit pas seulement se défendre de l'habitude d'une telle croyance, mais encore du pouvoir

p. 39). Il semble que Gueroult ait perdu de vue que la mise en échec du principe mathématique, qui donne sa pleine extension au doute, *précède* la mention du malin génie, et suffit à Descartes pour prononcer l'énoncé suivant : « 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 » (Descartes (1996), *Méditation touchant la première Philosophie*, AT IXa 17).

²¹ Descartes (1996), *Méditation touchant la première Philosophie*, AT IXa 17.

²² Gouhier, H. (1962), *La pensée métaphysique de Descartes*, p. 114-119.

que cette habitude permet aux opinions incertaines d'avoir sur sa pensée. Celles-ci menacent en effet d'« occuper [s]on esprit contre [s]on gré » et de « se rendre *maîtresses* de sa créance » : le malin génie devra empêcher non seulement qu'il fasse erreur, mais que son jugement ne soit « *maîtrisé* par de mauvais usages²³ ». Or, comme le fait remarquer Zeno Vendler²⁴, il existe un procédé ignacien destiné précisément à contrer les mauvais penchants auxquels l'esprit peut être soumis (quoique Ignace les attribue au péché plutôt qu'à l'erreur). Lorsque celui qui s'adonne aux exercices se trouve dans une telle situation, Ignace lui recommande d'agir contre (*agere contra*) les inclinations auxquelles il est soumis. Plus explicitement : « s'il se trouve que cette âme-là soit attachée et inclinée à une chose de façon désordonnée, il lui convient tout particulièrement de réagir de toutes ses forces, afin d'aller à l'opposé de ce à quoi elle est attachée de façon mauvaise²⁵ ». N'est-ce pas précisément ce que se propose de faire Descartes ? « C'est pourquoi je pense que j'en userai plus prudemment [de mes anciennes opinions], si, prenant un parti contraire [*voluntate plane in contrarium versa*], j'emploie tous mes soins à me tromper moi-même, feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires [...]»²⁶ ». La figure du malin génie répond à l'impératif du *agere contra* parce qu'elle est directement issue d'un effort pour diriger la volonté de celui qui médite à l'opposé de ce que lui imposent ses habitudes. Mais dans quel but ? Chez Ignace, la finalité de ce type d'action est de retrouver la situation d'équilibre nécessaire à la méditation : « je dois me trouver *indifférent*, sans aucun attachement désordonné, de sorte que je ne sois pas davantage incliné ni attaché à prendre la chose envisagée qu'à la laisser, ni davantage à la laisser qu'à la prendre²⁷ ». Or Descartes se propose justement de soutenir son effort « jusqu'à ce qu'ayant tellement balancé [s]es préjugés, qu'ils ne puissent faire pencher [s]on avis plus d'un côté que d'un autre », il ne soit plus « détourné du droit

²³ Descartes, (1996), *Méditation touchant la première Philosophie*, AT IXa 17 ; nous soulignons.

²⁴ Vendler, Z. (1989), « Descartes' Exercises », p. 203-205.

²⁵ Ignace de Loyola (1991), *Exercices spirituels*, 16. Ici et dans la suite, nous citons, dans la traduction de Maurice Giuliani (dir.), la version autographe des *Exercices spirituels*, écrite en castillan de la main d'Ignace.

²⁶ Descartes, (1996), *Méditation touchant la première Philosophie*, AT IXa 17.

²⁷ Ignace de Loyola (1991), *Exercices spirituels*, 179 ; nous soulignons.

chemin qui le peut conduire à la connaissance de la vérité²⁸ ». Il se propose donc de revenir à la suspension du jugement à laquelle il était parvenu avec le Dieu trompeur : un état d'*indifférence* vis-à-vis des opinions reçues des sens et celles qui reposent sur la connaissance mathématique. On peut constater que l'artifice du malin génie, entendu à partir de ce que nous croyons être son principe ignacien, apparaît plus clairement dans sa dimension technique : c'est un moyen d'*agir contre* les opinions reçues, l'expression d'une volonté occupée à libérer l'esprit de l'inertie dans laquelle il se trouve et qui, à ce moment précis de l'exercice méditatif, doit être considérée comme un *mauvais penchant*. Pour mener l'argument à son terme, il faudrait encore parler du rôle que joue l'imagination dans la preuve, mais nous nous tournerons en ce qui concerne ce point vers l'exemple du morceau de cire.

Notons d'entrée de jeu que l'inspection d'un morceau de cire, à laquelle Descartes s'attarde dans la deuxième moitié de la *Méditation seconde*, joue un rôle tout aussi ambigu que le malin génie dans son raisonnement si on ne considère ce dernier qu'en tant qu'*ordre des raisons*²⁹. L'auteur nous annonce en effet dès l'intitulé que cette *Méditation* servira à connaître « [la] nature de l'esprit humain ; et qu'il est plus aisé à connaître que le corps³⁰ ». Or avant même d'en arriver au morceau de cire, force est de constater qu'il est déjà parvenu à faire la preuve de l'un comme de l'autre. À partir du moment où il a trouvé, dans l'action même de la pensée (prononçant « Je suis, j'existe³¹ »), sa première certitude, celui qui médite a pu examiner avec clarté sa propre nature et découvrir qu'elle ne résidait en rien d'autre qu'en sa pensée, dans chacune de ses activités : « une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine

²⁸ Descartes, (1996), *Méditation touchant la première Philosophie*, AT IXa 17.

²⁹ On peut voir à ce propos les réflexions de Gueroult, auxquelles nous nous référerons plus loin : « [c]ette vérité [le corps est moins aisé à connaître que l'âme], qui résulte immédiatement de la vue de l'ordre, n'a nul besoin d'une démonstration supplémentaire. Toutefois, il y a une grande différence entre être convaincu et être persuadé » (Gueroult, M. (1953), *Descartes selon l'ordre des raisons*. I. *L'âme et Dieu*, p. 120 ; l'auteur souligne).

³⁰ Descartes (1996), *Méditations touchant la première Philosophie*, AT IXa 18.

³¹ *Ibid.*, AT IXa 19.

aussi, et qui sent³² ». Et s'il a pu appréhender ainsi directement sa pensée avant même de savoir si aucune chose matérielle existait, il s'ensuit que celle-ci est connue plus aisément que les corps : toute l'entreprise était précisément de partir des vérités connues avec le plus d'évidence pour refonder à partir de là l'édifice entier de la connaissance. Pourquoi donc, encore dans ce cas-ci, continuer l'exposé ? Pourquoi s'attarder à inspecter un morceau de cire ? L'exercice – cette fois, on trouve déjà cette constatation chez Gueroult – est aussi à mettre sur le compte de la *persuasio*. Celui qui médite *sait* que la nature de l'âme est plus facile à connaître que celle des corps, mais il n'arrive pas à s'en *persuader* : « je ne puis m'empêcher de croire que les choses corporelles, dont les images se forment par ma pensée, et qui tombent sous les sens, ne soient plus distinctement connues que cette je ne sais quelle partie de moi-même qui ne tombe point sous l'imagination³³ ». C'est à l'attachement de la connaissance sensible, qu'il avait (avec toutes ses anciennes opinions) combattu plus tôt grâce au malin génie, qu'il doit à nouveau faire face. Il utilise toutefois une stratégie différente : plutôt que d'*agir contre*, il prend le parti de laisser la sensibilité prendre un moment le dessus – « relâchons-lui [...] la bride³⁴ » –, confiant qu'il pourra bientôt asseoir plus solidement ses convictions, et reprendre le cours de son raisonnement. On connaît le résultat : l'examen du morceau de cire révélera que la perception sensible repose elle-même sur l'activité de l'esprit, et notamment sur l'idée d'étendue qui lui est innée ; Descartes confirmera par là les résultats qu'il avait déjà obtenus, et la perception sensible ne pourra plus, dorénavant, se présenter comme une résistance.

Avec l'exemple du morceau de cire, Descartes se persuade donc de vérités dont il avait une assurance parfaitement intellectuelle. Mais une question reste sans réponse : *comment* le fait-il ? La référence à la spiritualité d'Ignace peut être utile pour identifier les rouages de l'expérience proposée et mieux saisir ce qu'elle doit apporter à celui qui médite. Reprenons donc la présentation qu'en fait Descartes :

³² Descartes (1996), *Méditations touchant à la première philosophie*, AT IXa 22.

³³ *Ibid.*, AT IXa 23.

³⁴ *Ibid.*

[p]renons pour exemple ce morceau de cire qui vient d'être tiré de la ruche : il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli ; sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes ; il est dur, il est froid, on le touche, et si vous le frappez, il rendra quelque son³⁵.

Il nous propose d'abord de nous imaginer un objet, le morceau de cire à l'état brut, puis nous incite à le considérer par chacun des cinq sens : on goûtera la douceur du goût de miel, on sentira le parfum des fleurs, etc. ; on tirera même de cet objet inerte un son. Cette manière de procéder est identique à l'une des techniques utilisées par Ignace dans ses *Exercices*, à savoir l'application des sens. Les thèmes représentés, chez Ignace, sont religieux, mais le procédé est le même. Après qu'il s'est imaginé, par exemple, les trois personnes de la Trinité, on demande à celui qui s'adonne aux exercices d'appliquer les sens : « regarder par l'imagination toutes les personnes », entendre « ce qu'elles disent », « toucher et baiser les vêtements, les lieux, les traces de pas et tout ce qui est en lien avec ces personnes³⁶ », etc. Descartes va plus loin : la première application des sens est immédiatement suivie d'une deuxième, présentant les changements subis par la cire au moment de l'approcher du feu, et tout l'argument développé par la suite reposera sur la comparaison que l'on peut faire entre l'une et l'autre considérant que sur le plan sensible, la discontinuité entre les deux états de la cire est totale. On ne trouve pas chez Ignace de développements de ce genre. Mais si l'on envisage les choses sous l'angle psychologique, on voit bien la proximité qui est entre les deux pratiques : dans l'un et l'autre cas, l'application des sens est concomitante d'un relâchement de l'effort méditatif et elle permet une appropriation des conclusions auxquelles la méditation a déjà permis de parvenir. Ignace, fait remarquer Vendler³⁷, utilise l'application des sens comme un moyen pour celui qui s'adonne aux exercices de se pénétrer des vérités considérées au cours de la journée (par la contemplation), avant de le laisser conclure sa méditation par un dialogue intérieur (le colloque). Comme chez Descartes, il s'agit de

³⁵ Descartes (1996), *Méditations touchant à la première philosophie*, AT IXa23.

³⁶ Ignace de Loyola (1991), *Exercices spirituels*, 121-125.

³⁷ Vendler, Z. (1989), « Descartes' Exercises », p. 206-207.

présenter à l'esprit une forme de réflexion dont il puisse tirer profit alors que tend à se relâcher l'attention, de manière à le rendre plus disponible encore pour la synthèse qui va suivre. Il s'agit donc non seulement de se *persuader*, mais de *s'assimiler* une vérité. Descartes adapte le procédé pour servir ses propres fins, mais il paraît avoir une conscience aigüe de son utilité et de son usage.

Est-ce à dire que la présence, dans les *Méditations*, de l'artifice du malin génie et de l'exemple du morceau de cire prouve une influence ignacienne sur la pensée de Descartes ? Il faut noter tout d'abord qu'avec les correspondances établies concernant ces deux procédés, on dépasse le domaine de la référence stylistique ou de l'analogie de forme : tous les indices tendent à démontrer que Descartes a fait *usage* de procédés ignaciens dans ses *Méditations*, à des moments où ceux-ci étaient particulièrement adaptés aux problèmes qu'il rencontrait. Cela témoigne au moins d'une familiarité avec ce genre de procédés, dont il peut n'avoir retenu que l'intérêt pratique ou technique, mais qu'il n'a pas hésité à impliquer dans son effort méditatif. Il y a donc sinon *influence* de la spiritualité d'Ignace, pour le moins *présence* de procédés ignaciens dans la philosophie de Descartes.

2.2 La méditation augustinienne

Les liens de Descartes avec la dévotion chrétienne ne s'arrêtent pas, cependant, à son éducation jésuite. À l'âge adulte, il a aussi été lié à l'École française de spiritualité dans la personne de Pierre de Bérulle, fondateur de l'Oratoire, qui selon certains commentateurs se serait même fait son directeur spirituel³⁸. Bérulle faisait la promotion des retraites spirituelles (notamment de type ignacien) ; il avait par ailleurs développé une théologie originale, empreinte de néoplatonisme et d'augustinisme.

³⁸ On entend par là que Bérulle, faisant valoir l'autorité que lui conférait le titre de cardinal, aurait orienté Descartes dans sa vie spirituelle et dans sa vocation comme philosophe. Voir par exemple : Vendler, Z. (1989), « Descartes' Exercises », p. 216 ; Davenport, A. A. (2006), *Descartes's Theory of Action*, p. 15-21.

Sans avoir laissé sur Descartes l’empreinte de ses propres conceptions théologiques³⁹, il aurait été le relais menant Descartes, immédiatement avant le moment décisif de 1628-1629⁴⁰, vers la pensée d’Augustin⁴¹ (père de toute une tradition de méditation chrétienne). L’influence de ce dernier, font-ils valoir, est particulièrement évidente en regard du parcours que suit Descartes dans les *Méditations*, ainsi que de la conception psychologique qui sous-tend les preuves de l’existence de Dieu et de l’âme.

Nous avons déjà tracé en grande partie le chemin parcouru par Descartes dans les *Méditations* pour parvenir à la *Méditation seconde*, puis à la *Méditation troisième*. Rappelons d’abord qu’avant d’arriver au *cogito*, il a dû révoquer en doute, à partir de leurs principes, toutes ses anciennes opinions. Mais la principale difficulté, comme il l’indique dans son *Abrégé*, a été d’« accoutumer notre esprit à se détacher des sens⁴² ». L’artifice du malin génie a permis, en dernière instance, d’abstraire l’esprit de l’empire des données sensibles. Il a ainsi été en mesure de se tourner vers sa propre nature. C’est l’objet de la deuxième « journée » dans son entier, où même lorsque celui qui médite envisage une chose matérielle (la cire), il le fait pour mieux

³⁹ Comme le fait valoir Jean-Luc Marion, il est difficile en effet de soutenir que Bérulle ait pu avoir une influence doctrinale sur Descartes considérant qu’en ce qui concerne la création des vérités éternelles (dont les travaux de Marion mettent en évidence le caractère central dans la métaphysique cartésienne), Descartes contredit Bérulle « absolument » (Marion, J.-L. (1981), *La théologie blanche de Descartes*, p. 140). Voir aussi Davenport, A. A. (2006), *Descartes’s Theory of Action*, p. 2-3 et 15-21.

⁴⁰ La rédaction de son premier traité de métaphysique lors de la retraite en Hollande.

⁴¹ Pour Matt Hettche, c’est plutôt Mersenne qui aurait dirigé Descartes vers Augustin. Voir Hettche, M. (2010), « Descartes and the Augustinian Tradition of Devotional Meditation : Tracing a Minim Connection », p. 283-311.

⁴² Descartes (1996), *Méditations touchant la première philosophie*, AT IXa 9. Cela peut sembler paradoxal, considérant que Descartes s’est tout aussi bien attaché à prouver le caractère incertain des connaissances mathématiques que de celles reçues des sens. Il faut toutefois avoir en tête la doctrine à laquelle il s’opposait (l’aristotélisme de l’École), pour laquelle toutes nos connaissances, même celles des mathématiques, étaient en dernière instance dépendantes des sens.

appréhender la nature de son propre esprit, et la facilité avec laquelle il peut le connaître. C'est des conclusions ainsi obtenues que Descartes partira dans la *Méditation troisième*. Les preuves qui y seront faites de l'existence de Dieu dépendront de l'examen des idées, qui lui-même ne pourra se faire que dans la clarté que l'âme a vis-à-vis d'elle-même. Or ce cheminement, par lequel l'âme s'abstrait de l'emprise des sens pour considérer sa propre nature et ensuite parvenir à la connaissance de Dieu, est déjà présent chez Augustin⁴³. La première étape, celle de l'abstraction des sens, joue aussi un rôle primordial chez lui. Dieu ne pouvant être appréhendé correctement dans les choses matérielles (toujours changeantes et donc contraires à sa nature), il doit l'être par l'âme seule (capable, en principe, d'entrer en contact avec un Dieu immatériel puisqu'elle-même est immatérielle). Mais la vie de l'âme est dominée par les images sensibles, qui, saisissant à tout moment l'esprit, l'empêchent de porter son attention ailleurs. La réussite du parcours dépend de la défaite des sens, comme on peut le constater dans la synthèse qu'Augustin en fait dans les *Confessions* :

[e]t voilà que se reconnaissant muable en moi, cette faculté s'élève à la conscience de sa propre intelligence, abstrait sa méditation des pensées coutumières, se soustrait aux désordres troublants des choses imaginées pour découvrir quelle lumière l'inonde lorsqu'elle proclame que l'immuable est préférable au muable. Et de cette lumière lui provient l'immuable en soi. Car si elle ne le connaissait pas en quelque manière, d'aucune manière elle ne pourrait avec assurance lui donner cette prépondérance sur le muable⁴⁴.

⁴³ Il s'agirait déjà chez lui d'une certaine interprétation de l'ascension plotinienne vers l'Un. Voir à ce propos Menn, S. (1998), *Descartes and Augustine*, p. 73-206.

⁴⁴ « [...] quae se quoque in me comperiens mutabilem, erexit se ad intelligentiam suam, et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret, quo lumine aspergeretur ; cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praefendum esse mutabili, unde nosset ipsum incommutabile -- quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certa praeponeret » (Augustin, *Confessiones*, VII, 17, 23 ; nous soulignons ; notre traduction).

Remarquons maintenant la proximité de la preuve de la présence de l'immuable en soi (Dieu) avec celle de l'existence de Dieu par l'idée d'infini chez Descartes. Je sais que ce qui m'est présent est l'immuable même parce que j'ai pu connaître mon âme comme muable, et que cela présuppose la présence en ma pensée d'un principe qui, lui, ne le soit pas. De la même manière, chez Descartes, je peux connaître l'idée d'infini dans sa vérité parce que je me connais clairement et distinctement comme fini, et que cette dernière notion est d'emblée précédée de celle d'un infini actuel et positif : « j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même⁴⁵ ». Descartes emprunte le chemin de la méditation avec ses propres instruments (et ceux d'Ignace) et pour arriver à ses propres fins, mais on voit que ce chemin a déjà été balisé par Augustin.

Mais comment Descartes retrouve-t-il ainsi le parcours de la méditation augustinienne ? C'est qu'il existe un lien plus fondamental entre les deux penseurs, dans la conception qu'ils se font de l'esprit humain ainsi que de ses modes de connaissance. On a déjà vu que l'un et l'autre proposaient de se tourner vers un domaine gnoséologique différent de celui offert par les sens : l'esprit peut envisager sa propre nature et celle de Dieu. Or pour que cela soit possible, il faut qu'il existe une forme d'intuition différente de l'intuition sensible. C'est ce dont La Raison veut convaincre Augustin dans le dialogue intérieur des *Soliloques* :

[...] cette raison qui s'entretient avec toi te promet de rendre Dieu aussi évident à ton esprit que le soleil est évident à tes yeux. Car l'esprit a pour ainsi dire des yeux, ce sont les sens de l'âme. Les certitudes des sciences sont comme ces objets qui, pour être vus, doivent être éclairés par le soleil, tels la terre et l'ensemble des choses terrestres. Mais Dieu est celui qui éclaire. Quant à moi qui suis la raison, je suis dans les esprits ce qu'est la vision dans les yeux⁴⁶.

⁴⁵ Descartes (1996), *Méditations touchant la première philosophie*, AT IXa 36.

⁴⁶ « [...] promittit enim ratio, quae tecum loquitur, ita se demonstraturam deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. nam mentes quasi sui sunt sensus animis ; 134

L'esprit peut être sujet à une intuition purement intellectuelle, propre à la connaissance des choses immatérielles en général et, avant tout, à la connaissance de Dieu – pour une raison très forte : c'est Dieu même qui en est l'agent. Une connaissance de ce type, ensuite, est nécessairement certaine, puisqu'elle dépend de Dieu, en qui ne se trouve aucun défaut. En tant que certaine, elle répond aussi au critère cartésien. De fait, le fondement de la connaissance de Dieu chez Descartes est très proche de celui-là. Pour bien le comprendre, il faut voir, comme le fait remarquer Stephen Menn⁴⁷, que la faculté d'entendement est présentée par Descartes comme étant 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 nier⁴⁸ ». Cette passivité la rend, comme l'œil, disponible à une action directe de Dieu, qui présente pour ainsi dire à l'esprit le domaine intellectuel en général (avec ses vérités immatérielles, des choses mathématiques jusqu'à l'idée du Dieu les ayant créées). C'est une manière satisfaisante de concevoir l'innéisme et Descartes lui-même y a recours au moins une fois, dans une lettre que l'on croit avoir été destinée à Silhon où il affirmait la possibilité d'une pleine connaissance intuitive de Dieu après la mort :

[L]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 divinité⁴⁹.

Il poursuivait en faisant valoir que ce type de connaissance était expérimenté dès cette vie, ne fût-ce qu'à travers les idées innées qui permettent le raisonnement, ou encore dans le « Je pense, donc je

disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole inlustrantur, ut uideri possint, ueluti terra est atque terrena omnia deus autem est ipse qui inlustrat. ego autem ratio ita sum in mentibus, ut in oculis est aspectus » (Augustin, *Soliloquia*, I, 6, 12 ; notre traduction).

⁴⁷ Menn, S., *Descartes and Augustine*, p. 311.

⁴⁸ Descartes (1996), *Méditations touchant la première philosophie*, AT IXa 45.

⁴⁹ Descartes (1996), *Lettre à Silhon*, AT V 134.

suis⁵⁰ ». Ces traits psychologiques essentiellement augustiniens mènent encore une fois tout droit à prouver l'existence de Dieu⁵¹ : si l'entendement peut se tourner entièrement vers sa lumière, il verra en lui l'origine de cette lumière – et le garant de toute vérité.

Les liens entre les pensées de Descartes et d'Augustin, comme on peut le constater, ne concernent pas uniquement la forme de l'exposé. De fait, la matière même de la méditation cartésienne, c'est-à-dire l'esprit humain, est en grande partie en adéquation avec la même conception chez l'évêque d'Hippone ; c'est même de là que partent ensuite des similitudes de forme. Est-ce à dire que le cartésianisme est un augustinisme ? Tout dépend, bien entendu, de la manière dont on définit la doctrine d'Augustin. On doit faire remarquer néanmoins que – depuis même les *Objections* d'Arnauld⁵² – ceux qui ont eu une grande familiarité avec les pensées de l'un et de l'autre ont vu entre elles des correspondances suffisamment significatives pour poser cette question et s'y intéresser⁵³. Nous retiendrons pour notre part qu'il y a une *influence* claire de la méditation augustiniennne dans la psychologie du sujet méditant cartésien.

Conclusions

Dans quelle mesure, finalement, peut-on considérer que la méditation cartésienne est liée à la méditation dévotionnelle ? Et quelle est la *nature* des liens – si tant est qu'il en existe – qui unissent une forme d'expérience et l'autre ?

On peut d'abord affirmer que l'existence d'une liaison de la méditation cartésienne avec la méditation chrétienne ne fait pas de doute. La présence, dans les *Méditations*, d'éléments fondamentaux de la psychologie et de la spiritualité d'Augustin d'Hippone, ajoutée à un usage technique de procédés empruntés (directement ou non) aux *Exercices* d'Ignace de Loyola – le premier aspect étant attribuable à l'influence de l'Oratoire et le deuxième, à celle de la spiritualité

⁵⁰ Descartes (1996), *Discours de la méthode*, quatrième partie, AT VI 32.

⁵¹ Devillairs, L. (2001), « La Forme méditative de la métaphysique cartésienne », p. 292-295.

⁵² Descartes (1996), *Méditations touchant la première philosophie*, AT IXa 154.

⁵³ Voir à ce propos les explications de Stephen Menn : Menn, S. (1998), *Descartes and Augustine*, p. 3-17.

jésuite – oblige à en arriver à cette conclusion. L'hypothèse d'une référence essentiellement rhétorique au *genre* de la méditation chrétienne ne tient pas la route : on pouvait encore se représenter les choses ainsi lorsqu'il n'était question que d'analogies de structure ou de langage ; on ne peut plus le faire lorsque les éléments communs avec cette pratique se trouvent dans la matière même de la méditation et dans les techniques utilisées pour la faire progresser. La *nature* de ces liens est désignée d'emblée : la méditation cartésienne est liée à la tradition augustinienne sur les plans psychologique et gnoséologique ; elle est liée à l'école ignacienne sur le plan technique⁵⁴.

Mais quelle est la *portée* exacte de ce qui désormais devrait apparaître comment étant plus que des « échos » ? Répondre à cette question nous semble plus difficile. Pour l'éclairer, toutefois, il peut être utile de retourner au problème de la connaissance de soi. On conçoit le plus souvent le thème de la connaissance de soi, chez Descartes, sous l'angle mathématique. Ce dernier aurait trouvé dans la démarche mathématique un modèle de certitude dont il aurait dégagé les principes pour donner forme à sa méthode et qui lui aurait servi de paradigme pour l'instauration de sa métaphysique. Il ne fait aucun doute que la connaissance de soi – ou plus précisément la connaissance du rapport entre l'activité ordonnée de l'*ego* et la certitude – qu'il est possible de tirer de la découverte mathématique a joué un rôle fondamental dans la constitution de sa pensée⁵⁵. Mais on ne saurait rendre compte par cette seule voie de la richesse de l'introspection cartésienne : celle-ci concerne aussi l'expérience immédiate de soi, dans l'union de l'âme et du corps ; elle concerne encore la connaissance de l'âme comme principe spirituel, dans son lien avec les choses métaphysiques. D'où sont tirés, pour commencer, les procédés méditatifs que Descartes emprunte à Ignace ? Ils ne sont tirés de nulle part sinon de l'expérience de celui qui médite : Ignace est justement connu pour ne pas être un théoricien mais bien un

⁵⁴ Il n'y a aucune contradiction entre l'influence augustinienne et la présence de procédés ignaciens : Descartes peut très bien avoir retenu des techniques méditatives apprises au collège sans s'être senti tenu de conserver la théorie psychologique qui les sous-tendait.

⁵⁵ Même sur ce point, on gagnera cependant à interroger plus avant la part de l'*exercice*. Voir Jones, M. L. (2001), « Descartes's Geometry as Spiritual Exercise », p. 40-71.

praticien de la méditation, dont il propose une méthode qu'il a expérimentée lui-même ; cette méthode fait un usage constant des sens et des passions et, en ce sens, elle repose sur une connaissance intime de ce que Descartes appelle *l'union de l'âme et du corps*. Remarquons que chaque fois que Descartes en fait usage, c'est précisément parce qu'il se débat avec l'union de l'âme et du corps ; il utilise ces techniques pour s'en dégager, confirmant par là même qu'elle doit, la première, être prise en compte. De quel ordre, ensuite, est la connaissance de soi qui s'ouvre avec le *cogito* et qui mène à l'idée de Dieu ? L'éclairage augustinien nous permet de voir qu'il s'agit d'autre chose encore que d'une suite d'évidences dégagées par la rigueur de l'analyse : il s'agit d'un point de vue sur l'activité spirituelle comme telle, dont celui qui médite fait l'expérience par un type d'intuition qu'il ne pouvait avoir connu distinctement avant de s'être abstrait de l'emprise des sens. Il y a donc une connaissance de soi pratique, capable d'opérer dans la confusion que cause l'union de l'âme et du corps. Il y a par ailleurs une connaissance de soi spirituelle, de ce domaine où l'âme « peut avoir ses plaisirs à part⁵⁶ ». Notons que ces deux dimensions de la connaissance de soi ouvrent sur les deux mystères qui, dans la philosophie de Descartes, tracent les limites de la connaissance certaine : d'un côté, l'impossibilité d'expliquer rationnellement la réalité de la vie quotidienne (on n'en a une notion juste que « par les sens⁵⁷ ») ; de l'autre, l'impossibilité d'arriver à *comprendre* Dieu, que pourtant l'on *connaît* clairement et distinctement.

Cette analyse fait entrevoir comment une lecture de la philosophie de Descartes qui prenne en compte les liens qui l'unissent à la dévotion chrétienne permet d'en approfondir le sens. En retour, elle permet aussi de mieux percevoir la portée des liens unissant la méditation cartésienne au courant dévotionnel : Descartes a retenu, concernant l'expérience de l'union et celle de l'âme, certaines des leçons de la méditation chrétienne, qui lui ont permis de circonscrire son propre projet philosophique. Les *Méditations* nous mettent en présence de cette recherche d'équilibre⁵⁸ qui est si caractéristique de sa démarche ; cela pour autant qu'on accepte de les méditer, et d'y

⁵⁶ Descartes (1996), *Les Passions de l'âme*, art. 212.

⁵⁷ Descartes (1996), *Lettre à Élisabeth*, 28 juin 1643.

⁵⁸ Alquié, F. (1950), *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, p. 102.

voir plus que les fondements d'un dualisme qui ne viserait en définitive que la maîtrise de la nature.

Bibliographie

- (1957), *Descartes*, Paris, Éditions de Minuit, 493 p.
- Alquié, F., (1950), *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Presses universitaires de France, 384 p.
- Ancilli, E. (dir.) (1990), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Rome, Città Nuova Editrice, 2734 p.
- Augustin (1995), *Corpus Augustinianum Gissense*, éd. Cornelius Mayer, Bâle, Schwabe & Co., CD-ROM.
- Beck, L. J. (1965), *The Metaphysics of Descartes: a Study of the "Meditations"*, Oxford, Clarendon Press, 307 p.
- Daniel, G. (1739), *Le Voyage du monde de Descartes*, La Haye, Pierre Gosse, 372 p.
- Davenport, A. A. (2006), *Descartes's Theory of Action*, Leiden et Boston, Brill, 305 p.
- Descartes, R. (1996), *Œuvres complètes*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, 7 900 p.
- Devillairs, L. (2001), « La Forme méditative de la physique cartésienne », in *Philosophiques*, vol. 28, p. 281-301.
- García Jiménez de Cisneros, F. (1965) [1500], *Exercitatorio de la vida espiritual*, Montserrat, Abadía, 940 p.
- Gouhier, H. (1962), *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 409 p.
- Gueroult, M. (1953), *Descartes selon l'ordre des raisons. I. L'âme et Dieu*, Paris, Aubier, 726 p.
- Hardon, J. A (2001), *Modern Catholic Dictionary*, Bardstown, Eternal Life, 532 p.
- Hattfield, G. (1986), "The Senses and the Fleshless Eye: The *Meditations* as Cognitive Exercises", dans A. Rorty (dir.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley, Los Angeles et Londres, University of California Press, p. 45-79.
- Hermans, M. et M. Klein (1996), « Ces Exercices spirituels que Descartes aurait pratiqués », *Archives de philosophie*, vol. 59, p. 427-440.

- Hetteche, M. (2010), « Descartes and the Augustinian Tradition of Devotional Meditation: Tracing a Minim Connection », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 48, n° 3, p. 283-311.
- Ignace de Loyola (1991), *Écrits*, Paris, Desclée de Brouwer, 1109 p.
- Jones, M. L.(2001), « Descartes's Geometry as Spiritual Exercise », *Critical Inquiry*, vol. 28, n° 1, p. 40-71.
- Marion, J.-L. (1981), *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, Presses universitaires de France, 192 p.
- Menn, S. (1998), *Descartes and Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 415 p.
- Rubidge, B. (1990), « Descartes's Meditations and Devotional Meditations », *Journal of the History of Ideas*, vol. 51, n° 1, p. 27-49.
- Thomson, A. (1972), « Ignace de Loyola et Descartes. L'influence des exercices spirituels sur les œuvres philosophiques de Descartes », *Archives de philosophie*, vol. 65, n° 81, p. 61-85.
- Vendler, Z. (1989), « Descartes' Exercises », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 19, n° 2, p. 193-224.
- Véron, F. (1608), *Manuale Sodalitatis Beatae Mariae Virginis*, Mussiponti, 741 p.