



Les Méditations métaphysiques en tant que méditations

François-Xavier de Peretti

► To cite this version:

François-Xavier de Peretti. Les Méditations métaphysiques en tant que méditations. Revue de l'enseignement philosophique, 2009, 60e année, 2, pp.3-22. hal-01476884

HAL Id: hal-01476884

<https://amu.hal.science/hal-01476884>

Submitted on 26 Feb 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

I – ESSAIS

LES MÉDITATIONS MÉTAPHYSIQUES

EN TANT QUE MÉDITATIONS

François-Xavier DE PERETTI

Lycée du Val-Saint-André, Aix-en-Provence

Tout a été dit, ou presque, dans la tradition du commentaire cartésien de langue française sur les *Méditations* en tant que traité de métaphysique, qu'il s'agisse de l'étude des points de doctrine qui y sont exposés, de leurs sources, de leur enchaînement selon l'ordre méthodique des raisons. Or, pour être métaphysiques les *Méditations métaphysiques* n'en sont pas moins des méditations. Amplement commentées dans leur dimension théorique, elles ont, toutefois, été peu étudiées en tant que méditations, dans leur dimension vécue et pratique d'exercices volontaires, de travail de

Résumé

La tradition française du commentaire cartésien a peu traité du thème des Méditations métaphysiques en tant que méditations. Elle ne l'a toutefois pas totalement ignoré, d'où l'intérêt de faire un point sur les antécédents et les esquisses de ce thème dans la critique philosophique française contemporaine, d'en mesurer la portée en situant les Méditations à l'égard du genre méditatif et de proposer une double interprétation du texte de Descartes, non seulement comme traité de métaphysique, mais aussi comme suite d'exercices volontaires. Cette qualité d'exercices volontaires qui contribue, en grande partie, à son originalité, assigne au texte réputé théorique des Méditations métaphysiques, une finalité éminemment pratique : l'assimilation des vérités métaphysiques et non leur seule démonstration.

Mots clefs : Descartes, méditation, métaphysique, exercices.

Abstract

The French tradition of Cartesian commentary has not often interpreted the theme of Metaphysical Meditations as meditations. It has not however completely ignored it, where the interest lies to evaluate the situation on the antecedents and outlines of this theme in critical contemporary French philosophy, to measure its impact by situating the Meditations toward the contemplative genre and to propose a double interpretation of Descartes' text, not only as a metaphysical treatise, but also as a continuation of voluntary exercises. This type of voluntary exercise contributes, in a major way, to its originality, and assigns to a text with a theoretical reputation such as Metaphysical Meditations an eminently practical finality: the assimilation of metaphysical truths and not only their demonstration.

Key words : Descartes, meditation, metaphysical, exercise.

soi sur soi, destiné à transformer en profondeur le rapport du sujet à ses pensées et à lui permettre de s'affranchir du registre des certitudes simplement morales pour entrer dans celui, apodictique, des certitudes métaphysiques. Pourtant, le seul terme de « *Méditations* », dont l'origine grecque, *mélété*, et sa traduction latine par *meditatio* désignent la notion même d'exercice, nous invite à explorer cette dimension du texte cartésien. L'étude lexicale des lemmes et de leurs occurrences, dans l'ensemble du texte, y invite tout aussi largement. En effet, la récurrence des termes *ego*, *me*, *mecum*, *meipso*, *meipsum*, *mene*, *meque*, *mihi*, surpassant très nettement celles d'autres termes renvoyant aux notions majeures des *Méditations*¹, indique, à l'évidence, que ces dernières témoignent du travail qu'une pensée vivante opère sur elle-même, au moyen d'une suite d'exercices centrés sur soi.

Nous nous proposons de montrer ici :

- que le commentaire français contemporain des *Méditations*, bien que l'ayant peu développé, n'a pas totalement ignoré le thème de la méditation dans les *Méditations métaphysiques*, ni l'opportunité qu'il offre d'une nouvelle lecture du texte ;
- que les *Méditations métaphysiques* s'inscrivent, comme exercices, dans une double tradition méditative : celle de la méditation religieuse en vogue au XVII^e siècle, d'une part, et celle des exercices philosophiques antiques, d'autre part ;
- qu'il est légitime, par conséquent, de lire les *Méditations* non seulement comme un texte de doctrine métaphysique, mais sous le double aspect du traité et de l'exercice, de la découverte des vérités métaphysiques et de leur assimilation, d'un contenu théorique et d'une visée éminemment pratique ;
- que les *Méditations métaphysiques* doivent, indépendamment de leur valeur doctrinale, d'abord leur singularité, dans l'œuvre de Descartes et, plus largement, dans l'histoire de la philosophie, à leur dimension pratique et méditative.

ANTÉCÉDENTS SUR LA QUESTION

Si le caractère pratique et vécu des *Méditations métaphysiques*, les exercices et le travail de transformation intérieure auquel elles invitent le lecteur, n'ont donc pas fait l'objet, du moins en France, d'un commentaire détaillé, ni d'un travail qui leur soit entièrement dédié, ils ont néanmoins été, à partir des années 1930, suggérés à plusieurs reprises comme clefs de lecture du texte. Ces pistes de lecture sont autant d'incitations à approfondir la dimension pratique des exercices que forment les *Méditations* pourtant réputées être un texte éminemment spéculatif.

Étienne Gilson : les *Méditations* et la critique des formes substantielles

L'aspect vécu des *Méditations* est souligné par Étienne Gilson dans la publication, en 1930, de ses *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Gilson note que Descartes avoue, dans les *Réponses aux Sixième objections*, ne pas avoir été, d'emblée, lui-même persuadé de la distinction réelle de l'âme et du corps, bien que contraint de l'admettre en vertu des conclusions de sa métaphysique. Aussi a-t-il dû commencer par conquérir, au prix d'un long travail, cette vérité sur lui-même. Ce travail sera celui du physicien purgeant sa représentation du monde des formes substantielles (couleur, lourdeur, légèreté, chaleur...), idées confuses sur lesquelles reposait la physique d'Aristote. Enracinées en nous depuis l'enfance, prê-

1. L'on se référera utilement sur ce point à Marion, J.-L., Massonnie, J.-Ph., MONNAT, P., Ucciani, L. (1996). *Index des Méditations de prima Philosophia de R. Descartes*, Besançon, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté.

tant aux choses des qualités qui ne sont que la projection en elles des sensations qu'elles suscitent en nous, prenant pour la réalité ce qui n'en est que l'apparence, mêlant indistinctement ce qui provient de nos pensées à ce qui appartient aux corps, elles ne distinguent pas nos sensations des causes de nos sensations. Tel sera le point de départ du *Monde* dans le *Traité de la lumière*. La destruction systématique des formes substantielles, qui se forment en nous mais que nous attribuons aux choses, permettra d'opérer une distinction concrète entre natures intellectuelles et natures corporelles, déjà établie, dans son principe, par la métaphysique cartésienne dès 1628. Par la critique des formes substantielles, Descartes, grâce à un long effort de détachement de son esprit des sens, se persuadera en physicien de ce qu'il avait admis en métaphysique, autrement dit, éprouvera en physicien ce qu'il avait prouvé en métaphysicien. Rien de mieux que sa physique ne pouvait donc prédisposer les lecteurs de sa métaphysique à comprendre que nos connaissances sensibles sont entachées d'erreurs, à s'exercer au détachement de l'esprit des sens et à faire, à l'envers, le parcours si péniblement accompli par Descartes dans le passage des dernières conclusions de sa métaphysique aux premiers éléments de sa physique. Mais la perspective de cet usage pédagogique et propédeutique de la physique au service de la réception de la métaphysique allait être contrariée par la condamnation de Galilée en 1633. En effet, soucieux de s'épargner, à la suite du procès de Galilée, tout risque de condamnation de sa physique par les autorités ecclésiastiques et théologiques, Descartes renoncera à la diffuser et décidera d'ajourner la publication du *Monde*. Il devra, dès lors, chercher une autre manière de faire accepter les vérités de sa métaphysique et d'y préparer les esprits.

Ce changement de tactique et de didactique sera, selon Gilson, à l'origine de leur mode d'exposition et du choix des matières traitées par les *Méditations métaphysiques*². Gilson nous invite, dès lors, à considérer la décision que prend Descartes d'écrire des méditations, non comme le choix d'une simple forme littéraire, mais comme le moyen, indispensable, d'offrir à ses lecteurs un exercice permettant de détacher l'esprit des impressions des sens. Cet exercice constitue, selon lui, l'objet central des *Méditations* :

La critique des formes substantielles donne son plein sens aux *Méditations Métaphysiques* tout entières, parce que, intégralement centrées sur la distinction de l'âme et du corps, elles ne contiennent que ce qu'il fallait pour établir cette conclusion de la métaphysique, qui est en même temps le principe d'une physique de l'étendue et du mouvement [...] Là se trouve donc le fil d'or qui relie toutes les parties de la métaphysique cartésienne et, en rattachant cette métaphysique même à la physique, assure l'unité organique du système entier³.

L'exercice du doute méthodique remplacera le rôle purgatif qu'aurait dû jouer la physique cartésienne pour accoutumer le lecteur à détacher son esprit des sens et à se persuader de la distinction réelle de l'âme et du corps. Ce doute dont Descartes avoue qu'il ne lui inspire que dégoût en raison de l'abus qu'en ont fait, avant lui, les Sceptiques et les Académiciens⁴, n'est donc qu'un moyen de substitution pour préparer les esprits aux vérités métaphysiques autrement qu'aurait pu et dû le faire sa physique. D'où le choix d'écrire des méditations et non plus un traité. Cette genèse des *Méditations*, liée à l'annonce de la condamnation de la physique de Galilée, et à la dif-

2. *Ibid.*, p. 183-184.

3. Gilson, Étienne (1930). *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, réédition 1984, p. 189-190.

4. *Réponses aux Secondes objections*, AT, IX, p. 103.

ficulté de convaincre les lecteurs sans recourir au doute méthodique, dans le *Discours de la méthode*, d'abord, puis dans l'exposé synthétique des *Réponses aux Secondes objections*, expliquerait ainsi :

[...] que cette philosophie des idées pures, si abstraite et géométrique d'intention, revêt le caractère d'une ascèse et d'une discipline de la pensée, dont l'effort s'exerce non seulement par le doute méthodique, mais à chacune des haltes que la méditation cartésienne nous impose pour réfléchir sur ses conclusions principales et prendre le temps de les assimiler⁵.

Pierre Mesnard : les Méditations comme exercice de la volonté

Après Étienne Gilson, l'on notera avec intérêt, la manière dont Pierre Mesnard, lors du IX^e Congrès international de philosophie consacré, en 1937, à Descartes pour le trois-centième anniversaire de la publication du *Discours de la méthode*, qualifie d'exercice volontaire et d'activité ascétique le doute cartésien qui imprègne le climat de la *Méditation première* :

Dans le doute posé comme exercice volontaire, l'initiative passe à l'âme qui, du coup, prend conscience de son propre pouvoir et de sa spontanéité naturelle. En dehors de sa fonction purgative, qui dissipe l'opinion, et de sa fonction dialectique qui nous conduit tout droit aux premiers principes de l'être, le doute méthodique apparaît déjà essentiel par sa fonction spiritualisante, et cette activité ascétique de la pensée qui est incontestablement le premier degré de sa liberté⁶.

Plus généralement, Pierre Mesnard insiste sur le caractère volontaire de la méditation qui ne se limite pas à la *Méditation première* mais traverse toutes les *Méditations métaphysiques* pour faire de ce qui n'aurait été qu'un ensemble abstrait de questions et de propositions une réflexion réelle et une expérience concrète.

Ferdinand Alquié : les Méditations et l'ascèse métaphysique

Refusant de souscrire à l'interprétation que donne Étienne Gilson de la genèse de la *Méditation première*, réduite à une machine de guerre contre les formes substantielles et un succédané d'une physique qu'il faut garder secrète, Ferdinand Alquié revient, en 1950, dans *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, sur les *Méditations* en tant que méditations dont il tire la lecture vers une interprétation existentielle et ontologique⁷. Pour autant, comme Étienne Gilson, Ferdinand Alquié souligne « *Le caractère personnel, vécu, presque religieux des Méditations [...] qui devrait annoncer au lecteur de ce temps quelque exercice d'ascèse, plus que l'exposé de vérités abstraites* », ce à quoi il ajoute :

Le texte, divisé en journées, confirme cette attente [...] Le contenu des *Méditations* ne saurait donc être livré à une intellection purement abstraite, la difficulté est moins de comprendre que de convertir son esprit, ce qui ne peut se faire que par un effort prolongé dans le temps⁸.

Il qualifie aussi les *Méditations* d'exercices spirituels lorsqu'il évoque le recours à la figure du malin génie dans la *Méditation première* :

Le malin génie n'est pas une raison, mais un moyen de douter. Il ne constitue pas un argument, mais soutient un effort de la volonté ; aussi, ayant sa place en les *Médita-*

5. *Ibid.*, p. 187.

6. Mesnard, Pierre (1970). « Qu'est-ce qu'une méditation ? », *Images de l'homme et de l'œuvre*, Paris, Vrin, p. 116.

7. Alquié, Ferdinand (1950). *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 161-179.

8. *Ibid.*, p. 162-163.

tions, qui sont exercices spirituels, disparaît-il dans l'exposé systématique des *Principes*, où se maintient la seule idée du Dieu trompeur, raison de douter et pièce maîtresse du système⁹.

Ferdinand Alquié mentionnera, encore, le caractère ascétique des *Méditations* au détour d'une note se rapportant à la lettre de Descartes à Élisabeth du 28 juin 1643, dans son édition des *CŒuvres philosophiques de Descartes* :

[...] avant l'ascèse intellectuelle des *Méditations*, nous ne séparions pas notre âme et notre corps, mais nous nous considérons comme un être, à la fois, et indissociablement, corporel et conscient¹⁰.

L'interprétation qu'en donne Alquié rattache la forme de la méditation à la réflexion cartésienne sur l'Être qu'il distingue radicalement d'une recherche scientifique sur l'objet. L'Être ne pouvant, selon lui, s'expérimenter que dans la contemplation de celui qui opère un changement intérieur pour l'apercevoir, exige, pour y parvenir, une démarche vécue et personnelle de type méditatif. La méditation est donc, ici, exercice de transformation de nos dispositions intérieures et cheminement de notre être vers l'Être divin. Le temps de la méditation est l'élément sans lequel ne pourrait s'accomplir la rencontre de notre être fini, dont il est la marque, et de l'Être infini. Le doute devient l'instrument par lequel notre esprit fini et notre conscience anxieuse de l'Être trouvent le pouvoir de commencer par refuser tout ce qui n'est pas l'Être. Autrement dit, seuls l'effort et l'ascèse de la méditation, inaugurés par l'épreuve du doute méthodique, sont en mesure de nous faire connaître ce qui relève de notre âme et de Dieu. En effet, les réalités métaphysiques ne peuvent pas faire l'objet d'une pensée strictement logique et déductive, comme Descartes l'indique lui-même dans les *Réponses aux Seconde objections* et dans la *Lettre-préface* de la traduction française des *Principes*. Si tel était le cas, et quelles que soient les difficultés d'ordre spéculatif qu'elles recèlent, Descartes ne recommanderait pas de consacrer aux *Méditations* des jours et des semaines entières¹¹ et même quelques mois ou, au moins, quelques semaines à la lecture de la seule *Méditation première*¹². S'il insiste sur la nécessité d'y consacrer un temps si long, c'est parce que les *Méditations* contiennent autre chose qu'un enchaînement de preuves et arguments. Si Les *Méditations* se situent donc, selon un terme cher à Ferdinand Alquié, sur un autre plan¹³ que celui de l'exposé d'un système, c'est parce qu'elles nous livrent une expérience de notre âme et de Dieu. Les vérités métaphysiques s'éprouvent autant, sinon plus, qu'elles ne se prouvent. Elles ne se laissent pas connaître comme les vérités des sciences. L'on ne connaît pas Dieu et l'âme humaine comme l'on connaît les choses, l'ordre différencié des êtres comme l'on connaît l'ordre indifférencié de la nature, les essences métaphysiques qui suscitent en nous la plus haute admiration comme l'on connaît les choses de la nature qui, soumises à l'empire de la banalité, ne doivent nous inspirer aucune admiration¹⁴. L'on ne connaît pas de la même manière le monde physique, que nous comprenons et auquel nous sommes en mesure d'imposer nos fins, et

9. *Ibid.*, p. 176.

10. *CŒuvres philosophiques de Descartes* (1973). Édition Ferdinand Alquié, tome III, Paris, Classiques, Garnier, p. 44-45.

11. À Huygens, 12 novembre 1640, AT, III, p. 241.

12. *Réponses aux Seconde objections*, AT, IX, p. 103.

13. Voir sur ce point Descartes (1957). Cahiers de Royaumont, Philosophie n° 11, Paris, Les Éditions de Minuit, p. 10-31.

14. « Nous avons naturellement plus d'admiration pour les choses qui sont au dessus de nous... ce qui me fait espérer que, si j'explique ici leur nature, en telle sorte qu'on n'ait plus occasion d'admirer rien de ce qui s'y voit ou qui en descend, on croira facilement qu'il est possible, en même façon, de trouver les causes de ce qu'il y a de plus admirable dessus la terre. » *Les Météores*, AT, VI, p. 231.

l'univers métaphysique, que nous ne comprenons pas en totalité et qui nous impose ses fins par les voies de la Providence. La métaphysique, entendue comme philosophie première, dont les principaux objets sont Dieu et l'âme humaine, est chez Descartes fondamentalement méditative, et non seulement spéculative. Car, en effet, ce sont les objets même de la métaphysique qui imposent à la pensée la forme de la méditation, d'un exercice vécu, d'une transformation de notre état intérieur. En ce sens, les *Méditations* forment l'exposition la plus authentique de la métaphysique cartésienne.

Nous mentionnerons, ici, dans les actes du colloque sur Descartes organisé à Royaumont, publiés en 1957, l'intérêt d'un échange intervenu notamment entre F. Alquié, E. W. Bette, M. Gueroult, H. Lefebvre, R. Lenoble, P. Mesnard, à la suite une communication de ce dernier sur l'arbre de la sagesse de Descartes. Hélas trop brève, la première partie de cette discussion sur les *Méditations* en tant que méditations trace quelques perspectives de rapprochement et de distinction entre les *Méditations métaphysiques* de Descartes, les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, la méditation malebranchiste, les *Soliloques* de Saint Augustin. Elle aborde notamment le rôle de l'imagination et la place des réalités sensibles dans les *Méditations métaphysiques*¹⁵.

Michel Foucault : les Méditations et la pratique de soi

Plus tardivement, en 1972, c'est Michel Foucault qui réintroduit, dans sa polémique avec Jacques Derrida sur le statut de la folie dans la *Méditation première*, l'importance qu'il convient d'accorder au protocole méditatif des *Méditations métaphysiques* considérées comme expérience, épreuve et suite vécue d'événements intérieurs :

Une « méditation » [...] produit, comme autant d'éléments discursifs, des énoncés nouveaux qui emportent avec eux une modification du sujet énonçant [...] Dans la méditation, le sujet est sans cesse altéré par son propre mouvement ; son discours suscite des effets à l'intérieur desquels il est pris ; il l'expose à des risques, le fait passer par des épreuves ou des tentations, produit en lui des états, et lui confère un statut ou une qualification dont il n'était point détenteur au moment initial. Bref, la méditation implique un sujet mobile et modifiable par l'effet même des événements discursifs qui se produisent¹⁶.

Michel Foucault va revenir sur le sens de la méditation cartésienne dans ses cours au Collège de France des années 1981-1982 :

Comprenez bien d'ailleurs que cette idée de la méditation comme jeu de la pensée sur le sujet, c'est au fond exactement cela que faisait Descartes dans les *Méditations*, et c'est bien précisément le sens qu'il a donné à « méditation » [...] Il ne s'agit pas d'un jeu du sujet avec sa pensée. Descartes ne pense pas à tout ce qui pourrait être douteux dans le monde. Il ne pense pas non plus à ce qui pourrait être indubitable. Disons que c'est là l'exercice sceptique habituel. Descartes se met dans la situation du sujet qui doute de tout sans d'ailleurs s'interroger sur tout ce qui pourrait être dubitable ou tout ce dont on pourrait douter. Et, il se met dans la situation de quelqu'un qui se met à la recherche de ce qui est indubitable. Ce n'est donc pas du tout un exercice sur la pensée et son contenu ; c'est un exercice par lequel le sujet se met, par la pensée, dans une certaine situation¹⁷.

Or, paradoxalement, Michel Foucault explore, au début du même cours de l'année 1982, l'idée selon laquelle la philosophie cartésienne correspond à un

15. Descartes (1957). *Cahiers de Royaumont, Philosophie* n° 11, Paris, Les Éditions de Minuit, p. 350-359.

16. Foucault, Michel (2005). *Mon corps, ce papier, ce feu*. (Anthologie), Paris, Essais, Folio, pp. 157-158.

17. Foucault, Michel (2001). *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Gallimard. Seuil, pp. 340-341.

moment de rupture dans l'histoire de la subjectivité occidentale, en inaugurant l'accès de plain-pied du sujet à la vérité, en se détournant de toute forme de souci, de pratique et de transformation de soi requalifiés en principe de connaissance de soi. Cette interprétation est bien évidemment opposée à l'idée d'une réception des *Méditations* en tant que méditations, exercices, jeu ou travail de la pensée sur le sujet. Toutefois, qualifiant de rupture et de novation dans l'histoire de la subjectivité occidentale ce qu'il appelle, par commodité, le « *moment cartésien* », Foucault n'aborde cette hypothèse, pour Descartes lui-même, qu'avec beaucoup de prudence, de précaution et même d'hésitation. Il emploie, d'ailleurs, une certaine forme de dénégation, conscient que cette hypothèse mériterait des ajustements, des vérifications, un examen critique qui n'entrent pas dans le plan de son cours :

[...] on peut dire, écrit-il, que l'on est entré dans l'âge moderne, le jour où l'on a admis que ce qui donne accès à la vérité, c'est la connaissance et la connaissance seulement. Il me semble que c'est là où ce que j'ai appelé le « *moment cartésien* », prend sa place et son sens, sans vouloir dire du tout que c'est de Descartes dont il s'agit, qu'il en a été exactement l'inventeur, qu'il a été le premier à faire cela¹⁸.

Et d'ajouter :

Il ne faut pas s'imaginer non plus qu'au moment que j'ai appelé le « *moment cartésien* », d'une façon tout à fait arbitraire, la coupure aurait été faite, et définitivement faite. C'est au contraire très intéressant de voir comment au XVII^e siècle a été posé le rapport entre conditions de spiritualité et le problème du cheminement et de la méthode pour arriver jusqu'à la vérité. Il y a eu de multiples surfaces de contacts, de nombreux points de frottement, de nombreux points d'interrogation¹⁹.

Michel Foucault en a, à ce point, conscience qu'il déclare, encore, en 1984, dans un entretien au sujet de la philosophie de Descartes :

L'évidence s'est substituée à l'ascèse au point de jonction entre le rapport à soi et le rapport aux autres, le rapport au monde. Le rapport à soi n'a plus besoin d'être ascétique pour être un rapport avec la vérité. Il suffit que le rapport à soi me révèle la vérité évidente de ce que je vois pour appréhender définitivement la vérité, mais il faut remarquer que cela n'a été possible pour Descartes lui-même qu'au prix de la démarche qui a été celle des *Méditations*, au cours de laquelle il a constitué un rapport de soi à soi le qualifiant comme sujet de connaissance vraie sous la forme de l'évidence (sous réserve qu'il excluait la possibilité d'être fou)²⁰.

Foucault stigmatise en ces termes le paradoxe du « *moment cartésien* » qui, comme tout moment de rupture dans l'histoire de la pensée, est aussi un moment de transition et de continuité relative où le sujet éthique et le sujet connaissant ne font encore qu'un, avant de divorcer et de poser clairement avec Kant le problème de leur rapport. La version originale du même entretien, datant de l'année précédente, est encore plus nette sur le rôle du sujet éthique chez Descartes et la double dimension éthique et intellectuelle des *Méditations* :

Ensuite, il ne faut pas oublier que Descartes a écrit des « *méditations* », et les méditations sont une pratique de soi. Mais, la chose la plus extraordinaire dans les textes de Descartes, c'est qu'il a réussi à substituer un sujet fondateur des pratiques de connaissance à un sujet constitué grâce à des pratiques de soi²¹.

18. *Ibid.*, p. 19.

19. *Ibid.*, p. 29.

20. Foucault, Michel (1984). *À propos de la généalogie de l'éthique, un aperçu du travail en cours*, (Dits et écrits, 1954-1988, tome IV), Paris, Nouvelle Revue Française, Gallimard, 1994, p. 630.

21. *Ibid.*, p. 410.

Si l'on peut s'autoriser ce parallèle avec l'histoire de la littérature, comme *Don Quichotte* emprunte encore son modèle au roman de chevalerie et le fait revivre dans sa plus extraordinaire expression tout en l'abolissant, Descartes, comme en une ultime floraison, emprunte, selon Foucault, avec la méditation, une dernière fois à la spiritualité occidentale un mode ascétique d'accès à la vérité qui disparaîtra après lui.

Pierre Hadot : les exercices spirituels des Méditations

Monsieur Pierre Hadot refusera de suivre Michel Foucault dans son interprétation du « moment cartésien », écrivant :

M. Foucault voulait faire commencer à Descartes, et non au Moyen Âge, la « théorisation » de la philosophie. Comme je l'ai déjà dit ailleurs, si je suis en accord avec lui lorsqu'il dit : « Avant Descartes un sujet ne pouvait avoir accès à la vérité à moins de réaliser un certain travail qui le rendait susceptible de connaître la vérité [...] », je me sépare de lui, lorsqu'il ajoute que, selon Descartes « pour accéder à la vérité, il suffit que je sois n'importe quel sujet capable de voir ce qui est évident [...] l'évidence s'est substituée à l'ascèse²² ».

Là où Michel Foucault a pu sembler souligner une rupture, Monsieur Hadot, souligne, à l'inverse, une continuité entre la tradition philosophique antique de la méditation comme transformation de soi et Descartes. Mais cette opposition repose sur un malentendu, si l'on considère ce que Foucault lui-même dit des *Méditations* et que nous venons de rappeler. Car, ce qu'il dit du « moment cartésien » et de la disqualification de l'ascèse, comme condition d'accès à la vérité, concernera plus la science moderne qui s'ouvre à partir de Descartes que Descartes lui-même.

Quoi qu'il en soit, l'apport de Monsieur Pierre Hadot est considérable dans la perspective d'un renouvellement de la lecture de Descartes, même si son œuvre n'y consacre finalement que peu de pages. En effet, la notion d'exercice spirituel, au cœur des travaux de Monsieur Hadot, se révèle extrêmement féconde pour lire Descartes et les *Méditations métaphysiques* en particulier. Monsieur Hadot le suggère en ces termes :

Je pense, en effet, que 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 antique et chrétienne désigne un exercice de l'âme. Chaque *Méditation* est effectivement un exercice spirituel, c'est-à-dire précisément un travail de soi sur soi, qu'il faut avoir achevé pour passer à l'étape suivante [...] Car si Descartes parle à la première personne, s'il évoque même le feu devant lequel il est assis, la robe de chambre dont il est vêtu, le papier qui est devant lui, et s'il décrit les sentiments dans lesquels il se trouve, il veut en fait que ce soit le lecteur qui parcourt les étapes de l'évolution intérieure qu'il décrit : autrement dit, le « Je » employé dans les *Méditations* est en fait un « Tu » qui s'adresse au lecteur. Nous retrouvons là le mouvement si fréquent dans l'Antiquité par lequel on passe du moi individuel au moi élevé au plan de l'universalité. Chaque *Méditation* ne traite que d'un sujet, par exemple le doute méthodique dans la première *Méditation*, la découverte du moi comme réalité pensante dans la seconde. C'est pour que le lecteur puisse bien assimiler l'exercice pratique dans chaque *Méditation*. Aristote avait dit : « Il faut du temps pour que ce que nous apprenons devienne notre nature ». Descartes, pour sa part, sait lui aussi qu'il faut une longue « méditation » pour faire entrer dans la mémoire la nouvelle conscience de soi, ainsi conquise. Il dit à propos du doute méthodique : « Je n'ai pu 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 ». Et, pour le moyen de prendre conscience du moi comme réalité pensante : « Il le faut examiner souvent et le considérer longtemps [...] ce

22. Hadot, Pierre (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Essais, Folio, pp. 395-396.

qui m'a semblé une cause assez juste pour ne point traiter d'autre matière en la seconde Méditation ». La troisième Méditation, elle aussi, se présente dans ses premières lignes comme un exercice spirituel très platonicien, puisqu'il s'agit de se séparer radicalement de la connaissance sensible : « Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles [...] et ainsi m'entretenant seulement avec moi-même et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même ». D'une manière générale, il ne me semble pas que l'évidence cartésienne soit accessible à n'importe quel sujet²³.

Monsieur Pierre Hadot nous invite ainsi à comprendre les *Méditations métaphysiques* à la lumière de la notion d'exercice spirituel, de transformation de soi convoquant toutes les facultés et ressources de la pensée. Bien que d'usage rare avant qu'il ne l'utilise et qu'il n'en précise la signification, ainsi que le champ d'application dans l'histoire de la philosophie, cette expression n'était pas totalement inusitée. L'on a vu que Ferdinand Alquié l'avait déjà utilisée pour qualifier les *Méditations*. Mais, fort de l'idée que les *Méditations métaphysiques* sont des exercices spirituels dont il étend, par ailleurs, la portée notamment à l'interprétation de toute la philosophie antique, Monsieur Hadot voit dans la pratique d'exercices spirituels chez Descartes un héritage des philosophies de l'Antiquité sur lequel nous allons revenir.

Prolongements dans la critique actuelle des Méditations

L'on doit, en particulier, à Michel Foucault et à Monsieur Pierre Hadot d'avoir fourni des outils conceptuels relativement récents qui permettent de penser la philosophie cartésienne en termes renouvelés. Il s'agit des concepts de pratiques ou de techniques de soi et d'exercices spirituels. Le fait que ces concepts applicables aux *Méditations métaphysiques* faisaient préalablement défaut explique très certainement pourquoi la lecture des *Méditations* en tant que méditations soit encore peu développée en France. Les questions du rapport de la subjectivité à la vérité chez Descartes et du statut à accorder aux *Méditations métaphysiques* sont désormais ouvertes et leur écho, leur intégration, leur discussion dans le commentaire cartésien, récent ou actuel, en soulignent l'intérêt. Nous en mentionnerons principalement trois exemples, sans prétendre, ici, être exhaustifs.

Ainsi, l'introduction que proposent Michelle et Jean-Marie Beyssade dans leur édition des *Méditations métaphysiques, Objections et Réponses*²⁴, citant Foucault en page de couverture, nous invite à considérer les *Méditations* sous l'angle des liens et de l'entrecroisement de l'exercice et du système, de la démonstration et de l'ascèse, des raisonnements et des événements intérieurs vécus par le sujet méditant. Nous allons y revenir.

Monsieur Pierre Guenancia, dans un article de 2002, se penche sur les lectures de Descartes par Foucault²⁵. Il souligne, à juste titre, que l'intention de Foucault n'a jamais été dans ses travaux d'expliquer Descartes, mais d'évaluer la portée de la pensée cartésienne dans sa propre élaboration d'une histoire de la subjectivité occidentale. Toutefois, si l'approche que fait Foucault de la philosophie de Descartes alimente sa propre interprétation de l'histoire de la subjectivité et des modes de subjectivation (c'est-à-dire de constitution du sujet), réciproquement, l'histoire de la subjectivité et

23. *Ibid.*, p. 396-398.

24. Beyssade, Michelle et Jean-Marie (1992). « Introduction », *Méditations métaphysiques*, édition bilingue français-latin, Paris, Garnier Flammarion, 1992, p. 21-28.

25. Guenancia, Pierre (2002). « Foucault/Descartes : la question de la subjectivité », *Archives de philosophie* 62, p. 239-254.

les concepts que propose Foucault pour l'interpréter peuvent utilement nourrir le commentaire de la pensée cartésienne. Par ailleurs, Monsieur Guenancia ne souscrit pas à l'interprétation que fait Foucault du « *moment cartésien* ». Ce moment ne scelle pas, bien au contraire, aux yeux de Monsieur Guenancia, une disqualification du souci de soi, ni un effacement de la dimension éthique et spirituelle d'un sujet en charge de sa propre transformation intérieure. Cette critique, comme celle de Monsieur Hadot, nous semble reposer sur une version arrêtée des vues de Michel Foucault qui, comme nous l'avons noté, ne sont pas univoques sur ce point. Aussi, lorsque Monsieur Guenancia défend les idées d'une dimension éthique du sujet cartésien et de la philosophie comme exercice et expérience chez Descartes, en particulier dans l'usage de sa liberté par le sujet, et l'idée d'une parenté retrouvée entre la philosophie cartésienne et les philosophies de l'Antiquité, il rejoint, en grande partie, les approches de Michel Foucault et de Monsieur Pierre Hadot.

Enfin, Monsieur Denis Kambouchner, dans *Les Méditations métaphysiques de Descartes*²⁶ présente, en quelques pages, un aperçu très complet des perspectives qui rattachent les *Méditations métaphysiques* au genre de la méditation spirituelle et à son histoire depuis la seconde moitié du *xv*^e siècle en Occident, non sans insister sur un certain nombre de réserves argumentées relatives à l'influence de la méditation religieuse sur la méditation cartésienne. L'auteur estime, en effet, que la pratique volontaire d'un exercice de transformation de soi et l'effort de détachement de l'esprit du commerce des sens se limitent aux trois premières méditations et que nous n'avons ensuite plus qu'à faire à une discipline et à un effort d'attention, certes soutenus, mais inhérents à toute démarche intellectuelle plus que spirituelle. Le travail de Monsieur Kambouchner qui fait un état des lieux très précis et exhaustif des lectures et approches des *Méditations métaphysiques*, intègre bien à l'état de la critique actuelle, même s'il en réduit la portée, la lecture du texte cartésien comme exercice et expérience. Nous disposons donc aujourd'hui d'un faisceau d'analyses fondées, autorisées, qui s'accordent à reconnaître la dimension vécue, le caractère d'exercice spirituel et d'expérience métaphysique du texte des *Méditations*.

LES MÉDITATIONS ET LE GENRE MÉDITATIF

Les *Méditations* exposent une doctrine métaphysique qui pourrait faire l'objet d'un pur traité. Mais l'exposé théorique, propre au genre du traité, s'intègre ici à une série d'exercices qui l'enveloppe et le submerge. Aussi, le genre du traité, ouvrage de nature théorique sur un sujet donné, pourtant employé par Descartes pour désigner parfois ses *Méditations*²⁷, ne correspond que très imparfaitement au sens que lui confèrent des textes tels que *Le Monde* et le *Traité de l'homme*. Si le terme de traité paraît, en grande partie, inadapté pour rendre compte du statut des *Méditations métaphysiques*, peut-on se référer à un genre préexistant de la méditation pour comprendre ce que sont véritablement les *Méditations*? La méditation existe du temps de Descartes comme genre non pas philosophique, mais religieux, en vogue depuis le *xvi*^e siècle. L'on doit notamment avoir à l'esprit que Descartes, élève des Jésuites, connaissait au moins de manière indirecte²⁸, les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola

26. Kambouchner, Denis (2005)., *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, Paris, Presse Universitaires de France, p. 137-156.

27. À Mersenne, 15 septembre 1640, AT, III, p. 175 ; 11 novembre 1640, AT, III, p. 239.

28. Voir ce point l'article précis et rigoureux de Hermans, Michel et Klein, Michel (1996). « Ces exercices spirituels que Descartes aurait pratiqués », *Archives de philosophie* 59, p. 427-440.

fondateur de l'Ordre, grâce aux retraites régulièrement organisées au Collège de la Flèche où il suivit toute sa scolarité. Certes, les méditations cartésiennes s'apparentent moins à des méditations de dévotion, telles que les *Exercices* de Loyola, qu'à une méditation au sens platonicien de dialogue avec soi-même et de détachement de l'esprit des sens. Cependant, les *Méditations* de Descartes, supposent, comme les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, eux-mêmes hérités de l'Antiquité par l'intermédiaire de la tradition monastique, que le lecteur se mette en situation pour les faire. Comme les *Exercices spirituels*, elles exigent la réunion d'un certain nombre de dispositions précises et un temps qui leur soit exclusivement consacré²⁹, non pour lire un texte mais pour procéder à un travail de transformation de soi. Comme les *Exercices spirituels*, elles commencent par une phase purgative, dans la *Méditation première*, qu'inaugure la décision de se retrouver seul avec soi-même, de se corriger et de se défaire de toutes opinions anciennes, à la différence que le spectre de l'erreur a remplacé le poids de la faute. L'on peut donc reconnaître, sans prétendre ici en mesurer l'influence directe sur Descartes, l'existence d'analogies entre les *Méditations métaphysiques* et le genre religieux de la méditation, notamment ignacienne, aux *xvi^e* et *xvii^e* siècles.

Toutefois, l'on peut aussi juger, en partie abusif, le rapprochement des *Méditations métaphysiques* du genre de la méditation religieuse et estimer que Descartes invente un genre philosophique qui ne lui préexiste pas. Comme l'écrit Étienne Gilson :

Nous ne sommes plus surpris de lire les *Méditations métaphysiques* ; ce sont néanmoins les premières que l'histoire ait connues. La forme méditation, adaptée au besoin des âmes religieuses qui veulent se pénétrer lentement de certaines vérités et se reformer au-dedans à leur image, n'avait jamais semblé requise pour présenter des vérités abstraites d'ordre purement métaphysique...³⁰.

En ce sens, les *Méditations métaphysiques* correspondent plutôt à un phénomène de mutation et de réemploi par Descartes d'une forme littéraire religieuse, ou, du moins, de certains de ses aspects, dans le registre philosophique. En réinvestissant, en philosophe, l'exercice de la méditation, appartenant à l'univers religieux de la spiritualité chrétienne, Descartes opère, en fait, une double translation. Il confère à l'exercice méditatif une dimension philosophique et à l'exercice de la philosophie une dimension méditative. La philosophie se fait ascèse, technique spirituelle. Elle ne se cantonne plus à une démarche strictement intellectuelle. Elle devient exercice, terme qu'emploie Descartes lui-même pour désigner les *Méditations*³¹. Mais, il s'agit, en réalité, d'une novation toute relative si l'on considère que cette mutation, qui fait de l'exercice de la philosophie une discipline de soi, renoue avec l'inspiration et la pratique courante de la philosophie dans l'Antiquité. Or, elles disparurent de l'horizon philosophique réduit à une activité spéculative au service de la foi, lorsqu'à partir du début de l'ère chrétienne la religion, et la vie monastique, en particulier, intégrèrent à leur profit les pratiques spirituelles de la philosophie antique, à commencer par la méditation³².

29. Voir *infra*, p. 18-19.

30. Gilson, Étienne (1930). *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, réédition 1984, p. 186-187.

31. *Réponses aux Seconde objections*, AT, IX, p. 104.

32. Voir sur cette question, sur le Christianisme comme philosophie révélée, sur la réception par le Christianisme de l'héritage de la philosophie profane et des exercices spirituels des philosophies antiques ainsi que sur la réduction de la philosophie à un discours théorique au service de la théologie : Hadot, Pierre (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Essais, Folio, p. 355-391.

Même si, au moment où Descartes rédige ses *Méditations*, la méditation philosophique ne constituait pas un genre, les dimensions méditative, ascétique, pratique de la philosophie et philosophique de la méditation, de l'ascèse et de l'action du sujet sur lui-même n'étaient pas étrangères à son époque. Elles lui étaient même relativement familières en raison du retour des philosophies de l'Antiquité amorcé dès le siècle précédent³³. Et l'on sait que Descartes n'ignorait pas cette tradition puisqu'il eut à connaître, très jeune déjà, les grandes doctrines et pratiques philosophiques antiques par la lecture, au cours ses années d'études, de la philosophie morale de Cicéron. En attestent, en effet, les programmes d'enseignement des Jésuites dans le *Ratio atque institutio studiorum societatis Jesu*³⁴, plan raisonné et institution des études de 1599 appliqué dans tous les établissements d'enseignement de la Compagnie de Jésus. En invitant la philosophie à entrer, à nouveau, dans le champ de la transformation de soi, de la vie intérieure et spirituelle, si longtemps abandonnée à la religion, Descartes n'invente donc pas totalement une nouvelle façon de méditer, ni de philosopher. Nous devrions plutôt dire, en nuanciant l'observation d'Étienne Gilson citée ci-avant, qu'il réinvente, qu'il ressuscite, à l'instar de Montaigne avant lui, une tradition et une conception de la philosophie comme expérience vécue, écartée par la Scolastique. En sens, c'est plus en tant que méditations que les *Méditations métaphysiques* dessinent une ligne de fracture avec la tradition scolastique qu'au titre des visées d'une doctrine qui demeure, en bonne partie, au service de la religion, comme le rappelle, si besoin était, l'*Épître au Doyen et aux Docteurs de la Sacrée Faculté de Théologie de Paris*. Les *Méditations métaphysiques* en tant que méditations réinvestissent, toutes proportions gardées, certains usages et techniques bien connus dans les écoles philosophiques des époques grecque, hellénistique et romaine, usages et techniques destinés à transformer le lecteur tels que l'examen approfondi, le dialogue avec soi, le redressement de nos opinions, l'attention et la vigilance portées à nos représentations, le détachement à l'égard des sens, la mémorisation et l'intériorisation des vérités... D'une certaine façon, ici, l'auteur est un guide et un directeur de conscience pour un lecteur qui acceptera de s'identifier au sujet des *Méditations*, ce qui fera dire à Martial Gueroult :

Les *Méditations* ne sont pas, en effet, que sèche géométrie, mais initiation d'une âme par une autre âme qui la conduit³⁵.

Ce rôle de directeur de conscience, Descartes l'endossera, à nouveau, au cours de ses échanges épistolaires avec la Princesse Élisabeth de Palatinat, comme le note Monsieur Pierre Hadot :

On ne mesure pas toujours assez à quel point la conception antique de la philosophie est toujours présente chez Descartes, par exemple dans les Lettres à la princesse Élisabeth, qui sont d'ailleurs, jusqu'à un certain point, des lettres de direction spirituelle,³⁶

– exercice répandu dans l'Antiquité.

L'influence sur Descartes d'une double tradition méditative, chrétienne et antique, nous paraît d'autant plus fondée qu'il n'y a nulle raison de considérer la phi-

33. Voir sur ce sujet *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle, le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, sous la direction de Pierre-François Moreau (1999). Tome I, Paris, Idées, Albin Michel, p. 9-10.

34. « [...] parmi les orateurs, on expliquera le seul Cicéron, dans presque tous les ouvrages qui contiennent la philosophie morale [...] ». *Ratio studiorum*, Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus (1997). Édition bilingue Latin-Français, présentée par Adrien Demoustier et Dominique Julia, traduite par Léone Albriex et Dolorès Pralon-Julia, annotée et commentée par Marie-Madeleine Compère, Paris, Belin, p. 174.

35. Gueroult, Martial (1953). *Descartes selon l'ordre des raisons*, tome I, Paris, Aubier-Montaigne, réédition 1968, p. 25.

36. Hadot, Pierre (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Essais, Folio, p. 398-399.

philosophie cartésienne comme une philosophie autarcique, ni nourrie d'aucun terreau préalablement ensemencé par d'autres philosophies. Nous l'avons précédemment évoqué avec Michel Foucault, elle ne saurait marquer une rupture absolue, ni s'inscrire dans une discontinuité radicale envers toute forme d'héritages ou influences. Elle n'est évidemment pas étrangère à la réhabilitation des Lettres anciennes et du Stoïcisme en particulier, entreprise par l'humanisme de la Renaissance à compter du début du *xvi^e* siècle. Elle n'est pas une philosophie en marge de ce courant majeur de la pensée occidentale auquel, effectivement, elle participe. L'héritage antique va donner à la philosophie cartésienne les moyens d'incorporer des formes de spiritualité, des modèles d'exercices, des pratiques volontaires à travers lesquelles s'organisent, en son sein et de manière originale, les rapports entre subjectivité et vérité, à partir desquels se transforme, se constitue et s'accomplit le sujet cartésien. Objectera-t-on que ces considérations sont sans objet dans le cas de Descartes qui s'est appliqué à s'affranchir de toute forme de prévention, à faire table rase du passé et à tout recommencer, depuis les fondements, dans l'ordre de la pensée ? Mais, recommencer n'est pas commencer, et il serait illusoire d'imaginer qu'un commencement absolu soit possible dans l'histoire de la pensée et que Descartes puisse s'en être soustrait pour former une philosophie sans histoire, vierge de toute dette ou influence. Que Descartes décide de soumettre à l'épreuve du doute tout ce qui se présentera à son esprit ne signifie pas qu'il ne retiendra rien de ce qui lui aura été légué en héritage. Le droit d'inventaire que revendique Descartes, n'exclut pas qu'il s'inscrive dans une longue tradition philosophique et spirituelle, ni qu'il s'en inspire. Ajoutons que les formes de pensée, les structures de raisonnement, les postures de l'esprit échappent naturellement à l'examen critique et volontaire des contenus de pensée et participent de la personnalité intellectuelle de l'auteur. Si Descartes a bien construit une philosophie nouvelle, il n'a pas pu inventer, ne serait-ce que pour cette raison, une philosophie anhistorique, sans liens avec les filiations grecque, romaine, hellénistique et chrétienne dont il était nourri. Voir en Descartes le fondateur de la science et du sujet modernes, n'autorise donc pas à méconnaître le poids de l'héritage chrétien et antique qui oriente son parcours réflexif. Cela est vrai pour toute la philosophie du *xvi^e* siècle comme le rappelle Pierre-François Moreau :

Le *xvii^e* siècle voit une nouvelle organisation du savoir et, avec elle, une autre constitution du moi. Cependant la raison triomphante à son tour fait ses comptes avec le passé, et ne se contente pas du *nemo ante me* cartésien – y compris chez Descartes lui-même. Si dans la connaissance du monde physique la nouveauté est de rigueur, le regard sur le vivant ou sur l'éthique peut faire appel à ce passé [...] ³⁷.

COMMENT LIRE LES MÉDITATIONS ?

Si l'on entend donc par exercice spirituel une pratique volontaire de la pensée destinée à produire une transformation de soi ³⁸, si l'on entend par ascèse, au sens large et non simplement restreint d'abstinence ou de continence, la pratique soutenue d'un tel type d'exercices, et si l'on entend, enfin, par expérience métaphysique l'appréhension directe d'une vérité non sensible qui en fait un vécu originel et non un énoncé simplement posé ou déduit à partir d'un autre énoncé, les *Méditations métaphy-*

37. Moreau, Pierre-François (1999). « Les trois étapes du stoïcisme moderne », *Le stoïcisme au *xvi^e* et *xvii^e* siècle, le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, sous la direction de Pierre-François Moreau, tome I, Paris, Albin Michel, p. 14.

38. Hadot, Pierre (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Essais, Folio, p. 144.

siques se présentent, à la fois, comme un exercice spirituel et un ensemble de démonstrations, comme le protocole d'une ascèse et un traité de métaphysique, comme une suite d'expériences vécues et une suite de raisonnements. Deux ordres de discours s'entremêlent ainsi dans les *Méditations*, l'un logique, l'autre psychologique ou psychagogique³⁹ pour reprendre un néologisme, emprunté à Monsieur Pierre Hadot, désignant, sous sa plume, la portée pratique, éthique, formatrice des textes de la tradition philosophique grecque, hellénistique et romaine. Elles associent la doctrine philosophique à la production d'une série d'effets sur le lecteur et à un travail de modification de ses dispositions intérieures. Ainsi, arriment-elles la philosophie comme discours à la philosophie comme exercice, manière d'être et action de soi sur soi. La philosophie comme pratique et discipline de soi s'inscrit dans une dimension éthique. Cette dimension est aussi une dimension spirituelle au sens où elle n'est plus seulement intellectuelle, conceptuelle, mais où elle engage toutes les facultés de l'esprit et tous les modes de la pensée, autrement dit, l'entendement, certes, mais aussi l'imagination, la volonté et l'usage de nos sens⁴⁰. C'est cette dimension éthique et spirituelle que l'on ne s'attend pas à trouver à la lecture d'un traité, fût-il de métaphysique. Les *Méditations métaphysiques* se situent ainsi à l'intersection de deux traditions philosophiques, de deux conceptions de la philosophie occidentale qui n'ont jamais totalement cessé de cohabiter au cours de son histoire. La première conçoit la philosophie comme activité spéculative, discours sur la vérité et système de connaissances. L'autre tradition considère la philosophie comme manière de vivre, choix existentiel, exercice spirituel, transformation de soi, travail du sujet à son propre perfectionnement. C'est généralement à la première tradition qu'est rattaché, et très largement identifié, le cartésianisme. Or, elle n'est pas exclusive de la seconde à laquelle s'intègre, en partie, Descartes, notamment avec les *Méditations métaphysiques*.

C'est donc une double lecture que requièrent les *Méditations*⁴¹ : la lecture d'un ensemble de propositions intégrées à un système et une lecture, plus lente, qui est bien plus qu'une simple lecture, mais qui comprend un travail d'intériorisation, consistant à méditer, à notre tour, avec l'auteur, à nous mettre à la place du sujet de la méditation, à nous approprier les vérités du texte. L'on doit donc lire les *Méditations*, selon l'ordre logique du raisonnement, mais l'on doit aussi les faire et s'appliquer à suivre un protocole méditatif. Or, tirer profit des *Méditations métaphysiques* suppose cette seconde approche du texte. Descartes en avertit expressément son lecteur dans la préface des éditions latines de 1641 et 1642 :

[...] j'entreprends derechef le traité de Dieu et de l'âme humaine, et ensemble de jeter les fondements de la Première Philosophie, mais sans en attendre aucune louange du vulgaire, ni espérer que mon livre soit vu de plusieurs. Au contraire, je ne conseillerai jamais à personne de le lire sinon à ceux qui voudront avec moi méditer sérieusement, et qui pourront détacher leur esprit du commerce des sens, et le délivrer entièrement de toutes sortes de préjugés ; lesquels je ne sais que trop être en fort petit nombre⁴².

Une démarche purement intellectuelle ne suffira pas à pénétrer les *Méditations*. Encore faudra-t-il que le lecteur des vérités métaphysiques s'applique à vivre en elles et à les faire vivre en lui. Pour respecter le véritable but des *Méditations*,

39. *Ibid.*, p. 41-42, 57-58, 168.

40. Hadot, Pierre (1987). *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, p. 77-78.

41. Foucault, Michel (2005). *Mon corps, ce papier, ce feu*. (Anthologie), Paris, Essais, Folio, p. 158-159.

42. *Méditations métaphysiques* (1990). Édition Michelle Beyssade, *Préface de l'auteur au lecteur*, traduction de 1661 par Clerselier, Paris, Le Livre de Poche, p. 290.

il conviendra donc de ne pas s'en tenir à une simple lecture informative, distancée et impersonnelle, mais d'entrer dans le temps et l'exercice de la méditation. Le lecteur devra accepter de suivre, une à une, non seulement les preuves des vérités qui lui seront soumises, mais aussi les épreuves auxquelles il devra se soumettre : doute, renoncements, tentations, risques, efforts de pensée, réitérations, mémorisations, détachement des sens... En ce sens, les *Méditations* sont autant une formation du lecteur à l'assimilation des vérités métaphysiques qu'une information sur la doctrine métaphysique cartésienne. Les *Méditations métaphysiques* ne limitent pas leur ambition à la transmission et la réception d'un savoir livresque. C'est pourquoi Descartes a fait le choix de l'ordre analytique et non de l'ordre synthétique, lequel ne montre pas le cheminement qui doit être celui de l'esprit pour découvrir la vérité et ne convient pas si bien aux matières métaphysiques comme il s'en expliquera dans les *Réponses aux Seconde objections*⁴³. Le texte n'est pas seulement écrit pour lui-même, pour exposer un système conceptuel et doctrinal, mais pour nous faire vivre, à travers un cycle d'exercices, une expérience particulière de soi, de Dieu, du monde et de la certitude. Le texte se fait ici manuel, support, point d'appui d'un exercice méditatif, qui passe par la lecture, mais pour la dépasser dans l'accomplissement d'un travail du sujet sur lui-même. Le discours philosophique n'est pas conçu ici pour briller, à l'inverse de cette philosophie qui « donne les moyens de parler vraisemblablement de toutes choses, et de se faire admirer des moins savants »⁴⁴. Il consiste en un exercice solitaire et obstiné, destiné pour le lecteur à se transformer et pour l'auteur à aider le lecteur à se transformer. Il s'élabore loin de toute espèce d'usages et de subtilités scolastiques que Descartes rejettera d'un revers de main dans la *Méditation seconde*, estimant ne pas avoir à abuser du peu de temps et de loisir dont il dispose pour s'employer à les démêler⁴⁵.

Les *Méditations* enseignent donc d'abord au lecteur comment séparer son esprit des sens pour concevoir les premières notions dont elles traitent, comment se rendre effectivement et progressivement maître de ses pensées et évacuer de son esprit toutes formes de vraisemblance et sortes de préjugés pour se guérir de l'incertitude. Cet exercice d'appropriation de ses pensées par un sujet s'en rendant souverain accompagne toute l'expérience métaphysique cartésienne et fait conclure Martial Gueroult que :

[...] la démonstration analytique revêt en métaphysique un aspect qu'elle n'a pas en géométrie ; à savoir celui des Méditations qui satisfait, non pas seulement aux exigences logiques, mais encore aux exigences psychologiques qui lui sont propres⁴⁶.

La lecture des *Méditations* doit répondre donc à d'autres exigences, plus nombreuses et différentes de celles requises par le raisonnement. Elles demandent que l'on s'y prépare et que l'on prenne des dispositions matérielles et intérieures appropriées à leur conduite. Ainsi, il importe d'avoir atteint un âge si mûr qu'aucun après lui ne soit plus propice à la conquête du savoir⁴⁷, autrement dit, il est requis d'être à l'*acmé* de ses capacités. Il faut aussi être libéré de tout souci, de toute passion, s'être ménagé du loisir, c'est-à-dire du temps et de la tranquillité à l'abri des urgences, vicissitudes, dérangements de la vie. Il faut pouvoir se retirer dans une solitude qui ne va

43. *Réponses aux Seconde objections*, AT, IX, I, p. 122.

44. *Discours de la méthode*, AT, VI, p. 6.

45. *Méditation seconde*, AT, IX, I, p. 20.

46. Gueroult, Martial (1953). *Descartes selon l'ordre des raisons*, tome I, Paris, Aubier-Montaigne, réédition 1968, p. 25.

47. *Méditation première*, AT, VII, p. 17.

pas s'en rappeler le désert des ermites ou des saints, auquel Descartes, dans le *Discours de la méthode*, compare sa retraite en Hollande⁴⁸, au tournant de l'année 1628⁴⁹, au cours de laquelle il commença à méditer sur sa métaphysique. Il faut enfin ne pas se disperser, ne plus partager son esprit entre plusieurs objets, s'investir exclusivement dans la tâche que l'on s'est fixée qui commence par le renversement de nos anciennes opinions⁵⁰. Toutes ces exigences ne sont ni simples, ni faciles à satisfaire. L'exercice des *Méditations* pour le lecteur, comme pour l'auteur qui les a faites avant lui, requiert donc le choix du moment le plus favorable, choix que Descartes avoue avoir dû lui-même longtemps reporter.

En lisant les *Méditations* comme un exposé de métaphysique, une interprétation, aussi remarquable soit-elle, qui ne s'en tiendrait qu'à l'ordre logique et à la dimension théorique du texte, dans la tradition philosophique dominante de l'université occidentale depuis le Moyen Âge, conforme au maintien de la philosophie dans un rôle spéculatif voulu par la Scolastique, laisserait donc de côté une dimension essentielle du texte, celle d'une lente assimilation qui transforme l'exposition de la vérité en une expérience apodictique. En effet, si Descartes n'avait voulu donner à ses *Méditations* qu'une valeur théorique, il se serait contenté de suivre l'ordre d'un cours et d'écrire les *Principes de la philosophie*. Ce n'est pas ce qu'il a fait avec les *Méditations* qui présentent une double trame, logique et spirituelle.

L'ORIGINALITÉ DES MÉDITATIONS MÉTAPHYSIQUES

Si les *Méditations métaphysiques* ont le caractère si singulier qu'on s'entend généralement à leur accorder, ce n'est, peut-être, donc pas tant pour ce qu'elles affirment sur le plan de la doctrine métaphysique, ni pour la logique de leurs démonstrations. Dans ces deux registres, celui, métaphysique, des preuves de l'existence de Dieu et de la distinction de l'âme et du corps, d'une part, et celui de la méthode, d'autre part, Descartes n'a d'ailleurs jamais rien revendiqué qu'il n'avoue avoir été déjà établi :

[...] sachant que la principale raison, qui fait que plusieurs impies ne veulent point croire qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine est distincte du corps, est qu'ils disent que personne jusques ici n'a pu démontrer ces deux choses ; quoique je ne sois point de leur opinion, mais qu'au contraire je tiens que presque toutes les raisons qui ont été apportées par tant de grands personnages, touchant ces deux questions, sont autant de démonstrations, quand elles sont bien entendues, et qu'il soit presque impossible d'en inventer de nouvelles ; si est-ce que je crois qu'on ne saurait rien faire de plus utile en la philosophie, que d'en rechercher une fois curieusement et avec soin les meilleures et plus solides, et les disposer en un ordre si clair et si exact, qu'il soit constant désormais à tout le monde, que ce sont de véritables démonstrations. Et enfin, d'autant que plusieurs personnes ont désiré cela de moi, qui ont connaissance que j'ai cultivé une certaine méthode pour résoudre toutes sortes de difficultés dans les sciences ; méthode qui de vrai n'est pas nouvelle, n'y ayant rien de plus ancien que la vérité, mais de laquelle ils savent que je me suis servi assez heureusement en d'autres rencontres [...] ⁵¹.

Même si l'on veut accorder que Descartes force ici sa modestie, en s'adressant aux Doyen et Théologiens de la Sorbonne dont il cherche l'appui, dans un texte de

48. *Discours de la méthode* : « [...] j'ai pu vivre aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés », AT, VI, p. 31.

49. Voir sur ce point de chronologie les précisions dans GILSON, Étienne (1925). *Discours de la méthode, texte et commentaire historique*, Paris, Vrin, 6^e édition 1987, p. 278.

50. *Méditation première*, AT, VII, p. 17.

51. *Épître au Doyen et aux Docteurs de la Sacrée Faculté de Théologie de Paris*, AT, IX, p. 5-6.

circonstance gouverné par des considérations stratégiques, il n'en demeure pas moins qu'il nous invite à chercher ailleurs que dans leur doctrine et la solidité de leurs démonstrations, non pas la pertinence, certes, mais l'originalité de ses *Méditations*.

Où trouver cette originalité si ce n'est d'abord et précisément dans le choix de se livrer à des méditations formant un cycle d'exercices destinés à assimiler les certitudes nées des vérités de la métaphysique ? Car, les *Méditations* ne ressemblent, sur ce point, à aucune des quatre expositions de la métaphysique cartésienne que sont le dialogue de *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*, la quatrième partie du *Discours de la méthode*, la présentation synthétique des *Méditations* dans les *Réponses aux Secondes objections* et la première partie des *Principes de la philosophie*. En effet, qu'en est-il, ne serait-ce que dans les deux autres textes de métaphysique les plus achevés que sont le *Discours* et les *Principes* ? Le *Discours de la méthode*, évoque des méditations que fit Descartes, mais l'on ne médite pas dans le *Discours*. Descartes se contente de renvoyer à l'exercice méditatif. Il nous en entretient :

Je ne sais si je dois vous entretenir des méditations que j'y ai faites, car elles sont si métaphysiques et si peu communes, qu'elles ne seront peut-être pas au goût de tout le monde⁵².

Quant aux *Principes de la philosophie*, il n'y est pas question de méditations, mais seulement des matières traitées par les *Méditations métaphysiques*, non plus selon l'ordre de l'analyse, mais selon celui de la synthèse. Il existe donc une différence profonde, non de contenu doctrinal, mais de statut, de nature et de conception même du rôle de la philosophie et de son mode de réception par le lecteur, entre les *Méditations* et les autres exposés de la métaphysique cartésienne si l'on considère que les *Méditations métaphysiques* ne sont manifestement pas seulement un traité, mais aussi un exercice de métaphysique. Car, ce qui importe, aux yeux de Descartes, dans les *Méditations* n'est pas tant, ou pas seulement la vérité, mais la possibilité de la certitude, c'est-à-dire la recherche d'un rapport inébranlable du sujet à la vérité. C'est pour cela qu'elles forment un exercice général de désapprentissage volontaire, de désappropriation et de réappropriation de nos pensées, d'éloignement de la pensée à l'égard de ce qu'elle pense pour mieux y revenir, qui rappelle, dans une certaine mesure, le « *facere suum* », impératif de « faire sien » ce que l'on pense, d'assimiler des vérités, si souvent préconisé par l'exercice philosophique dans l'Antiquité⁵³. L'exercice des *Méditations* consistera à se déprendre volontairement de tout ce que l'on tenait pour vrai pour se le réapproprier progressivement, à le détruire méthodiquement pour méthodiquement le reconstruire, à le condamner un temps pour le réhabiliter ensuite. Ce que changent si profondément les *Méditations* ce n'est finalement pas la réalité objective de nos pensées, mais le rapport qu'entretient notre pensée avec ce qu'elle pense. Or, c'est bien grâce aux *Méditations* en tant qu'exercices volontaires, en tant que méditations, que devient possible l'évolution des rapports de la pensée avec ses pensées. Ainsi, le mouvement général qui caractérise les *Méditations métaphysiques* vise l'exclusion du probable dans le domaine théorique de la connaissance et de la recherche de la vérité. Dans ce domaine, les vérités, d'abord rejetées parce que seulement probables, seront rétablies et réintégrées comme certaines à l'édifice de la connaissance. Au terme du parcours méditatif, l'on ne saura rien de plus après qu'avant. Mais, pour autant, on ne saura plus rien comme avant. On le saura vrai-

52. *Discours de la méthode*, AT, VI, p. 31.

53. Foucault, Michel (2001). *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*. Gallimard. Seuil, p. 316-317.

ment. Si, à la fin de la *Méditation sixième* et dernière, le sujet qui médite n'aura rien appris de plus que ce qu'il croyait déjà savoir avant de méditer, c'est précisément pour ne plus devoir se contenter de le croire, mais pour enfin le savoir. C'est pour changer soi-même, en changeant son rapport à la vérité. Sous l'apparent immobilisme de l'étendue de sa connaissance, se déploie un exercice par lequel le sujet méditant aura mis tous les fondements de ses pensées à l'épreuve et troqué la croyance incertaine dans l'expérience sensible pour l'expérience métaphysique qui fonde toute certitude. L'existence de Dieu, l'existence des choses matérielles, la conformité possible de la pensée et du réel seront établies, non seulement avec certitude, mais selon des degrés de certitude inattendus et inversés au profit des réalités métaphysiques. Car, au fil de l'exercice méditatif, nous aurons effectivement changé, nous serons devenus plus familiers et bien plus certains des réalités métaphysiques que sont l'âme et Dieu que nous l'étions auparavant des choses matérielles.

Ce changement aura été le fruit d'un long et pénible effort de la volonté. Aussi, les *Méditations métaphysiques* en tant que méditations, exercices volontaires de soi sur soi consacrent-elles le rôle original que fait jouer Descartes à la volonté et à la libre disposition de soi dans l'accès du sujet à la vérité. Elles font largement écho à la théorie cartésienne du jugement présentée dans la seconde partie du *Discours de la méthode*, reprise dans la *Méditation quatrième*, véritable hymne à la volonté puisqu'« *il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue: en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu* », écrit Descartes. Cette théorie du jugement accorde à la volonté et le premier rôle, et le dernier mot dans la connaissance de la vérité puisque l'entendement ne fait que proposer à la volonté ce qui lui appartient exclusivement, en ultime instance, d'affirmer ou de nier, bref, de trancher dans l'acte de juger. Dans une mise en perspective historique et un peu vertigineuse, Jean Beaufret, à l'occasion d'une intervention prononcée au VI^e Colloque international de philosophie à Royaumont, en 1964, aura le mérite de souligner la véritable révolution que constitue le statut accordé par Descartes à la volonté dans le jugement en ces termes :

La certitude cartésienne est avant tout affaire de volonté. C'est comme volonté plus encore que comme entendement que l'*Ego Cogito* est en colloque avec lui-même [...] Par cette irruption dans la pensée d'un trait aussi nouveau et aussi imprévu [...] la vérité elle-même est ébranlée dans son essence. Désormais, l'intuition et la décision vont de pair. Mais en philosophie comme à la guerre, ce qui importe c'est la décision [...] Descartes parle de la vérité en capitaine⁵⁴.

Et d'ajouter :

Si Descartes peut dire, comme il lui arrive de le dire, *nemo ante me...* – personne avant moi... –, c'est bien surtout en raison du séisme que provoque, dans la vérité, son interprétation du jugement [...] C'est par là que Descartes apparaît en philosophie comme cet « ébranleur de sol » dont le passage « à longues enjambées » [...] prépare de loin ce qui éclatera seulement avec Nietzsche [...] ⁵⁵.

Comme exercices volontaires et effort de libre disposition de soi, les *Méditations* illustrent, enfin, et rendent effectif le seul exercice plein et entier de souveraineté dont nous soyons capables, si tant est qu'« *il n'y a rien qui soit entièrement en notre*

54. Beaufret, Jean (1967). « Heidegger et Nietzsche : le concept de valeur », *Nietzsche*, (actes du VII^e colloque philosophique international tenu sous la présidence de Martial Guéroult du 4 au 8 juillet 1964), Paris, Cahiers de Royaumont, Les Éditions de Minuit, 1967, p. 251-252.

55. *Ibid.*, p. 252.

pouvoir que nos pensées », comme le répète, mot pour mot, par deux fois Descartes, une première fois dans le *Discours de la méthode*⁵⁶, une seconde fois, l'année suivante, dans sa lettre à Renéri pour Pollot⁵⁷. À ce titre, les *Méditations* ne sont rien de moins que l'exercice, que s'impose Descartes et qu'il nous invite à faire après lui, par lequel nous nous rendons capables d'accomplir le plus haut et, à vrai dire, le seul exercice de parfaite souveraineté que notre nature imparfaite nous autorise. En ce sens, les *Méditations* en tant que méditations, exercices de soi, dépassent amplement l'enjeu d'un traité de métaphysique, aussi achevé soit-il. Elles sont la promesse de la plus haute expérience et manifestation de souveraineté dont nous soyons capables. Il ne tient qu'à ceux qui s'y efforceront de l'accomplir à leur tour. Certainement, est-ce, en grande partie, à cela qu'elles doivent la place unique qu'elles occupent dans l'histoire de la philosophie et l'attrait qu'elles continuent d'exercer plus que les autres expositions de la métaphysique cartésienne.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Descartes

Descartes (1897-1913). Œuvres de Descartes publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Léopold Cerf, réédition, Paris, Vrin- CNRS, 11 volumes, 1964-1974; tirage en format réduit, 1996. Cette édition mentionnée sous le sigle AT est l'édition de référence.

Œuvres philosophiques de Descartes (1963-1973). Édition Ferdinand Alquié, 3 volumes, Paris, Classiques Garnier.

Méditations métaphysiques (1990). Édition Michelle Beyssade, Paris, Le Livre de Poche.

Études sur Descartes

Alquié, Ferdinand (1950). *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France.

Beaufret, Jean (1967). « Heidegger et Nietzsche: le concept de valeur », *Nietzsche*, (Actes du VII^e Colloque philosophique international tenu sous la présidence de Martial Gueroult du 4 au 8 juillet 1964), Paris, Cahiers de Royaumont, Les Éditions de Minuit, p. 251-252.

Beyssade, Michelle et Jean-Marie (1992). « Introduction », *Méditations métaphysiques*, édition bilingue français-latin, Paris, GF Flammarion.

Gilson, Étienne (1930). *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, réédition 1984.

Gilson, Étienne (1925), *Discours de la méthode, texte et commentaire historique*, Paris, Vrin, 6^e édition 1987.

Guenancia, Pierre (2002), « Foucault/Descartes: la question de la subjectivité », *Archives de philosophie* 62.

Gueroult, Martial (1953). *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 volumes, Paris, Aubier-Montaigne, réédition 1968.

Hermans, Michel et Klein, Michel (1996). "Ces exercices spirituels que Descartes aurait pratiqués", *Archives de philosophie* 59.

Kambouchner, Denis (2005), *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, Paris, Presse Universitaires de France.

56. *Discours de la méthode*, AT, VI, p. 25.

57. À Renéri pour Pollot, AT, II, p. 36.

Marion, J.-L., Massonie, J.-Ph., Monnat, P., Ucciani, L. (1996). *Index des Meditations de prima Philosophia de R. Descartes*, Besançon, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté.

Mesnard, Pierre (1970). « Qu'est-ce qu'une méditation ? », *Images de l'homme et de l'œuvre*, Paris, Vrin.

Moreau, Pierre-François (1999). « Les trois étapes du stoïcisme moderne », *Le stoïcisme au XVI^e et XVII^e siècle, le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, sous la direction de Pierre-François Moreau, Paris, Albin Michel.

Autres textes et ouvrages

Foucault, Michel (2005). *Mon corps, ce papier, ce feu*. (Anthologie), Paris, Essais, Folio.

Foucault, Michel (1994). *À propos de la généalogie de l'éthique, un aperçu du travail en cours*, (Dits et écrits, 1954-1988, tome IV), Paris, Nouvelle Revue Française, Gallimard.

Foucault, Michel (2001). *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard. Seuil.

Hadot, Pierre (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Essais, Folio.

Ouvrages collectifs

Descartes (1957). *Cahiers de Royaumont, Philosophie n° 11*, Paris, Les Éditions de Minuit.

Ratio studiorum, Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus (1997). Édition bilingue latin-français, présentée par Adrien Demoustier et Dominique Julia, traduite par Léone Albrieux et Dolorès Pralon-Julia, annotée et commentée par Marie-Madeleine Compère, Paris, Belin.

Le stoïcisme aux XVI^e et au XVII^e siècle, le retour des philosophies antiques à l'âge classique, sous la direction de Pierre-François Moreau (1999). Tome I, Paris, Idées, Albin Michel.