



HAL
open science

Échos antiques dans la philosophie première de Descartes

François-Xavier de Peretti

► **To cite this version:**

François-Xavier de Peretti. Échos antiques dans la philosophie première de Descartes. Séminaire du Centre d'études sur la Pensée Antique "Kairos Kai Logos", Feb 2020, Aix-en-Provence, France. hal-02459365

HAL Id: hal-02459365

<https://amu.hal.science/hal-02459365>

Submitted on 29 Jan 2020

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.

Échos antiques

dans la philosophie première de Descartes

Abstract. La philosophie première de Descartes s'ancre dans un exercice spirituel particulier, celui de la méditation. Les *Méditations métaphysiques* associent l'exposition d'une doctrine philosophique à la production d'une série d'effets sur le lecteur et à un travail de modification de ses dispositions intérieures et de ses représentations à commencer par celle de soi pour rechercher la vérité. Nous voudrions montrer ici comment le caractère fondamentalement méditatif de la recherche de la vérité dans la philosophie première cartésienne se présente comme l'écho d'une longue tradition qui prend sa source dans l'Antiquité. Nous limiterons notre propos à l'analyse de l'aveu chez Descartes et, si nous en avons le temps, nous l'étendrons à l'examen du détachement de l'esprit des sens dans l'exercice bien connu du doute cartésien.

Introduction

Métaphysique et philosophie première

Se chargeant de fournir ses fondements ou principes à la science, la philosophie cartésienne comprend une philosophie première et une métaphysique. Il faut entendre par philosophie première celle qui s'occupe des choses à connaître les premières, c'est-à-dire, au sens littéral, des principes de la connaissance. Bien que les dénominations de métaphysique et de philosophie première soient généralement tenues pour équivalentes, il est toutefois possible d'apporter ici une nuance. D'une part, la philosophie première désigne plus nettement que la notion de métaphysique le projet d'établir les principes communs à toutes les sciences par lesquels il convient de commencer pour parvenir à l'édification d'un savoir certain. L'idée de philosophie première renvoie ainsi plus explicitement à la fonction fondatrice de l'entreprise philosophique de Descartes, alors que celle de métaphysique renvoie d'abord, du moins chez Descartes, aux matières traitées que sont Dieu et l'âme humaine. Mais, d'autre part et surtout,

les premières vérités établies par Descartes pour fonder la science ne se résument pas à la certitude du *cogito* et à la connaissance de Dieu ; elles intègrent d'autres principes, à commencer par la règle générale qui tient pour vrai ce qui se présente à nous comme certain. Ainsi, pour être métaphysiques, les *Méditations* ne se réduisent pas strictement à un texte de pure métaphysique.

La philosophie première enveloppe des principes métaphysiques :

- l'existence de l'âme et sa définition comme substance distincte du corps dans la *Méditation seconde*,
- l'existence de Dieu et sa nature infinie et véridique dans la *Méditation troisième*, dans la *Méditation quatrième* et dans la *Méditation cinquième*,

En outre la philosophie première cartésienne établit aussi des principes épistémologiques et épistémiques :

- une règle générale de la connaissance, la règle générale de l'évidence ou de la vérité posée dès la *Méditation troisième* et acquise au terme de la *Méditation quatrième*,
- une explication de l'erreur et une théorie du jugement dans la *Méditation quatrième*,
- la connaissance de l'essence des choses matérielles dans la *Méditation cinquième*,
- la connaissance de l'existence des choses matérielles dans la *Méditation sixième*.

Un exercice spirituel à la première personne

Sous la diversité des genres littéraires auxquels a recours Descartes, sa philosophie première s'ancre de manière privilégiée dans un exercice spirituel particulier qui ne peut s'opérer qu'à la première personne du singulier : celui de la méditation. Cet exercice prend la forme d'une conversation intérieure et d'une série d'exercices volontaires de la pensée qui opère un retour sur elle-même. Le mot de méditation renvoie en grec à *melete*, et en latin à *meditatio*, termes désignant la notion même d'exercice et de préparation¹. L'étymologie du terme souligne cette dimension d'exercice, devenu mental, réflexif, volontaire et appuyé, qui doit s'inscrire dans la durée et dans la répétition. En ce sens, les *Méditations* peuvent se lire comme une mise à l'épreuve de la pensée par elle-même.

Aussi, les *Méditations métaphysiques* forment dans le système cartésien le texte de référence en matière de métaphysique et de philosophie première, au sens où les autres présentations de la métaphysique et de la philosophie première renvoient à l'exercice que seules les *Méditations* ont le privilège de déployer.

¹ Initialement, au sens d'exercice, de préparation, les termes *melete* et *meditatio* relèvent d'un usage répandu aussi bien dans les écoles, que dans les théâtres, qu'en matière de rhétorique ou encore d'art militaire, avant que ces termes ne prennent le sens spirituel méditation qu'on lui connaît ; voir P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksiek, 1968, p. 684 ; M. Bréal et A. Bailly, *Dictionnaire étymologique latin*, Paris, Hachette, 1885, p. 185.

Si l'on entend par exercice spirituel une pratique volontaire de la pensée destinée à produire une transformation de soi, 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, les *Méditations métaphysiques* 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 psychagogique pour reprendre un terme désignant déjà chez Platon la conduite des âmes au moyen du discours². Les *Méditations* 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 et de ses représentations à commencer par celle de soi pour rechercher la vérité.

Il s'agit donc de prendre au sérieux le caractère méditatif de la pensée cartésienne en nous déprenant d'une interprétation, à notre sens trop réductrice, qui voudrait que le recours à la méditation comme genre littéraire cède chez Descartes à un effet de mode et qu'il faille le percevoir comme un habillage artificiel de sa doctrine, reposant sur l'usage philosophique et la transposition opportuniste d'une forme religieuse en vogue au XVII^e siècle.

Nous voudrions montrer ici comment le caractère fondamentalement méditatif de la philosophie première cartésienne se présente comme l'écho d'une longue tradition qui prend sa source dans l'Antiquité. Nous limiterons notre propos à l'analyse de l'aveu chez Descartes et, si nous en avons le temps, nous l'étendrons à l'examen du détachement de l'esprit des sens dans l'exercice bien connu du doute cartésien.

L'épreuve de l'erreur

Un aveu initial

Les premiers mots des *Méditations métaphysiques* adoptent la posture spirituelle de l'aveu à ceci près qu'il ne s'agit ici pour le sujet méditant de confesser ses erreurs et non ses fautes. Ainsi écrit-il :

Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain (*Méditation première*, AT, IX, 1, p. 13).

Et les *Méditations* s'achèveront encore par la reconnaissance de notre faillibilité :

Mais parce que la nécessité des affaires nous oblige souvent à nous déterminer, avant que nous ayons eu le loisir de les examiner si soigneusement, il faut avouer que la vie de l'homme est sujette

² Platon, *Phèdre*, 271 c.

à faillir fort souvent dans les choses particulières ; et enfin il faut reconnaître l'infirmité et la faiblesse de notre nature (*Méditation sixième*, AT, IX, 1, p. 72).

La remémoration de ses manquements par le sujet méditant aux accents d'examen de conscience et de confession en vue de se corriger, l'aveu de sa faillibilité, la reconnaissance de l'infirmité et des faiblesses de notre nature, qui en sont les causes, encadrent d'un bout à l'autre l'itinéraire des *Méditations métaphysiques*. Ils font écho à une longue tradition spirituelle. Ils ponctuent surtout cet itinéraire de long en large, avec une saisissante insistance, puisque Descartes, au fil des six méditations, ne reviendra pas moins d'une cinquantaine de fois sur l'aveu, la reconnaissance de l'imperfection de notre nature et de notre inclination à l'erreur.

À l'évidence, l'entreprise cartésienne de la recherche de la vérité procède de la plaie laissée béante par l'épreuve de l'erreur et de l'humiliation de se sentir trompé. L'erreur est un désastre pour le sujet qui médite et qui se voue à la recherche de la vérité. Elle est vécue comme malheur, adversité, infortune, crise. Les figures extravagantes de la *Méditation première*, un temps dressées comme hypothèses, d'un Dieu trompeur, puis d'un malin génie non moins rusé et trompeur que puissant, attestent par leur caractère dramatique de l'ampleur du revers et du sentiment d'échec associés à l'expérience de l'erreur.

Seulement, une fois levées les hypothèses d'un Dieu trompeur et d'un malin génie qui auront nourri un temps le doute des *Méditations métaphysiques*, il faudra se rendre à l'évidence que c'est nous qui nous trompons. En matière d'erreur, l'on n'est jamais trompé que par soi-même. Pire que si nous l'étions des autres ou d'une puissance extérieure, c'est de nous-mêmes que nous sommes victimes et c'est nous qui faisons violence à la vérité. Au bout de l'épreuve qu'elle nous inflige, l'erreur nous renvoie en ultime instance à l'imperfection de notre nature. D'où l'exigence de l'aveu.

L'écho d'une longue tradition spirituelle

Importés pour trouver une forme de réemploi dans l'enquête épistémologique cartésienne sur l'erreur, l'examen de conscience, l'aveu, la méditation sur nos fautes et sur notre imperfection forment un lieu commun, un thème, un type constant d'exercice spirituel, moral et religieux au cours de longue l'histoire de la méditation antique puis chrétienne.

Avant son intégration à la tradition chrétienne, l'aveu de nos fautes, l'examen de conscience et l'attention qu'il convient de prêter à soi-même apparaissent en Occident comme des exercices profanes de correction de soi et de thérapie des âmes. Ces pratiques prennent la forme d'exercices spirituels ou éthiques dès l'Antiquité. Pierre Hadot insiste particulièrement sur l'importance de la concentration sur soi et de l'examen de conscience chez les stoïciens, chez les épicuriens et chez les néopythagoriciens³. Il peut alors s'agir d'examens du matin pratiqués en vue des actions qu'il conviendra d'accomplir au cours de la journée qui débute. Il

³ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard [« Folio/ Essais »], 1995, pp. 303-309.

peut s'agir aussi d'examens du soir pour repasser dans sa mémoire les actes accomplis tout au long de la journée qui s'achève.

On trouve, par exemple, parmi des textes qu'a pu connaître Descartes, trace de ce type d'exercices chez Sénèque. Ainsi, le *De Ira* nous recommande-t-il de procéder à un examen quotidien de conscience, à l'heure de se coucher :

Il faut raffermir, endurcir tous nos sens ; la nature les a formés pour souffrir ; c'est notre âme qui les corrompt : aussi faut-il chaque jour lui demander compte de ses œuvres. Ainsi faisait Sextius : à la fin du jour, recueilli dans sa couche, il interrogeait son âme : De quel défaut t'es-tu purgée aujourd'hui ? Quel mauvais penchant as-tu surmonté ? En quoi es-tu devenue meilleure ?⁴

Avant Sénèque, dans la longue tradition stoïcienne, l'on trouve déjà la prescription de cet exercice d'examen de soi et de bilan de nos actes au crépuscule du soir ou du matin, chez Épictète. C'est le cas au livre III des *Entretiens* :

Ne laisse pas tomber le sommeil sur tes yeux fatigués avant d'avoir pensé à tous les actes de ta journée. Qu'ai-je omis ? Qu'ai-je fait ? Commence par là et continue. Puis, si tu as mal fait, blâme-toi, si tu as bien fait, sois content⁵.

Et encore au livre IV des *Entretiens* :

[...] Pour toi, puisque tu ne t'occupes en réalité d'autre chose que d'user, comme il faut, de tes représentations, lève-toi dès l'aurore et examine-toi : Que me manque-t-il pour être impassible ? pour être exempt de troubles ? Qui suis-je ? Un corps ? Des biens ? Une réputation ? Rien de pareil. Quoi donc ? Je suis un animal raisonnable. Qu'est-ce qu'on doit exiger d'un tel être ? Repasse tes actions : En quoi ai-je manqué ? Est-ce en ce qui conduit au bonheur ? Qu'ai-je fait ? N'aurais-je rien fait de contraire à l'amitié, à la sociabilité, à la reconnaissance ? Quel devoir n'ai-je pas accompli en ce genre ?⁶

Dans le premier texte et quelques lignes avant le second, Épictète se réfère à un passage des *Vers d'or* attribués à Pythagore :

Ne permets pas que le doux sommeil se glisse sous tes yeux, avant d'avoir examiné chacune des actions de ta journée. En quoi ai-je fauté ? Qu'ai-je fait ? Qu'ai-je omis de ce qu'il me fallait faire ? Commence par la première à toutes les parcourir. Et ensuite, si tu trouves que tu as commis des fautes, gourmande-toi ; mais, si tu as bien agi, réjouis-toi⁷.

⁴ Sénèque, *Œuvres complètes de Sénèque, Le philosophe*, trad. M. Charpentier et M. Felix Lemaistre, t. II, Paris, Garnier Frères, 1860, pp. 360-361. Texte latin : « Omnes sensus perducendi sunt ad firmitatem ; natura patientes sunt, si animus illos desit corrumpere, qui cotidie ad rationem reddendam uocandus est. Faciebat hoc Sextius, ut consummato die, cum se ad nocturnam quietem recepisset, interrogaret animum suum: quod hodie malum tuum sanasti ? Cui uitio obstitisti ? Qua parte melior es ? ».

⁵ Arrien, *Entretiens d'Épictète*, III, 10, 2-3, dans *Les Stoïciens*, t. II, trad. E. Bréhier, Paris, Gallimard [« Tel »], 2003, p. 982.

⁶ *Ibid.*, IV, 6, 32-35, p. 1078.

⁷ Pythagore, *Les Vers d'or*. Hiéroclès, *commentaire sur les Vers d'or des pythagoriciens*, trad. M. Meunier, Paris, L'Artisan du Livre, 1925, p. 218. *Les Vers d'or*, supposés avoir été transcrits par un disciple de Pythagore, Lysis, après la mort de son maître et la disparition de la communauté pythagoricienne de Crotona, édictent les règles éthiques, les préceptes de vie suivies par l'école pythagoricienne. Ils nous ont été transmis dans leur intégralité et accompagnés d'un commentaire, au début du V^e siècle de notre ère, par Hiéroclès d'Alexandrie. Épictète qui a vécu entre 50 et 125 en a nécessairement connu une des versions antérieures dont

Outre chez Pythagore ou encore Épictète ou Sénèque, l'on retrouve trace de l'exercice pythagoricien de l'examen quotidien de conscience chez Galien, dont l'œuvre monumentale inspirera la médecine occidentale jusqu'à l'époque moderne. Galien, médecin et philosophe moral, écrira vingt volumes de philosophie morale dont ne sont parvenus que trois petits traités : *Du diagnostic et du traitement des passions propres à chaque âme*, *Du diagnostic et du traitement des erreurs propres à chaque âme* - souvent présentés non comme deux traités mais comme un double traité sous le titre *Les passions et erreurs de l'âme* - et *Que les facultés de l'âme suivent les tempéraments du corps*. Voici ce qu'écrivit Galien dans un de ces trois traités moraux :

Puis encore, lorsque ceux-ci nous signalent quelques-unes de nos erreurs, qu'il ne faut pas se montrer irrité, mais leur en savoir gré, et qu'il faut se remémorer cela chaque jour à l'aube, avant de commencer ses activités, et le soir, avant de se coucher. Sois sûr que moi aussi j'ai pris l'habitude, deux fois par jour, de lire d'abord, puis de prononcer oralement les exhortations attribuées à Pythagore⁸.

On retrouvera encore la prescription de l'examen de conscience au IV^e siècle chez Ausone dans l'*Idylle XVI* qui recourt à la fois à l'image du tribunal intérieur et du jugement de soi sur soi, et à la pratique de l'examen de conscience en des termes qui sont la stricte traduction des *Vers d'or* sur ce sujet :

Sur l'homme de bien, d'après la doctrine de Pythagore. L'homme de bien, le sage, qu'Apollon consulté eut peine à découvrir entre plusieurs milliers d'hommes, est son propre juge et passe l'ongle sur toutes ses actions. [...] Jamais le doux sommeil n'appesantit ses yeux, avant qu'il n'ait repassé tous les actes de sa longue journée. Ai-je en quelque chose été trop loin ? Qu'ai-je fait à propos, ou à contretemps ? Pourquoi nulle dignité dans cette action, nulle raison dans cette autre ? Qu'ai-je oublié ? Pourquoi cette résolution a-t-elle prévalu, quand il eût mieux été d'en changer ? J'ai eu pitié du pauvre ; pourquoi ai-je senti quelque douleur en mon âme brisée ? [...] Entrant ainsi dans l'examen de toutes ses paroles et de toutes ses actions, et repassant tout depuis le lever jusqu'au coucher du soleil, il condamne le mal, et donne la palme et le prix au bien⁹.

nous ne connaissons toutefois pas les états intermédiaires ni le nombre des versions antérieures. Une hypothèse vraisemblable est qu'Épictète les ait connus par une reconstitution soit poétique du II^e siècle av. J.-C. d'Héraclide Lembos, soit par des rédactions ou collections importantes de fragments en circulation, dès le IV^e siècle av. J.-C., dans les écoles philosophiques, notamment dans celle du Portique à l'époque de Chrysippe, et dans les cercles scientifiques en Grèce. Sur le texte d'origine, les attributions, les reconstitutions, les transmissions orales ou écrites, particulièrement complexes, des *Vers d'Or*, l'on pourra se référer aux travaux et conjectures d'Armand Delatte ; voir A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, Champion [« Bibliothèque des Hautes Études » - Sciences historiques et philologiques], 1915 ; rééd. Genève, Slatkine, 1974, pp. 3-80.

⁸ Galien, « Les passions et les erreurs de l'âme » dans *L'âme et ses passions*, trad. V. Barras, T. Bichler, A.F. Morand, Paris, Les Belles Lettres [« La Roue à Livres »], 1995, p. 23.

⁹ Ausone, *Œuvres complètes, Idylles, XVI*, « *De viro bono* », t.II, trad. E.-F. Corpet, Paris, C. L. F. Panckoucke, 1843, pp. 126 et 128 ; Texte latin : « Vir bonus et sapiens, qualem vix reperit unum / Millibus e multis hominum consultus Appolo. / Judex ipse sui, totum se explorat ad unguem. / [...] Non prius in dulcem declinat lumina somnum, / Omnia quam longi reputaverit acta dei / Quae praetergressus ? quid gestum in tempore ? quid non ? / Cur isti facto decus abfuit ; aut ratio illi ? / Quid mihi praeteritum ? cur haec sententia sedit, / Quam melius mutare fuit ? miseratus agentem, / Cur aliquem fracta persensi mente dolorem ? / [...] Sic dicta, et facta per omnia / Ingrediens, otroque a vespere cuncta revolvens, / Offensus parvis, dat palmam et praemis rectis », *ibid.*, pp. 127 et 129.

Sommes-nous en mesure d'accréditer la possibilité que cette tradition antique, d'origine pythagoricienne, de l'examen de conscience, dont nous venons simplement de montrer quelques exemples et jalons, était connue de Descartes ?

Concernant Ausone, il n'y a guère de doute à nourrir. L'on sait que Descartes voit apparaître lors du troisième songe de la nuit du 10 novembre 1619 - dont le récit est rapporté par Baillet (*Olympica*, AT, X, pp. 179-188) - qui scellera la vocation scientifique et philosophique de Descartes, deux poèmes d'Ausone d'inspiration explicitement pythagoricienne. Ces deux textes commençant respectivement par « *Quod vitae sectabor iter ?* » et « *Est, et non* ». Il s'agit des pièces XV et XVII des *Idylles* d'Ausone. Entre ceux deux poèmes qui apparaissent en songe à Descartes, s'insère dans le recueil des *Idylles*, l'*Idylle XVI*. Ce poème qui s'intercale donc entre les deux poèmes cités par Baillet traite de l'homme de bien selon Pythagore et spécifiquement de l'examen quotidien de conscience. Or, l'*Idylle XVI* était bien éditée dans le *Corpus omnium veterum poetarum latinorum*, auquel se réfère le texte de Baillet et tenait sur la même page que la pièce XVII¹⁰.

Concernant Galien, son œuvre médicale était connue de Descartes dont on oublie souvent que les écrits de médecine représentent près du cinquième de son œuvre. Il s'y réfère dans sa correspondance relative à la circulation artérielle du sang (*A Mersenne*, AT, I, p. 497), ou encore dans les recommandations qu'il donne à Regius, l'invitant par prudence à ne pas présenter, dans ses cours à l'Université d'Utrecht, ses thèses à côté de celles de Galien et d'Aristote (*À Regius* AT, III, p. 566). Toutefois, rien ne nous indique formellement que Descartes se soit intéressé à la philosophie morale de Galien et à la préconisation de l'exercice de l'examen de conscience en particulier. Néanmoins, à lire les traités de Galien qui soulignent à quel point les dispositions du corps déterminent celles de l'âme, rien ne doit exclure *a priori* que Descartes lecteur de Galien ait pu trouver ou conforter auprès de lui l'idée qu'une médecine du corps puisse être une médecine de l'âme, qu'il faille y rechercher le seul vrai moyen de rendre les hommes plus habiles et plus sages qu'ils ne l'ont été jusqu'alors (*Discours de la méthode*, AT, VI, p. 62) et que la médecine puisse s'investir d'une tâche spirituelle au service de la morale. Peut-être Descartes a-t-il encore pu s'inspirer de Galien lorsqu'il décide de traiter des passions en physicien et physiologue et non en orateur, ni même en moraliste (*Passions de l'âme*, AT, XI, p. 326). Il y aurait très certainement beaucoup à dire sur Descartes, Galien et la médecine.

Quant à Sénèque et à Épictète, ils feront l'objet de multiples rééditions au XVI^e et au XVII^e siècle de sorte que Descartes n'échappe pas à leur connaissance ni à leur influence. Les références à la morale stoïcienne sont nombreuses du *Discours de la méthode* jusqu'aux *Passions de l'âme*, en passant par la correspondance avec Élisabeth qui prend comme point d'appui la lecture de *De vita beata* de Sénèque. Bien des points de doctrine comme l'innéisme, le contrôle de nos représentations, l'accès au contentement au prix de la rectitude de notre volonté et la notion de générosité définie à l'article 143 des *Passions*, bien des accents de la morale cartésienne, notamment la troisième maxime du *Discours*, sont les marques d'un héritage stoïcien, transformé, souvent critiqué et pondéré par Descartes, mais bien réel. Ce vaste retour du stoïcisme autorise-t-il à en déduire que Descartes connaissait les

¹⁰ *Corpus omnium veterum poetarum latinorum secundum seriem temporum, et quinque libri distinctum, in quo continentur omnia ipsorum opera seu fragmenta quae reperiuntur, cui praefixa est unius cujusque poetae vita*, t.2, 2^e éd., Genève, Samuel Crispin, 1611, p. 659

textes que nous venons de citer concernant la pratique de l'examen de conscience ? Pas de manière formelle, mais l'importance des liens entre cartésianisme et stoïcisme et la large diffusion des textes stoïciens ne permettent pas de l'exclure.

À supposer que la reprise stoïcienne de l'examen de soi n'eût pas été connue de Descartes, il est encore possible qu'il ait connu le texte des *Vers d'or*, attribués à Pythagore, qui avaient inspiré les stoïciens. Tout d'abord, Descartes évoque Pythagore, sur un autre sujet que l'examen de conscience, concernant la croyance dans l'existence d'une âme chez les animaux, la distinction des âmes et des corps et de la métempsychose (*Réponses aux sixièmes objections*, AT, IX, 1, p. 228). Concernant une éventuelle connaissance des *Vers d'or*, l'on peut se tourner vers les programmes et les règles rédigées à l'attention des professeurs et des élèves des collèges jésuites dans le *Ratio atque institutio studiorum societatis Jesu*, qui consigne l'ensemble des préceptes pédagogiques et des programmes scolaires suivis par Descartes au collège de La Flèche. Or, le *Ratio atque institutio studiorum* indique, à l'attention du professeur de rhétorique, que l'exercice de la « *concertatio* » consistera, entre autres exercices recommandés, à faire faire des recherches par les élèves sur les mœurs des anciens et à commenter des hiéroglyphes, des symboles ou des sentences de Pythagore, des apophtegmes, des emblèmes ou des énigmes¹¹. Les sentences de Pythagore sont précisément les *Vers d'or*, attribués à Pythagore qui comprennent la recommandation de l'examen de conscience quotidien¹².

De manière générale, il existe une recommandation de la pratique de l'examen de conscience avant le christianisme dans les écoles philosophiques antiques qui correspond à un travail assidu d'inventaire et de mesure de nos faiblesses comme de nos progrès moraux et Descartes a pu en avoir connaissance par une ou par plusieurs sources soit de première main soit de manière indirecte et diffuse. Dans cette tradition antique, la prise de conscience de tout ce qui doit être modifié en nous justifie la conversion intérieure qui se traduit par la résolution d'entrer dans la vie philosophique :

Pour ceux qui prennent la philosophie et y entrent comme il faut, elle débute par la conscience de notre faiblesse et de notre impuissance dans les choses nécessaires¹³.

Par la suite, les exercices spirituels de l'Antiquité ont été incorporés dans toute la tradition spirituelle chrétienne jusqu'au XVI^e et au XVII^e siècle. L'on peut repérer ainsi dans la spiritualité chrétienne la survivance d'exercices d'origine stoïco-cynique qui se présentent comme des exercices d'abstinence et d'épreuve de soi, comme l'on peut identifier la survivance d'exercices de connaissance de soi, de reprise du « connais-toi toi-même » delphique sous un angle nouveau. Ce nouvel angle introduit le principe et l'usage de la suspicion à l'égard de soi-même. Il requiert la recherche de nos fautes, de nos défauts, de nos faiblesses.

¹¹ *Ratio studiorum, Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, édition bilingue latin-français, présentée par A. Demoustier et D. Julia, traduite par L. Albrieux et D. Pralon-Julia, annotée et commentée par M.-M. Compère, Paris, Belin, 1997, p. 170.

¹² *Ibid.* pp. 310-311.

¹³ Arrien, *Entretiens d'Épictète*, II, 11, 1, dans *Les Stoïciens*, t. II, trad. E. Bréhier, Paris, Gallimard [« Tel »], 2003, p. 906.

Et de Sénèque à Cassien vous voyez, en gros, le même type d'exercices qui se déplacent, qui sont repris. Et puis, ce sont ces exercices qui vont vivre dans tout le christianisme, et qui réapparaîtront, prendront des dimensions, une intensité nouvelles, plus grandes et plus fortes à partir du XV^e-XVI^e siècle, et bien entendu, dans la Réforme et la Contre-Réforme¹⁴.

Qu'en est-il de l'examen de soi, de l'aveu et de la reconnaissance de notre imperfection dans le christianisme. Ancrée, comme nous venons de l'apercevoir, dans la spiritualité occidentale depuis l'Antiquité, c'est toutefois avec le christianisme que la topique de l'examen de soi, de l'attention à soi, du retour sur soi et de la considération de la faiblesse de notre nature trouvera une vigueur et une extension particulières, comme en témoigne notamment l'institutionnalisation de l'aveu dans la confession. Quantité de grandes œuvres spirituelles s'y plient et les recommandent. Elles les présentent le plus souvent comme formant un exercice d'entrée dans la vie intérieure et comme les premiers pas que l'âme se doit d'accomplir pour se rapprocher de Dieu. C'est avec Saint Augustin, le thème de la faillibilité humaine s'impose à la méditation chrétienne. Les *Confessions*, qui forment une vaste cogitation ou méditation sur soi et sur les Écritures l'indiquent sans mal. Ainsi, le premier livre des *Confessions* commence-t-il par une louange de la grandeur et de l'infinie sagesse divines. Mais cette louange est immédiatement rejointe par un second thème qui s'inscrit en contrepoint du premier : celui de la misère de notre condition mortelle qui témoigne de notre nature pécheresse.

Seigneur, votre grandeur est infinie, et les plus hautes louanges sont infiniment au-dessous de vous. Votre puissance n'a point de limites, et votre sagesse est sans mesure et sans bornes ; et cependant un homme ose vous louer, lui qui n'est qu'une si petite partie de vos créatures, qui est accablé du poids de sa misérable et de sa mortelle condition, et qui publie par cet état si funeste le crime qu'il a commis, et la justice avec laquelle vous résistez aux superbes¹⁵.

Le second livre des *Confessions* revient sur la faillibilité de l'homme. Augustin y fait remonter l'expérience du péché à ses plus tendres années. Cette évocation de l'enfance déjà marquée du sceau de la faute est généralement rapprochée par le commentaire augustinien de ces vers de l'*Ancien Testament*, tirés du *Livre de Job*, qui a abondamment et profondément inspiré ses thèmes à la méditation augustinienne :

L'homme est-il juste devant Dieu ?
L'enfant d'une femme est-il pur ?
Si la lune est sans lustre
l'astre impur à ses yeux
que vaut ce ver mortel
ce cafard né d'un homme ?¹⁶

Ainsi, comme l'insinue *Le Livre de Job*, Augustin refuse à l'enfance le privilège de l'innocence, tout en exemptant Dieu de toute responsabilité à l'égard du péché :

¹⁴ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Seuil/Gallimard [« Hautes études »], 2001, p. 404.

¹⁵ Saint Augustin, *Confessions*, livre I, chap. 1, trad. du latin R. Arnauld d'Andilly, trad. du latin R. Arnauld d'Andilly (1651), traduction établie par O. Barenne, Ph. Sellier (éd.), Paris, Gallimard [« Folio-Classique »], 1993, p. 25.

¹⁶ *La Bible*, « Le livre de Job », 25, 3-6, trad. Pierre Alferi et Jean-Pierre Prévost, Paris-Montréal, Bayard-Médiaspaul, 2001, p. 1489.

Seigneur, faites-nous miséricorde. Malheur sur les péchés des hommes. Et cependant c'est un homme et un pécheur qui vous parle, et vous ne laissez pas d'avoir compassion de sa misère, parce que vous êtes l'auteur de son être, et que vous n'êtes pas l'auteur des péchés qu'il a commis. Qui me pourra dire quels ont été les péchés de mon enfance ? Car votre Esprit-saint nous a déclaré dans les Écritures, que nul n'est exempt de péché en votre présence, non pas même l'enfant qui n'a vécu sur la terre que pendant l'espace d'un jour [*Livre de Job*, 14, 5]. Qui me le racontera ? Ne sera-ce point quelque enfant dans lequel je puisse remarquer les choses qui se sont passées dans moi-même, et dont je ne saurais me souvenir ?¹⁷.

Sur le plan non plus moral mais de la connaissance, Descartes considèrera-t-il autrement le temps de l'enfance lorsqu'il affirmera s'être aperçu avoir failli, dès ses premières années, en recevant quantité de fausses opinions pour véritables ? Et ne s'évertuera-t-il pas à mettre lui aussi - suivant toujours la même transposition du plan moral au plan épistémique - Dieu hors de cause pour expliquer nos erreurs dans la théodicée de la *Méditation quatrième* ?

L'épreuve du doute

Détacher l'esprit des sens

Geste inaugural de la philosophie première chez Descartes, en réponse au drame de l'erreur sera l'exercice du doute. Il s'agit donc de commencer par mettre nos jugements à l'épreuve, d'en tester la résistance à tout doute possible pour pouvoir s'assurer de leur bien-fondé. Outre le fait de séparer en matière de connaissances le bon grain de l'ivraie, l'application à douter vise encore un second but : le détachement de l'esprit des sens qui sont source d'erreurs d'une part, et qui entravent notre capacité de concevoir les réalités métaphysiques que sont l'âme et Dieu, d'autre part.

Tout bien considéré, l'exercice de détachement de l'esprit des sens est singulièrement ambitieux, exigeant et difficile pour nous dont la nature est précisément formée d'une union substantielle qui fait de nous un composé d'âme et de corps. Il s'agit de s'efforcer d'aller, autant que faire se peut, à l'encontre de notre propre nature. Avant que la distinction entre les choses corporelles et les choses intellectuelles à laquelle se consacre en particulier la *Méditation seconde* puisse s'enraciner en notre esprit, il nous faut nous y préparer par l'exercice du doute détaillé dans la *Méditation première*, en considérant distinctement toutes les raisons « qui nous font remarquer de l'incertitude en toutes les connaissances que nous avons des choses

¹⁷ Saint Augustin, *Confessions*, livre I, chap. 7, trad. du latin R. Arnauld d'Andilly, trad. du latin R. Arnauld d'Andilly (1651), traduction établie par O. Barenne, Ph. Sellier (éd.), Paris, Gallimard [« Folio-Classique »], 1993, pp. 36-37.

Coupure avec le monde et catharsis

Tout comme précédemment l'examen de conscience, l'aveu, la méditation sur nos fautes et sur notre imperfection, l'épreuve de la grande réduction ou *epoche* cartésienne qui au terme de la *Méditation première* aura mis toute réalité mondaine en suspens fait échos à une longue tradition méditative antique puis chrétienne.

Mais là encore Descartes s'inscrit dans une très ancienne tradition méditative où l'âme est appelée à se désolidariser du corps. Aussi, Pierre Hadot souligne-t-il :

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 sujet¹⁸.

L'on songe, à lire ici Descartes, aux pages célèbre du *Phédon* où Socrate présente le corps comme un obstacle à la purification et à la vraie vie de l'âme, l'empêchant de s'épanouir dans la recherche et dans la connaissance des idées auxquelles elle est véritablement destinée.

Quand donc reprit Socrate, l'âme atteint-elle la vérité ? lorsqu'en effet c'est avec le concours du corps qu'elle entreprend quelque examen, elle est alors, cela est clair, entièrement abusée par lui. – Tu dis vrai ! – N'est-ce donc pas dans l'acte de raisonner, plus que partout ailleurs, que l'âme obtient la claire vision d'une réalité ? – Oui. – D'autre part, la condition la plus favorable, certes pour qu'elle raisonne bien, c'est, je pense, quand rien ne la trouble de tout ceci, ni ce qu'elle entend, ni ce qu'elle voit, ni une souffrance et pas davantage un plaisir, mais qu'au plus haut degré possible, elle en est venue à être isolée en elle-même, envoyant promener le corps, et que, sans commerce avec celui-ci, elle aspire au réel autant qu'elle en est capable !¹⁹

Et Socrate d'ajouter :

Celui d'entre nous qui se sera, au plus haut point et le plus exactement préparé à penser, tout seul en lui-même, chacun des objets que concerne son examen, n'est-ce pas celui-là qui se sera le plus rapproché de chacun d'eux ? – Hé oui ! Absolument. – Mais celui qui ferait cela de la façon la plus pure, ne serait-ce pas celui qui, au plus haut degré possible, userait de la pensée toute seule pour aller à chacun de ces objets ; sans recourir subsidiairement, dans l'exercice de la pensée, ni à la vue, ni à aucune autre sensation, sans en traîner aucune à la remorque du raisonnement ? celui qui [...] une fois qu'il serait séparé le plus possible de ses yeux, de ses oreilles, et, pour bien dire, de la totalité de son corps, puisque celui-ci est ce qui trouble l'âme et qui l'empêche, chaque fois qu'elle a commerce avec lui, d'acquiescer à la vérité et à la pensée ?²⁰

Le corps est alors comme la prison ou le tombeau de l'âme. Pour bien se faire comprendre, Socrate ailleurs, dans d'autres dialogues²¹, jouera sur l'apparente proximité des

¹⁸ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Folio [« Essais »], p. 398.

¹⁹ Platon, *Phédon*, 65 b-c, trad. L. Robin, *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, [« Bibliothèque de la Pléiade »], 1940, p. 776.

²⁰ *Ibid.*, 65 e- 66 a, p. 777.

²¹ Voir *Gorgias*, 493 a, *op. cit.*, p. 440, *Cratyle*, 400 b-c, *op. cit.*, p. 635.

termes *soma* et *sema* signifiant respectivement le corps et le sépulcre. Pour que l'âme accède à la vérité et dispose de visions claires dans le monde des idées, elle ne peut se fier aux sens. L'union de l'âme et du corps est contreproductive en matière de recherche de la vérité. Non seulement, nos sens ne lui donnent pas de représentations vraies, mais ils l'empêchent d'en avoir. Pour connaître la vérité, il faut abandonner nos sens et avoir recours à notre seule raison. C'est par l'acte de raisonner, et en raisonnant bien, que l'âme peut atteindre le vrai. Pour bien raisonner, encore faut-il que l'âme ne soit pas gênée, ni perturbée par la vie du corps. Pour cela, l'âme doit s'isoler en elle-même. Elle doit « envoyer promener le corps », comme le dit Socrate. Ces expressions doivent très probablement être prises au sérieux. Elles relèvent d'une pratique vécue de la philosophie antique non seulement comme discours théorique, mais aussi comme travail sur soi-même et ici travail de détachement de l'esprit du corps qui ne va pas sans rappeler les exercices des gymnosophistes de l'Inde. Le discours d'Alcibiade en témoigne dans *Le Banquet* lorsqu'il s'agit de témoigner de l'endurance de Socrate et de son indifférence à la rudesse de toute forme de conditions extérieures. Ainsi lors de l'expédition athénienne contre la cité vassale de Potidée située au nord de la Grèce et qui s'était révoltée, lors de son siège autour de 430 avant notre ère, Socrate, l'emportant sur tous ses compagnons d'armes, aura montré une capacité de supporter les privations de vivres, comme d'extrêmes fatigues ou encore les rigueurs de l'hiver allant jusqu'à marcher nu-pieds sur la glace. Or cette résistance hors du commun n'est pas simplement physique ; elle est présentée comme la conséquence de la capacité de Socrate de méditer et de demeurer planté tout droit dans ses pensées d'un levé du soleil à l'autre, autrement dit à s'isoler de son propre corps²². L'auteur latin Aulu-Gelle, dans *Les Nuits Attiques*, résumera le passage du *Banquet* qui en fait état en ces termes :

Parmi les travaux et les exercices volontaires par lesquels Socrate cherchait à s'aguerrir contre la souffrance, voici, dit-on, une des épreuves singulières qu'il s'imposa maintes fois : on prétend que souvent il restait debout dans la même attitude, la nuit, le jour, d'un soleil à l'autre, sans remuer les paupières, immobile à la même place, les regards dirigés vers le même point, plongé dans des pensées profondes, comme isolé de son corps par la méditation²³.

Ce thème du besoin de procéder à une séparation volontaire qui affranchisse l'âme du poids du corps, de pratiquer un exercice qui l'en libère connaîtra une fortune manifeste au cours de l'Antiquité de sorte qu'on le trouve encore dans le stoïcisme de Sénèque comparant le corps à la prison de l'âme dans les *Lettres à Lucilius* :

Mais je songe et travaille avant tout à ce qui fait la paix de l'âme ; je m'étudie d'abord, et ensuite l'univers. Et ce n'est pas là un temps perdu, comme tu l'imagines. Toutes ces questions, quand on ne les morcèle et ne les étire point en subtilités sans portée, élèvent en l'allégeant notre âme qui, sous le poids étouffant de la matière, aspire à déployer ses ailes et à revoir un ordre de choses dont elle a fait partie. Ce corps est en effet un fardeau pour l'âme et un supplice ; il la gêne, il l'opprime ; elle est dans les fers si la Philosophie ne lui vient en aide, et, lui ouvrant le spectacle de la nature, ne la pousse à quitter la terre pour respirer dans le ciel. Ainsi elle est libre, ainsi elle voyage : elle se dérobe par intervalles ; la prisonnière se refait là-haut de sa captivité²⁴.

²² Platon, *Le Banquet*, 219 e – 220 d, *ibid.*, pp. 759-760 ;

²³ Aulu-Gelle, *Les Nuits Attiques*, II, trad. V. Verger, Paris, F. I. Fournier, 1820, [Consulté sur remacle.org/bloodwolf/erudits/aulugelle/livre2.htm#II, le 23 novembre 2019].

²⁴ Sénèque, *Lettres Lucilius*, 65, trad. J. Baillard, t. II, Paris, Hachette et C^{ie}, 1861, p. 111 [consulté sur : <http://remacle.org> le 10 décembre 2019]

Cette séparation de l'âme du corps, le Socrate du *Phédon*, pour qui la philosophie doit nous exercer à mourir, la concevait comme une purification conformément à la tradition orphique et aux inscriptions des Tablettes d'or retrouvées dans des tombes d'Italie du Sud et de Crète²⁵ :

Il y a , mon camarade, un immense espoir, pour qui est parvenu à ce point de mon propre voyage, de posséder là-bas, plus que partout ailleurs et de la façon qu'il faut, ce en vue de quoi un immense effort a été accompli par nous dans la vie écoulée ; de sorte que cette absence même, celle qui m'est à présent prescrite, s'accompagne d'un heureux espoir, et pour tout homme aussi qui estime prête sa pensée et, en quelque sorte, purifiée – Hé oui ! absolument dit Simmias. – Mais une purification, n'est-ce pas en fait, ce qui justement est de longue date contenu dans la tradition ? mettre le plus possible l'âme à part du corps et accoutumer celle-ci, étant elle-même par elle-même, à se recueillir, à se ramasser en partant de tous les points du corps, à vivre autant qu'elle peut, aussi bien dans le présent actuel que dans la suite, isolée et par elle-même, délivrée de son corps comme si pour elle c'était des liens ? - Hé oui ! absolument, dit-il. – Mais ce qu'on appelle « mort », n'est-ce pas précisément, entre âme et corps, le fait d'être délié et mis à part ?²⁶

Plotin évoquera dans la *Troisième Ennéade* encore l'effort de séparation de l'âme et du corps comme une purification de l'âme et un affranchissement :

Mais qu'est-ce que purifier l'âme, puisqu'elle ne saurait être souillée ? Qu'est-ce que la séparer du corps ? Purifier l'âme, c'est l'isoler, ne pas lui permettre de s'attacher aux autres choses, ni de les regarder, ni de recevoir des opinions qui lui sont étrangères, quelles que soient d'ailleurs ces opinions et ces passions, comme nous l'avons dit ; c'est, par conséquent, l'empêcher de considérer des fantômes et de produire les passions qui les accompagnent. Ainsi, purifier l'âme consiste à l'élever des choses d'ici-bas aux choses intelligibles ; c'est aussi la séparer du corps : car alors elle n'est plus assez attachée au corps pour lui être asservie, mais elle ressemble à une lumière qui n'est pas plongée dans le tourbillon [de la matière], quoique la partie de l'âme qui s'y trouve plongée ne cesse pas pour cela d'être impassible. Quant à la partie passive de l'âme, la purifier, c'est la détourner de l'intuition des images trompeuses ; la séparer du corps, c'est l'empêcher d'incliner vers les choses inférieures et de s'en représenter les images²⁷.

Saint Augustin à son tour reprendra le thème de la guérison, de la purification platonicienne et plotinienne de l'âme qui veut s'affranchir des passions et des erreurs des sens :

Je suppose qu'à l'époque où il enseignait un de ses disciples l'eût interrogé : Platon veut lui persuader que la vérité ne se révèle point aux yeux du corps mais à l'esprit seul ; et qu'en s'y attachant l'âme devient heureuse et parfaite, que rien n'empêche de la découvrir, comme les passions mauvaises et les fausses images des objets sensibles qui, imprimées en nous par ce monde visible, y laissent la trace de toutes les opinions et de toutes les erreurs ; qu'il faut par conséquent guérir son esprit pour saisir la forme immuable de tous les êtres, cette beauté égale, toujours la même, immobile dans l'espace, invariable dans le temps, se conservant partout parfaitement une et identique [...],²⁸.

²⁵ Voir Léon Robin, note 3 de page 779 dans *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, [« Bibliothèque de la Pléiade »], 1940, p. 1371.

²⁶ *Phédon*, 67 e-d, *ibid.*, p. 779.

²⁷ Plotin, *Ennéades*, III, livre 6, 5, 37- 41, t. II, trad. M-N. Bouillet, Paris, Hachette et Cie, 1857-1859, pp. 136-138 [consulté sur : <http://remacle.org> le 10 décembre 2019]

²⁸ Saint Augustin, *De la vraie religion*, chap. 3, trad. abbé Joyeux, dans *Œuvres complètes de Saint Augustin*, t. III, Bar-le-Duc, Éditions L. Guérin, 1864, p. 548, [Consulté en ligne sur livres-mystiques.com, le 11 décembre 2019].

Cette longue tradition spirituelle antique d'affranchissement et de purification de l'âme ne pouvait, bien sûr, de Platon à Augustin en passant par Sénèque ou Plotin²⁹, pour ne mentionner que quelques grands phares qui l'éclairent de leur lumière, être méconnue de Descartes. Elle recoupe, en outre, dans un XVII^e siècle dévot la tradition ascétique et méditative chrétienne de la triple voie (purgative, illuminative et unitive) dont elle correspond avec l'aveu de faiblesse à la première phase purgative³⁰. Dans l'ouvrage intitulé *La triple voie*, guide de méditation spirituelle, Bonaventure recommande expressément au méditant de s'éloigner des réalités matérielles et charnelles afin de s'épargner toute forme de concupiscence. Dans l'ordre philosophique et non pas religieux, le sens de cette entreprise de purification consiste à se rendre capable de vérité.

En ce sens, quand bien même le bon sens serait la chose du monde la mieux partagée, la vérité n'est jamais donnée d'emblée, non seulement parce qu'elle doit être recherchée, mais aussi, et avant même que ne s'engage sa quête, parce qu'elle exige l'épreuve d'une préparation, d'un travail sur soi, d'une conversion dans l'ordre de nos occupations comme dans l'usage de notre esprit et de notre corps. Elle requiert donc un certain type de comportement, une éthique, une épreuve de soi qui fait que la vérité se mérite et qu'elle vient toujours en récompense de cet effort, de cette épreuve, de cette façon - pour qui la cherche - d'accepter de se faire violence.

François-Xavier de Peretti
Institut d'Histoire de la
Philosophie

²⁹ Yvan Morin et encore Thierry Gontier, s'intéressant à la notion de *causa sui*, suggèrent que Descartes, il est vrai presque toujours silencieux sur ses sources et ses lectures, aurait connu Plotin via Ficin et Gibieuf bien qu'il ne s'y réfère pas de manière explicite ; voir Y. Morin, « Le rapport à la *causa sui* : de Plotin à Descartes par la médiation du débat entre Ficin et Pic », *Renaissance et Réformation*, vol. 26, n° 2, 2002, pp. 43-71 ; voir Th. Gontier, *Descartes et la causa sui : Autoproduction divine et autodétermination humaine*, Paris, Vrin [« Philologie et Mercure »], 2005.

³⁰ Présenté comme découlant de la tradition méditative augustinienne dans G. Hatfiel, « The senses and the fleshless eye : the *Meditations* as cognitive exercises », dans Amélie Oksenberg-Rorty (éd.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1986, p. 47.