

Introduction

Une lecture esthétique des *Méditations*

L'ouvrage sur lequel nous allons passer un certain temps n'est pas banal : il s'agit des *Méditations de philosophie première* de Descartes, initialement parues en latin en 1641, et traduites en français par le duc de Luynes en 1647. Cet ouvrage n'est pas banal d'abord par l'ambition qui est la sienne : ne se référant à personne, ne présupposant aucune connaissance, il se présente comme l'odyssée d'un esprit singulier à la portée néanmoins universelle. Là où la *Critique de la raison pure* de Kant, la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel ou même *L'Éthique* de Spinoza supposeront à la fois des connaissances précises, des références philosophiques réelles ou des connaissances géométriques spécifiques, les *Méditations* ne réclament du lecteur qu'une attention soutenue. Il ne s'agit donc pas pour Descartes de proposer de nouvelles connaissances pour remplacer les anciennes, ni même de résoudre des problèmes philosophiques classiques, mais il lui suffit de présenter ce qui, à ses yeux, constitue des certitudes, non pas au sens où l'on posséderait un savoir positif, mais bien plutôt au sens où, en dépit de cet incroyable effondrement permanent du sens que constitue le monde où nous évoluons, demeurent des vérités dont l'esprit peut se saisir.

Les *Méditations* ne semblent donc avoir pour but que de présenter au lecteur un peu de stabilité dans un monde qui, par essence, semble condamné à l'incertitude et au doute. On présente souvent le doute cartésien comme un moment de la méthode, mais il n'est en réalité que la conséquence d'un certain état d'esprit qu'il nous faut adopter si nous voulons entrer dans la pensée cartésienne, à savoir percevoir le monde comme profondément douteux : à cet égard, *le doute constitue la conséquence et non le point de départ de la méditation : c'est parce que le monde est douteux que je dois en douter*. Et toute l'entreprise de la méditation consistera à sortir de ce doute, *en sortant du monde* à plusieurs reprises.

Ces quelques propos introductifs permettent de dessiner, à très grands traits, la perspective retenue pour présenter cette grande œuvre de 1641. De même que Levinas avait pu dire à Philippe Nemo que *Sein und Zeit* était à ses yeux « un des plus beaux livres de l'histoire de la philosophie [...] ». Un des plus beaux parmi

quatre ou cinq autres¹ », de même nous aimerions dire des *Méditations* qu'elles forment assurément un *beau* livre, construit comme une scène de théâtre au sein de laquelle Descartes se débat contre les affres d'un monde précaire. Mais qui dit *beau* dit critères esthétiques ; il ne suffit pas d'affirmer pareille assertion pour être quitte du propos ; encore faut-il le prouver par la recherche de critères précis justifiant l'affirmation initiale. Je propose donc de lire les *Méditations* à partir de critères stylistiques, empruntés à la peinture et au théâtre, critères qui ne seront autres que ceux du baroque. Plus précisément encore, le texte sera lu comme une œuvre baroque, pleine de tensions, d'effets dramatiques, d'exubérance, mais aussi de vérité et de certitudes. Tout se passe, dans les *Méditations*, comme si un ordre souterrain naissait d'un désordre apparent, et tel est le baroque. Heinrich Wölfflin (1864-1945), célèbre historien d'art suisse, avait opposé le style classique de la Renaissance au style baroque associé à la profusion non régulée. Quoique ses critères puissent paraître aujourd'hui incomplets, sinon dépassés notamment en raison de l'indistinction qu'il maintient entre baroque et maniérisme, il demeure possible, pour schématiser l'approche proposée, de conserver cette opposition, et de lire les *Méditations* comme cet étrange hapax baroque au sein d'une œuvre cartésienne qui privilégie habituellement l'ordre et la rigueur classiques. « L'esprit baroque, écrivait Wölfflin, cherche ce qui subjugue, terrasse. On pourrait affirmer que la nature colossale de cet art a une action *pathologique*². » Ce que nous rencontrerons, donc, ce sera un monde terrassant, terrifiant même, à la fois colossal et infiniment précaire qui affectera jusqu'à la croyance en ma propre existence, qui sortira pourtant infiniment renforcée de cette rencontre avec le monde.

Mais ce décor baroque, terrible, écrasant, infiniment dramatique, ne se limite nullement à ces caractéristiques ; le baroque se distribue selon les différentes formes de l'art et, à côté de la peinture émerge un théâtre baroque, fait de changement d'intrigues, de mises en abîme, de chassé-croisé entre l'illusion et la vérité, usant et abusant de l'hypotypose, c'est-à-dire de ce procédé permettant au texte de produire une image suggestive, visuelle et précise. Nous trouverons tout cela dans les *Méditations*, gigantesque fresque animée d'une âme se débattant avec le monde pour mieux se retrouver elle-même et retrouver Celui qui la sauvera de ce dernier, à savoir Dieu. Nous lisons donc les *Méditations* tant comme une fresque baroque que comme une scène de théâtre où la mise en scène de l'illusion n'en fera que mieux ressortir l'éclat de la vérité et de la réalité. Autant dire que nous prendrons le

1. Emmanuel LEVINAS, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, 1982, LGF, 1997, p. 27.
2. Heinrich WÖLFFLIN, *Renaissance et baroque*, traduction Guy Ballangé, Benno Schwabe et C°, Bâle, 1961, LGF, 1989, p. 93.

contre-pied exact de la lecture que Deleuze proposa de Leibniz, lorsqu'il opposait un Leibniz baroque à un Descartes engoncé dans le classicisme et prisonnier de celui-ci. Partant du labyrinthe et de ses plis, Deleuze, affirmait que Descartes n'avait « pas su les résoudre, parce qu'il a cherché le secret du continu dans des parcours rectilignes, et celui de la liberté dans une rectitude de l'âme, ignorant l'inclinaison de l'âme autant que la courbure de la matière¹ ». Comme toujours, une affirmation aussi peu nuancée mérite d'être observée avec circonspection : s'il n'entre pas dans le projet de ce cours d'examiner la nature de la pensée leibnizienne, il lui appartient en revanche de briser le cliché du Descartes classique, sans pour autant le considérer comme absurde. Les *Méditations* sont précisément ce moment cartésien où le rectiligne s'estompe, où l'âme se plie et s'insinue, et c'est sans doute en raison de ces circonvolutions inédites chez Descartes que les *Méditations* exercent une telle séduction sur le lecteur, emporté par les spirales multiples des ambiguïtés du monde. Telle est au fond la *beauté* de cette œuvre que ces cours essaieront de dévoiler.

Naturellement, cette lecture peut surprendre, tant nous avons pris l'habitude de faire de Descartes la figure du classicisme, de la rigueur, de l'exigence de simplicité, et de l'ordre géométrique implacable. Il ne s'agit pas de nier cette dimension dans l'ensemble des écrits cartésiens, mais il s'agit de penser la *singularité* des *Méditations* qui, tout en défendant une position philosophique globalement similaire à celles défendues dans le *Discours de la méthode* et dans les *Principes de la Philosophie*, la promeuvent dans un *style tout à fait unique*, par lequel Descartes produit quelque chose de spectaculaire, à savoir un raisonnement rigoureux exposé dans l'ordre du baroque. Dans un ouvrage récent², j'avais tenté de montrer que la première ontologie de Descartes consistait à opposer la « précarité du monde » à l'être comme tel, incarné par l'*ego* et Dieu, repérables par leur démontrabilité. Reformulée dans les termes de ce cours, la thèse défendue pourrait être la suivante : la précarité du monde, traduite par le style baroque de son exposition, dissimule la réalité fondamentale à laquelle l'homme peut pourtant avoir accès. La précarité du monde peut donc être pensée à partir de l'excès baroque, de ses illusions et de ses tensions, tandis que la réalité même de l'être peut se découvrir à partir de l'harmonie que procurera la démonstration.

Il y a donc quelque chose derrière le monde, mais l'illusion née du monde baroque le dissimule ; et lorsque Descartes décrit le monde comme ce cloaque précaire, c'est pour mieux repérer ce qu'il dissimule, pour mieux identifier la réalité qu'il

1. Gilles DELEUZE, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Minit, 1988, p. 5.

2. Cf. Thibaut GRESS, *Descartes et la précarité du monde. Essai sur les ontologies cartésiennes*, CNRS, 2012.

occulte par sa profusion même. Bonnefoy, dans une très belle formule, parle d'un « *ésotérisme de l'évidence*¹ » pour définir le baroque : nous pouvons reprendre cet ésotérisme de l'évidence pour penser l'évidence de la réalité de mon *ego* et de Dieu que le monde lui-même dissimule et rend ainsi, au sens propre, ésotérique, occulte. Nous montrerons en effet, durant ces leçons, que rien n'est plus évident, pour Descartes, que l'existence de Dieu et ma propre existence, mais que rien n'est plus dissimulé par les illusions mondaines, auxquelles succombe mon esprit notamment à cause de l'imagination, outil baroque par excellence.

Pour mener à bien cette lecture presque esthétique des *Méditations*, nous pratiquons une lecture très immanente, essayant à chaque instant de restituer l'atmosphère que crée Descartes, sans jamais présupposer la moindre connaissance philosophique antérieure. Descartes mène une entreprise de reconstruction intégrale et produit une œuvre qui peut être comprise, à tout le moins en son versant argumentatif, sans le secours de l'érudition philosophique. Cela n'exclut pas la possibilité que, de temps à autre, soient effectués quelques excursions vers d'autres textes ou que soient brièvement exposés quelques débats herméneutiques marquants autour du cartésianisme. À ce sujet, deux commentaires linéaires de l'œuvre existent en langue française ; d'abord le très classique ouvrage de Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*² puis le plus récent commentaire de Denis Kambouchner, dont seul a paru pour l'instant le premier volume, intitulé *Les Méditations métaphysiques de Descartes I*³. Les *Leçons sur Descartes* de Ferdinand Alquié⁴ constituent, elles aussi, un excellent commentaire des *Méditations*, et une présentation claire de l'interprétation de ce grand philosophe que fut Ferdinand Alquié.

En matière d'introduction générale à Descartes, l'ouvrage de Pierre Guénancia, *Lire Descartes*⁵, est assurément excellent ; j'ajoute, ma modestie dût-elle en souffrir, le petit ouvrage que j'ai publié, *Apprendre à philosopher avec Descartes*⁶, qui tente de dresser un panorama assez large des problèmes cartésiens.

.....

1. Yves BONNEFOY, *Rome, 1630*, Flammarion, coll. « Champs », 2000, p. 44.
2. Martial GUERULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, deux tomes, Aubier-Montaigne, 1968. Lorsque nous nous référerons à ce commentaire, nous le noterons DOR suivi du numéro du volume et de la page.
3. Denis KAMBOUCHNER, *Les Méditations métaphysiques de Descartes I*, PUF, coll. « Quadrige », 2005. Deux autres volumes sont en préparation.
4. Ferdinand ALQUIÉ, *Leçons sur Descartes. Science et métaphysique chez Descartes*, éditions de la Table ronde, coll. « La petite Vermillon », 2005
5. Pierre GUÉNANCIA, *Lire Descartes*, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2000.
6. Thibaut GRESS, *Apprendre à philosopher avec Descartes*, Ellipses, 2009.

Leçon 1

Prolégomènes formels et conceptuels : l'adresse aux théologiens

La théologie pour disposer à la philosophie

L'adresse des *Méditations* à « Messieurs les doyens et docteurs de la sacrée faculté de théologie de Paris » est rarement commentée ; elle contient pourtant, à n'en pas douter, un certain nombre de clés qui permettront de comprendre la suite de l'œuvre et de prévenir les contresens éventuels qui pourraient y être commis. Je souhaite donc m'y attarder quelque temps afin d'identifier dès à présent les thèmes décisifs qui seront développés par la suite tout en gardant présente à l'esprit la question décisive pour notre lecture du baroque et du classique.

Descartes joue gros dans cette introduction : c'est la protection des docteurs de la Sorbonne qui est en jeu, c'est-à-dire l'aval théologique d'une faculté qui fait autorité en Europe. En dépit de l'importance de l'enjeu, la démarche cartésienne peut pourtant paraître désinvolte : s'adressant à de doctes théologiens, il réclame leur protection pour un livre dont il s'empresse de préciser que le sujet appartient moins aux théologiens qu'aux philosophes ; en d'autres termes, il demande à des théologiens un aval sur un sujet dont il dénie la compétence au même moment à ces mêmes théologiens. L'entreprise est hardie, Descartes devant justifier qu'il s'est emparé *en philosophe* d'un sujet habituellement réservé à la théologie, tout en demandant la protection de théologiens auxquels il est amené à préciser la légitimité de sa propre entreprise, c'est-à-dire la légitimité de la philosophie à traiter *philosophiquement* de Dieu et de l'âme.

« J'ai toujours estimé que ces deux questions, de Dieu et de l'âme, étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie : car bien qu'il nous suffise, à nous autres qui sommes fidèles, de croire par la foi qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine ne meurt point avec le corps, certainement il ne me semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux infidèles aucune religion, ni quasi même aucune vertu morale, si premièrement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle. » (AT IX, 4 ; FA II, 383)

Le mérite de cette déclaration est double car tout autant thématique que stratégique. Thématiquement, Descartes pose cela même dont il va essayer de cerner les contours, soit Dieu et l'âme. Or, ce qui est remarquable, c'est que ni Dieu ni l'âme, ne relèvent comme tel du monde : Dieu est extérieur au monde, tandis que l'âme, nous le verrons, n'étant pas matérielle, échappe elle aussi à la matérialité du monde qui nous entoure. L'importance accordée à Dieu comme à l'âme souligne en creux la précarité du monde, et l'effroi qui, sans aucun doute, a saisi Descartes devant cette matérialité qui, en dépit de sa présence immédiate, n'offrait aucune garantie rationnelle. Le mouvement même des *Méditations* consistera à garantir *rationnellement ce qui, précisément, n'est pas mondain, n'est pas matériel*, c'est-à-dire garantira ce qui ne nous est pas immédiatement présent : rien n'est plus douteux que ce qui semblait le moins l'être, et rien ne sera plus certain que ce qui nous semblait le plus éloigné : voilà la leçon des *Méditations*, et elle se trouve contenue *in nucleo* dans cette adresse aux docteurs de la Sorbonne. En termes esthétiques, nous pourrions dire que le mouvement des *Méditations* consistera à *construire avec une rigueur toute classique cela même qui échappe au désordre baroque du monde*.

Stratégiquement, c'est également remarquable : Descartes se devait d'obtenir l'approbation de doctes théologiens sur un sujet dont il leur retirait aussitôt la compétence ; la démarche se justifie par des considérations presque apologétiques : si l'on veut convaincre ceux qui ne désignent pas le corps de l'Église, cela ne se peut faire par l'imposition de la foi, mais uniquement par l'adhésion de la raison. De ce fait, *au nom de la nécessaire conversion des non-catholiques*, et parce que la foi ne peut être imposée, Descartes substitue à l'imposition théologique le raisonnement philosophique, et ce pour des motifs en apparence bien plus théologiques que philosophiques. Bref, *c'est au nom de la théologie que les droits de cette dernière doivent s'effacer devant ceux de la philosophie*. Descartes est cet homme qui, avec un culot inouï, s'adresse à des théologiens pour leur demander aval et protection, tout en susurrant le discours suivant : « Si vous êtes bons théologiens, vous accepterez la destitution de la théologie au profit de la philosophie, pour tout ce qui touche à l'âme et à Dieu. » La démarche est serpentine, Descartes avance de manière sinueuse, ruse et ironise ; pire, il persifle. L'atmosphère de contournement, de détour ironique est baroque ; loin d'avancer de manière rectiligne, Descartes louvoie et épouse la sinuosité même qu'impose la difficulté de la tâche : ne pas critiquer frontalement les théologiens.

Mais au nom de quoi les théologiens devraient-ils accepter que la théologie cède à la philosophie l'initiative du discours sur Dieu et sur l'âme ? Pourquoi ne pourraient-ils pas répondre que la croyance en Dieu et en l'immortalité de l'âme

est affaire de grâce et non de raisonnement philosophique ? Pourquoi devraient-ils se plier à l'impertinence cartésienne ? À cela Descartes répond clairement par un argument d'ordre essentiellement *logique*, c'est-à-dire par la rigueur classique : *la sinuosité baroque de la première approche se résout donc par l'exigence classique de la rigueur logique* et un tel schéma se retrouvera à plusieurs reprises dans les *Méditations*. À ce titre, l'adresse aux théologiens préfigure ce qui sera le geste esthétique récurrent du texte à venir.

« Et quoiqu'il soit absolument vrai, qu'il faut croire qu'il y a un Dieu, parce qu'il est ainsi enseigné dans les Saintes Écritures, et d'autre part qu'il faut croire les Saintes Écritures, parce qu'elles viennent de Dieu ; et cela parce que, la foi étant un don de Dieu, celui-là même qui donne la grâce pour faire croire les autres choses, la peut aussi donner pour faire croire qu'il existe : on ne saurait néanmoins proposer cela aux infidèles, qui pourraient s'imaginer que l'on commettrait en ceci la faute que les logiciens nomment un Cercle. » (AT IX, 4-5 ; FA II, 383-384)

Une fois de plus, Descartes agite la menace des infidèles sous le nez des théologiens, sur fond d'une habileté suprême consistant à faire tenir aux infidèles un hypothétique discours qui, sans aucun doute, est celui de Descartes lui-même : en effet, lorsque les infidèles « pourraient s'imaginer » que l'on commet un cercle en disant que le moyen de croire en Dieu est octroyé par Dieu lui-même, c'est-à-dire qu'il faut déjà croire en la grâce divine pour accepter l'existence de Dieu, ils ont logiquement raison et Descartes leur fait dire ce que lui-même semble penser. La stratégie est habile car, ne pouvant lui-même expliquer aux doctes la pétition de principe à l'origine de leur raisonnement, il montre que d'autres que lui pourraient le comprendre et s'en servir contre la théologie ; de ce fait, par cette critique à peine voilée de la théologie et de ses méthodes, Descartes poursuit sa tentative de justifier *par la théologie* l'abandon de cette dernière. Le raisonnement est classique, c'est-à-dire rigoureux et logique, mais la stratégie d'approche, elle, demeure baroque.

Aussitôt après, Descartes va redoubler sa propre stratégie en citant cette fois les textes bibliques afin de justifier la nécessité de faire appel à la raison naturelle pour penser Dieu : semblant revenir à des considérations plus théologiques ou, en tout cas, plus exégétiques, il prend appui sur elles pour mieux asseoir encore les droits de la philosophie ; citant les paroles de la Sagesse au chapitre 13, ainsi que l'épître aux Romains, Descartes en conclut :

« [...] il semble que nous soyons avertis, que tout ce qui se peut savoir de Dieu peut être montré par des raisons qu'il n'est pas besoin de chercher ailleurs que dans nous-mêmes, et que notre esprit seul est capable de nous fournir. C'est pourquoi j'ai

pensé qu'il ne serait point hors de propos, que je fisse voir ici par quels moyens cela se peut faire, et quelle voie il faut tenir, pour arriver à la connaissance de Dieu avec le plus de facilité et de certitude que nous ne connaissons les choses de ce monde. »
(AT IX, 5 ; FA II, 384)

Si les théologiens étaient invités à reconnaître la légitimité de la philosophie pour des raisons logiques, ils le sont désormais pour des raisons explicitement théologiques : c'est l'Écriture elle-même qui invite à chercher en soi, c'est-à-dire par la raison naturelle, ce que l'on peut savoir de Dieu. La ruse de Descartes consiste donc à présenter une certaine approche de la théologie comme cela même qui dispose à la philosophie : plus se comprend la théologie, plus se comprend le besoin de passer par la philosophie pour tout ce qui concerne Dieu et l'âme. En fondant *dans la théologie* la raison de faire usage de la philosophie, Descartes accomplit le double exploit de justifier sa démarche philosophique auprès de théologiens et de faire admettre à des théologiens la nécessité de déléguer les objets dont ils ont l'habitude de traiter à la philosophie. Nous retrouvons du même geste l'intuition esthétique générale : lorsqu'il est question de se rapporter au monde, d'affronter les théologiens, il faut épouser les contours sinueux du monde et se faire baroque ; mais lorsqu'il est question d'emporter l'adhésion rationnelle, et s'élever à la vérité, le geste devient classique, rigoureux, direct.

Dépasser en évidence les démonstrations de géométrie...

Mais une fois passé ce premier obstacle, obstacle consistant à confiner le traitement de Dieu et de l'âme dans la théologie, en surgit un second, tout aussi redoutable : le parasitage de la raison naturelle par la confiance accordée au monde matériel. Que la théologie cède sa place à la philosophie constitue la première étape nécessaire, mais guère suffisante, de la démarche à laquelle Descartes prie les doctes d'adhérer. Se libérer de la théologie, ce n'est pas seulement se libérer d'une certaine méthode, c'est aussi se libérer d'une certaine *confiance* accordée au monde, sous prétexte que ce dernier est créé :

« Néanmoins, quelque certitude et évidence que je trouve en mes raisons, je ne puis pas me persuader que tout le monde soit capable de les entendre. Mais, tout ainsi que dans la géométrie il y en a plusieurs qui nous ont été laissées par Archimède, par Apollonius, par Pappus, et par plusieurs autres, qui sont reçues de tout le monde pour très certaines et très évidentes, parce qu'elles ne contiennent rien qui, considéré séparément, ne soit très facile à connaître, et qu'il n'y a point d'endroit où les conséquences ne cadrent et ne conviennent fort bien avec les antécédents ;