

# *Montaigne Studies*

An Interdisciplinary Forum

Volume XXV • Number 1-2



**Montaigne and Descartes**

2013

# *Montaigne Studies*

**An Interdisciplinary Forum**

## **Montaigne and Descartes**

**Editors, Nicola Panichi & Mariafranca Spallanzani**

Volume XXV • March 2013 • Number 1-2

---

### **Contents**

NICOLA PANICHI & MARIAFRANCA SPALLANZANI Montaigne and Descartes. A Philosophical Genealogy	3
NICOLA PANICHI Sens, imagination, entendement: de Montaigne à Descartes	7
MARIAFRANCA SPALLANZANI Philosophie première, métaphysique, scepticisme: de Descartes à Montaigne	19
TELMA DE SOUZA BIRCHAL Regard sur soi, l'esprit qui connaît: figures de la subjectivité chez Montaigne et Descartes	31
GIANNI PAGANINI Les transformations du doute de Montaigne à Descartes	39
JOSÉ R. MAIA NETO Rationalisme critique académicien chez Montaigne et Descartes	49
CRISTINA SANTINELLI De l'opinion à l'hypothèse: Montaigne et Descartes face aux découvertes scientifiques	61
MARCO SGATTONI De la métaphysique à la physique: un parcours à rebours?	71

EMILIANO FERRARI Une expérience mécaniste entre Montaigne et Descartes: l'exemple des mouvements involontaires	81
THIERRY GONTIER Montaigne and Descartes: Precursors to the Modern Animal Question	93
MARTINE PÉCHARMAN Contre le "pensement" et le "parler" des bêtes ou Descartes devenu juge de Montaigne	105
RAFFAELE CARBONE "Il est bon de savoir quelque chose des mœurs de divers peuples": Customs and Reason in Montaigne and Descartes	119
DENIS KAMBOUCHNER "Avoir la volonté bonne": conditions montaigniennes et cartésiennes	129
LUIGI DELIA Descartes, Montaigne: "Aimer la vie, sans craindre la mort"	139
PIERO SCHIAVO " <i>Videor Democritum videre</i> ": Laughter, Wisdom and Melancholy in Montaigne and Descartes	149
FRÉDÉRIC LELONG La philosophie de la douceur chez Montaigne et Descartes	159
JOAN LLUÍS LLINÀS BEGON La philosophie comme forme de vie: un Descartes montaignien?	169
<b>VARIA</b>	
ALAIN LEGROS Dix-huit volumes de la bibliothèque de La Boétie légusés à Montaigne et signalés par lui comme tels	177
JEAN BALSAMO L'expérience italienne "à l'essai": Montaigne, Machiavel, Guichardin	189
ROBERT KILPATRICK "Et nous enferrons de nos armes": Self-irony and Paradox in "Du pédantisme"	207

## **Montaigne and Descartes. A philosophical genealogy**

*Nicola Panichi & Mariafranca Spallanzani*

Ce n'est pas grand merveille si mon livre suit la fortune des autres livres (*Essais*, II, 17, 651)

La lecture des bons livres est comme une conversation avec les plus honnestes gens des siècles passez, qui en ont été les auteurs, et mesme une conversation estudiée, en laquelle ils ne nous découvrent que les meilleures de leurs pensées (*Discours de la méthode*, AT VI, p. 5)

When we resolved to begin a multi-voiced research into “Montaigne and Descartes” and described it, in the subtitle, as a “philosophical genealogy”, we took two important decisions. The first relates to the cultural problem of revising the traditional classifications of the authors; the second to the even harder theoretical problem of the interpretation of the category of “philosophical genealogy” in historical, philosophical and hermeneutical terms.

### **I**

The subtitle of our research – “a philosophical genealogy” – asserts the possibility of a *philosophical* reading of Montaigne, against interpretations stressing only the *literary* aspects of the *Essais* or just emphasising the psychological epic of the discovery of the self, whilst underestimating the place of the *Essais* in philosophy: this because of both the absence of systematic thought and his writing in the first person, too close to the style of the fragment.

But are these elements not philosophical options? Is this absence of a doctrinal unity not the philosophical decision of renouncing the being for the becoming – “Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage” (III, 2, 805)? Is his penchant for variety not the result of a research that chooses a sceptical questioning – “Que sçay-je?” (II, 12, 527) –, rejecting the safety and the

negations of the dogmatism (II, 12, 509)? Is his free, “first person writing” not the personal choice of writing a “livre de bonne foy” living in the temporality of a *moi* – “Je peins principalement mes cogitations, subject informe, qui ne peut tomber en production ouvrager” (II, 1, 379) –, so that this *moi-même* becomes “la matiere de mon livre” (I, 3), offering at the same time “la forme entiere de l’humaine condition” (III, 2, 804)? And is this erratic style of writing not the philosophical answer that Montaigne delivers to the god Theuth of *Phaedrus*, by writing a book that does not aim to contain clear and solid teachings, but simply to recall to memory a man: “moy, le premier par mon estre universel, comme Michel de Montaigne” (III, 2, 805)?

Then, Montaigne belongs to philosophy and to its history.<sup>1</sup> He does not belong to philosophy as the protagonist of a philosophical life following the ideal of wisdom of the mind and quietness of the soul. The “Apologie” multiplies the attacks on philosophical virtue and on Stoic firmness, whilst the philosopher always has to face change and difference. “Je ne suis pas philosophe” (III, 9, 949), writes Montaigne in the chapter “De la vanité”: he refuses to incarnate the philosopher who has “bandé son esprit” (II, 6, 370) acknowledging the vanity of a firm resolution and a rigid inflexibility. If he is a philosopher, he is the interpreter of a new type of philosopher: “un philosophe impremedité et fortuite” (II, 12, 546) who can recognize “de bonne foy son irresolution, sa foiblesse et son ignorance” (II, 17, 634). A philosopher, as he writes, “naturel et ordinaire” (II, 10, 409).

Furthermore, Montaigne belongs to the history of philosophy: not as a living library of Ancient philosophy or as a cultured intermediary between Medieval and Modern philosophy, but as the interpreter of a philosophy close to the “pensée de l’essai”, always open to research and to inquiry, listening with “facilité” (I, 26, 162) to a diversity of opinions and accepting with “humilité” (II, 12, 488) a variety of traditions. “La philosophie ne me semble jamais avoir si beau jeu que quand elle combat nostre presumption et vanité, quand elle reconnoit de bonne foy son irresolution, sa foiblesse et son ignorance” (II, 17, 634-635).

## II

The sub-title of our research – “a philosophical genealogy” –, in addition, asserts the existence of a continuity between Montaigne and Descartes and, moreover, of an affiliation and lineage between these two authors. These aspects of continuity, affiliation and lineage, nevertheless, have been differently received, discussed and interpreted in contemporary literature

---

<sup>1</sup> See the classic interpretations by P.-M. Schuhl, G. Gougenheim, *Trois essais de Montaigne*, Paris, Librairie Philosophique, 1959; M. A. Screech, *Montaigne & Melancholy. The Wisdom of the Essays*, London, Duckworth, 1983 (Lanham, Rowman & Littlefield, 2000: new edition with *Foreword* by M. Fumaroli); M. Conche, *Montaigne et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, and *Id. Montaigne, penseur de la philosophie*, in *Quelle philosophie pour demain?*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003; Ph. Desan (ed.), “La philosophie de Montaigne”, *Montaigne Studies*, vol. XII, 2000.

according to different modalities that interweave with each other.

The philological-philosophical modality of ‘the text’, based on the literary comparison of the works – *e.g.* textual occurrences, primary or secondary quotes, direct and indirect connections, explicit and implicit cross-references – , tries to retrace the role and the influence of the *Essais* in the construction of Cartesian philosophy. An influence that, as any philosophical influence, becomes the acceptance of arguments or their discussion or even the explicit denial of theoretical positions, distinct and peculiar to the two authors.<sup>2</sup>

Hence, the question of ‘the text’ is converted into the question of ‘the theory’ and refers to the theoretical modality of ‘the concept’. Starting from the historical and philosophical ‘dialogue’ between the two authors, this modality allows conceptual analogies, theoretical variations, thematic discontinuities to emerge through the analysis of subjects and arguments and comparative studies of demonstrative practices involved.

Thus, the theoretical research on the “philosophical genealogy” from Montaigne to Descartes raises the philosophical question of the contemporary relevance of these philosophies, setting them in dialogue with other authors. This philosophical experiment, built on philological and historical data, exceeds, however, the classical categories of both text and history and nourishes a philosophical reflection on the present and for the present.<sup>3</sup>

Therefore, a broader view of the literature presents a long “bibliographical genealogy” of our research on Montaigne and Descartes, and confirms the relevance and also the problematic complexity of our decisions concerning their “philosophical genealogy”: namely, the literary contacts, conceptual proximities and hermeneutic continuities, and also the epistemological breaks, theoretical distances, and philosophical discussions between these authors. In their works and in their “genealogies”, they bear the signs of the first Modernity and interpret its various aspects, showing, at the same time, its ambiguities and its contradictions.

The collection of texts we are presenting here aims to be, above all, evidence that these subjects have not lost any of their contemporary relevance.<sup>4</sup>

Università di Urbino  
Università di Bologna

---

<sup>2</sup> See the classical interpretations by É. Gilson, *Commentaire du Discours de la Méthode*, Paris, Vrin, 1925; A. Boase, *The Fortunes of Montaigne*, London, Methuen, 1935; P. Villey, *Montaigne devant la postérité*, Paris, Boivin, 1935; L. Brunschvicg, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1942. Many references in Ph. Desan (ed.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris, H. Champion, 2008.

<sup>3</sup> See S. Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, New York, The Free Press, 1990; V. Carraud, J.-L. Marion (eds), *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

<sup>4</sup> Translated by Caterina Franchi (Oxford University). Many thanks also to Alistair & Lesley Ann Dawes, and to Fabrizio Baldassarri (Università di Parma) and Marco Sgattoni (Università di Urbino) for their help in the editing process.

Reference editions:

- Montaigne, *Les Essais*, éd. P. Villey-V.-L. Saulnier, Paris, Presses Universitaires de France, 1965 (1970, 1988, 1999, 2004 nouv. éd.).
- Descartes, *Œuvres*, éd. Ch. Adam & P. Tannery. Nouvelle présentation, en co-édition avec le Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, Vrin 1966 (1996): AT.

\* \* \*

This issue of *Montaigne Studies* is dedicated to the memory of Katherine Almquist (1968-2012). As a Montaigne scholar, she made important contributions to several volumes of our journal and gave us new and valuable insights about Montaigne's years at the parliament of Bordeaux. We will miss her dry humor, her generosity and her impeccable scholarship.

## **Philosophie première, métaphysique, scepticisme: de Descartes à Montaigne**

*Mariafranca Spallanzani*

De Montaigne à Descartes: l'étude de la généalogie philosophique qui lie ces deux auteurs de la première modernité montre la complexité de cette relation, qui se configure selon une arborescence de continuités thématiques et conceptuelles attestées, mais s'articule aussi à un réseau de transformations intellectuelles sensibles et de fractures théoriques nettes et radicales. Les interprétations classiques comme celles plus récentes n'ont pas manqué de faire voir et mettre en relief les rapports dynamiques de dépendance et d'opposition qui caractérisent cette lignée philosophique, en montrant l'intérêt historique et la pertinence culturelle.

Mais la généalogie Montaigne-Descartes se prête aussi aux renversements d'une enquête philosophique 'à rebours', alors qu'émerge la question des "réponses"<sup>1</sup> que Descartes a données à Montaigne et qu'il même essayé de donner à la culture du XVI<sup>e</sup> siècle, dont l'auteur des *Essais* est l'un des interprètes et des protagonistes de tout premier plan. De la sorte, notre recherche, ancrée aux instances philologiques du texte et fondée sur les raisons historiques et théoriques du concept, peut être pensée aussi sous la forme d'une remontée critique dans l'histoire qui s'interroge sur la possibilité et sur la nécessité de la relation de Descartes à Montaigne, en particulier au sujet de la question de la vérité. Pour essayer de démontrer que, au delà des citations directes ou indirectes<sup>2</sup>, des renvois explicites ou implicites, des analogies et des différences conceptuelles, si Montaigne est un interlocuteur de Descartes et une des sources de sa philosophie, il en constitue surtout un des problèmes théoriques fondamentaux, sinon le problème fondamental: comment penser la vérité après Montaigne. Galilée constituant l'autre volet du diptyque de la

---

<sup>1</sup> Selon l'expression de Léon Brunschvicg, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, Éditions de La Baconnière, 1942, p. 99. Récemment, on retrouve la voie "à rebours" dans le volume dirigé par V. Carraud, J.-L. Marion, *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris, PUF, 2004.

<sup>2</sup> Le nom de Montaigne n'est jamais mentionné dans les œuvres du philosophe de la méthode, sauf dans une lettre au Marquis de Newcastle à propos de la question de l'âme des bêtes ([23 novembre 1646], AT IV, p. 573-575).

réflexion critique et philosophique cartésienne sur la culture contemporaine:  
comment construire la science nouvelle après Galilée.

### “La question des questions”

La question de la vérité, “question des questions” selon la définition de Gassendi, est en effet d’importance centrale pour Descartes théoricien d’un *Monde* copernicien à la structure rigoureusement géométrique et à la nature forcément hypothétique. D’autant plus centrale à l’aube de la “révolution scientifique” alors que, malgré et contre les dispositions tridentines recommandées par Bellarmin à Galilée de maintenir la recherche physique entre les limites de la neutralité et de la conjecture – “*ex suppositione* e non assolutamente”<sup>3</sup> –, la science nouvelle, avec son projet de mathématisation de l’univers, avait appelé la rigueur et l’exactitude des mathématiques à soutenir la doctrine de la vérité et de la réalité de son objet à travers la position de l’unité radicale de la rationalité divine et humaine. Avec des résultats scientifiques d’importance capitale, mais non sans les apories conceptuelles d’un savoir encore ouvert à l’épreuve et à la recherche des fondements – on connaît bien les critiques contre la science avancées par le scepticisme classique et chrétien dont Montaigne avait donné une épreuve-limite dans les *Essais* –, et non sans les alarmes théologiques pour les possibles dérives des mathématiques vers l’athéisme – on connaît bien les préoccupations de Mersenne pour la diffusion de cette position parmi les savants de l’époque<sup>4</sup>: exemplaire la profession de foi mathématique soutenue fièrement par Maurice de Nassau dans son lit de mort – “je crois que 2 et 2 font 4, et que 4 et 4 font 8”<sup>5</sup> –, celle même que Molière mettra dans la bouche de Dom Juan dans la forêt du III<sup>e</sup> acte: “Je crois que 2 et 2 font 4, Sganarelle, et que 4 et 4 font 8”<sup>6</sup>.

Mais la question de la vérité n’est pas moins cruciale pour Descartes auteur de la *Mathesis universalis* et philosophe de la recherche de la vérité. D’autant plus cruciale depuis que “la crise sceptique” de l’époque avait contribué à secouer en profondeur la tenue des théories classiques de la raison et à démentir l’accessibilité aux idéaux stoïciens de la maîtrise rationnelle de soi. C’était l’âge de la renaissance du scepticisme qui, inspiré d’une très grande

<sup>3</sup> R. Bellarmino, *Lettera al Priore Paolo Antonio Foscarini*, 12 avril 1615, dans G. Galilei (éd.), *Opere. Edizione Nazionale*, Florence, G. Barbera, 1902, p. 371.

<sup>4</sup> M. Mersenne, *L’Impiété des déistes, athées et Libertins de ce temps*, Paris, P. Bilaine, 1624, p. 121.

<sup>5</sup> G. de Balzac, *Socrate chrétien*, Paris, A. Courbé, 1657, p. 124-125. Et aussi G. Tallemant de Réaux, *Historiettes*, éd. A. Adam, Paris, Gallimard, coll. “Bibliothèque de la Pléiade”, 1960, t. I, p. 225-226.

<sup>6</sup> Molière, *Dom Juan*, III, I. Selon Henry Busson, Maurice de Nassau est le modèle du Dom Juan de Molière (*La pensée religieuse française de Charon à Pascal*, Paris, Vrin, 1933, p. 454). Dans l’édition de Molière de la “Bibliothèque de la Pléiade”, Georges Couton rappelle l’histoire racontée par Balzac et Tallemant des Réaux. Il cite Maurice de Nassau à propos de la profession de foi de Dom Juan, ajoutant qu’elle reprenait un trait de libertinisme bien connu à l’époque (*Œuvres complètes de Molière*, Paris, Gallimard, t. II, 1971, p. 1310).

diversité de sources, alimenté par les récentes traductions latines des textes anciens mais **surdéterminé** aussi des arguments extrêmes du scepticisme chrétien remontant à la théologie scolastique, avait été renouvelé en attaques par le déclin de la tradition et revigoré des instances de critique théorique et de subversion sociale propres d'une époque déchirée par de fortes contradictions religieuses et de dramatiques conflits politiques. Montaigne, à la fois apologiste et critique de la théologie naturelle de Raymond Sebond, est un témoin et un interprète d'élection du relief philosophique de cette culture de la première modernité. Avec son **attitude zététique**, qui aboutit à la forme d'interrogation d'une recherche infinie dont le "Que sçay-je?" (II, 12, 527) est l'emblème et la devise. Avec son **scepticisme pyrrhonien**, qui parvient à mettre en question jusques le rapport d'adéquation entre le réel et la pensée: combien de *Distinguo* dans la logique des sens<sup>7</sup>! Avec son **fidéisme à but anthropologique**<sup>8</sup>, qui répète l'incommensurabilité entre la vanité et la nullité de l'homme et la toute-puissance de la divinité: quel abyme insondable entre la contingence radicale de la création et l'absolutisme théologique<sup>9</sup> d'un Dieu suprême législateur dans sa totale et souveraine liberté! Avec son **héraclitéisme radical** qui fait affleurer la fluidité indépassable des apparences – "toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse" (II, 12, 601) – et rappelle la **passivité de la faculté de juger**, interdisant tout discours de stabilité et de vérité, "le jugeant et le jugé estans en continuelle mutation et branle" (III, 13, 1069)! Quelle "chasse" continue et indéfinie que la connaissance (III, 13, 1068). Avec son refus de la définition aristotélicienne de l'homme par la substance, telle définition se donnant sous le vice logique du recours à l'infini, telle substance n'étant au fond qu'une question de parole (III, 13, 1069). Quel "subject merveilleusement vain, divers, et ondoyant, que l'homme" (I, 1, 9)! Avec cette philosophie à la première personne qui sanctionne l'impossibilité de la communication à l'être<sup>10</sup> et marque **l'événement spéculatif original et radical d'un moi singulier**: un moi "informe", "difforme", insaisissable, "sans possession de soi" (III, 10, 1011), travaillé de l'intérieur par la variété infinie des relations, "la pensée toujours ailleurs" (II, 11, 430). Combien de mots pour dire *moi* dans le *branle* discordant de l'existence! Combien de *moi* dans les aléas de la vie!

Mais la question de la vérité n'est pas moins cruciale pour Descartes théoricien de la validité entière d'une "sagesse universelle" qui se définit comme énoncé philosophique, principe opératif et engagement pratique de toute sa philosophie: "le bon sens, ou sagesse universelle"<sup>11</sup> demeure toujours

<sup>7</sup> "Je n'ay rien à dire de moy, entierement, simplement, et solidement, sans confusion et sans meslange, ny en un mot. *Distinguo* est le plus universel membre de ma Logique" (II, 1, 335).

<sup>8</sup> Selon l'expression de Hugo Friedrich, *Montaigne*, Tübingen, Francke Verlag, 1949.

<sup>9</sup> Hans Blumenberg, *Die Legitimität des Neuzzeit*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1966.

<sup>10</sup> "mais estant hors de l'estre, nous n'avons aucune communication avec ce qui est" (I, 3, 17).

<sup>11</sup> *Regule ad directionem ingenii, Regula I, AT X*, p. 360: "bona mens, sive universalis Sapientia".

une seule et semblable à soi, si différents que puissent être les sujets auxquels elle s'applique. Une sagesse qui trouve sa définition classique et son emblème dans l'arbre de la philosophie de la célèbre *Lettre-Préface aux Principes*, mais qui s'impose dès les *Regulae* par la radicalité qui fonde toute l'entreprise philosophique: le plan ambitieux d'une science universelle mise au service de l'homme et au bénéfice de sa conduite. Mais alors, quel argument dans "la doctrine de l'ignorance" de Montaigne<sup>12</sup>? Quelle sagesse dans la décision de Charron de suspendre le jugement? Et quelle ressource dans l'*epochè* qu'avec Montaigne (II, 12, 562) et même au delà de Montaigne Charron avait pourtant considérée comme "la plus seure assiette, le plus heureux état d'esprit"<sup>13</sup>?

Difficultés d'une raison trop fragile, d'un côté, sans critère à cause de la dialectique circulaire du critère de vérité; difficultés d'une raison trop vigoureuse, de l'autre, sans limites à cause d'un réalisme emphatique de la vérité fondé, selon Descartes, sur "une faute commune à quasi tous" les savants qui traitent de l'infini "comme si leur esprit était au-dessus"<sup>14</sup>.

### **"Je n'ai jamais douté de la vérité"**

La question du statut de la vérité: question historique et théorique, c'est-là au fond "la question des questions" de la philosophie cartésienne dans sa forme la plus abstraite, la plus générale et la plus radicale. Car, après la transcription épistémologique de la connaissance théorisée dans les *Regulae* et son ajustement "au niveau de la raison" opérée dans le *Discours*, la valeur de la vérité, conquise et régularisée par la méthode sous le signe de l'évidence, échappe à toute solution traditionnelle d'adéquation ontologique alors qu'émerge la question de la réalité de la chose vraie en tant que objet vrai de la pensée: que ce soit la vérité des mathématiques, des axiomes de la quantité<sup>15</sup> ou des principes logiques<sup>16</sup>; que ce soit l'évidence des valeurs morales et des vérités métaphysiques<sup>17</sup>; que ce soit la vraie signification de l'économie de la création<sup>18</sup> ou la réalité des principes physiques<sup>19</sup>.

Descartes l'envisage en plusieurs écrits selon les divers objets d'étude et les diverses circonstances de rédaction de ses ouvrages, comme à témoigner la

<sup>12</sup> "Apologie de Raymond Sebond" (II, 12, 498), p. 568, *passim*.

<sup>13</sup> P. Charron, *De la Sagesse*, Bordeaux, J. Millanges, 1601; Paris, A. Besoigne, 1604 (Paris, Fayard, 1995), L. II, ch. II, respectivement B, 404; A, 391; B, 403. Voir R. Popkin, "The Sceptical Crisis and the Rise of Modern Philosophy: II", *The Review of Metaphysics*, vol. 7, 1953, p. 307-322; et "Charron and Descartes: the fruits of systematic doubt", *The Journal of Philosophy*, vol. 51, 1954, p. 831-837.

<sup>14</sup> Descartes à Mersenne, 28 janvier 1641, AT III, p. 293.

<sup>15</sup> Descartes à Mersenne, 27 mai 1638, AT II, p. 138.

<sup>16</sup> Descartes au Père (Mesland), (2 mai 1644 ?), AT IV, p. 118.

<sup>17</sup> *Meditationes de Prima Philosophia. Sextae Responsiones*, AT VII, p. 435.

<sup>18</sup> Descartes à Hyperaspistes, août 1641, AT III, p. 429.

<sup>19</sup> Descartes à Arnauld (4 juin 1648, AT V, p. 194; 29 juillet 1648, AT V, p. 223) et à More (5 février 1648, AT V, p. 272-273; 15 avril 1649, AT V, p. 342).

persistance de cette préoccupation qui “l’a accompagné, dit-il, pendant toute [s]a vie”. Ce sont les mots du philosophe qui n’a jamais douté de la vérité, et qui l’a même essayée sur plusieurs sujets de science en obtenant des résultats importants et décisifs dans les diverses disciplines, mais qui n’a pas hésité à procéder jusqu’à l’interrogation extrême sur la nature même de la vérité et sur le statut de la raison pour les confirmer et les légitimer en les assurant dans les réponses ultimes de la création et de la fondation.

Puisque, pour Descartes, le lien entre doute et affirmation de la vérité est essentiel et même constitutif de la recherche métaphysique, contrainte à se mesurer nécessairement avec le scepticisme en ses diverses formes, mais pour en triompher définitivement et à jamais. Certes, comme d’ailleurs le reconnaît Descartes lui-même, les doutes des *Méditations* n’ont rien d’original en leurs énoncés qui proposent les tropes classiques “des sceptiques et des académiciens”<sup>20</sup>, en reprenant les thématiques que Sanchez avait mises à jour et que Montaigne avait même surdéterminées par la thèse chrétienne de la création de la vérité par la toute-puissance divine. La *Première Méditation* peut être lue comme un dialogue serré avec l’“Apologie de Raymond Sebond” : comme un examen inflexible de ses figures de scepticisme et comme une réflexion sérieuse sur ses conclusions à propos de l’ignorance humaine annihilant toute possibilité d’une science abstraite. Mais le projet de Descartes est original : la fonction du doute est nouvelle ainsi que sont inédits les résultats qui renversent la signification traditionnelle de l’inquisition sceptique. À la différence du doute sceptique, le doute cartésien n’est en effet ni suspension de jugement ni confession d’ignorance, ni souci de la faillibilité humaine ni soumission passive à l’apparence. Ayant séparé nettement l’ordre de la pensée de celui de la pratique, selon la dictée de la morale provisoire qui prône une forme stable d’option même pour le probable afin de préserver l’assurance de l’action<sup>21</sup>, Descartes pense le doute comme l’instrument critique préalable de toute recherche philosophique autorisant cette conversion à la connaissance intellectuelle qui est la condition même de la recherche de la vérité – “abducere mentem a sensibus” en est l’impératif – et visant ainsi à inaugurer une philosophie vraie en ses fondements et certaine en ses acquis.

Volontaire, hyperbolique et même paradoxal, le doute des *Méditations* s’oppose en effet aux incertitudes de l’entendement en les réduisant “avec liberté” – “propria libertate utens” – à des négations, à fin que le jugement de vérité entraîne une persuasion irrésistible et ne puisse laisser subsister aucun résidu d’ombre. Vraisemblable<sup>22</sup>, et même faux et fictif<sup>23</sup> en ses arguments, il

<sup>20</sup> *Meditationes de Prima Philosophia. Secundæ Responsiones*, AT VII, p. 130. Un renvoi s’impose aux textes de H. Gouhier, *La Pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962; G. Rodis-Lewis, *L’Œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 1971; J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1986.

<sup>21</sup> *Discours de la Méthode*, AT VI, p. 24, p. 31.

<sup>22</sup> *Meditationes de Prima Philosophia, Objectiones Tertie. Responsio I*, AT VII, p. 171.

<sup>23</sup> *Meditationes de Prima Philosophia. Meditatio I*, AT VII, p. 20. “Fingis”, écrit Gassendi en mesurant les distances entre le doute des sceptiques et le doute méthodique de Descartes, qu’il accuse d’avoir recours à une machine (*Objectiones Quintæ*, AT VII,

se révèle d'autant plus authentique et nécessaire alors qu'il devient "négation méthodique" – scandale pour les lecteurs qui accusèrent Descartes d'avoir fini par choisir l'erreur! –, allant au-delà même de ce qui semble raisonnable à fin de repousser le balancement des positions et d'en "détacher tout à fait l'esprit"<sup>24</sup> pour le forcer au plus juste. Méthodique, puissant et général<sup>25</sup>, il refuse la suspension du jugement en investissant "sérieusement" toutes les connaissances et en essayant leur résistance à l'évidence en tant que sa contrepreuve: il s'oppose ainsi aux jugements précipités comme aux préjugés du sens commun à fin de "détruire généralement toutes [l]es anciennes opinions" dérivées des "faiblesses" de l'enfance et de l'autorité de l'éducation, reçues de la tradition philosophique ou acceptées d'une culture scientifique apparemment fiable, mais en réalité incertaine. Périlleux et "dangereux peut-être pour ceux qui ne connaissent pas le gué"<sup>26</sup>, le doute cartésien se révèle pourtant comme l'exercice pédagogique exemplaire pour une formation rationnelle de l'esprit à la pratique de l'évidence, autorisant par la voie négative la confiance en ses forces naturelles et, en même temps, s'impose comme la démarche indispensable et nécessaire pour une réforme intellectuelle du corps entier des sciences, rendant indubitable, en vertu de ses arguments poussés jusqu'à l'absurde, la confiance dans la vérité de la philosophie première qui les fonde. Ainsi, dans les *Meditationes* latines, conçues pour aller jusqu'à l'extrême consommation du doute et destinées aux lecteurs préparés à l'aventure métaphysique, Descartes dépasse même les arguments du scepticisme classique et académicien et engage une analyse critique originale, bien plus radicale et insidieuse, en introduisant des hypothèses métaphysiques – Dieu tout-puissant, l'absence de Dieu, la nécessité des choses – aptes à mettre en question non seulement le rapport sujet-object mais l'origine même de l'homme et le statut de sa raison. Et la question de l'origine de l'homme est une question d'ordre métaphysique: elle implique l'interrogation sur sa "nature"<sup>27</sup>, la discussion sur sa valeur et la considération de son créateur, à fin d'essayer la résistance de l'indubitable et de dépasser toute incertitude possible par la vérité des principes.

C'est à cette "question des questions", en effet, que la métaphysique cartésienne offre sa réponse à travers l'instauration d'une philosophie de la raison qui est un défi à la doctrine des écoles, mais qui est aussi une réponse vigoureuse à Montaigne et au scepticisme de l'époque. Par la métaphysique, la raison cartésienne s'affirme comme une raison loyale à l'égard de la vérité, crée par un Dieu infini et infiniment parfait et exercée par un sujet qui sait distinguer ses marques indubitables de totale clarté à l'entendement, mais qui sait en même temps reconnaître son statut de créature divine qui retient du

---

p. 258).

<sup>24</sup> *Meditationes de Prima Philosophia. Objectiones Septima. Nota*, AT VII, p. 462.

<sup>25</sup> *Meditationes de Prima Philosophia. Meditatio I*, AT VII, p. 18.

<sup>26</sup> *La recherche de la vérité*, AT X, p. 512.

<sup>27</sup> *Meditationes de Prima Philosophia. Meditatio I*, AT VII, p. 21: "Id quod sum" et "originis meae authorem". Dans la traduction française: "l'estat et l'estre que je possède" (AT IX, p. 28).

créateur infiniment parfait quelque perfection, mais aussi de créature finie qui sait s’y soumettre<sup>28</sup>, reconnaissant les limites qu’impose au fini l’accès à l’infini. **D’un même acte**: pour Descartes, penser la vérité de la science n’est pas seulement la valider par les procédures correctes de la *Mathesis universalis*, mais c’est aussi penser ses fondements; c’est saisir son événement spéculatif dans la déclaration originaire de l’*Ego* immatériel qui l’énonce dans l’évidence, et retrouver sa source et son autorisation dans l’action divine créatrice de la vérité comme de la raison humaine.

Les *Méditations* sont le texte majeur de cette fondation métaphysique de la vérité scientifique. Mais la question de la vérité et de ses enjeux théoriques entre science, métaphysique et théologie est déjà clairement définie par Descartes du moins à l’époque du *Discours*. L’attestent la lettre du mars 1637 à Silhon, enrôlé lui aussi par ses livres à la cause de la vérité, et surtout celle à Mersenne du 16 octobre 1639, dans laquelle le philosophe glisse l’aveu d’un engagement personnel parmi les lignes du commentaire au *De Veritate* de Herbert de Cherbury. Ainsi, contre l’innéisme de cet auteur qui prend pour règle des vérités le consentement universel, “pour moy – affirme Descartes – je n’ay pour règle des miennes que **la lumière naturelle**”:

Je n’ay jamais douté [de la vérité], me semblant que c’est une notion si transcendentale et claire, qu’il est impossible de l’ignorer: en effect, on a bien des moyens pour examiner une balance avant que de s’en servir, mais on n’en auroit point pour apprendre ce que c’est que la vérité, si on ne la connoissoit de nature. Car quelle raison aurions nous de consentir à ce qui nous l’apprendroit, si nous ne saurions qu’il fust vray, c’est à dire si nous ne connoissions la vérité? Ainsi, on peut bien expliquer *quid nominis* à ceux qui n’entendent pas la langue, & leur dire que ce mot vérité, en sa propre signification, denote la conformité de la pensée avec l’objet, mais que, lorsqu’on l’attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d’objets à des pensées veritables, soit aux nostres, soit à celles de Dieu; mais on ne peut donner aucune définition de Logique qui ayde à connoistre sa nature. Et je croy le mesme de plusieurs autres choses, qui sont fort simples & se connoissent naturellement, comme sont la figure, la grandeur, le mouvement, le lieu et le temps, &c., en sorte que, lors qu’on veut définir ces choses, on les obscurcist & on s’embarasse<sup>29</sup>.

Cette lettre sur la lumière naturelle, aussi capitale en ses énoncés que complexe et complète en ses arguments, ouvre un accès important à l’interprétation de la pensée de Descartes sous l’espèce d’une **vigilance opérationnelle**, intensive et attentive, sur la question du vrai: comme une réflexion problématique sur une nouvelle configuration de la vérité à travers une attention sévère à ses nouvelles déterminations dans un dialogue pensif et responsable avec la tradition mais aussi, et surtout, avec le scepticisme de son temps et la science contemporaine, deux interlocuteurs distants entre eux, mais parmi les

<sup>28</sup> Descartes à Mersenne, 28 janvier 1641, AT III, p. 293: “Je n’ay jamais traité de l’Infini que pour me soumettre à lui”.

<sup>29</sup> Descartes à Mersenne, 16 octobre 1639, AT II, p. 597.

plus intéressants et les plus importants pour le philosophe à la recherche de la vérité et pour le savant à l'œuvre pour la vérité dans une époque de crise.

Écrite entre le *Discours* et les *Meditationes*, lorsque Descartes avait déjà exploité les richesses de la *Mathesis universalis* dans les *Essais* mais s'était aussi posé le problème radical des fondements, cette lettre peut servir comme une sorte de résumé des acquis et un programme des actions de la recherche de la vérité qui s'impose comme une constante de sa philosophie: dans la méthode qui la déclare et la détecte, avec la position du concept de vérité comme notion si "transcendementalement claire qu'il est impossible de l'ignorer" en tant qu'elle est liée aux ressources de l'entendement pur et est constitutive de tous les actes de l'esprit, soustraite donc aux inspections formelles de la logique comme aux délis des arguments sceptiques; dans les sciences qui l'exercent et la pratiquent, avec l'élimination victorieuse de l'argument sceptique de la balance, qui délie la vérité de la dangereuse circularité de la requête du critère et la consigne, plutôt, au témoignage assuré de la nature, "lumière naturelle ou *intuitus mentis*" dans l'activité intellectuelle et "impulsion de la nature" dans la pratique de la vie; dans l'épistémologie qui la constitue et la métaphysique qui la fonde, avec ce renversement de la notion de vérité qui, convertissant la transcendance de la chose vraie en elle-même en l'immanence à l'entendement pur de l'objet rendu vrai par les inspections de la pensée, renvoie à une nouvelle signification des conditions formelles de la conformité de la pensée avec l'objet, soit par rapport à nos pensées, "soit à celles de Dieu".

Conséquences: l'affirmation d'une méthode universelle fiable, soudée à la lumière naturelle et intrinsèque à sa clarté; la thèse d'une science rationnelle toute disponible à l'entendement en vertu de la confiance totale en l'évidence rationnelle de ses notions, inviolable par les doutes sceptiques; l'exigence enfin d'une métaphysique nécessaire, alors que l'intensification extrême des tropes sceptiques est commandée par la demande radicale d'un nouveau pacte d'assurance entre l'entendement et la réalité de l'objet en tant qu'objet de science.

### Une philosophie "ajustée au niveau de la raison"

Réponse aux arguments des sceptiques, mais à la fois renversement radical des paradigmes traditionnels. Dès le début, comme pour Montaigne la pensée cartésienne de la vérité abandonne la théorie classique de l'adéquation catégoriale comme elle refuse la métaphysique scolastique dans sa fonction générale d'ontologie, mais, à la différence de Montaigne, elle prône la nécessité d'une philosophie première définie comme science "des premiers principes de la connaissance", que la *Mathesis* sanctionne en son universalité non selon la hiérarchie des genres de l'être mais selon l'ordre de la raison, et que la métaphysique achève en sa fonction d'instauration d'une nouvelle correspondance entre la pensée et la chose. Ce sera une métaphysique écrite à la première personne<sup>30</sup>, comme selon l'instance de Montaigne – "Je m'étudie

<sup>30</sup> Voir les observations de Frédéric Brahami, "Pourquoi prenons-nous le titre

plus qu'autre subject. C'est ma métaphysique, c'est ma physique" (III, 13, 1065) –, mais, à la différence de la métaphysique non-substantialiste de Montaigne qui fait du *moi* le centre des *Essais* pour apprendre "le métier et l'art de vivre", la seule science, à son avis, qui permette de savoir jouir loyalement de son être à force d'application, avec Aristote mais à la fois contre son modèle la métaphysique est pensée par Descartes dans son articulation à la philosophie première – parfois par subordination, comme dans les *Méditations*, parfois par équivalence, comme dans la *Préface au Principes* – à travers l'appel aux sujets immatériels qui, en vertu de leur primauté, assument la responsabilité d'énonciation des jugements vrais et constituent les conditions de possibilité et de réalité de l'objet des sciences: le *Je pense* est Dieu. L'esprit déterminé et fini, qui affirme la vérité selon le critère de l'évidence en faisant abstraction des données sensibles. Première certitude objectivable dans une connexion logique de termes en même temps que prototype de toute connaissance claire et distincte en dehors de toute détermination temporelle, contre le *moi fluide* de Montaigne et "les apparences vaines et faibles de nostre entendement" (II, 12, 523), le *Je pense* stabilise la science sur le sujet par "la règle générale" – "que les choses que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies"<sup>31</sup> – qui pose l'équivalence entre évidence intellectuelle et vérité: l'âme humaine selon Descartes étant une substance de nature immatérielle "plus aisée à connaître" que la matière et se démontrant capable d'une science vraie indépendante des sens. Dieu, "ens summe perfectum & infinitum", créateur de la raison humaine et de la vérité étant le suprême garant de leur cohérence, alors que pour Montaigne Dieu, "qui a fait & nous & nostre connoissance", ne nous confirme que notre ignorance. Et si, pour Montaigne, Dieu est le principe et la source de toute vérité, toute-puissance incompréhensible, qui le soustrait au discours humain, la raison n'y produisant que des fantaisies grotesques ou blasphématoires, selon Descartes le discours sur Dieu par la lumière naturelle, tout incomplet et fragmentaire qu'il est, est non seulement possible, mais il est nécessaire pour donner consistance au discours scientifique. Principe et source de toute vérité, Dieu stabilise l'objet de la science de la nature, les choses matérielles, par son acte immuable de création continue qui en assure le statut de "chose réelle" en tant qu'il est conçu par l'idée claire et distincte, en ouvrant ainsi à une physique possible, nécessaire et vraie. Une réponse à Montaigne, mais aussi une réponse à Galilée et aux paralogismes de la science sur l'infini. Aux *Principia* à articuler la physique à la philosophie première. Conscient qu'il était de l'inoxidable tenue de ses démonstrations comme de l'originalité de ses découvertes aussi nouvelles de fait – "personne avant moi" – que très anciennes de droit – rien n'étant plus ancien que la vérité –, Descartes en était très satisfait. Alors qu'il mettait sa métaphysique au service de la science, il l'offrait aussi à la gloire de Dieu.

---

d'être'. Pensée de soi et pensée de Dieu chez Montaigne et Descartes", *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 40, n° 1, 2006, p. 21-39.

<sup>31</sup> *Discours de la Méthode*, AT VI, p. 32-33.

Les *Meditationes* écrivent ces principes dans un itinéraire de découverte proposé au lecteur attentif par une âme solitaire qui atteste son existence et cerne sa place entre la transcendance incompréhensible mais intelligible de l'Être infini et parfait et la mécanique toute transparente du corps auquel elle est jointe. Mais c'est encore la philosophie première des *Meditationes*, plus ample que la métaphysique des êtres immatériels, qui permet aussi de penser l'homme en dehors de toute définition aristotélicienne comme union substantielle de l'âme et du corps: théorie aussi remarquable qu'originale par rapport à la métaphysique cartésienne du passé, conquise et affirmée à la fin de l'itinéraire méditatif après la doctrine de la distinction des substances comme un enseignement véridique de la nature, et intégrée à la philosophie première selon les suites ordonnées de la connaissance. **Expérience de l'unité de la personne**: expérience *evidentissima* de l'homme commun, que chacun éprouve "en soi-même sans philosopher" et qui nous conduit "à vivre comme un homme vrai", et, à la fois, "notion primitive" comme celles de l'âme et du corps, mais, à la différence de celles-ci, notion obscure pour l'entendement et, au contraire, très claire pour les sens. Notion fondamentale et fondatrice, l'anthropologie cartésienne ne pourra pas traiter l'homme dans les termes du dualisme platonicien ou du naturalisme montaignien: elle devra l'assumer comme un être dans lequel l'âme et corps sont comme mélangés et presque confus et composent "un seul tout", "une seule personne – écrit Descartes – qui a ensemble un corps et une pensée"<sup>32</sup> "par sa propre nature"<sup>33</sup>.

Descartes, théoricien dans les *Meditationes* d'un dualisme métaphysique pensé pour la science, répondait ainsi aux questions d'Elisabeth sur l'homme dans les termes d'un **dualisme fonctionnel**<sup>34</sup> par le *Traité des Passions*, en s'appelant à l'institution de la nature qui règle la transcription intellectuelle en idées des mouvements corporels. Puisque les façons de comprendre sont aussi des façons de vivre: la philosophie cartésienne se réalise ainsi sous la forme d'une philosophie pratique. Descartes l'écrit dans la correspondance avec Elisabeth comme la dernière rédaction de la morale "par provision" sous une forme définitivement provisoire<sup>35</sup>, qui trouve sa place moyenne entre la parfaite transparence théorique des distinctions offertes par l'entendement pur et les obscurités de l'union vécues par l'homme entier. **Une morale qui consiste beaucoup plus dans un art de vivre "content" selon sa propre conscience que dans une exposition de devoirs ou dans l'exhortation à la vertu**: comme Descartes le dit, "plutôt sur l'expérience que sur la raison".

Dans ces lettres, Descartes soustrait ce sujet à la topique du mélancolique et décrit cet "art de vivre" à la princesse triste et mélancolique comme la règle d'une vie saine, préservée des dispersions et du tracas de la société et

<sup>32</sup> Descartes à Elisabeth, 28 juin 1643, AT III, p. 694, p. 692.

<sup>33</sup> Descartes à Regius, mi-décembre 1641, AT III, p. 460.

<sup>34</sup> Ainsi Denis Kambouchner, "Descartes et l'indépendance de l'esprit", *Intellectica*, vol. 57, n° 1, 2012, p. 35.

<sup>35</sup> On entendra ici un écho des pages de J.-M. Beyssade, *Etudes sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Paris, Seuil, 2001, p. 183 sq.; et *La Philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979.

gouvernée par un jugement assuré, capable de détourner l'imagination des pensées tristes et de la diriger vers celles qui lui "apportent du contentement et de la joie". Une vie particulière et simple – "la santé du corps et la joie intérieure de l'esprit" –, "délivrée de toutes sortes de méditations sérieuses", à l'imitation de ceux qui "regardent la verdure d'un bois, les couleurs d'une fleur, le vol d'un oiseau"<sup>36</sup>, comme Descartes l'écrit dans des pages qui rappellent celles de Montaigne sur le divertissement. Mais, à la différence de Montaigne, Descartes ne se borne pas à offrir à la princesse malade les faibles ressources de l'abandon au branle de l'existence, mais il lui offre une règle de vie. Inscrit dans la science, le divertissement est en fait cet état de "détournement de la pensée", ce moment "d'abstention du jugement" qui permet d'évaluer les circonstances, "de réfléchir sur ses actions", "jusqu'à ce que le temps et le repos aient entièrement apaisé l'émotion qui est dans le sang", qu'on soit enfin libéré des imaginations trompeuses et qu'on se reconnaisse enfin comme maître de sa propre raison<sup>37</sup>. Descartes glose ses observations *en Philosophe* par le lexique des principes: c'est par le divertissement – affirme-t-il – qu'on peut trouver non seulement une rémission passagère des chagrins ou un oubli temporaire des malheurs, mais qu'on reconquiert "une parfaite santé, laquelle est le fondement de tous les autres biens qu'on peut avoir en cette vie".

C'était-là un antidote du philosophe contre la tristesse et la mélancolie d'Elisabeth; mais ce sera aussi une réécriture par la raison cartésienne de certains thèmes de Montaigne – le contentement, le divertissement – *via* la philosophie première dans le cadre d'une philosophie morale qui soit à la fois supérieurement exacte et authentiquement utile<sup>38</sup>. Ce sera une nouvelle version de la pensée de Descartes, dans laquelle le discours de la vérité de l'âme se complique enfin avec celui de la bonne vie de l'homme et la botanique de l'arbre de la philosophie s'articule à une théorie de la générosité: la vertu philosophique de celui qui, reconnaissant par la raison sa place dans l'univers et dans la société<sup>39</sup>, s'ouvre à la joie et à la charité au service des autres et à l'amour de Dieu. À la même époque que Descartes, Corneille lui donnera le nom propre du Cid<sup>40</sup>.

Università di Bologna

<sup>36</sup> Descartes à Elisabeth [mai ou juin 1645], AT IV, p. 219-220.

<sup>37</sup> *Les Passions de l'âme*, p. III, CCI, AT XI, p. 485.

<sup>38</sup> Denis Kambouchner, *Descartes et la philosophie morale*, Paris, Hermann, 2008.

<sup>39</sup> Par contre, Montaigne lie la vertu de la générosité à l'idée du dépassement de soi. Il la formule dans le cadre d'une réflexion herméneutique sur les ouvrages d'Héraclite, inscrite à son tour dans une pérennité indéfinie de la recherche comme "chasse de connaissance": "Nul esprit généreux ne s'arrête en soy: il pretend toujours et va outre ses forces; il a des eslans au delà de ses effects; s'il ne s'avance et ne se presse et ne s'accule et ne se choque, il n'est vif qu'à demy; ses poursuites sont sans terme, et sans forme; son aliment c'est admiration, chasse, ambiguïté" (III, 13, 1068).

<sup>40</sup> Voir les belles pages de Ernst Cassirer, *Descartes, Corneille et Christine de Suède*, Paris, Vrin, 1997.