

une préférence pour la *non-intervention*, « le propre des débats » qui y ont lieu étant de « rester ouverts indéfiniment », et « la seule manière envisageable d'y mettre un terme étant de les mettre de côté, voire de les oublier, pour pouvoir prendre à nouveau feu et flamme au sujet d'autres questions, formulées dans des termes complètement différents, quitte à les voir se réactiver plus tard et dans d'autres contextes, à la manière de foyers d'incendie mal éteints qui continuent à couvrir même lorsqu'on a cessé de les voir et de leur prêter attention? » (p. 55-56). Dans ces conditions, c'est aussi par l'importance de sa réflexion tacite sur la *philosophia perennis* que cet opuscule est un *grand livre*.

Christophe PERRIN

WAGNER, Stephen I., *Squaring the Circle in Descartes' Meditations. The Strong Validation of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, 244 p.

L'ouvrage se donne comme une relecture de fond en comble des *Méditations métaphysiques* à la lumière du problème classique du cercle cartésien. Dans son ouvrage, D. a mis radicalement en doute toutes les vérités, et aussi bien celles qui relèvent de la logique et de l'économie du discours déductif, pour ensuite se mettre en quête ce que l'A. appelle une « strong validation of reason ». Or, selon l'A., la radicalité du projet cartésien implique que les *Méditations* doivent être lues, non comme une simple « chaîne de raisons » reposant sur des inférences, mais comme un long exercice pratique par lequel le méditant s'élèverait d'un point de vue insuffisant, celui du doute, à un point de vue entièrement valide, celui d'une vérité inébranlable correspondant au « point de vue même de Dieu » (p. 5).

Soulignons d'abord l'originalité d'un tel essai qui veut faire de la notion d'exercice cognitif la forme même du discours métaphysique (voir sur ce point G. Hatfield, « The Senses and the Fleshless Eye: The Meditations as Cognitive Exercises » in A. E. Rorty, *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley, 1986, p. 46-79) pour penser les *Méditations* comme un véritable système pratique où le méditant se transforme d'étape en étape jusqu'à atteindre la vérité. L'A. appelle cette démarche « experiential method of demonstration » (p. 6), ce qu'il ne conçoit pas, insistons-y, comme un travail négatif d'affranchissement à l'égard des entraves à la raison que sont les sens ou l'imagination, mais comme un travail positif d'identification à Dieu aboutissant à une « expérience de participation » qui, seule, permettra de passer de la certitude psychologique (celle qui relève de la *persuasio* selon AT III 65) à la certitude métaphysique. Dans ce cas, cette certitude s'obtiendrait non plus par la perception claire et distincte, mais par l'identification de la connaissance subjective à la connaissance divine, autrement dit par la participation substantielle de l'entendement humain à l'entendement divin. – Ce dernier argument est tout particulièrement mis en œuvre dans les pages consacrées à l'interprétation de la fin de la *Troisième Méditation* où, selon l'A., le méditant, loin de conclure déductivement à l'existence de Dieu, ferait bien plutôt l'expérience de l'origine *en* Dieu des idées d'infini et de perfection divine, la connaissance du méditant n'étant alors autre chose qu'une « participation à l'activité de Dieu de se connaître lui-même » (p. 5) : c'est en faisant l'expérience directe du pouvoir de Dieu que le méditant découvrirait l'existence certaine de Dieu. Tout se joue alors dans la manière dont est comprise la notion d'idée et son lien à sa cause productrice. Dans le chapitre consacré à la *Troisième Méditation*, on trouve en effet l'argument suivant (p. 167) : la perception de l'idée de soi-même est en même temps la perception de la puissance contenue dans l'idée de soi-même, cette puissance étant

elle-même dérivée de la puissance de Dieu qui en est la cause productrice (de sorte que cette puissance qui est mienne et qui est contenue dans mon idée est, en réalité, une partie de la puissance de Dieu qui me soutient dans l'existence). Ce n'est donc pas seulement que la représentation que j'ai de Dieu me conduit à poser comme cause un Dieu existant, c'est que le pouvoir même de représentation que je possède est en lui-même divin, partie de cette puissance réelle dont je ne suis pour ainsi dire qu'une « émanation ». Ce dépassement de la représentation est explicitement assumé par l'A. puisque, si l'on s'en tient à la perception claire et distincte de l'idée de Dieu comme fondement de la certitude de son existence, on ne pourra surmonter le doute radical instauré par le méditant (p. 170). Il faut une expérience directe de la puissance divine pour valider cette perception en raison du doute qui, justement, pèse sur toutes les perceptions (p. 10). En d'autres termes, seule l'expérience de la présence divine peut prouver Dieu en son existence, et c'est une telle expérience que le processus méditatif vise à rendre possible à la fin de la *Troisième Méditation*.

À l'évidence, une telle lecture pose de nombreux problèmes. (1) L'expérience de Dieu serait la seule validation possible qui préserverait de l'erreur, toute représentation et tout raisonnement contenant un risque de méprise. Mais, dans ce cas, comment être sûr que mon expérience de Dieu est valide? Qu'en est-il de la véracité d'une expérience qui échappe au double critère de la clarté et de la distinction? Si la méthode expérientielle n'est pas seulement thérapeutique, ne risque-t-elle pas devenir hallucinatoire? (2) Il semble en outre que l'interprétation de l'A. ne rende pas justice à la nature même du discours cartésien. Selon l'A., rien ne garantit qu'il existe une réalité correspondant à la représentation de Dieu comme un être infini cause de mon idée d'infini: il faut encore un contact avec Dieu pour l'attester en son existence. Mais c'est bien le sens de l'argument cartésien que d'affirmer que le fait mental de l'infini, à savoir son idée même, requiert l'existence d'une altérité infinie sans quoi une telle représentation ne serait même pas possible. La sortie hors de la représentation se fait à l'intérieur de l'*ego*, par la causalité, sans qu'il soit besoin de « sentir » Dieu, comme le voudrait l'A.; je n'ai pas besoin de participer à cette réalité infinie qu'est Dieu pour atteindre la certitude de son existence, il suffit de reconnaître pour ce qu'elle est la « marque » qu'il a laissée sur moi. Lorsqu'il commente AT VII 105-106 (p. 160), l'A. tient ainsi un discours particulièrement ambigu: que mon entendement « participe de l'infini » signifie-t-il que je suis une créature finie qui possède une certaine idée de l'infini, ou bien, comme le dit l'A., que je suis moi-même une partie de l'infini? (3) En outre, le problème n'est pas seulement épistémologique, mais métaphysique, puisque c'est le cœur même de la philosophie de D. qui est atteint, à savoir la substantialité de l'*ego* qui, si une telle interprétation est confirmée, ne possède plus aucune indépendance par rapport à Dieu. Comment passer de l'idée de Dieu à l'expérience de Dieu, sinon en abdiquant sa propre égoïté? Si mon pouvoir de penser Dieu est le pouvoir pensant de Dieu en moi, y a-t-il encore distinction possible entre lui et moi? Est-ce que je peux seulement appréhender mon propre pouvoir de pensée comme autre que mien, comme pouvoir de Dieu en moi? L'A. a une formule particulièrement radicale (p. 183): l'esprit du méditant « is a participator in God's activity of perceiving himself ». Pour valider le projet de fondation il faudrait donc liquider la subjectivité qui semblait pourtant en être le premier fondement... (4) Enfin, il aurait fallu que l'auteur construisît un modèle cartésien de la participation et qu'il articule celui-ci à ses conceptions les plus classiques qu'il cite

dans son introduction (Plotin, Augustin, Thomas), mais dont on ne voit pas comment elles se rattachent à la conception cartésienne de la participation (p. 17-24). D., selon l'A., n'a pas voulu dévoiler cette notion de participation en raison de son caractère hérétique du point de vue de l'Église. Mais il est tout de même étrange que D. ait renoncé à expliciter un point si crucial de sa méthode, au moins parce qu'il contribue à gauchir une philosophie qui, révélée dans sa véritable nature, c'est-à-dire entée sur le socle métaphysique de la « participation », aurait dès lors plus à voir avec celle de Spinoza ou de Malebranche, comme l'indique la conclusion (p. 231), qu'avec celle que nous attribuons D. lui-même.

L'entreprise est donc ambitieuse, d'une grande audace argumentative, fondamentalement innovante, mais peine à dissiper tous les doutes que suscite sa radicalité.

Olivier DUBOUCLEZ

## 2.2. CARTÉSIENS

CASSAN, Élodie (éd.), *Bacon et Descartes. Genèses de la modernité philosophique*, Lyon, ENS éditions, 2014, 187 p.

Un questionnement à nouveaux frais sur les rapports de D. à Bacon (= B.) était devenu nécessaire après le renouveau des études cartésiennes et une fois mis en chantier le grand projet de l'*Oxford Francis Bacon*, dont six volumes sont déjà parus (sur quinze). A. Lalande, G. Milhaud, É. Gilson, il y a un siècle, avaient proposé une évaluation de l'héritage baconien chez D. Une mise en contexte, une identification des sources, un inventaire des parti-pris interprétatifs et de leurs coûts théoriques restait à faire et É. Cassan s'y est attelée en convoquant à Paris en 2011 une large palette de spécialistes français, italiens et roumains, dont les contributions se trouvent ici réunies. La directrice de l'ouvrage livre dans un survol systématique les principaux champs conceptuels dans lesquels les rapports de D. à B. ont été saisis jusqu'à présent (« D'un usage herméneutique du couple Bacon Descartes pour l'histoire de la philosophie moderne », p. 11-22). Parole est donnée ensuite aux contributeurs de l'ouvrage, qui redéfinissent la question en fonction de leurs perspectives spécifiques. M. Fattori (« Francis Bacon et le culture française (1576-1625) », p. 25-47) se penche sur le séjour français de B., dans la suite de l'ambassadeur d'Angleterre, Amias Paulet, de 1576 à 1579, et tente d'en restituer l'ambiance intellectuelle et d'expliquer par ce séjour la présence du nom de B. dans les milieux libertins français de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Cette reconstitution est minutieuse et extrêmement utile. S'agissant de l'interprétation, plutôt que de s'engager dans la voie déjà explorée du « libertinage érudit », il nous semblerait plus prometteur de questionner d'éventuels rapports de B. et de Philippe de Mornay, qui pourrait bien se cacher sous les traits « d'un jeune Français de beaucoup d'esprit mais quelque peu bavard qui devint ensuite un personnage éminent », que B., dans l'*Historia vitae et mortis*, fait « invectiver contre la manière des Anciens et soutenir que si leurs âmes étaient visibles comme leurs corps elles ne seraient pas moins difformes » (*The Oxford Francis Bacon*, XII, p. 342-344). J.-P. Anfray (« Les Géorgiques de l'esprit : pouvoir de la rhétorique et faiblesse de la volonté selon Bacon », p. 49-68) tente de dégager une rhétorique de l'esprit chez Bacon, à travers une lecture fine et attentive des grands textes baconiens, qu'il rattache à la thérapie cognitive que le Lord chancelier préconise au moyen d'un double processus de réfutation des idoles et de prescription de nouvelles règles de découverte. La pensée protestante française reste assez méconnue et le *De*