

## René Descartes et saint Jean de la Croix

Descartes et saint Jean de la Croix, le rapprochement peut paraître artificiel et dans notre *Jean de la Croix en France*, p. 92, nous l'avons esquivé, seulement intrigué par l'expression *clair et distinct*. Cependant la comparaison a été faite par Unamuno, Louis Lavelle, Joseph Pérez... Notre propos est donc aujourd'hui d'approfondir cette relation.

Le 12 septembre 1909, Azorín indigné par les attaques de Maeterlink, Anatole France..., contre la «barbarie» espagnole, publie dans *ABC*: «Colección de farsantes», un article vengeur. Unamuno lui envoie une lettre de félicitation parue dans la même journal le 15 septembre, avec cette phrase: *Si fuera imposible que un pueblo dé a Descartes y a San Juan de la Cruz, yo me quedaría con éste*. Les deux génies sont pris comme représentatifs, l'un de l'esprit scientifique et du progrès technique, l'autre de la spiritualité. Le barbare est-il celui qui a su garder les valeurs spirituelles au détriment du progrès technique ou au contraire celui qui possède une technique de pointe, non infallible et parfois pernicieuse à de nombreux points de vue<sup>1</sup>? Cette réaction d'un nationalisme blessé pose le problème des rapports entre le progrès technique et l'exigence morale et spirituelle. La réflexion d'Unamuno fait songer à Moïse faisant sortir le peuple hébreux d'une civilisation brillante, mais où il était tenu en esclavage, pour l'emmener dans le dénuement et la pénurie du désert où il trouve non seulement la liberté, mais aussi à la fois l'intimité et la transcendance divines.

Partant de la phrase d'Unamuno, Joseph Pérez pose la question: est-on vraiment obligé de choisir entre Descartes et saint Jean de la Croix? Y a-t-il incompatibilité entre le progrès technique ou scientifique et les valeurs spirituelles?<sup>2</sup>. Joseph Pérez montre que le siècle de Jean de la

---

<sup>1</sup> On pense aux catastrophes du *Titanic*, de *Challenger*, de Tchernobyl..., aux critiques du philosophe Michel Henri.

<sup>2</sup> *Les Cultures ibériques en devenir*. Essais publiés en hommage à la mémoire de Marcel Bataillon (1895-1977), par la Fondation Singer-Polignac, 1979 (p. 197-207). Dans *Les deux sources*, Bergson note que progrès scientifique ou technique (*la mécanique*) et le progrès spirituel (*la mystique*) en gros vont de pair, mais surtout que les deux s'appellent et se complètent:

Croix est aussi en Espagne celui d'un progrès dans tous les domaines<sup>3</sup>. La scolastique n'est pas synonyme d'obscurantisme. Au XVI<sup>ème</sup> siècle, elle encourage la sécularisation de la pensée en distinguant la nature et la grâce, le politique et le religieux. Elle ne s'abrite pas derrière l'argument d'autorité et déjà (comme Descartes plus tard) passe toutes choses —sauf les données de la Révélation— au critère de la raison. Contrairement à la plupart des autres pays, l'Espagne marque son incrédulité à l'égard de la sorcellerie. Appel à l'expérience, au bon sens, aux lumières naturelles, l'Espagne a connu tout cela au XVI<sup>ème</sup> siècle. La découverte de l'Amérique a supposé une foule de connaissances mathématiques, techniques, un progrès de la cosmographie, de la cartographie et de l'art de naviguer... Domingo de Soto par exemple donne la formule définitive de la chute des corps. L'université de Salamanque adopte solennellement en 1580 le système de Copernic. Jean de la Croix opte pour le mouvement de la terre (L 44).

Pour l'Espagne du XVI<sup>ème</sup> siècle, la science repose sur l'expérimentation et l'usage de la raison. L'Écriture n'a pas à intervenir dans le domaine scientifique, il ne faut pas s'en tenir au sens littéral. Trois médecins illustrent l'esprit de recherche au XVI<sup>ème</sup> siècle: Gómez Pereira, Huarte de San Juan, Francisco Sánchez. Donc au Siècle d'Or, la scolastique n'est nullement un obstacle ni à l'esprit critique, ni au progrès scientifique, ni à la sécularisation de la pensée; les valeurs spirituelles n'empêchent nullement l'essor scientifique et matériel, les voies de communication par exemple sont remarquables... Il est vrai que le XVII<sup>ème</sup> siècle verra une régression. L'Espagne va prendre du retard par rapport au reste de l'Europe en ce qui concerne le rationalisme, le capitalisme, le machinisme.

Nous souscrivons à l'analyse de Joseph Pérez. Peut-être même faut-il minimiser la suprématie de la scolastique, du moins à l'Université de Salamanque. Le thomisme fut imposé à la fin du concile de Trente en 1663, il faudra plusieurs années avant que son application vainque les résistances; et Jean commence ses études à Salamanque en 1664. Après l'Italie, l'humanisme règne en Espagne comme en France. Nous avons constaté la présence des *Ennéades* de Plotin, philosophe platonicien païen du III<sup>ème</sup> siècle après J.-C., traduites du grec au latin par Ficin, en leur première édition de 1492 dans les principales universités espagnoles, particulièrement à Salamanque<sup>4</sup>. On est surpris de la liberté intellectuelle de cette université. Toutes les opinions sont discutées. On y enseigne aussi bien saint Augustin, le Maître des *Sentences*, le nominalisme, le scotisme que le thomisme. On y trouve des thèmes platoniciens et même arabes. Personne ne se scandalise des opinions antiaristotéliennes ou antithomistes.

---

la mécanique peut devenir dangereuse si elle n'est pas soumise à des valeurs morales et spirituelles, et la mystique reste inefficace si elle n'utilise pas les ressources du progrès technique.

<sup>3</sup> Cf. aussi du même auteur *L'Espagne du XVI<sup>ème</sup> siècle* (Paris: Colin, 1973); et *Isabelle et Ferdinand* (Ibi: Fayard, 1988).

<sup>4</sup> Cf. notre *Plotin et Jean de la Croix* (Paris: Beauchesne, 1996), p. 40.

De plus, au Collège carme où il réside, Jean hérite de l'enseignement des maîtres du Carmel : Jean Baconthorp et Michel de Bologne dont les messages au XIV<sup>ème</sup> siècle furent spécifiques.

## I

Alors que Joseph Pérez se place au point de vue historique, nous étudierons la pensée, ce qui permettra de mieux dégager le message propre à chacun de nos deux auteurs. Avant d'aborder le texte de Louis Lavelle et d'étudier l'expression *clair et distinct* qui pique notre curiosité, confrontons saint Jean de la Croix et Descartes sur quelques thèmes.

Pour Jean de la Croix, l'homme fait pour l'union à Dieu et le surnaturel, trop souvent s'en distrait et se replie sur son égoïsme et son naturel. Pour Descartes, l'homme fait pour la vérité, trop souvent sombre dans l'erreur, en des extravagances ridicules: *Discours de la méthode* (*Disc.* AT, VI, p. 10). Les âmes sont malades et tous deux se comportent comme le médecin —qui décrit la maladie dont il a entrepris d'enseigner la cure (*Méditations métaphysiques*, IX, 134; Lettre au P. Dinet, supérieur des Jésuites [AT, VII, 574]). Les références à la médecine sont encore plus nombreuses chez Jean: *cura*, if 11, *Medecina* 12, *remedio* 30, *curar* 28, *curación* 3.

Ils ne se targuent pas d'inventions inouïes. Jean de la Croix s'appuie essentiellement sur l'Écriture (S prol. 2, C prol. 4, L prol. 1) et Descartes ne cherche pas la gloire dans la nouveauté (*Méd.* AT, IX, 133) car il n'y a rien de plus ancien que la vérité. Sa méditation vise à retrouver les vérités premières que la nature a imprimées dans nos esprits, qui sont reconnues par tous les grands philosophes, mais que les arguties et la lourdeur dogmatique de la scolastique ont voilées: c'est elle qui est une nouveauté à la mode et nous devons préférer la vérité à toutes les autorités. «Ma philosophie est la plus ancienne». Au lieu des chemins difficiles et impénétrables réservés à des gens très ingénieux, il préfère prendre des chemins simples et faciles, mais plus sûrs (*Méd.*, 576-581, 596). Comme Platon, il affirme que la vérité ne se trouve pas dans le sensible, et comme Augustin, il fonde tout son système sur la connaissance de l'âme et de Dieu<sup>5</sup>.

Leurs expériences sont différentes et leurs témoignages ne s'adressent pas au même public. Jean de la Croix écrit pour des âmes généreuses qui pourtant s'égarerent en des futilités ou ne savent pas franchir le pas de la contemplation. Descartes s'adresse aux sceptiques, aux libertins qui ne croient pas en l'existence de Dieu (*Méd.*, 54)<sup>6</sup>. Pour répondre aux prétentions des matérialistes athées (*Méd.*, 133), il conduit l'esprit, de la con-

<sup>5</sup> Joseph Moreau montre comment des textes de Descartes expriment la pensée de Platon (*Le sens du platonisme*, pp. 77, 107-108, 111-112, 209, 229, 332, 357-359).

<sup>6</sup> Sur l'interlocuteur de Descartes, cf. Michel ADAM, «Descartes et l'apologétique»: *Revue philosophique* (1988) 129; cf. 129-152.

naissance de sa propre existence à celle de l'existence de Dieu (*Méd.*, 550). Il pense ainsi travailler «pour la gloire de Dieu et l'utilité du public» (*Méd.*, 96). Si tout chrétien doit aspirer à l'union d'amour avec Dieu, Jean de la Croix écrit pour tous les baptisés. Et Descartes, en principe, pour tous les hommes dont la vocation commune est «le droit chemin qui conduit à la connaissance de la vérité» (*Méd.*, 523). Et c'est bien le but du *Discours de la méthode* puisque «le bon sens est la chose du monde la mieux partagée». Pourtant Jean de la Croix réduit singulièrement son auditoire. Son message n'est pas seulement familial, il est intime. Ce ne sont pas tous les chrétiens, ni même toutes les âmes consacrées, ni même encore tous les carmes et carmélites de la réforme thérésienne: «Mon principal dessein n'est pas de parler à tous, mais seulement à quelques personnes» qui m'en ont requis (S prol. 9). De même, si le *Discours* paraissait s'adresser à tous, Descartes dans les *Méditations* reconnaît que si en droit tous peuvent le suivre, en fait sa méthode est réservée à une élite<sup>7</sup>. Les mathématiques offrent des certitudes pour tous, mais peu comprennent leurs déductions. Lui-même a eu «besoin d'une grande application» de son esprit (*Méd.*, 55). Il s'adresse donc non au vulgaire, mais «à ceux qui voudraient faire l'effort de méditer sérieusement avec lui, de détacher leur esprit du commerce des sens et des préjugés» (*Méd.*, 9). Les *Méditations* ne doivent être lues que par les plus forts esprits (*Méd.*, 191). La plupart, si attachés aux sens, ne peuvent rien concevoir qu'en imaginant et ne sont pas propres aux spéculations métaphysiques (*Méd.*, 348). C'est ainsi qu'il interpelle Gassendi: «ô chair» (*Méd.*, 359). La résolution de se défaire de toutes les opinions n'est pas un exemple que chacun doit suivre. Beaucoup ne peuvent s'empêcher de précipiter leurs jugements, ils n'ont pas la patience de conduire par ordre toutes leurs pensées ; certains, modestes, préfèrent être instruits par d'autres (*Disc.*, 15). «Le fer et le feu ne se manient jamais sans péril par des enfants ou par des imprudents, ils n'en sont pas moins nécessaires» (*Méd.*, 191). Tous deux réclament de leur lecteur une grande attention (2S 1 3, 3S 33 1) et qu'il relise plusieurs fois (L 3 75, *Méd.*, 103, 104...)<sup>8</sup>.

Si tous deux s'adressent à des élites, celles-ci sont donc différentes. Chez Jean de la Croix, ce sont des âmes consacrées, dénuées des choses temporelles et de plus appelées à la contemplation, en vue dès ici-bas d'une étroite union d'amour avec les personnes de la Trinité. Descartes s'adresse à ceux que Dieu a mieux partagés de ses grâces (*Disc.*, 15). Entendez sous ces mots une élite intellectuelle. Tous deux s'adressent à un public restreint, et tous deux vont avoir une immense influence. Jean de la Croix sur les spirituels, mais son message va interpeller aussi les philoso-

<sup>7</sup> Cette évolution de Descartes du *Discours* aux *Méditations* fait penser à l'évolution de Socrate républicain s'adressant à tous, à son disciple Platon fondant une Académie pour former une élite.

<sup>8</sup> Jean de la Croix n'interpelle le lecteur que dans la *Subida*.

phes, à commencer par les positivistes<sup>9</sup>. Descartes aura des disciples aussi prestigieux que Leibniz, Spinoza ou Malebranche, mais de plus l'esprit français sera marqué de son exigence de clarté, de son laïcisme, et va rayonner sur toute l'Europe.

Leurs messages transmettent une expérience. Jean de la Croix vit intensément l'union d'amour avec le Dieu Trinité et Descartes a éprouvé l'immense bonheur de cultiver sa raison et d'être illuminé par l'évidence de la vérité. Expériences forgées en partie dans la solitude. Jean de la Croix compose 31 strophes du *Cantique spirituel* en ses neuf mois de cachot, et il passe chaque jour, chaque nuit, de longues heures seul avec Dieu. Descartes est retiré comme dans un «désert» (Lettres à la princesse Élisabeth, 18 mai et 21 juillet 1645). Ce sont des aventures personnelles. Jean de la Croix écrit ses poèmes d'abord pour laisser déborder l'union d'amour ineffable avec les Personnes divines. C'est «l'histoire de ma vie», dit Descartes (*Disc.*, 4, 69), histoire intellectuelle; il veut «tâcher à réformer ses propres pensées et ne conseille à personne de l'imiter» (*Disc.*, 15). Mais Jean de la Croix ne peut s'empêcher de chanter ses poèmes et on lui demande des commentaires et on les copie. Et Descartes devant l'incompréhension quasi générale de la science naissante fait part de ses découvertes et publie le *Discours*. Cette aventure personnelle, Descartes la raconte plusieurs fois et souvent à la première personne. Jean de la Croix aussi raconte plusieurs fois l'aventure de l'âme à la quête de Dieu, son Bien-Aimé, mais très exceptionnellement à la première personne. C'est que l'expérience déborde son moi, il a reçu de nombreuses confidences.

S'appuyant sur des faits vécus, tous deux font partager cette riche expérience qui les a comblés de certitude et de bonheur à ceux qui l'ignorent et se fourvoient. Ils se proposent de leur montrer le chemin. Jean de la Croix affirme la nécessité d'un guide: «Celui qui veut rester seul sans maître est comme un charbon embrasé et mis à l'écart : il perd son ardeur au lieu de l'accroître» (D 5 7 8 9 11, 2S 22 12). Descartes confirme la même nécessité: «il y aurait du danger pour ceux qui ne connaissent pas le gué de s'y hasarder sans conduite et plusieurs s'y sont perdus, mais vous ne devez pas craindre d'y passer après moi». Jean de la Croix avait proposé une autre comparaison: «Le voyageur pour aller à de nouvelles terres inconnues par de nouveaux chemins... dont il n'a pas l'expérience, chemine guidé non par ce qu'il savait auparavant, mais appuyé sur le dire des autres» (2N 16 8). Beaucoup, commençant le chemin de la vertu, ne passent pas outre pour n'avoir des guides capables et éveillés qui les mènent au sommet. Pour ces hauteurs, ou même pour un niveau moyen, à peine l'âme trouvera-t-elle un guide compétent : savant, avisé, expérimenté surtout (S prol. 3). Si le disciple doit être docile au guide compétent (2S 26 11 et 18), Jean de la Croix dénonce les mauvais maîtres. Ceux qui font

<sup>9</sup> André BORD, *Jean de la Croix en France* (Paris: Beauchesne, 1993), p. 145. ID., «Lecturas filosóficas de San Juan de la Cruz en Francia», dans *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista* (Ávila, 1991), vol. III: *Pensamiento*, pp. 203-211.

cas des phénomènes extraordinaires : visions, révélations (2S 18 tit., 2S 18 1-2, 19 11, 3S 13 1). Ceux plus souvent qui n'ayant pas l'expérience des hauteurs, empêchent le progrès de l'âme en la maintenant au stade de la méditation discursive (surtout L 3 30-62), car tel maître, tel disciple (3S 45 3). Tous deux veulent apprendre leurs disciples à pouvoir se passer d'eux. Pour Jean de la Croix, le grand maître c'est le Christ qui nous a été donné pour frère, pour compagnon, pour maître, pour prix et pour récompense (2S 22 5), ou l'Esprit Saint (2S 29 1 et 2). Descartes souhaite que son disciple exploite toutes les ressources de la raison.

Quel est «le chemin de vie» pour Descartes? «La recherche de la vérité». Il a «un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux pour voir clair en (ses) actions et marcher avec assurance en cette vie» (*Disc.*, 10). C'est bien l'idéal de tout philosophe : la quête de la sagesse en son double visage : la connaissance et l'action (*Principes philosophiques*, Épître dédicatoire). Descartes commence par la connaissance sur laquelle il insiste ; ses propositions sont plus tardives et plus timides pour l'action. Déconcerté par la variété des opinions des plus doctes, par la différence entre les moeurs des autres pays, par les caprices de la mode, Descartes sacrifie tout : biens extérieurs, honneurs, charges d'enseignement, à la recherche de la vérité (É. Gilson, *Discours de la méthode*, Commentaire, p. 254). Il affirme que l'esprit est fait pour la vérité, que les idées claires et distinctes sont évidentes. Pour la conduite de la vie, on doit s'en rapporter aux sens, pas pour la recherche de la vérité (*Méd.*, 351). La quête de la vérité est personnelle (*Disc.*, 28). Les livres, nos précepteurs, nos appétits, sont contradictoires. D'ailleurs, pour bâtir un édifice, il faut un seul architecte (*Disc.*, 11-13). Descartes croit avoir choisi l'occupation «solide-ment bonne et importante» et quand il a l'heur d'avoir formé sa méthode (*Disc.*, 3), d'avoir découvert l'évidence de ses principes, il veut préparer le lecteur à la certitude de vérités fermes et assurées (*Méd.*, 133).

Cette recherche de la vérité se fait par la raison (*Disc.*, 97, *Ppes*, Ép. dédic.). Sa méthode lui permet d'user de sa raison, sinon parfaitement, du moins le mieux possible (*Disc.*, 21, 77) car seul «le bon usage de la raison nous fait hommes» (Lettre au P. Dinet, provincial des jésuites, AT VII, 578). Ses évidences, il ne les a pas inventées, elles sont conformes au sens commun, c'est la raison qui les lui a persuadées, la raison naturelle toute pure (*Disc.*, 77). Faut-il voir dans les lignes suivantes, un bémol dans la confiance de Descartes en la raison pour la conduite de la vie? En mai 46, à Élisabeth, il ne veut pas «sombrier dans le ridicule de lui donner des conseils pour la vie civile comme ce philosophe qui voulait enseigner le devoir d'un capitaine à Hannibal. Il vaut mieux se régler en cela sur l'expérience que sur la raison, car les gens ne sont pas raisonnables». Cet appel à l'expérience trouve sa pleine application dans la méthode des sciences de la nature.

Le message de Jean de la Croix se situe à un autre niveau que la raison naturelle. Cependant, on peut être surpris de l'importance qu'il lui accorde. Le mot *razon* revient 181 fois, sans compter *razonable*, *razonable-*

*mente, razonal, razonar* : la grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne. Souvent il répète qu'au lieu de se fier à ses goûts ou à ses inclinations, l'âme doit suivre sa raison (D 19 36 43 44 45). Ce sont les enfants qui ne font rien par raison et ne se mènent que par goût (1N 6 6). Il souligne la différence du corps à l'âme, de la sensualité à la raison (2S 11 2). L'esprit est la partie raisonnable et supérieure au sens (2S 1 2, 4 2). Le bon entendement, le discernement appartiennent à la raison (3S 21 1). La raison naturelle, la loi et la doctrine évangélique peuvent bien suffisamment nous conduire sans avoir besoin de visions ou de révélations (2S 30 7). Et même si nous apprenions quelque chose par le surnaturel merveilleux, nous ne devrions n'en recevoir que ce qui est conforme à la raison et à la loi évangélique. Et nous l'admettrions non parce que c'est une révélation, mais parce que c'est raison (2S 21 4). Quand l'apôtre Pierre s'égare, ce n'est pas Dieu qui l'en avertit, mais Paul, car son erreur tombait sous la raison naturelle et qu'il la pouvait savoir par voie naturelle. Dieu reprochera à ses amis les défauts et les paresse quand ils n'auront pas suivi la loi et la raison naturelle. D'ordinaire, tout ce qui peut se faire par l'industrie et par le conseil humain, Dieu ne le fait ni ne le dit. Il veut qu'on se serve de la raison et du jugement humain, autant qu'on pourra, sauf en ce qui concerne la foi qui surpasse tout jugement et raison, encore que ses mystères n'y soient nullement contraires. Par exemple, souvent Dieu dit une chose et non le moyen de l'exécuter (2S 22 13-15). Dieu désire que l'homme soit régi et gouverné par la raison naturelle et il est avec ceux qui s'assemblent pour savoir la vérité appuyée sur la raison naturelle (2S 22 9-11). Jean de la Croix célèbre la raison: «Quand l'âme est entrée dans la nuit obscure, elle met tous les amours à la raison» (1N 4 8). On ne peut humainement rien posséder de meilleur en cette vie que les biens moraux: ils apportent paix, tranquillité, usage droit de la raison; les philosophes et les sages ont tâché de les pratiquer (3S 27 2).

La raison est menacée. S'il est raisonnable de faire servir des choses temporelles à Dieu, la raison est obscurcie par la convoitise. Au contraire, si on se détache des choses temporelles, on acquiert liberté et clarté en la raison (3S 19 9, 20 2). L'âme captive de ses appétits est en ténèbres selon l'entendement et ne donne lieu au soleil de la raison naturelle (1S 8 1). En particulier, si elle s'attache aux biens naturels, beauté, force physique, intelligence, la raison s'émousse, s'obscurcit, perd sa liberté, est comme enivrée (3S 22 2 et 5). La sensualité, par ses actes désordonnés, obscurcit la raison, l'affaiblit au point de ne pouvoir recevoir ou donner de bons conseils, incapable des biens spirituels et moraux, rendue inutile comme un pot cassé (3S 25 1 6, C 18 8). De même l'irascible et le concupiscible s'élèvent et empiètent tellement qu'ils emportent le poids de la raison (3S 29 2). L'appétit de soi est aveugle, c'est la raison normalement qui doit le guider (1S 8 3). Quand l'appétit l'emporte, il s'entremet et se pose sur l'oeil de la raison comme une taie ou un nuage, et il l'aveugle (L 3 72). C'est pourquoi Jean de la Croix s'efforce de mettre la volonté en raison (3S 17 2). Et la raison nous oblige à l'amour de Dieu (C 32 2).

Ainsi, comme Descartes, Jean de la Croix reconnaît la puissance de la raison qui est un don de Dieu, constamment il fait appel à elle et dénonce ceux qui ne sont pas raisonnables (1N 3 2, 6 2, C 33 2-3, L prol. 2, 2 6). Mais son analyse va plus loin. La plupart des moralistes dénoncent les méfaits du sensible sur l'esprit. Pour Jean de la Croix, le mal ne vient pas du sens, mais de l'esprit, non d'en bas, mais d'en haut. C'est parce que l'esprit s'est détourné de Dieu «qui est la droite raison de l'âme» que la malignité est descendue dans les sens qui à leur tour se révoltent contre l'esprit. Jean de la Croix l'affirme dès le début de la *Subida*: «Les appétits et les imperfections se trouvent dans la partie sensitive de l'homme, à cause du désordre de la raison, et en un seul désordre de la raison, il peut y avoir d'innombrables différences de saletés» (1S 1 1, 9 4-6). C'est pourquoi l'esprit lui-même a besoin d'être purifié, les trois puissances spirituelles et jusqu'à la substance; c'est dans l'esprit que se tiennent invisibles les racines du mal, la raison doit être rectifiée. Jean de la Croix dénonce les gens sans raison qui se détournent de l'obéissance qui est la pénitence de la raison au profit de la pénitence corporelle qui n'est qu'une pénitence de bête (1N 6 2). En l'état d'innocence l'esprit était uni amoureusement avec Dieu. Aussi par voie de conséquence, tout ce que nos premiers parents voyaient, disaient, mangeaient, leur servait pour un plus grand goût de contemplation, car ils avaient la raison ordonnée à Dieu et la partie sensible bien sujette et ordonnée à la raison (3S 26 5). Lors du chemin spirituel, Dieu purifie l'âme de toutes ses imperfections, met à la raison l'irascible et le concupiscible et tous les autres appétits et passions (C 20 4). Quand l'âme a retrouvé Dieu, quand sa raison est intimement unie à lui, les passions sont ordonnées en raison (C 40 4), alors elles gardent la force et l'habileté de l'âme pour Dieu (3S 15 1).

L'idéalisme de Descartes le sépare-t-il de Jean de la Croix? Il reconnaît que la plupart des hommes ne raisonnent que sur des images qui viennent des sens. Certains ne peuvent concevoir une chose quand ils ne peuvent l'imaginer (*Méd.*, 393). Pourtant la mathématique que l'on pourrait croire soumise à notre imagination puisqu'elle considère les grandeurs, les figures, n'est nullement fondée sur ses fantômes (images), mais seulement sur les notions claires et distinctes de notre esprit (*Méd.*, 395). Je n'appelle pas idée les images qui sont dépeintes en la fantaisie corporelle, mais idée, tout ce qui est dans notre esprit lorsque nous concevons une chose (*Méd.*, 392). Les idées de Dieu et de l'âme sont très claires, mais ne peuvent s'imaginer car elles ne peuvent tomber sous le sens. On ne peut imaginer l'âme, mais comme c'est par elle que nous concevons toutes choses, elle est plus concevable que toutes les autres choses ensemble (*Méd.*, 394).

Jean de la Croix n'a pas étudié spécialement ce problème de la connaissance. Il adopte en gros la solution thomiste. L'entendement peut recevoir des notions et intelligences par deux voies; l'une est naturelle, l'autre surnaturelle (2S 10 2). Parlant naturellement, l'entendement ne peut entendre aucune chose si elle n'est comprise et ne se trouve sous les for-

mes et images des choses que l'on reçoit par les sens corporels (2S 8 4, C 39 12, L 2 34). L'entendement vient dans la *fantaisie* qui renferme les formes et images intelligibles comme au port et en la place du marché où il prend et il laisse (2S 16 4). Cependant, Jean de la Croix ne méconnaît pas l'activité propre de l'entendement. La voie naturelle est tout ce que l'entendement peut comprendre, soit par la voie des sens corporels, soit par soi-même : tout ce qu'il peut lui-même clairement entendre (2S 9 1, 10 2). Les positions ne sont peut-être pas tellement éloignées.

Tous deux connaissent bien l'exercice de la méditation, mais pour Descartes ce sont des *Méditations métaphysiques*, pour Jean de la Croix, ce sont des méditations spirituelles. Tous deux dépassent la méditation, mais de façons différentes. Chez Descartes, les premiers principes, le *cogito*, l'existence de Dieu, sont le fruit non de raisonnements, mais d'une intuition intellectuelle, tandis que Jean de la Croix insiste pour que son disciple passe de la méditation discursive à l'oraison contemplative.

Il ne faut pas confondre raison et raisonnement. La raison, chez Descartes comme chez saint Thomas, n'est pas seulement la faculté du raisonnement, c'est d'abord la puissance de saisir d'un seul coup la vérité, ce que nous appelons intuition<sup>10</sup>. Descartes n'emploie pas le mot, pas plus que Pascal qui parlera de connaissance «par instinct et par sentiment» (Lafuma, fr. 110). Mais Descartes définit la raison, le bon sens, comme la puissance de distinguer le vrai d'avec le faux (*Disc.*, 28). Cette faculté est essentielle dans la quête de la vérité, c'est elle qui avec évidence voit les premiers principes, c'est elle qui permet le cheminement de la déduction en constatant l'évidence des liens interpositionnels. Le mot *intuitus* existe en latin et les scolastiques l'utilisaient, surtout en théologie. Il signifie d'abord coup d'oeil, regard. Descartes l'emploie, par exemple dans les *Regulae XII: evidentum intuitus et necessariam deductionem [...] intuitum mentis. Simplici mentis intuitu*. Ou encore dans les *Réponses aux secondes objections*, au lieu du français «par une simple inspection de l'esprit» (110): *sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit*.

La chaîne des démonstrations ne peut partir que de principes indémonstrables, évidents, mais dont la certitude est souvent le fruit de longues réflexions, d'une ascèse intellectuelle où le discours peut jouer son rôle. Certaines propositions n'ont pas besoin de preuves pour être connues, chacun en trouve les notions en soi-même (*Méd.*, 126). Descartes propose une dizaine d'axiomes que l'on tient pour indubitables, sans démonstration (*Méd.*, 127 sq.). Dans ce sens Pascal écrira: c'est par le coeur «que nous connaissons les premiers principes et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaie de les combattre» (fr. 110). Et il

<sup>10</sup> Chez Platon, la raison est au-delà de l'entendement. L'entendement développe une déduction discursive logique et nécessaire, la raison saisit intuitivement les principes (*République*, VI 511bc).

serait ridicule de vouloir prouver ces principes par des raisons moins évidentes qu'eux (*Ppes* X XIII). Arnauld le sait (*Méd.*, 163). Que le lecteur exerce cette clarté de l'entendement, toute pure, qui lui a été donnée par la nature: délivré de ses préjugés, «la vérité des axiomes [...] sera fort évidente» (*Méd.*, 126)<sup>11</sup>. La logique, le syllogisme servent à expliquer à autrui (*Méd.*, 544) plutôt qu'à apprendre les choses (*Disc.*, 17). Il suffit de connaître et la pensée et l'existence non par science acquise, par démonstration, mais par connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise (*Méd.*, 225).

Ce qui empêche l'intuition, c'est que l'on reste au niveau du sensible, de l'image, selon le dogme de l'École: «il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans les sens». Mais les idées de Dieu et de l'âme n'ont jamais été dans les sens (*Disc.*, 37). Ce sont des évidences de notre raison (intuitive) non de notre imagination ni de nos sens (*Méd.*, 42). C'est par intuition que nous connaissons la nature du carré, du triangle, de l'esprit, des corps, et par-dessus tout la nature de Dieu. Contempler longuement la nature de l'Être souverainement parfait, que son existence n'est pas seulement possible, mais nécessaire, de cela seul, sans aucun raisonnement, on connaîtra que Dieu existe (*Méd.*, 126). De plus le *cogito* n'est pas seulement une notion comme les axiomes, c'est la découverte d'un être dont l'existence m'est plus connue que celle des autres êtres. Descartes ne conclut pas l'existence de sa pensée par la force d'un raisonnement, mais comme une chose connue de soi: il la voit par la simple inspection de l'esprit (*Méd.*, 110). «Pendant que je voulais penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité, *je pense donc je suis*, était si ferme et si assurée [...] je jugeai que je pouvais la recevoir [...] pour le premier principe de la philosophie» (*Disc.*, 32). L'être qui connaît est plus connu que ce qu'il connaît. Deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles, est une évidence pour qui fait attention et se laisse illuminer par l'évidence de cette vérité. L'existence de cet être attentif est encore plus évidente. Si l'esprit arrive à se débarrasser des préjugés qui l'encombrent, il découvre avec évidence son existence même, non par un raisonnement, mais par simple regard de l'esprit (*Méd.*, 96). Et avec une évidence encore plus grande, au coeur de cet esprit qui pense, l'Être parfait, source de toute existence, en particulier de cet esprit qui pense; et garant de toute vérité. Le «je pense donc je suis» du *Discours*, où le *donc* pourrait faire songer à une déduction, devient dans les *Méditations*: «Je pense, je suis» ou «j'existe lorsque je pense» (*Méd.*, 21 114 551). C'est un principe et même le premier: «pour penser, il faut être» (*Disc.*, 33).

Quand Descartes écrit: «On ne démontre pas l'existence de Dieu comme on démontre de tout triangle que la somme de ses angles vaut

<sup>11</sup> Descartes ne parle pas des postulats qui sont conventionnels. Personne alors ne soupçonne qu'on peut les changer et bâtir des géométries non euclidiennes.

deux droits, si la raison est la même dans les deux démonstrations, la démonstration qui prouve l'existence de Dieu est beaucoup plus simple et évidente» (*Méd.*, 384). Cette soi-disant démonstration, n'est que la recherche et l'examen sérieux (*Méd.*, 91-94), le dépouillement de l'esprit pour qu'il puisse voir cet être parfait dans son évidente et sublime réalité. L'existence de Dieu se connaît sans preuve par la seule considération de sa nature par ceux qui sont libres de tous préjugés (*Méd.*, 129). Il suffit de se débarrasser de ce qui gêne<sup>12</sup>. Même s'il n'emploie pas le mot en français, Descartes souligne la force infaillible de l'intuition pour saisir la vérité sur le plan naturel, au-delà de la démonstration discursive.

Non seulement Jean de la Croix n'emploie pas le mot *intuición*, mais il ne signale pas le double sens du mot raison. Il dépasse le discours d'une autre façon, par l'oraison contemplative, en s'élevant au-dessus du naturel grâce à l'organisme surnaturel des vertus théologiques. Ce passage de la méditation discursive à l'oraison contemplative est le point d'inflexion qui permet à l'âme de devenir mystique. Il est tellement important que Jean de la Croix donne plusieurs fois les signes du moment opportun de l'effectuer (2S 13 1-6, 14 7-10, 1N 9 1-9, D 118, 157). L'état et l'exercice de ceux qui commencent est de méditer, et le Christ crucifié est le sujet privilégié de la méditation (2S 12 3, L 3 32). Comme l'âme connaît d'abord par les sens, Dieu la prend à son niveau, commence par toucher depuis le plus bas degré, les sens, afin de la conduire jusqu'à la sagesse spirituelle qui ne tombe point dans le sens. C'est pourquoi il l'instruit d'abord par la méditation discursive et l'âme en reçoit un certain bien spirituel (2S 14 1, 17 3, 1N 8 3). Il ne faut donc pas laisser la méditation imaginaire avant le temps, de peur de retourner en arrière (2S 13 1, 17 7). La plupart des âmes doivent passer par la méditation qui est la voie du sens, mais si elles prétendent parvenir à l'union d'amour avec Dieu, au souverain repos et bonheur, elles doivent en finir avec ces considérations qui n'ont aucune proportion avec le terme où les âmes s'acheminent (2S 12 5, 14 6-7, 17 4-5, L 3 36-37). L'âme doit quitter la méditation lorsqu'elle a achevé d'en tirer le bien spirituel qu'elle devait trouver par cette voie, lorsqu'elle ne peut plus méditer (2S 13 1, 14 1, 15 3, 1N 9 3 et 6, 10 1, L 3 33-34 et 43). Qu'elle apprenne alors à se tenir avec un amoureux regard en Dieu en tranquillité d'esprit, qu'elle quitte l'état de la méditation et du sens pour entrer en celui de la contemplation et de l'esprit.

Des textes semblent rapprocher Descartes de Jean de la Croix. Quand, le 18 août 45 il répond à Élisabeth «en chrétien»: «C'est sagesse de se soumettre à la volonté de Dieu et de la suivre en toutes nos actions», ou le 17 septembre 45: «Recevoir en bonne part toutes les choses qui nous arrivent comme nous étant expressément envoyées de Dieu»<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Plotin le disait de la vertu: elle n'est pas acquisition, mais purification.

<sup>13</sup> Pascal écrira: «Des maîtres de la main de Dieu? [...] la nécessité et les événements en sont infailliblement» (fr. 919). Mais ce n'est pas seulement l'acceptation d'un destin, c'est de la part de Dieu, une sollicitation personnelle.

Ces paroles font songer à l'attitude de Jean de la Croix: «Beaucoup voudraient que Dieu voulût ce qu'ils veulent [...] avec répugnance de s'accommoder à la volonté divine [...] mesurant Dieu à eux et non pas eux à Dieu. L'âme ne peut arriver à [...] cette perfection d'amour, si ce n'est par une totale transformation de sa volonté avec celle de Dieu (1N 7 3, C 38 3)<sup>14</sup>. Mais la ressemblance est superficielle et malgré l'incidente «pour parler en chrétien», la pensée de Descartes reste païenne: «la béatitude consiste à suivre ainsi l'ordre du monde, et prendre en bonne part toutes les choses qui nous arrivent». C'est une acceptation digne du sage grec ou latin et en particulier de Sénèque «qui demande que l'on vive selon la nature». Ce n'est pas la démarche de Jean de la Croix, ni de Pascal: par un effort suprême de la volonté se dépouiller de sa volonté propre pour s'unir à celle de Dieu par la charité, non plus avec sa force naturelle mais avec la force de l'Esprit Saint (2N 4 2, 24 4, L 1 27). Une réflexion de Descartes semble plus proche. Nous sommes si peu de chose par rapport à Dieu que notre amour pour lui doit être le plus grand possible, nous abandonnant en tout à la volonté de Dieu, nous dépouillant de nos intérêts propres, n'ayant d'autre passion que de faire ce que nous croyons lui être le plus agréable. Mais cet amour, dit Bréhier, né de la lumière naturelle, est indépendant de la foi et de la grâce<sup>15</sup>. Le 15 septembre 45, Descartes blâme celui qui «entrant dans une présomption impertinente veut être du conseil de Dieu et prendre avec lui la charge de conduire le monde». Pour Jean de la Croix, il ne s'agit pas de remplacer Dieu pour conduire le monde, attitude d'orgueil, mais pour l'âme unie à Dieu, son domaine entier «est employé au service de Dieu», attitude d'humilité (C 28 cant.).

Un autre texte des *Méditations* semble encore plus proche de Jean de la Croix. «Je m'arrête à la *contemplation* de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière au moins autant que la force de mon esprit qui en demeure en quelque sorte ébloui me le pourra permettre» (*Méd.*, 41). Mais il n'est pas question de la Trinité et l'on peut penser qu'il s'agit d'une contemplation naturelle de Dieu, comme celle de Platon, de Plotin, ou de Boèce... Jean de la Croix distingue la contemplation naturelle qui part de l'homme et la contemplation surnaturelle qui vient de Dieu. Dieu peut se communiquer naturellement à l'âme par nature, mais chez Jean de la Croix, il s'agit d'une autre contemplation où l'âme se dénuie de ses dissemblances naturelles afin que Dieu se communique surnaturellement par grâce. L'âme doit s'y disposer, mais c'est Dieu qui la met en cet état surnaturel. Si l'âme veut opérer (Descartes dit: peser, considérer, *Expendere, intueri*), son oeuvre ne sera que naturelle car de soi elle ne peut faire davantage. Elle ne peut se mouvoir au surna-

<sup>14</sup> Pascal reprendra ce texte: «Changeons la règle que nous avons prise jusqu'ici pour juger de ce qui est bon. Nous en avons pour règle notre volonté: prenons maintenant la volonté de Dieu» (fr. 948).

<sup>15</sup> *Histoire de la philosophie*, tome II, 1, p. 112.

turel si Dieu ne la meut (2S 5 4, 3S 2 13; 13 3). «Lorsque de toi-même, tu veux avoir cet appétit de Dieu, ce n'est qu'un appétit naturel, et il ne sera rien de plus que naturel jusqu'à ce qu'il plaise à Dieu de l'informer surnaturellement (L 3 7 5). Cette contemplation surnaturelle ne peut s'obtenir que par le jeu des trois vertus théologiques, elle est infuse, composée de lumière et d'amour. C'est la théologie mystique par laquelle l'entendement a la plus haute connaissance de la sagesse secrète de Dieu car Dieu instruit l'âme en secret en perfection d'amour. Elle suppose normalement la pratique de l'oraison (2S 6 1, 8 6, 2N 5 1, 12 7, 21 12).

Descartes poursuit: (*Méd.*, 42) «Comme la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans cette *contemplation* de la Majesté divine, ainsi expérimentons-nous dès maintenant qu'une pareille *méditation* quoiqu'incomparablement moins parfaite nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables en cette vie». Descartes passe de la contemplation à la méditation. Pour lui, il semble que la contemplation soit réservée à l'autre vie, et la méditation, le propre de la vie ici-bas. Alors que toute l'oeuvre de Jean de la Croix est orientée vers ce passage ici-bas<sup>16</sup> de la méditation à l'oraison contemplative réservée il est vrai aux grands spirituels que sont en particulier les âmes consacrées. On peut même se demander si Descartes en quelque sorte ne divinise pas la vérité. Chez Jean de la Croix, chez Pascal, la vérité n'est qu'un visage de Dieu<sup>17</sup>. Chez Descartes, la véracité divine est un moyen de valider la vérité.

Cette distance entre la nature et la surnature, entre le projet de Descartes et celui de Jean de la Croix, nous la trouvons avec le mot *lumière* (*luz, lumbre*). Constamment, Descartes emploie *lumière naturelle*. Il ne traite ni du péché, ni de la piété, ni des choses qui appartiennent à la foi et qui pourtant ont été les premières en sa créance, il ne traite pas de la conduite de la vie où l'option ne souffre pas de délais et ne peut viser que le probable. Il traite seulement des vérités spéculatives et connues par l'aide de la seule lumière naturelle (*Disc.*, 22, 28, *Méd.*, 38, 41, 184...). Tandis que l'inclination naturelle porte aussi bien au mal qu'au bien, la lumière naturelle est infaillible pour distinguer le vrai d'avec le faux (*Méd.*, 30). Cette lumière naturelle est celle de l'esprit: c'est à l'esprit seul qu'il appartient de connaître la vérité de ces choses et non au composé de l'esprit et du corps (*Méd.*, 66).

Jean de la Croix parle peu de la quête de la vérité pour la vérité. Il attribue un grand rôle à la lumière naturelle que tout homme possède pour la conduite de la vie. Celui qui a la lumière naturelle bien claire arrive même à connaître facilement les choses qui ont été ou qui seront en leurs

<sup>16</sup> *Aqui* est un leit-motiv chez Jean de la Croix. Cf. notre *Plotin et Jean de la Croix* (Paris: Beauchesne, 1996), pp. 235-236.

<sup>17</sup> Cf. Jacques PALIARD, *Profondeur de l'âme* (Paris: Aubier, 1954). La vraie profondeur, c'est Dieu, les fausses profondeurs sont le vrai, le beau, le bien. D'ailleurs Paliard fait plusieurs références au *cogito*, pp. 41, 63-64.

causes (2S 21 7, 29 7)<sup>18</sup>. Sauf que pour lui, cette lumière naturelle a deux sources : le sens et la raison (2S 1 1). Mais pour le chrétien, il est une lumière supérieure et Jean de la Croix analyse les rapports entre la lumière naturelle et la lumière surnaturelle, lumière divine apportée par la foi, en ce qui concerne l'union à Dieu. La lumière divine (*luz divina* : if 64) de l'union d'amour (1S Prol. 1, 4 2) est la lumière de contemplation. C'est une lumière générale ; les formes des créatures ou même des choses particulières fussent-elles spirituelles embarrassent l'âme et l'empêchent de se communiquer et la foi d'éclairer (2S 5 6, 15 3-4, 16 15). L'âme qui arrête les yeux de sa volonté sur une autre lumière voile son regard à la lumière divine. Par contre, celle qui ferme les yeux à toutes choses pour les ouvrir seulement à son Dieu, mérite cette lumière (C 10 9). La lumière du jour est invisible, elle n'est pas l'objet de la vue, mais son moyen (2S 14 9, 2N 8 3). De même la lumière divine: générale et spirituelle, elle se glisse si purement, si simplement, si dénuée de toutes formes intelligibles, objets de l'entendement, qu'il ne la sent ni perçoit. Au contraire, plus elle est claire, haute et pure, plus elle lui cause de l'obscurité, parce qu'elle l'éloigne de ses lumières ordinaires de formes et d'images (2S 14 10 13, 2N 8 2). Plus l'âme s'approche de cette lumière divine, plus elle sent de plus obscures ténèbres à cause de sa faiblesse. La lumière spirituelle de Dieu surpassant tellement l'entendement naturel, elle l'aveugle et l'obscurcit. Ce qui en Dieu est de plus haute clarté est pour l'homme ténèbres plus obscures, comme le soleil aveugle la chauve-souris (2S 8 6, 2N 16 11, CA 38 10).

Les vérités révélées sont au-dessus de la raison, elles sont d'un autre ordre. Par la foi, nous n'avons aucune lumière de savoir naturel, nous croyons en soumettant et en aveuglant notre lumière naturelle (2S 3 1-3). L'âme demeure privée de cette lumière du sens et de l'entendement; elle sort de toutes bornes naturelles et raisonnables pour monter par cette divine échelle de la foi qui grimpe et pénètre jusques au profond de Dieu et donne sur le Bien-Aimé une lumière plus vive (2S 1 1, C 12 2). Pour que l'entendement puisse parvenir à s'unir à la lumière divine et par la foi se faire divin en l'état sublime de perfection, en union d'amour, il convient que d'abord il soit obscurci, purgé et annihilé en sa lumière naturelle (2S 4 1, 2N 9 3). Et même quand cette lumière divine de contemplation rayonne dans l'âme qui n'est pas encore totalement illustrée, elle lui fait des ténèbres spirituelles car non seulement elle l'excède, mais aussi elle l'obscurcit et la prive de l'acte de son intelligence naturelle et aussi de toutes les connaissances et affections naturelles qu'elle avait grâce à cette dernière (2N 5 3, 8 4). Ainsi, en ce qui concerne Dieu, la lumière surnaturelle de la foi, par son grand excès opprime et vainc celle de notre entendement qui s'étend seulement par lui-même à la connaissance naturelle, encore qu'il ait puissance pour le surnaturel quand Notre-Seigneur le voudra (2S 3 1, C 13 1).

<sup>18</sup> Cette notion de cause est fondamentale chez Aristote. La science moderne lui substitue la notion de loi, fruit de multiples expériences et exprimée mathématiquement.

Pour Jean de la Croix, il ne s'agit pas des choix de la vie pratique, ni de la quête de la vérité qui doivent être régis par la raison, il s'agit de la vie avec Dieu. Or, la lumière naturelle qui sert au-dehors pour ne pas tomber, agit à l'inverse dans les choses de Dieu en sorte qu'il vaut mieux de pas voir: l'âme y trouve plus de sécurité (D 132). Quel péril : la lumière naturelle dont l'homme doit se conduire est la première qui l'éblouit<sup>19</sup> et le trompe pour aller à Dieu (2N 16 12). Chez des entendements vifs et subtils, la lumière naturelle est si féconde, qu'on peut la confondre avec une communication de Dieu (2S 29 8 et 11). Cependant même les réalités spirituelles, si elles ne sont pas communiquées par le Père des lumières, ne seront point goûtées de manière divine, mais d'une manière humaine et naturelle car les biens ne montent pas de l'homme à Dieu, mais descendent de Dieu à l'homme (2N 16 5).

Malgré la caractère autobiographique du *Discours* et des *Méditations*, il est hasardeux de fixer le niveau de la vie spirituelle de Descartes, mais la Révélation est généralement exclue de son oeuvre. Et par conséquent, son message qui part de l'homme pour affirmer Dieu, est, selon Jean de la Croix, d'une manière humaine et naturelle et non divine et spirituelle<sup>20</sup>. Car si Dieu qui est sa lumière ne l'éclaire pas, le sens de l'âme est dans de profondes ténèbres en ce qui concerne le surnaturel (L 3 71). Ainsi pour recevoir plus purement et plus abondamment cette lumière divine, il est seulement nécessaire de ne pas interposer d'autres lumières plus palpables, notions ou figures de discours car rien n'est semblable à cette claire lumière (2S 15 3, 2N 9 3). En ce qui concerne Dieu, il s'agit pour l'entendement de mourir aux connaissances naturelles pour ressusciter : recevoir passivement cette lumière surnaturelle (2S 15 2). Il arrive que l'âme, vidée de la lumière naturelle, ne soit pas encore illuminée par la lumière divine. Un rien suffit pour charmer les puissances et les empêcher de goûter un bien infini, mais quand elles sont vides, leur faim est intolérable (L 3 18). Que l'âme persévère cependant, Dieu la conduira à la claire et pure lumière d'amour par le moyen de la nuit de l'esprit (1N 12 2). Cette union étant réalisée, le divin soleil qu'est l'Époux se tourne vers l'âme épouse et met en lumière les richesses de son âme (C 20 14). L'entendement se voit élevé au-dessus de toutes les intelligences naturelles par une lumière surnaturelle, en sorte que l'entendement humain se fasse divin étant uni avec le divin (2N 13 11, C 14 24). Avant l'union, l'entendement était éclairé selon la force et la vigueur de sa lumière naturelle; désormais, il est mû et informé de plus haut, de la lumière surnaturelle de Dieu, les sens étant demeurés à part; il est devenu divin, parce que par le moyen de cette purification et de cette union, il entend par la Sagesse divine. Cet entendement et celui de Dieu ne sont qu'un (2N 4 2, L2 34 71). Désormais cette

<sup>19</sup> On trouve chez Descartes, la même idée et le même mot (*Méd.* 41), mais c'est une simple allusion.

<sup>20</sup> Plotin va plus loin, il ne se contente pas d'affirmer l'Un, il veut s'unir à lui. Il n'est pas seulement métaphysicien, il est mystique.

lumière divine n'est plus obscure comme auparavant, mais elle illumine l'entendement qui grâce à elle peut regarder Dieu (L 1 26). La foi seule contient en soi la gloire et la lumière divine qui excède tout entendement et qui est le guide et le moyen en vue de l'union avec Dieu (2S 9 1-2, 11 4). Jean de la Croix qui vit cela intensément s'exclame: «Ô âmes créées pour ces grandeurs que faites-vous! aveugles à tant de lumières!» (C 39 7).

Dans l'union, l'âme devient rayonnante de lumière et d'amour. Un cristal pur et net, quand il est assailli par la lumière, plus il reçoit de degrés de lumière, plus il est lumineux. Il en arrive au point qu'il semble être toute lumière. De même l'âme unie à Dieu ressemble à Dieu (L 1 13). Cette lumière vient d'en haut, de Dieu, lumière qui resplendit en chacun des attributs de Dieu qui tous ensemble sont une seule lumière et un seul feu (L 3, 2 3 5 13 17). Dieu est pour les yeux de l'âme la lumière surnaturelle sans laquelle elle est dans les ténèbres (C 10 8, 35 1). En effet seule la surnature permet à l'âme de réaliser sa finalité première : l'union d'amour avec Dieu. Plus précisément, cette lumière vient de chacune des personnes de la Trinité. Tantôt c'est le Père : tout don parfait descend du Père des lumières dont la main n'est pas raccourcie, ce qui ne supprime pas l'effort de l'homme : le don n'est pas reçu sans la disposition et la coopération de l'âme (C 30 6, L 1 15, 3 17). Tantôt c'est le Verbe: «Que je te voie, lumière du Ciel, Fils de Dieu, face à face avec les yeux de mon âme puisque tu es leur lumière» (C 10 7-9). D'ailleurs le Verbe n'est pas seulement la lumière de l'âme selon la vie surnaturelle d'amour, il l'est déjà selon la nature puisque la création tout entière est l'épouse du Verbe (P 1 3 4 7 9). La raison et la grâce, la lumière naturelle comme celle de la foi ont même origine; le Verbe. Tantôt c'est l'Esprit Saint qui communique sa lumière (2S 29 1). Nous avons noté que dans la *Llama*, Jean de la Croix consacre un paragraphe au Père, 5 au Fils, 14 à l'Esprit Saint, c'est-à-dire à l'Amour<sup>21</sup>. Quand le mariage spirituel est consommé, l'âme et Dieu sont deux natures en un seul esprit et un seul amour, comme la lumière d'une étoile ou d'une chandelle qui s'unit à celle du soleil: ce qui brille alors, ce n'est ni l'étoile, ni la chandelle, mais le soleil, absorbant en soi les autres lumières (C 22 3). Cependant, l'âme ne se perd pas en Dieu; au contraire elle y trouve sa finalité et son épanouissement: quand la vitre est éclairée par le soleil, elle semble devenue lumière solaire, elle n'en reste pas moins vitre (2S 5 6-7, C 26 4). Toute cette analyse est absente chez Descartes.

Un autre point où apparaît la différence des registres de Jean de la Croix et de Descartes est le rapport entre l'entendement et la volonté. Tous deux partent du principe: la volonté se porte vers ce que l'entendement lui présente. «La lumière naturelle, dit Descartes, nous enseigne que la connaissance de l'entendement doit toujours précéder la détermination

<sup>21</sup> Voir *Les amours chez Jean de la Croix* (Paris: Beauchesne, 1998), p. 154.

de la volonté» (*Méd.*, 47). En particulier, «ceux qui aiment Dieu ont de lui quelque science; il faut donc commencer par la connaissance de Dieu» (*Méd.*, 231). Mais dans le domaine de l'union à Dieu grâce aux vertus théologiques, Jean de la Croix a une expérience et des témoignages qui infirment ce principe: la vie surnaturelle obéit à d'autres règles que celles du naturel. «Quelques-uns disent que la volonté ne peut aimer sinon ce que l'entendement a auparavant compris [...] Cela s'entend naturellement [...], mais par voie surnaturelle, Dieu peut bien verser l'amour sans communiquer aucune intelligence distincte [...] Ce qui a été expérimenté de plusieurs spirituels» (C 26 8<sup>22</sup>, 2N 12 5, L 3 49). En effet, la communication divine étant faite de lumière et d'amour, Dieu informe l'entendement de connaissance et la volonté d'amour. Et il arrive que Dieu se communique davantage à une puissance qu'à l'autre: tantôt la connaissance se sent plus que l'amour, tantôt l'amour se reconnaît mieux que l'intelligence (L 3 49). En ces biens spirituels que Dieu verse passivement en l'âme, la volonté peut fort bien aimer sans que l'entendement comprenne; de même que l'entendement peut comprendre sans que la volonté aime. Cela est l'oeuvre du Seigneur qui verse comme il lui plaît (2N 12 7).

Descartes tire la conséquence du principe: «La volonté ne se portant à suivre ou à fuir aucune chose que selon que notre entendement lui présente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger pour bien faire» (*Disc.* 28). S'il apporte une correction, c'est en restant sur le plan naturel. Nous ne voulons rien dont nous ne concevions quelque chose en quelque façon, mais notre entendement et notre vouloir ne sont pas d'égale étendue: nous pouvons d'une même chose vouloir beaucoup et cependant fort peu connaître. Notre entendement est fini, notre volonté quasi infinie (*Méd.*, 378, 432). Que la volonté puisse s'étendre à des choses que l'entendement ne connaît point est d'ailleurs la source de nos erreurs (*Méd.*, 376, 377).

Le cardinal Bérulle fit un devoir de conscience à Descartes d'utiliser sa démarche philosophique pour entrer dans le combat contre l'incrédulité. Descartes reste donc au niveau de la lumière naturelle afin d'atteindre un large public, même les non chrétiens: nous avons été hommes avant d'être faits chrétiens (*Ppes*, lettre dédicat.) Sa rationalité va moins loin que Socrate dans le *Phédon*: l'âme n'est point corporelle, mais savoir si elle jouira de la gloire de Dieu, c'est la seule foi qui nous le puisse apprendre (*Méd.* 232). Par la philosophie naturelle, nous arrivons à conclure que l'âme est immortelle (Il rejoint Socrate), sauf si Dieu décidait de la supprimer avec le corps, mais il nous dit le contraire (*Méd.*, 120). Ses objectants ont compris l'attitude de Descartes: la philosophie peut se «vanter d'avoir seule enfanté cet ouvrage», reconnaît Arnauld (*Méd.* 153). Et Mersenne, le religieux Minime, le rappelle aussi. Il se situe lui-même sur le plan métaphysique. A peine fait-il allusion à la Bible (*Méd.*, 99).

<sup>22</sup> Pascal reproduira ce texte presque mot pour mot dans *L'Art de persuader* (Paris: Seuil, 1963), p. 355.

La doctrine et la vie: chez Jean de la Croix, elles ne font qu'un. Il ne se raconte pas, mais ses biographes ne peuvent s'empêcher d'éclairer sa vie par sa doctrine ou d'illustrer sa doctrine par sa vie. Pour Descartes, il faut distinguer. Arnauld considère Descartes comme un grand esprit «dont la piété nous est très connue» (*Méd.*, 153, 170), et les théologiens des sixièmes objections l'apostrophent: «étant chrétien comme vous l'êtes» (*Méd.*, 221). Si sa vie est chrétienne, sa doctrine ne l'est pas. Il la présente comme un itinéraire personnel, mais seulement en ce qui concerne la quête de la vérité. Cette doctrine n'est pas antireligieuse, elle est a-religieuse. Il connaît bien le dogme chrétien et quand il se hasarde à en parler, c'est avec justesse (*Méd.*, 112, 231). Il écrit: «La clarté ou l'évidence par laquelle notre volonté peut être excitée à croire est de deux sortes: l'une part de la raison naturelle, l'autre vient de la grâce divine» (*Méd.*, 116). «Nous tiendrons pour règle infaillible que ce que Dieu a révélé est incomparablement plus certain que tout le reste: afin que si quelque étincelle de raison semblait nous suggérer quelque chose au contraire, nous soyons prêts à soumettre notre jugement à ce qui vient de sa part» (*Ppes.*, LXXVI). «La lumière surnaturelle dispose l'intérieur de notre pensée à vouloir et ne diminue point la liberté» (*Méd.*, 116). Si Dieu «nous fait la grâce de nous révéler [...] des choses qui surpassent la portée ordinaire de notre esprit, telles que sont les mystères de l'Incarnation et de la Trinité, nous ne ferons point de difficulté de les croire encore que nous ne les entendions peut-être pas bien clairement». En Dieu «beaucoup de choses surpassent la capacité de notre esprit» (*Ppes* XXV)<sup>23</sup>. Il note ce mystère insondable: «Dieu s'est abaissé jusqu'à se rendre semblable à nous» (Au magistrat Pierre Chanu, 1er février 47, IV 607), mais il ne s'attarde pas sur cet événement pourtant capital. Il termine les *Principes*: «je ne veux pas me fier trop à moi-même, je sou mets toutes mes opinions au jugement des plus sages et à l'autorité de l'Église» (CCVII). Cette formule consacrée est-elle simple précaution. Je ne crois pas, on l'a vu pour ses *Méditations* solliciter les critiques des théologiens, et il les publie avec ses réponses.

Mais Descartes n'étudie pas le domaine religieux. Il ne se réfère pas aux Pères de l'Église, mais aux philosophes de l'Antiquité. «Je n'ai jamais fait profession de l'étude de la théologie, je ne sens point en moi d'inspiration divine qui me fasse capable de l'enseigner» (*Méd.*, 230, AT I 150). A-t-il été rebuté par l'inutilité des controverses de l'École, cause d'hérésies et de dissensions (*Ppes*, Préface)? «Je ne traite dans ma philosophie que des choses qui sont connues clairement par la lumière naturelle et qui ne peuvent être contraires à toute saine théologie [...] En effet la raison et la foi sont deux dons de Dieu» (*Méd.* 598). Les vérités découvertes en la philosophie ne peuvent être contraires à celles de la foi (*Méd.*, 581). Descartes veut conduire au «Souverain Bien considéré par la raison naturelle sans la lumière de la foi». Même pour la quête de Dieu, il s'agit d'une pu-

<sup>23</sup> Jean de la Croix va plus loin: la foi est obscure, elle est une nuit pour l'entendement.

re démarche rationnelle. «Dieu est un être tout connaissant, tout puissant et extrêmement parfait dont l'existence est absolument nécessaire et éternelle» (*Ppes.*, XIV). Il n'est pas question d'amour. Descartes ne parle pas de la Révélation divine parce qu'elle ne conduit pas par degrés, mais nous élève d'un seul coup à une croyance infaillible (*Ppes.*, Préface). Par conséquent elle échappe à toute méthode, à toute pédagogie.

Au contraire, Jean de la Croix indique un cheminement pour l'âme fidèle. C'est qu'il ne vise pas tellement la connaissance des vérités de la foi que l'union d'amour de l'âme avec Dieu. Il se situe d'emblée dans le surnaturel, non l'extraordinaire comme visions et révélations, mais le surnaturel normal pour le chrétien: la vie d'amour avec Dieu selon les vertus théologiques qui donnent à l'âme une dimension divine.

Descartes, s'il reste attaché à la religion catholique en laquelle Dieu lui a fait la grâce d'être instruit (*Disc.*, 22), recherche la vérité sur le plan naturel. Quand il affirme: «Je suis une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser» (*Disc.*, 32-33), il ne dit pas qu'il est fils de Dieu. Il pense que sans faire appel à la religion, on peut affirmer la réalité de l'esprit et l'existence de Dieu selon la tradition philosophique et ainsi faire échec au matérialisme athée. Voulant pousser le doute méthodique à l'extrême, Descartes aurait pu faire intervenir Satan, le père du mensonge. Non! il préfère inventer la fiction du «mauvais génie». Cependant les objections à ses *Méditations* et la correspondance avec la Princesse Élisabeth ou la reine Christine de Suède, l'obligent à préciser sa position<sup>24</sup>: les damnés, le péché du premier père, l'Écriture, la Trinité, la Genèse, l'Eucharistie (*Méd.*, 184, 191, 192, 235). Quand Édouard, le frère d'Élisabeth, pour épouser Anne de Gonzague, soeur de la reine de Pologne, se convertit au catholicisme, Élisabeth en a «une grande fâcherie». Descartes lui répond un peu sèchement et trop raisonnablement: les protestants ont quitté la Romaine, votre frère peut bien quitter la Réformée (janv. 46).

Quand il écrit: «notre religion ne nous enseigne rien qui ne se puisse expliquer<sup>25</sup> aussi facilement suivant mes principes mieux que ceux qui sont accoutumés aux disputes de l'École» (*Méd.*, 581), je pense que sa formulation dépasse ici sa pensée. En effet «les vérités révélées sont au-dessus de la faiblesse de nos raisonnements» (*Disc.*, 8). Il ne s'agit donc pas d'expliquer le surnaturel, mais de prouver les motifs de crédibilité. Il veut dire seulement que ses principes s'accordent mieux avec les vérités de la foi chrétienne que ceux de la scolastique. Exemple l'Eucharistie. Il n'explique pas rationnellement le mystère, mais en distinguant comme il le fait la substance de ses accidents non réels qui touchent seulement nos

<sup>24</sup> On assiste à l'inverse dans *L'entretien de Pascal avec M. de Saci* (Seuil, p. 296), en janvier 55. Ce dernier, qui se méprend sur le niveau spirituel de son interlocuteur, le met sur des questions de philosophie. C'est Pascal qui à la fin s'excuse de passer au plan théologique, passage inévitable selon Pascal.

<sup>25</sup> Constante tentation de vouloir rationaliser les mystères de la foi, comme le sieur de Saint-Ange auquel Pascal s'opposa.

sens, il pense mieux comprendre: que les paroles de la consécration opèrent le miracle de la transsubstantiation seulement sur la substance, sauf très exceptionnellement quand un second miracle change de plus les accidents dans les rares cas où l'apparence de l'hostie change (*Méd.*, 194-195, Lettre au P. Vatie, AT I 564).

Descartes croit moins à Aristote qu'à sa raison (AT III 432), mais il préfère la lumière de la grâce à celle de la nature: «étant éclairés surnaturellement de Dieu, nous (avons) cette confiance que les choses qui nous sont proposées à croire ont été révélées par lui». Ceci concerne la foi, non la science humaine (AT III 426). Jean de la Croix ajoute qu'il ne faut «pas vouloir entendre clairement les choses touchant la foi afin de conserver le mérite pur et entier et aussi pour parvenir en cette nuit de l'entendement à la divine lumière de l'union divine» (2S 27 5, 3S 31 8).

En Descartes, l'humanisme se heurte non à la religion, mais à la scolastique. Il regrette que l'on ait suivi aveuglément Aristote et de plus que l'on ait souvent corrompu le sens de ses écrits. «Il en est qui sont tellement imbus de scolastique qu'ils sont impropres à la vraie philosophie [...] Ce sont des répéteurs, ils ne font pas réfléchir: ils corrompent le bon sens qui apprend à conduire la raison» (*Ppes*, Préface)<sup>26</sup>. C'est le danger des génies: on a considéré Aristote comme une autorité incontestable. De plus «ses sectateurs lui font dire ce qu'il n'avait jamais dit: le lierre ne monte pas plus haut que l'arbre, il redescend même» (*Disc.*, 70). Or la science aristotélicienne est enfin remise en question, pourquoi pas sa philosophie? La fausseté de ses principes est prouvée: depuis plusieurs siècles qu'on les a suivis, on n'a su faire aucun progrès.

Descartes et Jean de la Croix ont été formés à la scolastique, et sans doute Descartes plus que Jean de la Croix<sup>27</sup>. Le concile de Trente se termine en 1563. Ses décisions qui en particulier recommandent le thomisme, mettront plusieurs années avant d'être appliquées. On en voit les effets après la mort de Jean de la Croix (1591) sur ses écrits: les textes seront modifiés pour les rapprocher du thomisme. L'enseignement à Salamanque gardait ses libertés par rapport à Aristote et à saint Thomas, Jean de la Croix aussi, comme Scot ou même Suarez (1548-1617). Jamais Jean de la Croix ne se réfère à l'École, il emploie seulement le terme *théologie scolastique* deux fois dans le *Cantique* (prol. 3). Quatre fois il nomme saint Thomas, dont une fois à tort (2S 24 1, 2N 17 2, 18 5 «à tort», C 38 4), une fois il se réfère à lui sans le nommer (2S 17 2, les théologiens), alors qu'il nomme neuf fois saint Augustin (deux fois à tort pour les *Soliloques* apocryphes). Au contraire Descartes parle souvent de l'École, généralement pour s'y opposer. Il en a perçu les défauts et les limites, principalement la complexité et le risque de sclérose (Lettres à Élisabeth: 6

<sup>26</sup> On croirait entendre les critiques de Socrate contre les sophistes.

<sup>27</sup> Cf. Étienne GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (Paris: J. Vrin, 1930).

oct. 45, déc. 46, 31 janv. 48). Le 15 septembre 45, c'est pour l'approuver quand elle dit «que les vertus sont des habitudes». Le 10 mai 47, il ironise sur ceux «qui vénèrent non la probité et la vertu, mais la barbe, la voix et le sourcil des théologiens». Si Jean de la Croix prend des libertés avec le thomisme, Descartes veut rompre avec la scolastique et proposer une «nouvelle philosophie» qui reprend la grande tradition de Socrate: l'esprit est fait pour la vérité; de Platon, l'intelligible prime le sensible, d'Aristote, avec le Premier moteur et la Cause première; d'Augustin: que je te connaisse Seigneur et que je me connaisse.

L'image de la toupie<sup>28</sup> pourrait fournir un alibi à la critique: «Quand une toupie tourne, elle n'agit pas par elle-même, mais sous l'action d'un fouet qu'elle subit passivement encore qu'il soit absent» (AT, III, 428). Selon Marguerite Périer, Pascal aurait dit: «Je ne puis pardonner à Descartes: il voudrait bien, dans toute sa philosophie, se pouvoir passer de Dieu; mais il n'a pu s'empêcher de lui donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement; après cela, il n'a plus que faire de Dieu» (fr. 1001). Les écrits de Marguerite ne sont pas fiables, ce ne sont pas des témoignages directs. Il serait étonnant que Pascal ait dit cela, lui qui admire le *cogito*. De toute façon, c'est un reproche injuste. Descartes reprend la notion thomiste de création continue: «Rien ne peut être conservé sans le secours de Dieu». Cette remarque faite sur le plan métaphysique, Jean de la Croix l'avait affirmée au niveau de l'action de Dieu sur l'évolution spirituelle<sup>29</sup>. La vie chrétienne n'est pas contre la raison, mais au-delà. «Quand la raison ne peut pourvoir aux nécessités, il faut recourir à l'oraison» (2S 21 5).

Pendant l'essentiel de la relation avec Dieu, c'est l'amour, et l'amour n'est pas raisonnable. Quand Descartes veut pratiquer constamment sa religion et se gouverner «en toute autre chose, suivant les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès» (*Disc.*, 23)<sup>30</sup>, il semble établir une dichotomie entre la religion et sa vie courante. En tout cas cette sagesse semble loin de la folie de la croix, de la folie de l'amour. La conduite de Marie-Madeleine, dit Jean de la Croix, n'est pas raisonnable. Ni lorsqu'en plein banquet elle vient verser des larmes, ni quand elle se présente au tombeau et demande à celui qu'elle croit être le jardinier: où il a mis le corps du Christ (2N 13 6-7). C'est même une extravagance d'un amour ardent sans aucune raison ni réflexion (C 10 2). Certains maîtres spirituels avec des raisons humaines contraires à la doctrine du Christ, à son humilité, à son mépris de toutes choses, détournent les âmes de servir Dieu en quittant le monde (L 3 62). Descartes serait sans doute de ces maîtres: il veut éviter les promesses par lesquelles on re-

<sup>28</sup> Qui déjà se trouve chez Platon (*République*, 436d).

<sup>29</sup> Pascal aussi: «Seigneur, vous seul avez pu créer mon âme [...] Vous seul pouvez la reformer» (*Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, IV).

<sup>30</sup> C'est la sagesse grecque. Platon: «fuir les excès dans les deux sens» (*République*, X 619a). Aristote: *in medio stat virtus*.

tranche quelque chose de sa liberté. S'il reconnaît la légitimité des vœux religieux, il les range à côté des engagements commerciaux (*Disc.* 24).

Descartes ne veut pas s'aventurer en théologie<sup>31</sup>, mais Jean de la Croix non plus ne veut pas faire de théologie, du moins théorique. S'il emploie le terme *teología* 15 fois, il s'agit 12 fois de théologie mystique, terme que Descartes semble ignorer. Tous deux connaissent la théologie et Jean de la Croix mieux que Descartes; il emploie 13 fois le mot *teólogos* dont 2 pour *místicos teólogos*. Alors que Descartes ne connaît qu'un terme, théologie, Jean de la Croix distingue donc entre la théologie scolastique et la théologie mystique (C prol. 3). La scolastique étudie le dogme, essaie de résoudre rationnellement les problèmes qu'il pose sur le plan intellectuel; elle risque de s'égarer en des discussions sans fin sur des questions parfois insolubles que Jean de la Croix n'aborde pas. Il consacre son oeuvre à la mystique, plus pratique<sup>32</sup>, plus vitale, qui enseigne les voies pour parvenir à l'union d'amour avec Dieu dès ici-bas (C prol. 3). Pour Descartes, le mot *théologie* englobe peut-être les deux acceptions, et lui aussi refuse de se laisser entraîner dans les arcanes de la scolastique. Et même parfois dans celles de la métaphysique. Par exemple: l'existence de Dieu, tout puissant, tout connaissant et donc sa prescience sont des évidences; la liberté humaine est une évidence. L'esprit ne peut qu'accepter ces certitudes, mais étant fini, il renonce à les relier entre elles (*Ppes.* XL XLI)<sup>33</sup>. Quant à la mystique, Descartes semble réserver ses effets après la mort dans l'au-delà.

Quand la Princesse Élisabeth lui demande des conseils, Descartes lui propose une sagesse philosophique. «Les âmes vulgaires se laissent aller à leurs passions [...] Les autres ont des raisonnements si forts et si puissants<sup>34</sup> que bien qu'ils aient aussi des passions, et même souvent plus violentes que celles du commun, leur raison demeure toujours la maîtresse. Les afflictions même leur servent et contribuent à la parfaite félicité dont elles jouissent en cette vie» (À Élisabeth, 18 mai 45). La passion est action du corps sur l'âme. Pour que l'âme puisse reprendre le dessus, il faut d'abord laisser s'apaiser le corps. Lorsque le sommeil a calmé l'émotion, on peut commencer à se remettre l'esprit (juin 45)<sup>35</sup>. Il vaut mieux être moins gai et avoir plus de connaissance, nous n'avons à répondre que de nos pensées. Les grandes prospérités éblouissent et enivrent. Les disgrâces de la fortune ont peut-être beaucoup contribué à ce qu'Élisabeth cultive son esprit (juin 45). Mais il ne faut pas trop s'appliquer à l'étude, notre esprit s'assoupirait au lieu de se polir (6 oct. 45), il subirait une sorte d'enivre-

<sup>31</sup> Mot inventé par Platon (*République*, II, 379a).

<sup>32</sup> Cf. Jacques MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 3<sup>ème</sup> éd. (Paris: Desclée De Brouwer, 1939), pp. 622 sq.

<sup>33</sup> Problème pourtant abordé par Boèce: *De Consolatione*, livre V.

<sup>34</sup> Comme Jean de la Croix, Descartes ne se prive pas d'employer des synonymes. Autre exemple: «il s'enfuit et s'échappe» (*Méd.* 512).

<sup>35</sup> Chez Jean de la Croix, le parfait arrive à n'avoir même plus ces premiers mouvements (C 18 8).

ment, d'étourdissement. Il est vrai qu'il n'y a que la foi seule qui nous enseigne ce que c'est que la grâce, par laquelle Dieu nous élève à une béatitude surnaturelle; mais la seule philosophie suffit pour connaître qu'il ne saurait entrer la moindre pensée en l'esprit d'un homme que Dieu ne veuille et ait voulu de toute éternité quelle y entrât. Quand la théologie nous oblige à prier Dieu, c'est seulement afin que nous obtenions ce qu'il a voulu de toute éternité être obtenu par nos prières (6 oct. 45). «Le meilleur est de se fier à la providence divine et de se laisser conduire par elle» (mai 46) pourrait être signé par un sage grec ou latin, et même le repentir qui sert pour qu'on se corrige et que Descartes dit vertu chrétienne (3 nov. 45). Au sujet du démon de Socrate: les choses faites sans aucune répugnance intérieure ont coutume de me succéder heureusement (oct. ou nov. 46). D'ailleurs Descartes se réfère souvent à Socrate (À Huygens, 27 fév. 45). Ainsi le message de Descartes reste sur le plan naturel, même quand il fait allusion à la religion. Même sans les enseignements de la foi, la seule philosophie naturelle fait espérer un état plus heureux après la mort (1 nov. 45), mais il reconnaît que nous n'avons alors aucune assurance (3 nov. 45). On dirait que pour lui la foi concerne la vie dans l'au-delà, et non la vie ici-bas. La théologie enseigne à gagner le ciel (*Disc.*, 6 8), les félicités dont l'âme sera capable sont hors de cette vie, mais ici-bas on peut être content pourvu qu'on sache *user de la raison*, 6 oct. 45). Jean de la Croix aussi aspire à la vie éternelle (3 S 27 4, C 36-40), mais il propose une vie d'amour avec Dieu dès ici-bas (C 14-35).

A Christine de Suède, le 20 novembre 1647, Descartes expose son opinion «touchant le Souverain Bien au sens que les philosophes anciens en ont parlé. Il est évident que c'est Dieu qui est le Souverain Bien [...] Les philosophes anciens qui n'étant point éclairés de la lumière de la foi, ne savaient rien de la béatitude surnaturelle ne considéraient que les biens que nous pouvons posséder en cette vie». Et aussitôt il réduit le Souverain Bien à une ferme volonté de bien faire et le contentement qu'elle produit, à la résolution de faire exactement toutes les choses qu'on jugera être les meilleures<sup>36</sup>. Et à Élisabeth: la béatitude est le contentement de posséder le souverain bien, c'est-à-dire la vertu. La souverain bien est ce que nous devons proposer comme but à nos actions; et il se réfère à Épicure, Zénon et Aristote (18 août 45). Les vertus qui sont si pures et si parfaites ne viennent que de la connaissance du bien (*Ppes*, Épître dédicatoire). «La vie d'ici-bas, les sages l'estiment si peu au regard de l'éternité, qu'ils n'en considèrent quasi les événements que comme nous faisons ceux des comédies» (À Élisabeth, 18 mai 45)<sup>37</sup>. Pour acquérir la souveraine félicité, que propose Descartes à Élisabeth qui n'est ni impie, ni athée, mais chrétienne? Les moyens de la philosophie (18 août 45). Quelles lec-

<sup>36</sup> Ce qui rejoint l'analyse plotinienne de la liberté qui doit choisir le meilleur. Cf aussi *Méd.* 44 46

<sup>37</sup> C'est ce que disent Plotin (*Ennéades* III 2 15 44), et Boèce (*De Consolatione*, livre II).

tures? L'évangile? Le *Traité de l'amour de Dieu* de François de Sales? Le *Bref Discours de l'abnégation intérieure* ou les *Grandeurs de Jésus* de Bérulle? Il lui conseille de méditer le *De vita beata* de Sénèque (4 août 45). Si à la réflexion, Descartes croit faire mieux que Sénèque qui n'étant point éclairé de la foi, n'avait que la raison naturelle pour guide, les trois conseils qu'il donne restent sur le même plan que ceux de Sénèque: se servir de son esprit pour connaître ce qu'il doit faire en toutes les occurrences; avoir la ferme résolution d'exécuter tout ce que la raison lui conseillera; ne pas désirer les biens qu'il ne possède pas. L'étude étant la plus utile occupation et sans doute la plus agréable et la plus douce, jouir de la béatitude naturelle.

Déjà dans le *Discours*, il proposait comme exemple, celui d'un saint? Non: le secret de ces philosophes qui ont pu autrefois se soustraire de l'empire de la fortune et, malgré les douleurs et la pauvreté, disputer de la félicité avec leurs dieux, car ils se persuadaient si parfaitement que rien n'était en leur pouvoir que leurs pensées (*Disc.*, 26). Rompant avec la scolastique, Descartes inaugure une pensée laïque, dans la ligne des philosophes de l'Antiquité, de Plotin, de Boèce...

## II

Dans *Quatre Saints* (*Qu.*), Paris, Albin Michel, 1951, en un très beau texte, très personnel, Lavelle évoque la doctrine de Jean de la Croix<sup>38</sup> et fait le rapprochement avec Descartes qu'il nomme sept fois: «Les démarches de ce pur mystique évoquent la méthode cartésienne qui ne demande pourtant sa justification qu'à la raison» (*Qu.*, p.116).

Avec Jean de la Croix, nous nous trouvons, dit Lavelle, «à la jointure de l'âme et de l'Esprit, ou encore, si l'on veut, de l'ordre psychologique à l'ordre surnaturel» (*Qu.* 110). Lavelle a bien saisi cette affirmation capitale chez Jean de la Croix: «La nuit des sens (est) plutôt la réformation et la modération que la délivrance des passions» car «les désordres de la partie animale ont leur racine non point dans le corps, mais au contraire dans l'esprit» (*Qu.* 113).

«Comme Descartes [...], saint Jean de la Croix refuse que l'on méprise les passions, la joie, la douleur, la crainte et l'espérance, qui sont des forces de l'âme qu'il faut savoir diriger et toujours rapporter à Dieu» (*Qu.* 113). En effet, comme Jean de la Croix, Descartes se réfère à Boèce, ce philosophe de famille chrétienne, qui en prison, supplicié, cherche conso-

---

<sup>38</sup> L'excellente traduction du P. Cyprien (XVII<sup>ème</sup> siècle) était rééditée de façon trop récente par le P. Lucien (1945-1947). Lavelle utilise assez librement la traduction du P. Maillard, S. J., publiée en 1694 et qui sera exploitée en France sous différentes formes aux XVIII<sup>ème</sup> et XIX<sup>ème</sup> siècles; par exemple, *Les oeuvres spirituelles de saint Jean de la Croix*, augmentées des Lettres du P. Berthier... (Paris, Bruxelles & Lyon: Régis Ruffet, 1864). Cette traduction est très approximative.

lation dans la philosophie et nous donne un texte admirable de sagesse païenne dont se nourrira la théologie médiévale. Jean de la Croix cite deux fois Boèce (2S 21 8, 3S 16 6), en répétant: «Si vous désirez entendre la vérité avec une claire lumière, bannissez les joies, l'espérance, la crainte et la douleur» (*De consolatione*, 1, 2, m. 7). Comme les stoïciens, comme Boèce, Jean de la Croix distingue quatre passions de l'âme. En 3S 16 3, il annonce qu'il va traiter de chacune. En fait, il ne parlera que de la joie en s'inspirant peut-être de Boèce pour montrer la relativité des prétendus biens que Boèce (Livre III) passe en revue: opulence, richesses, honneurs, pouvoir, gloire, lignée, célébrité, plaisir, mariage, paternité, avantages physiques. Descartes, dans *Les passions de l'âme*, analyse de nombreuses passions et en distingue six principales: admiration, amour, haine, désir, joie, tristesse. Il suffit de comparer ce qu'il dit de la joie avec ce qu'en dit Jean de la Croix pour noter les perspectives différentes. Chez Jean de la Croix, il s'agit de détacher la joie des biens créés pour l'orienter vers Dieu afin de parvenir à l'union d'amour ce qui d'ailleurs permettra de mieux goûter les créatures; chez Descartes, c'est une étude psychologique et physiologique de chaque passion. De plus, si Descartes fait de l'amour une passion, pour Jean de la Croix, l'amour ne se réduit pas au sentiment, c'est le propre de la volonté; pour aimer, il faut vraiment le vouloir.

Jean de la Croix, dit Lavelle, reprend cette prière de saint Augustin: «Que je vous connaisse, Seigneur, et que je me connaisse» (*Qu.* 122)<sup>39</sup>, mais Descartes aussi pourrait la reprendre en remplaçant *Seigneur*, par *mon Dieu*. Ni l'un, ni l'autre ne confondent le but et les moyens. De même que la nuit spirituelle n'est pas un but, mais le moyen de parvenir à l'union, «le doute seul ne suffit pas pour établir aucune vérité, il ne laisse pas d'être utile pour préparer l'esprit» (*Méd.* 205). «Je ne voulais pas rejeter les opinions [...] sans avoir un projet et une méthode» (*Disc.* 17). De même que la nuit suppose comme préalable l'union entrevue, le doute suppose que l'esprit est fait pour la vérité.

Je serais moins d'accord quand Lavelle oppose François d'Assise et Jean de la Croix. Que la poésie sanjuaniste soit issue des «profondeurs de son âme» (*Qu.* 100), qu'il retrouve «les créatures en Dieu» (122), soit! Mais dire que «le monde visible ne compte plus» pour lui (100), qu'il ne ressent «plus d'intérêt pour le sensible» (131), c'est gauchir l'expérience de Jean de la Croix. Pour lui aussi son union à Dieu «illuminait la vie quotidienne» (127). Son vocabulaire est très concret, il manie la truelle, écosse les pois, soigne les malades, affectionne les asperges, s'évade par un à pic impressionnant. Le *Christ* qu'il dessine fait l'admiration de grands peintres et de critiques d'art.

«Une seule pensée de l'homme vaut mieux que tout l'univers; c'est pourquoi Dieu seul en est digne» (D 34). Cette pensée de Jean de la

<sup>39</sup> *Noverim me, noverim te (Soliloques, II 1 1)*. Socrate disait: «C'est en dirigeant nos regards vers Dieu [...] que nous pourrions le mieux nous voir et nous connaître nous-mêmes» (*L'Alcibiade majeur, 133c*).

Croix, dit Lavelle, «devance à la fois Descartes et Pascal» (*Qu.* 119). Encore faut-il noter que chez Descartes, il s'agit de l'esprit: «l'esprit ou l'âme de l'homme est entièrement différente du corps» (*Méd.*, 68). *Mentem*<sup>40</sup> *a corpore omnino esse diversam* (*Méd.*, 86). Et comme Plotin, comme Jean de la Croix, comme Pascal, Descartes s'insurge contre l'habitude de confondre les réalités immatérielles et les réalités matérielles, et de parler des unes comme on parle des autres (*Méd.*, 104). Chez Pascal aussi, quoique la formulation soit plus proche de celle de Jean de la Croix, il s'agit de l'esprit: «Tous les corps [...] ne valent pas le moindre des esprits» (fr. 308). Tandis que chez Jean de la Croix, c'est même seulement l'activité de l'esprit, la *pensée*, qui est plus précieuse que tout l'univers. D'autre part, sa maxime ne reste pas sur le plan philosophique, il n'oublie jamais son propos: «Dieu seul en est digne». Le plus souvent d'ailleurs, Descartes insiste sur le savoir puisque son but primordial est de «parvenir à la connaissance de la vérité» (*Méd.*, 50). «L'idée que j'ai de l'esprit humain [...] est incomparablement plus distincte que l'idée d'aucune chose corporelle» (*Méd.*, 42). «L'âme [...] est entièrement distincte du corps, et même [...] elle est plus aisée à connaître que lui» (*Disc.*, 33, *Méd.*, 26). De la plus grande évidence à la moindre on a: Dieu existe, mon esprit existe, les choses corporelles existent. Or personne ne doute des corporelles. Alors, pour qui réfléchit, comment douter de l'esprit et *a fortiori* de Dieu (*Méd.*, 42).

«Par une coïncidence singulière, dit Lavelle, la *Nuit obscure*, évoque même les degrés successifs du doute cartésien, qui repousse d'abord toutes les connaissances acquises par les sens, puis toutes les connaissances acquises par la raison, avant que le moi pensant fasse la découverte de lui-même» (*Qu.* 107). Cependant le parallèle fait apparaître des différences. Lavelle note où aboutit ce vide provisoire chez Jean de la Croix: la transfiguration des trois puissances de l'âme: entendement, mémoire, volonté qui passent d'une activité naturelle à une activité surnaturelle grâce au jeu des vertus théologiques: foi, espérance, charité (*Qu.* 111-113). L'âme passe d'une réalité humaine à une réalité divine<sup>41</sup>. Alors que chez Descartes nous restons sur le plan naturel: la saisie du sujet pensant. Et même quand sa méditation s'approfondit en la saisie d'un être infiniment parfait, tout connaissant, tout puissant, il s'agit d'une démarche humaine qui atteint le Dieu des philosophes et des savants, non le Dieu de Jésus-Christ, c'est-à-dire la Trinité. La démarche de Descartes est uniquement humaine. Celle de Jean de la Croix aussi est humaine. En évoquant la *Subida*, nuit active, Lavelle montre l'effort de l'âme: «que l'entendement se purifie [...], que la mémoire se purifie [...], que la volonté suive la même

<sup>40</sup> «Descartes préfère *mens* à *anima* et à *âme*» (Étienne GILSON, Commentaire du *Discours de la méthode*, 4<sup>ème</sup> éd. [Paris: J. Vrin, 1967], p. 307).

<sup>41</sup> Cf. Michel de MONTAIGNE, *Essais* (Paris: Les Belles Lettres, 1947), II XII, p. 254: «anéantissant son jugement pour faire plus de place à la foy [...] c'est une carte blanche préparée à prendre du doigt de Dieu telles formes qu'il luy plaira y graver».

voie» (*Qu.* 111-112). «Le secret de saint Jean de la Croix, c'est de réduire l'âme à une activité parfaitement libre et parfaitement pure...» (*Qu.* 108).

Mais il est une différence capitale que Lavelle n'a peut-être pas assez soulignée, seulement évoquée: «On ne prétend pas confondre le mouvement initial de la pensée chez Descartes et chez saint Jean de la Croix [...] on ne saurait nier qu'il n'y ait d'abord chez Descartes une confiance en soi inséparable, il est vrai, d'une confiance en Dieu qui la fonde, au lieu que, chez saint Jean de la Croix, la confiance en Dieu n'a plus besoin de la confiance en soi et naît précisément au moment où celle-ci se trouve en quelque sorte annihilée» (*Qu.* 105). En effet l'effort principal, chez Jean de la Croix, consiste à laisser agir Dieu en son âme. Des fossés séparent la créature de la Trinité: celui du fini à l'infini, celui d'un être incarné à un pur Esprit, celui de l'impureté peccamineuse, rupture d'amour, à la pureté parfaite. Seul Jésus-Christ peut combler ce triple fossé: l'infini qui s'abaisse vers sa créature, le Verbe qui prend une âme et un corps d'homme, l'Homme-Dieu qui porte le péché et la souffrance du monde. Dieu seul a le pouvoir de purifier l'âme, de rétablir le lien avec l'Amour, c'est-à-dire l'Esprit Saint. C'est un des messages essentiels du Docteur mystique.

Cette prépondérance de l'action de Dieu apparaît singulièrement avec la purification de la mémoire. Jean de la Croix n'est pas toujours thomiste et s'il se réfère à Aristote comme *au* philosophe, grande est l'influence de saint Augustin. Avec la plupart des spirituels, il adopte la division tripartite de l'âme, image de la Trinité divine. La mémoire est une puissance de l'esprit. Descartes rompt avec cette tradition. S'il affirme que l'idée que nous avons de Dieu est «comme la marque de l'ouvrier imprimée sur son ouvrage» (*Méd.* 108), il ne dit pas que l'âme est trine, entendement, mémoire, volonté, à l'image de la Trinité. Lavelle cependant rapproche les deux démarches. Jean de la Croix et Descartes demandent qu'on vide la mémoire: «La *Nuit obscure* n'est pas sans rapport avec ce doute universel par lequel Descartes, le plus lucide des penseurs, le plus maître de lui-même, refuse tout ce qui d'abord était l'objet de sa croyance. L'âme ne peut participer à la vérité et au bien qu'après s'être purifiée de l'erreur et du mal» (*Qu.* 103-104).

Mais la visée n'est pas la même. Pour Descartes, le but est d'abord la certitude rationnelle<sup>42</sup>. Notre esprit est encombré d'opinions plus ou moins vraies; le douteux étant rejeté, une évidence s'impose: l'esprit lui-même, l'esprit qui pense, l'esprit qui pratique le doute méthodique: «pendant que je voulais penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose» (*Disc.* 32)<sup>43</sup>. À partir de cette vérité ferme et assurée, de cette évidence: je suis un esprit pensant, de ce pre-

<sup>42</sup> Pour Aristote, le savoir est un absolu qui ne se réfère à rien d'autre. La pensée, la vie intellectuelle est une vie supérieure, ce qu'il y a de divin en l'homme, et qui procure le plaisir le plus élevé.

<sup>43</sup> Montaigne écrivait: «c'est toujours une ame qui, par sa faculté, ratiocine, se souvient, comprend, juge, desire [...]» (*Essais*, II XII, p. 316).

mier principe de la philosophie par lequel le doute méthodique se détruit lui-même, Descartes chemine de certitude en certitude. Pour Jean de la Croix, le but est la rénovation de l'âme, en vue de l'union d'amour avec Dieu. Parmi les souvenirs qui trament le passé vécu, les uns appartiennent à l'amitié avec Dieu, d'autres y sont contraires. Comme la conscience a tendance à enjoliver le passé, les souvenirs peccamineux sont souvent enfouis dans l'inconscient<sup>44</sup>. Il s'agit donc pour l'âme de prendre conscience de son passé en toute lucidité, de le remettre en question entièrement pour que Dieu puisse le rénover entièrement.

Les démarches ne sont pas les mêmes. Chez Descartes, c'est une ascèse intellectuelle persévérante qui doit tout rejeter provisoirement: aussi bien le sable que les pierres jusqu'à ce qu'on trouve le roc; aussi bien les pommes saines que les pommes pourries jusqu'à ce que le panier soit vide; aussi bien les opinions vraies que les erreurs jusqu'à ce que l'esprit ayant rejeté tout son avoir, se retrouve seul avec son être comme une réalité évidente. Si Descartes rejette ce qu'il a appris, pour Jean de la Croix, la purification de l'âme concerne ce qu'il a vécu; c'est une purge spirituelle. Il s'agit de prendre conscience des souvenirs dans leur rapport avec Dieu, de reconnaître avec lucidité l'opposition de certains à l'amour divin. À la lumière de Dieu, en une sorte de cure, tout le passé de l'âme remonte à la conscience et en particulier des souvenirs inavouables enfouis dans l'inconscient. Douleuruse expérience, purificatrice.

Chez Descartes l'effort est strictement humain, chez Jean de la Croix, le principal agent est Dieu. L'ascèse intellectuelle cartésienne est déjà difficile: «Les anciennes et ordinaires opinions me reviennent encore souvent en la pensée, le long et familier usage qu'elles ont eu avec moi leur donnent droit d'occuper mon esprit contre mon gré et de se rendre presque maîtresses de ma créance» (*Méd.*, 17). Il faut donc «examiner longuement et soigneusement» (*Méd.*, 33). Cependant l'effort persévérant de méditation permet de pratiquer le doute méthodique radical, jusqu'à ce qu'il se détruise lui-même en l'évidence du *cogito*. Lavelle transpose à Jean de la Croix: «que la mémoire se purifie [...] de toutes images qui la remplissaient, qu'elle laisse couler en elle tous les souvenirs sans s'attacher à aucun» (*Qu.* 111).

Pourtant si l'ascèse intellectuelle permet de rejeter les opinions qui se présentent à l'esprit, le rejet de ce que l'on a vécu présente plus de difficultés. Est-il même possible? Chez Jean de la Croix aussi l'esprit va s'efforcer de rejeter tous ses souvenirs, mais en est-il capable? La mémoire n'échappe-t-elle pas en grande partie à la volonté<sup>45</sup>? Il est significatif que même dans la nuit active de la mémoire (3S 1-15) qui devrait montrer l'ef-

<sup>44</sup> La philosophie donne le conseil «de maintenir en la mémoire seulement le bon-heur passé, et d'en effacer les desplaisirs que nous avons soufferts, comme si nous avions en nostre pouvoir la science de l'oubly» (MONTAIGNE, *Essais*, II XII, p. 236).

<sup>45</sup> «La mémoire nous représente non ce que nous choisissons mais ce qui luy plaist» (MONTAIGNE, *Essais*, II XII, p. 236).

fort de l'âme, c'est Dieu qui est l'acteur principal. C'est lui seul qui par sa lumière éblouissante peut éclairer l'âme dans ses profondeurs (L 1 22), dans sa vérité. Il met en lumière toutes ses infirmités pour la guérir les lui mettant d'abord devant les yeux pour les reconnaître (L 1 21). Alors l'âme, à cause de sa faiblesse et de son imperfection (2N 9 11), éprouve une peine immense à voir tout le mal qui était en elle et qu'elle ne soupçonnait pas (2N 5 5, 9 10, 10 2-3, 12 4, 13 10, L 1 19 et 22). Cette lumière éclaire au-delà de l'histoire individuelle les racines ancestrales, les conséquences de la faute originelle de l'humanité.

Le résultat aussi diffère chez Descartes et chez Jean de la Croix. À partir de l'évidence première, *je suis un esprit pensant*, Descartes va pouvoir découvrir une réalité encore plus évidente, celle de Dieu... qui ne peut ni se tromper, ni tromper. Descartes va pouvoir déduire les vérités en rejetant les pommes gâtées pour ne garder que les saines (*Méd.* 481, 512); rejetant le sable, mais réutilisant les pierres pour bâtir l'édifice (*Disc.* 29, *Méd.* 542, 548). C'est-à-dire reconnaître la vérité de plusieurs de ses anciennes opinions et les conserver comme certaines en rejetant au contraire celles qui étaient erronées. Jean de la Croix ne peut trier parmi les souvenirs. D'abord parce qu'on ne peut gommer une partie de son passé<sup>46</sup>. Tout ce qui a frappé la conscience est conservé intégralement. Ensuite parce que même les souvenirs d'actes bons sont incapables de servir pour l'union à Dieu, le naturel n'étant pas capable de surnaturel, ni le fini de l'infini. Aucun souvenir ne peut être effacé, aucun comme tel ne peut servir de moyen pour l'union d'amour. Il faut une purge radicale, une mort totale pour une résurrection totale. Seul Dieu peut opérer cette entière purification et cette rénovation. Comme la connaissance de contemplation, en ce qui concerne Dieu, excède l'entendement, le prive de son acte naturel, et l'élève au-dessus de toute intelligence naturelle (2N 5 3, 9 2, C 15 24), de même en mourant à la conscience, les souvenirs semblent oubliés à jamais. Notons que la ténèbre occasionnée par la lumière de Dieu concerne surtout la connaissance de Dieu. Quand il faut discerner le vrai du faux, ou ce qu'il y a à faire, à la lumière de Dieu, l'âme voit bien plus clairement ce qui convient. Cette heureuse nuit obscurcit l'esprit, mais lui donne lumière sur toutes choses (2N 8 4-5, 9 1). L'âme a une impression de vide angoissant, mais les souvenirs ne sont pas perdus, ils sont conservés à jamais dans la fantaisie, le sens commun corporel où aboutissent les images des cinq sens (L 3 69, 2S 12 3). Arrêtons nous sur le mot *fantaisie*. On trouve chez Aristote cette notion de «centre commun des sensations» (III 2 426 b, 17-22). Jean de la Croix reprend l'idée de ce centre commun corporel interne et le nomme *fantaisie*, empruntant semble-t-il ce sens à Avicenne<sup>47</sup>. S'il est classique de trouver chez Descartes le

<sup>46</sup> *Memini etiam quae nolo, oblivisci non possum quae volo* (CICERON, *De finibus*, II 32). Montaigne renchérit : «il n'est rien qui n'imprime si vivement quelque chose en nostre souvenance que le désir de l'oublier» (*Essais*, II XII, p. 236).

<sup>47</sup> Cf. notre *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix* (Paris: Beauchesne, 1971), pp. 81-83.

«sens commun» (*Méd.*, 69), il est curieux de lire: «les images des choses matérielles dépeintes en la *fantaisie corporelle*» (*Méd.*, 141, AT, III, 392; *Regulae*, XII).

Cependant «souffrir les ténèbres mène à une plus grande lumière», écrit Jean de la Croix (*Ep.* 1). Quand l'union est réalisée, tout change de sens. La totalité du passé de l'âme est sublimé surnaturellement, même les souvenirs des péchés qui au lieu d'être des occasions de rupture avec Dieu, deviennent des tremplins pour un amour plus grand (C 33 1). S'il est entendu que tout le passé est conservé, mais n'est jamais restitué exactement, qu'il est toujours reconstruit, le même fait peut être évoqué de façons différentes. Un succès pourra être rappelé en vue d'une glorification personnelle, ou bien être exploité sur le plan surnaturel pour la gloire de Dieu. Un acte peccamineux: ou bien en se roulant voluptueusement dans le souvenir du plaisir fallacieux prolongé par l'imagination jouisseuse; ou à la vue de son caractère lamentable et devant l'échec en ses conséquences dégradantes, dans une attitude de repentir seulement humain, comme le signale Max Scheler; ou encore avec la conscience de la distance que cet acte a établie avec l'Amour, du temps perdu, du service de Dieu manqué, du retard à rattraper. C'est alors une guérison opérée par Dieu, ou plutôt une mort sur le plan naturel, une résurrection sur le plan spirituel.

Cette transformation concerne tout l'être, tout le passé vécu, et toute la science acquise. Rien n'est perdu, tout est transposé. Mais qu'est-ce que l'apport de l'homme face à l'immensité de l'amour divin, qu'est-ce que les habitudes de science acquises face à la sagesse de Dieu<sup>48</sup>? L'âme est perdue en Dieu, non qu'elle soit dissoute ou même diminuée, au contraire, elle est exaltée, au plein de ses possibilités, mais elle mesure la distance qui la sépare de cet Amour infini, et en même temps elle constate avec stupeur et admiration qu'elle est divinisée, vraiment enfant adoptif de Dieu, mue par un amour qui la dépasse: «Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi». Dans l'état d'union d'amour, l'âme n'a plus les oublis de la période purificatrice. Au contraire, dans les opérations convenables et nécessaires, elle est bien plus parfaite, encore qu'elle ne les opère pas par le moyen des formes et notices de la mémoire (3S 2 8). En émergeant à la conscience, les souvenirs prennent une dimension divine. Suscités, appelés, transfigurés par l'espérance, ils orientent l'âme vers Dieu, tous, même les souvenirs des péchés. Ne confondons pas l'*espoir*, passion de l'âme, orienté en une dimension horizontale vers l'avenir, et l'*espérance*, vertu théologale, orientée aujourd'hui en une dimension verticale vers Dieu et sa gloire<sup>49</sup>. Il faudrait aussi approfondir chez nos deux auteurs la notion de mémoire. Chez les deux elle est le garant de l'identité personnelle (*Méd.* 71). Jean de la Croix a retenu la conception augusti-

<sup>48</sup> C 26 16, 33 8. «Le soleil en se levant éclipse les étoiles» (LUCRÈCE, *De natura rerum*, III 1056).

<sup>49</sup> Cf. notre *Mémoire et Espérance chez Jean de la Croix*, cit.

nienne : non seulement la mémoire est une des trois puissances de l'esprit, mais elle est l'esprit en tant qu'il domine le temps: passé, présent, futur. Tandis que chez Descartes la mémoire sert seulement à «lier les connaissances présentes aux passées» (*Méd.* 71).

### III

Les formules *clair et distinct, clairement et distinctement*, reviennent constamment dans l'oeuvre de Descartes. La clarté et la distinction sont le premier principe de la méthode (*Disc.* 18, *Ppes.* XXVIII, XXX, XLV). Une idée claire est immédiatement présente à notre entendement, mais elle peut coexister avec des idées obscures. Il faut donc qu'elle soit aussi distincte: qu'elle contienne tout ce qui lui appartient et rien que ce qui lui appartient (*Ppes.* AT VIII, I 45, p. 22, l. 6-9). Une idée claire et distincte s'impose à l'esprit avec une telle évidence qu'elle est certaine et n'a pas besoin de preuves.

Or l'expression se trouve également chez Jean de la Croix. Nous n'avons trouvé cette remarque nulle part, pas plus qu'on ne semble s'être posé la question de savoir d'où venait cette expression chez Descartes. Voici d'abord chez Jean de la Croix l'indice de fréquence pour quelques mots: *claramente* 51, *claridad* 28, *clarificar* 10, *claro* 250, *distinción* 14, *distinguir* 6, *distintamente* 4, *distinto* 60. Mais plus significatif, le couple lui-même se trouve une vingtaine de fois: *clara y distintamente* (2S 23 1, 24 5, 30 4, 3S 12 1, 33 3); *distinta y claramente* (3S 17 1); *cosas claras y distintas* (3S 7 2, 33 3-5); *alguna aprehensión... distinta y clara* (3S 7 2); *cosa clara distinta* (3S 17 1); *cosas distintas y claras* (3S 17 1). Certains assemblages sont plus souples: *aunque no claramente como será en la otra vida, grandemente se deleita* (el alma) *en todas estas cosas entendidas distintamente* (L 3 83); *si nos queremos arrimar a esotras luces claras de inteligencias distintas* (2S 16 15); *unos son de cosas claras que distintamente se entienden* (3S 33 3); *está claro que ninguna cosa distinta* (*Ep.* 13).

Pour Descartes une idée claire et distincte s'impose par son évidence. Ce que souligne Jean de la Croix, c'est que pour la quête de Dieu, ce qui est clair et distinct est inefficace car le seul moyen pour l'union à Dieu est la foi certaine, mais obscure. Ainsi est manifeste une fois de plus la différence de niveaux des deux démarches. «Si nous nous appuyons sur les claires lumières d'intelligences distinctes, nous cessons de nous appuyer sur l'obscur qui est la foi» (2S 16 15). «Plus l'âme retient quelque appréhension naturelle ou surnaturelle distincte et claire, moins elle a de disposition [...] pour entrer dans l'abîme de la foi» (3S 7 2). Descartes d'ailleurs serait d'accord sur le principe. S'il affirme l'existence de Dieu, non seulement comme la chose la plus parfaite que nous puissions concevoir, mais aussi comme la plus évidente, il reconnaît que Dieu est incompréhensible. La chose infinie, nous la concevons positivement, mais nous ne compre-

nous pas tout ce qui est intelligible en elle (*Méd.*, 89). Deux comparaisons sont fort éclairantes: «La mer, nous la voyons, mais notre vue n'atteint pas toutes ses parties» (*Méd.*, 90); «On peut bien toucher une montagne encore qu'on ne la puisse embrasser» (*Méd.*, 210). Et non seulement l'entendement fini ne peut comprendre l'infini, mais il ne peut pas comprendre une infinité de choses, et il est du propre d'un entendement créé d'être fini. Je ne peux me plaindre que Dieu ne m'ait donné plus, mais je dois rendre grâce de ce qu'il m'a donné (*Méd.* 48). Les perfections infinies, encore que nous ne les comprenions pas, parce que la nature de l'infini est telle que les pensées finies ne le sauraient comprendre, nous les concevons néanmoins plus clairement et plus distinctement que les choses matérielles (*Méd.*, 210, *Ppes.*, XX).

Mais Descartes reste sur le plan intellectuel, il ne dit pas le moyen de l'union ici-bas qui est l'organisme surnaturel reçu au baptême: dons du Saint Esprit, vertus théologiques, organisme que Jean de la Croix pour faire bref désigne souvent par *foi*. De plus, en présence de l'infini, de la lumière fulgurante divine, l'entendement humain n'est pas seulement court, il est aveuglé. Descartes y fait allusion: il est ébloui (*Méd.* 41), tandis que Jean de la Croix décrit longuement dans la *Nuit obscure* surtout, cet aveuglement douloureux et angoissant (2S 2 2, 2N 4 1, 5 1-5...) qui accompagne le cheminement de l'âme vers Dieu.

La présence de cette expression double *clair et distinct*, répétée chez Jean de la Croix et plus souvent chez Descartes ne peut être une coïncidence: ils ne l'ont pas inventée chacun de leur côté. Restent deux hypothèses: ou bien une source commune, ou bien la lecture de Jean de la Croix par Descartes. Nous n'avons pas trouvé de source commune et l'expression *clair et distinct* semble spécifique chez les deux<sup>50</sup>. Je ne crois pas qu'on trouve l'expression chez Augustin.

Les réactions des objectants aux *Méditations* peuvent nous éclairer. Careus (J. de Kater), le théologien des premières objections reprend l'expression *clairement et distinctement* (*Méd.* 77). Mais la référence à Scot la réduit à l'idée de distinction, sans la notion de clarté. En effet dans l'*Opus oxoniense*, I d. 2 q. 4, Scot, le docteur subtil, au sujet du mystère de la Trinité, se demande comment sauver la simplicité de l'essence divine: *unitate essentiae divinae, stare pluralitatem personarum utrum unitate divinae essentiae simpliciter stet pluralitas personarum?* Il fait la distinction formelle

<sup>50</sup> Autre est l'idée, autre l'expression. Platon range les modes de connaissances selon les degrés de clarté (*Rép.* VI 511 a-e), et peut-être Descartes s'en est-il inspiré. Mais quand Robert Baccou traduit ἐναργέως par «clair et distinct» (*Rép.* VI, 511 b, [Paris: GF, 1966]), même si le mot grec peut impliquer les deux notions, il n'empêche que ce seul mot est rendu par l'expression cartésienne caractéristique. Joseph Moreau ne méconnaît pas «ce risque de travestissement» (*Le sens du platonisme*, Avant-propos [Paris: Les Belles Lettres, 1967]) dont il aime d'ailleurs user, par exemple quand dans «l'obscur clarté qui tombe des étoiles» (*Ibid.*, p. 143), l'oeil n'a qu'une vision confuse. C'est évidemment Platon vu à travers la poésie cornélienne, comme Baccou traduit par une expression cartésienne.

entre l'*essentia* et les trois *supposita*. Il fait la différence entre la distinction réelle, la distinction de raison, la distinction formelle<sup>51</sup>; la distinction entre les attributs divins: chaque attribut distinct trouve ce fondement réel dans une raison formelle distincte au sein même de Dieu. Il n'est pas question de clarté.

Les premières objections font allusion à saint Thomas. Elles rappellent le début de la *Somme théologique* où saint Thomas se fait à lui-même cette objection des paroles de saint Damascène: «la connaissance que Dieu est, est naturellement empreinte en l'esprit de tous les hommes, donc c'est une chose claire...» (*Méd.* 77). Mais la *Somme*, au lieu de l'adjectif *clarus*, emploie un verbe: *sicut patet de primis principis*. Et la traduction française<sup>52</sup>: «Nous disons évident ce dont la connaissance est en nous naturellement comme c'est le cas des premiers principes...» (I q. 2 a.1). D'ailleurs, si le mot *distinction* s'y trouve<sup>53</sup>, *clair*, *clairement*, *clarté*, ne figurent pas dans le «Vocabulaire de la *Somme théologique*» par Marie-Joseph Nicolas (*Somme théologique* [Paris: Cerf], pp. 93sq.<sup>54</sup>). Au contraire, dans les *Secondes objections*, le Père Mersenne retient les mots *clairs*, *clairement*, sans *distinct* (96).

Voici peut-être plus significatif. Dans les quatrièmes objections (155-156), Arnauld cite Descartes: *clairement et distinctement*, *claire et distincte*; puis il reprend l'expression *claire et distincte*, mais la rectifie aussitôt: *pleine et entière*, *pleinement et entièrement*, *complète et entière*. Modification que rejette Descartes: «Je n'estime pas qu'une connaissance entière et parfaite de la chose soit ici requise» (171-172). En effet les deux premières évidences: esprit et Dieu, idées claires et distinctes qui impliquent l'existence, n'en gardent pas moins leur mystère. En modifiant l'expression *claire et distincte*, Arnauld semble prouver que cette expression n'a pas de valeur technique pour un docteur de Sorbonne. Les premières objections se réfèrent également à Suarez (76). Descartes dit être tombé par hasard (182) sur l'ouvrage de Suarez (*Disputationes Metaphysicae*, Disp. 9, section 2, n° 4), (nous émettons des doutes sur ce hasard). Il est inutile de chercher là une source commune pour *clair* et *distinct*: l'ouvrage a paru en 1597, et Jean de la Croix était mort en 1591; et d'ailleurs nous n'y trouvons pas l'expression.

André de Muralt commente Occam: la *notitia* intuitive «est de soi, nécessairement, claire, distincte, parfaite, antérieure à toute définition», même si «*pro statu isto* elle peut être obscure et confuse»<sup>55</sup>. Il est probable

<sup>51</sup> Cf. Etienne GILSON, *Jean Duns Scot* (Paris: J. Vrin, 1952).

<sup>52</sup> Thomas D'AQUIN, *Somme théologique* (Paris: Cerf, 1984).

<sup>53</sup> Distinction entre les espèces, distinction des individus à l'intérieur des espèces, distinction entre l'essence et l'existence (l'essence vient de l'existence et non l'inverse, I q. 54 a. 3 resp.).

<sup>54</sup> Le Fr. Eustachio a Sancto Paulo parle d'appréhension où la chose est connue *clare et distincte* (*Summa philosophica* Ia, p. 24). Mais l'ouvrage, de 1609, a pu influencer Descartes, par Jean de la Croix dont, au contraire, il a pu s'inspirer.

<sup>55</sup> André DE MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale* (Leiden: Brill, 1993), p. 403.

que Descartes n'a pas lu Occam. Par contre, il n'est pas impossible que Jean, à Salamanque, ait eu écho des textes d'Occam puisque le nominalisme y était enseigné. Mais reportons nous au texte du franciscain Guillaume Occam auquel se réfère André de Muralt. Il s'agit des *Commentaires des Sentences de P. Lombard*, I *Sent.*, dist. 3, q. 5. Effectivement, les mots de la famille de *distinctus* sont fréquents dans cette question qui d'ailleurs se réfère à Avicenne, mais on ne trouve pas les mots de la famille de *clarus*, et encore moins une expression comme *clara et distincta*. Le mot *manifesta* est une fois à l'avant dernière colonne, mais non associé à *distincta*. Si *clarus* peut se traduire par «manifeste», il est plus hasardeux de traduire *manifesta* par «clair». Il est tentant, pour le commentateur d'un texte ancien, d'utiliser une expression postérieure.

De cette brève enquête, nous pouvons déduire que la formule *clair et distinct* semble inaugurée par Jean de la Croix et reprise à profusion par Descartes.

D'une façon générale, le XVI<sup>ème</sup> siècle espagnol, nous l'avons vu, a été d'une extrême fécondité au point de vue spirituel, mais aussi pour la poésie, l'histoire, le droit, les mathématiques, l'astronomie, la médecine. Baruzi<sup>56</sup> insiste sur la notoriété du médecin Gómez Pereira. Ce savant a fait ses recherches cliniques à Burgos, Ségovie, Avila, et justement à Medina del Campo pendant que Jean, de quatorze à vingt et un ans y était infirmier. Sa réputation est telle que Jean en a certainement entendu parler. Son *Antoniana Margarita*<sup>57</sup>, publiée à Medina en 1554, fut tout de suite objet de discussions. Dans un pamphlet, Miguel de Palacios s'insurge en 1556 contre la prétention de Pereira d'avoir dépossédé les animaux de leurs sens<sup>58</sup>. Ce paradoxe n'est-il pas une anticipation des «animaux-machines» de Descartes disant de sa chienne: «elle crie mais ne sent pas»? Il n'est pas impossible que Descartes l'ait lu, peut-être à Poitiers où il fit quelques études de médecine en 1616, comme son aïeul et son bisaïeul en avaient fait. En 1558, Pereira publie son ouvrage proprement médical<sup>59</sup>. Il affirme avant Pascal que l'argument d'autorité a beau émaner d'Hippocrate ou de Galien, il ne tient pas contre les faits: «en médecine, l'expérience a plus de force que la raison, et la raison que l'autorité». Ainsi Pereira fait figure de pionnier de la science moderne, de la médecine expérimentale. Eloy Bullón, *De los orígenes de la filosofía moderna* (Salamanca, 1905) sous titre *Los precursores españoles de Bacon y Descartes*, pp. 93sq.

En effet, à une époque de renouveau, après les déchirements intérieurs qui l'ont laissée exsangue et d'où émergent les oeuvres de Montaigne et

<sup>56</sup> *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (Paris: Alcan, 1931), pp. 77-81.

<sup>57</sup> *Antoniana Margarita, opus nempe Physicis, medicis ac theologis non minus utile quam necessarium*, per Gometium Pereiram... Anno MDLIV... (Medina del Campo).

<sup>58</sup> *Objectiones Licentiatii Michaelis a Palacios adversus nonnulla ex multiplicibus paradoxis Antonianae Margaritae* (Metimnae Campi, 1555).

<sup>59</sup> *Novae veraeque medicinae, experimentis et evidentibus rationibus comprobatae*, per Gometium Pereiram (Medina del Campo, 1558).

de Charron<sup>60</sup>, la France recueille les messages des pays voisins. Bérulle s'inspire des mystiques du Nord, son premier ouvrage, *Le Bref Discours de l'abnégation intérieure* (1597) est copié sur le *Breve compendio*, de l'italienne Christine Bellinzaga; il prend son idée de l'Oratoire en Italie. François de Sales écrit le *Traité de l'Amour de Dieu*, en ayant sous les yeux le *Château intérieur* et le portrait de Thérèse d'Avila, et se sert de l'*Art d'aimer Dieu* du carme déchaux Jean de Jésus-Marie. Sous la motion tenace de Brétygny, on va chercher les carmélites en Espagne. Les reines sont italiennes puis espagnole, Mazarin, l'Italien Français, parle espagnol. Le français cultivé apprend l'italien et l'espagnol. Descartes lit Suárez.

Dans ce contexte, Descartes a-t-il lu Jean de la Croix? Ce n'est pas impossible. La première édition espagnole est de 1618, les premières traductions publiées, celles de René Gaultier datent de 1621, 1622... En tout cas, si Descartes a lu Jean de la Croix, s'il en a retenu quelques expressions comme *fantaisie* ou *clair et distinct*, contrairement à Pascal<sup>61</sup>, il n'en a pas transmis son message.

Jean de la Croix et Descartes sont optimistes et réalistes. Le but peut être atteint, mais il faut le mériter, traverser une épreuve, mener le combat contre le monde, la chair et le démon (1N Déclr.2...), ou contre les erreurs et les difficultés (*Disc.*, 67). Mais le but n'est pas le même: pour l'un, l'union d'amour avec Dieu, pour l'autre la certitude de la vérité. Et l'épreuve n'est pas la même: chez l'un, les nuits actives et surtout passives du sens et de l'esprit, chez le second, l'ascèse intellectuelle, le doute méthodique. Tous deux s'insurgent contre les demi-savants que leur science sclérose: Jean de la Croix contre les directeurs qui s'en tiennent à la méditation et méconnaissent l'oraison, Descartes contre la scolastique qui charge la mémoire d'opinions douteuses et empêche de réfléchir; sous leur plume, l'ironie est rare, elle n'est pas absente. Jean de la Croix à l'égard de ces maîtres à la main grossière qui ne savent que dégrossir le bois, qui ne sont que des forgerons (L 3 42 43 57), ou ces prédications qui se réduisent à une sonnerie de cloches (3S 45 4); et Descartes au sujet des très longues objections du P. Bourdin: «une dissertation si pleine de paroles, si vide de raisons» (*Méd.*, 550), ou: il ne combat pas, il aboie (*Méd.*, 561).

Pour la conduite de la vie, Jean de la Croix emploie sa raison très concrètement pour le service de Dieu (3S 18 3, 38 3,... D 76). Descartes, s'il n'attend pas dans ce domaine autant de certitude que dans les sciences, fait appel uniquement à la raison (AT III 422). Descartes reste sur le plan naturel et même principalement de la connaissance. Le but de la vie, le Souverain Bien, se confond avec la vertu (*Disc.* 131); c'est le rôle de la ver-

<sup>60</sup> Cf. Michel ADAM, «René Descartes et Pierre Charron»: *Revue philosophique* (1992) 467-483. Charron plus lu alors que Montaigne à cause d'une pensée plus ordonnée (pp. 469-470).

<sup>61</sup> Cf. notre *Pascal et Jean de la Croix* (Paris: Beauchesne, 1987).

tu de nous y conduire (*Disc.*, 96). À peine fait-il allusion à la foi ou à la grâce, non en leur rôle ici-bas, mais pour nous faire gagner le ciel (*Disc.*, 8). Son expérience a été de jouir du plaisir de «cultiver sa raison», source de bonheur. Jean de la Croix veut exploiter à fond la foi, vivre et faire vivre le message révélé par le Christ jusqu'à pouvoir dire: «Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi». Descartes veut exploiter au maximum la faculté qu'a l'homme de voir avec évidence des vérités premières et d'en déduire de nouvelles. Descartes propose une vision globale du monde matériel et de l'esprit, en excluant le domaine religieux qui justement est l'unique visée de Jean de la Croix. Ces deux domaines sont différents, ils ne sont pas antagonistes: deux dons de Dieu, la raison et la foi, ne peuvent se contredire.

Si Jean de la Croix a comme unique souci de conduire l'âme fidèle au plus haut sommet de l'union d'amour avec Dieu, son message est soutenu par une doctrine qui interpelle le philosophe, et la place de la raison dans son oeuvre est grande, même s'il la dépasse. Si Descartes insiste sur la connaissance, celle-ci débouche inévitablement sur la vie. S'il ne fait pas intervenir la révélation dans sa philosophie, il la connaît, la respecte, en vit, et pense même que son système s'accorde mieux avec elle que la scolastique. Ils ne se targuent pas de nouveauté. Mais leurs messages s'imposent car les vérités les plus élémentaires sont généralement oubliées et le génie leur donne une portée singulière. Descartes est dans la ligne d'Augustin par le souci des vérités rationnelles; tandis que Jean de la Croix est dans la ligne d'Augustin par l'ardent désir du cheminement spirituel selon les vertus théologiques et la vie en union avec la Trinité divine.

Qu'en pense Pascal qui connaît à la fois le message de Jean de la Croix et celui de Descartes? On pourrait croire que «Descartes inutile et incertain» (fr. 887) vise l'apport de Descartes au christianisme. Or Pascal reconnaît le bien-fondé du *cogito*. Même si Descartes l'a emprunté à Augustin, Pascal souligne son caractère original à cause de la «réflexion plus longue et plus étendue» et de la «suite admirable de conséquences» (*De l'art de persuader*, Seuil, p. 358). Ce sont plutôt les affirmations scientifiques qui sont visées. Descartes a trop fait confiance à la raison, ne s'est pas assez soumis à l'expérience. On est surpris de trouver: «Les démonstrations de tout ceci sont si certaines qu'encore que l'expérience nous semblerait faire voir le contraire, nous serions obligés néanmoins d'ajouter plus de foi à notre raison qu'à nos sens». Pascal donne des exemples: «Cela se fait par figure et mouvement [...] cela est vrai, mais de dire quelles et composer la machine, cela est ridicule [...] inutile et incertain et pénible» (fr. 84). Selon Nicole, Pascal a dit: «l'opinion de Descartes sur la matière et sur l'espace [...], une rêverie qui pouvait être approuvée par entêtement» (fr. 1005). Et selon Menjot: «le roman de la nature semblable à peu près à l'histoire de Dom Quichot» (fr. 1008).

Les évidences cartésiennes: que l'esprit existe, qu'il est plus noble que le corps, que l'esprit et le corps sont unis étroitement sont celles de la philosophie grecque confirmées par la Révélation. Elles ne faisaient au-

cun doute pour Jean de la Croix. On pourrait les considérer comme des préalables de la foi et dire de Descartes ce que Pascal dit de Platon: Descartes «pour disposer au christianisme» (fr. 612). C'est sans doute l'intention cartésienne. Mais les sages de l'antiquité ont écrit avant le message de l'Homme-Dieu. Avec le Christ, une nouvelle aventure a commencé, peut-on revenir en arrière? «Ce que Platon n'a pu persuader à quelque peu d'hommes choisis et instruits, une force secrète le persuade à cent milliers d'hommes ignorants» (Pascal, fr. 338). La conversion des païens n'était réservée qu'à la grâce du Messie. Les Juifs, Salomon, les prophètes, les sages comme Platon et Socrate ont été inutiles pour cette conversion (fr. 447). Comme Clément, comme Origène, Pascal considère l'Ancien Testament et la philosophie ancienne, comme deux préparations à la Révélation que seul le Christ pouvait apporter. On pourrait sans doute ajouter Descartes à la liste. Si la démarche philosophique fut remarquable chez les Grecs et aujourd'hui toujours indispensable dans ses affirmations essentielles, n'est-il pas périlleux pour un penseur chrétien de se passer de l'apport de la Révélation? Pascal envisage d'«Écrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences (en particulier) Descartes» (fr. 553); sous-entendu, ce qui les empêche de se livrer à l'action de Dieu pour la diffusion du message évangélique.

Ces deux génies qui ont parfois l'impression d'écrire pour des élites très restreintes auront une immense influence. Répondant en partie à l'appel de Baruzi, nous avons pu évoquer l'influence de Jean de la Croix en France, avec des disciples aussi prestigieux que Pascal et le Docteur Thérèse de l'Enfant-Jésus. L'influence de Descartes est patente. Sa rupture avec la scolastique associée à la science naissante est accueillie avec enthousiasme en dépit des résistances inévitables. Nous ne pouvons que signaler cette influence sur les penseurs en France et à l'étranger, mais d'une façon plus profonde sur l'esprit français. Ce qui est capital, c'est la méthode: rejeter le douteux, n'accepter que le certain. Au lieu d'apprendre et de répéter des opinions non contrôlées, il faut bien comprendre et cheminer d'évidence en évidence.

En dehors des vérités proposées par la foi, Descartes ne retient comme certitude que les idées claires et distinctes. Au siècle suivant, l'Académie Royale de Berlin, pose la question: «Qu'est-ce qui a rendu la langue française, la langue universelle de l'Europe?». (1784) Rivarol remporte le prix: la langue française est soucieuse de clarté, ce qui n'est pas clair n'est pas français. Si la syntaxe française est incorruptible, c'est qu'elle obéit non aux sensations, mais à la raison. «Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée». Cette affirmation ne préluade-t-elle pas à l'enseignement pour tous? N'y a-t-il pas là, contrairement aux opinions politiques de Descartes, l'essence du suffrage universel? Montesquieu dira de ses paysans: «ils ne sont pas assez instruits pour déraisonner».

Encouragé par Bérulle, Descartes propose une sagesse selon la lumière naturelle. Sa métaphysique ne fait pas appel à la Révélation, il inaugure une pensée laïque. Ses grands disciples, Malebranche et Leibniz, réintro-

duiront la Révélation dans leur philosophie, mais le message de Descartes va marquer l'esprit français. Son Dieu est celui des savants et des philosophes, il n'est pas la Trinité révélée par Jésus-Christ. La philosophie française sera laïque. Le déisme de Voltaire, de Rousseau, est dans cette ligne. La Troisième République fera la séparation de l'Église et de l'État. Le livre de lecture de l'école laïque est *Le tour de France par deux enfants*: André et Julien visiteront de nombreux monuments, ils ne verront aucune église. Descartes écrit: «Nier Dieu, c'est tomber dans l'abîme de l'impiété et dans l'extrémité de l'ignorance» (*Méd.*, 210). Mais son influence va se retourner contre ses plus fermes convictions. La laïcité en France ne sera pas neutre. Elle va s'établir contre la religion, puis contre Dieu. Si la morale laïque va s'instaurer sous l'égide de Kant, si les *Instructions* de 1882 concèdent en quatrième partie de la morale: «Des devoirs envers Dieu», ces devoirs seront supprimés en 1923, contre Kant et contre Descartes.

Descartes a établi un système métaphysique solide capable de faire échec au matérialisme, à l'immoralisme. Mais sa doctrine peut-elle amener les incrédules à se convertir? Le païen Plotin a bien orienté vers l'Église Augustin ou les Maritain. Christine de Suède rangera Descartes parmi ceux qui ont participé à sa conversion au catholicisme, mais c'est peut-être davantage le rayonnement de l'homme que sa doctrine. Arnauld doutait de l'efficacité du message et l'en avertissait: «il lui faut soigneusement prendre garde, qu'en tâchant de soutenir la cause de Dieu contre l'impiété des libertins, il ne semble pas leur avoir mis les armes en main pour combattre une foi que l'autorité de Dieu qu'il défend va fonder» (*Méd.*, 170). Descartes le sait: «Le lierre ne monte jamais au-dessus de l'arbre, il en redescend plutôt». Si Descartes connaît le troisième ordre pascalien, il ne veut pas en parler. S'il a lu Jean de la Croix, il en a retenu quelques expressions, mais pas son message essentiel, théologal: l'union d'amour avec la Trinité qui bouleverse toute la vie.

ANDRÉ BORD

La Pinède des Brouilleaux.  
F-33650 La Brède. France.

