

Leçon 21

Étude des deux premières *Méditations métaphysiques* de Descartes

D. Bonald

Pour dégager la philosophie de faux problèmes ou surmonter des confusions, Descartes se propose de fonder sa démarche sur des principes indubitables, à la fois clairs et distincts, qui rompent avec des habitudes de pensée trompeuses. C'est l'esprit de l'époque ; le XVII^e siècle correspond au passage du savoir ancien à la science moderne comme le montre la révolution galiléenne en astronomie. De son côté il fera avancer la science mathématique ou la physiologie mais c'est en philosophie que sa radicalité nous apparaît le plus nettement. Cependant rien n'est plus difficile que de se dégager des habitudes de pensée et des préjugés, c'est pourquoi Descartes sera amené à plusieurs reprises à exposer ses principes. Les *Méditations* développent certains éléments déjà abordés dans le *Discours de la méthode* de 1637. Préciser, c'est susciter de nouvelles questions ; c'est pourquoi les *Méditations* appelleront des objections de lecteurs divers auxquelles Descartes répondra. Enfin il reprendra, dans une perspective synthétique, les résultats de ses *Méditations* dans les *Principes de la philosophie*, traduits en français en 1647, à l'usage des écoles.

C'est le caractère analytique qui est, dans le texte qui nous intéresse, essentiel¹. Il consiste dans la décomposition des problèmes en éléments simples, selon l'ordre. Il n'apparaissait pas suffisamment dans la quatrième partie du *Discours* qui traitait des mêmes questions métaphysiques ; la fonction de cet écrit était autre : c'était la préface d'un traité scientifique, dès lors la réflexion métaphysique était instrumentale. Le but était de rendre possible une connaissance du monde, délivrée des fausses certitudes antérieures et assurément vraie. Ce qui nous intéresse désormais ce n'est plus seulement de déterminer l'ordre qui convient pour connaître — même si cet ordre qui va du plus simple au plus complexe, du plus connu au moins connu, reste nécessaire. Le monde comme objet à connaître n'est plus notre préoccupation principale, ce qui nous intéresse c'est le fondement de la connaissance que je peux en prendre.

C'est pourquoi il s'agit de « philosophie première » aussi bien dans le titre latin que français. Le titre latin de la première édition de 1641 peut être traduit par *Méditations de René Descartes au sujet de la philosophie première, dans laquelle sont démontrées l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme*. Le titre de la traduction française de 1647 est *Les méditations métaphysiques de René Descartes touchant la première philosophie, dans lesquelles l'existence de Dieu, et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme sont démontrées*. C'est de cette édition que provient le titre abrégé que nous employons couramment de *Méditations métaphysiques*. Descartes précise dans une lettre à l'un de ses correspondants ce qu'il entend par philosophie première : « [je] n'y traite pas seulement de Dieu et de l'âme, mais en général de toutes les premières choses que l'on peut connaître en philosophant par ordre »². L'essentiel est là : ce qui est au fondement de la connaissance est l'esprit lui-même et les idées qui s'y présentent et non pas, hors de nous, les objets que l'on pose habituellement d'abord. Ce qui prime doit être considéré en premier.

1. Le caractère de l'analyse est donné par Descartes à la fin des *Réponses aux secondes objections* : « l'analyse montre la voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée » - c'est-à-dire découverte.

2. À Mersenne, 11 novembre 1640.

Ces méditations sont « *métaphysiques* » parce que si nous devons réfléchir au statut de nos propres idées et mesurer le rapport qu'elles entretiennent avec le monde, nous ne pouvons — et c'est le point de départ qu'il faut garder en mémoire — directement établir la coïncidence entre les idées que nous avons des choses et les choses car il faudrait pour ce faire se tenir en un lieu différent, neutre, qui ne tiendrait ni de l'un ni de l'autre, et à partir duquel le rapport pourrait être établi. Je n'occupe pas une telle position, je ne peux pas l'occuper : j'ai toujours affaire, quoi que je fasse, à des idées, car le monde que je distingue de moi est bien ce qu'en moi je me représente toujours et d'emblée. Nous verrons alors ce qu'il faut entendre lorsqu'on dit que quelque chose est présent à ma conscience. J'ai à prendre en considération la relation que j'entretiens avec mes propres idées et non pas d'abord la correspondance des idées aux choses.

Ce sont bien des « *méditations* » car le rapport que nous entretenons avec nos propres idées n'est pas et ne peut pas être un rapport d'extériorité qui reproduirait ce que nous venons de dire à propos du monde : les idées ne sont pas des choses, elles sont en moi. Je ne peux donc faire l'économie de m'interroger, en tant qu'être pensant, sur ce qui est en moi et sur ce qui, n'étant pas chose, peut néanmoins devenir objet de ma réflexion. Pour être compris ce texte doit être éprouvé, intériorisé ; c'est cela le méditer. Il s'agit bien du rapport de l'esprit à lui-même et il serait absurde que ce rapport intérieur ne fût pas pensé, c'est-à-dire vécu (en latin *meditari* veut dire s'exercer). En ce sens c'est bien une expérience subjective mais ce ne sera pas un enfermement dans la subjectivité si les idées que je considère sont distinctes par nature.

Première Méditation

C'est l'expérience du doute radical qui nous est proposée. On passe de la résolution de douter (§ 1-2) à sa mise en œuvre systématique qui radicalise les raisons naturelles de douter (§ 3-8), et à son expression la plus hyperbolique du § 9 au § 13.

Paragraphe 1 : Peut-on distinguer une opinion fautive d'une vraie ?

L'obstacle principal de la connaissance n'est pas l'ignorance mais ce que l'on sait déjà ou ce que l'on croit savoir. Pour juger, il faut surmonter les préjugés, et ceux-là sont acquis dès l'enfance : « dès mes premières années, j'ai reçu quantité de fausses opinions pour véritables ». Ce serait cependant une erreur de croire qu'il n'y a de préjugés que de l'enfance : ils caractérisent aussi la vieillesse où l'on n'a plus la force de revenir sur ses acquis, bons ou mauvais. C'est pourquoi Descartes estime, à quarante-cinq ans, que le moment est opportun pour une critique et une fondation, pour un nouveau commencement : « je croirais commettre une faute, si j'employais encore à délibérer le temps qui me reste pour agir ». C'est aussi, plus subtilement, que la critique du savoir acquis suppose l'acquisition de ce savoir et que cette période ne dure pas toujours où ce qui est appris est davantage une énergie qu'une pesanteur. Tout cela correspond à une expérience personnelle de Descartes ; il parle en première personne. Nous devons en faire autant pour le comprendre : puisque ces *Méditations* ne sont pas un récit distancié, elles doivent être lues en première personne.

Dès lors le projet est de renaître au savoir et, pour la première fois, de faire coïncider l'ordre de la connaissance et la conscience de cet ordre alors que, jusqu'à présent, la connaissance était déjà là et ma conscience retardataire. La notion d'ordre est importante ; elle suppose d'abord l'abolition de l'ordre faux de mes préjugés successivement accumulés ou de mes habitudes : ce sera l'objet de la première *Méditation*. L'ordre, c'est ensuite la reconstruction progressive du savoir en allant

du simple au complexe, de façon à « établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences ». Cela signifie qu'il ne nous sera pas donné par les choses mais que nous le trouverons en nous, pourvu que nous sachions nous purifier de nos erreurs. C'est essentiel : la connaissance de ce qui est en l'esprit précède la connaissance de ce qui est dans les choses. « Commencer tout de nouveau dès les fondements », c'est s'engager à trouver en soi-même les éléments nécessaires. L'ordre nous conduira pour commencer à un retrait hors du monde donné.

Paragraphe 2 : Il faut chercher un critère méthodologique, ce sera la résolution de douter

La liberté dont il est question n'est pas seulement celle du temps libre, même s'il est requis d'être d'abord « libre de tous soins », c'est-à-dire de toutes préoccupations d'ordre pratique. C'est la liberté de l'esprit qui peut se déprendre de ce qu'il a reçu et même « détruire » ses « anciennes opinions ». C'est une liberté dont le champ d'application est intellectuel et non pas moral. Le problème du rapport de la liberté et de l'action concrète (que faut-il faire, comment agir ?) est suspendu ; nous n'avons pas à nous en soucier. C'est dans son rapport à la connaissance qu'on va prendre la vraie mesure de la liberté, et c'est ce dont l'opération du doute témoignera. Nous comprendrons rapidement que cette puissance de rupture n'est arrêtée par aucun obstacle, qu'elle peut tout récuser d'un seul geste. Ainsi, à la fin de cette première *Méditation*, il ne restera rien. En quelques pages Descartes aura balayé les approximations dont nous nous contentons, jusqu'à perdre pied, « comme si tout à coup, dit-il début de la seconde *Méditation*, j'étais tombé dans une eau très profonde ». La liberté précède, comme expression de la volonté, la fondation du savoir que l'entendement permettra. Face à cette puissance infinie l'entendement progressera pas à pas, comme on le verra par la suite.

Nous allons donc « détruire généralement toutes [nos] anciennes opinions » pour ne conserver que ce qui est certain. Une opinion au sens rigoureux du terme n'est pas une vérité, elle est une probabilité et reste, par définition, incertaine. Je me contente d'habitude de cette incertitude en la considérant comme une quasi-certitude. Ma raison considère comme suffisant ce qui est à peu près certain, ce qui est peu douteux. Le doute ne devient un instrument que dans la mesure où l'on considère que ce qui comprend le moindre doute est faux. C'est là que le doute devient hyperbolique : l'étymologie du terme signifie excès. Ce n'est pas un doute sélectif qui obligerait à un examen sans fin « de quoi peut-être je ne viendrai jamais à bout », mais une volonté systématique de rejeter même ce qui apparaît probable dans les choses auxquelles je crois : « le moindre sujet de douter que j'y trouverai suffira pour me les faire toutes rejeter ». Que mes opinions « paraissent manifestement être fausses » ou qu'elles aient l'air vraisemblables, nous les rejetons. Une légère occasion de douter n'est pas une haute probabilité de croire, c'est une raison suffisante de récuser.

C'est ce caractère radical qui rend le doute fécond. Ce qui résistera à cette épreuve sera considéré comme certain ; son usage est donc provisoire et instrumental et nous permettra d'atteindre les choses qui sont « certaines et indubitables ». Il n'a rien à voir avec un doute sceptique. Celui-ci n'est pas radical car il se contente de cet entre-deux où se confondent demi-vérités et quasi-erreurs et il n'est pas provisoire, puisqu'il est une manière permanente de vivre. Nous nous laissons alors conduire par le doute ; ici nous le conduisons pour en sortir : c'est pourquoi ce doute est méthodique.

Le texte ajoute que la critique portera sur les principes de la connaissance « sur lesquels toutes mes anciennes opinions étaient appuyées ». La suite de cette première *Méditation* considérera successivement les connaissances issues de la sensibilité puis celles issues de la raison. Au fur et à mesure de notre progression, la critique sera de plus en plus radicale, de plus en plus « hyperbolique », rejetant jusqu'à ce qui peut nous apparaître comme le plus indubitable. Remontant toujours en amont vers les fondements, à la source même de la connaissance, le doute méthodique est métaphysique.

Paragraphe 3 : La certitude la plus partagée : que la connaissance est issue des sens

Que la connaissance vienne des sens, c'est le préjugé habituel que l'on va commencer par ruiner. C'est l'attitude empirique ; elle est la plus spontanée, nous la partageons tous plus ou moins ; elle est ici rejetée. Ce n'est pas familier, puisque nous nous fions à nos sens pour corriger nos conceptions (par exemple nous avons besoin de manipuler un objet quand nous ne savons pas très bien s'il est à l'endroit ou à l'envers, nous le « présentons » physiquement à la place qui doit être la sienne pour nous le « représenter » mentalement correctement), mais ce n'est pas si difficile, car nous savons déjà que les sens nous trompent souvent. Loin de corriger l'erreur ils la provoquent. Cependant, que je reconnaisse que les sens sont parfois trompeurs ne suffit pas. Le doute ne deviendra méthodique que s'il porte sur ce que nous tenons pour des certitudes et non sur ce qu'on reconnaît spontanément comme douteux. Il faut donc aller plus loin.

Paragraphe 4 : Se défier des sens, est-ce être « insensé » ?

Descartes passe à la mise en cause de ce qui apparaît certain à nos sens. Toutefois la radicalité du doute ne signifie pas l'absence de mesure. Il y a une façon de douter qui ne signifie rien, qui ne débouche sur rien, c'est celle des fous. Il faut donc distinguer entre la remise en cause intelligible de nos sens et celle des « insensés ». Examinons la chose de plus près : comment distinguer entre ces deux extrêmes, le logique et le pathologique ? Ce sont des hommes qui ont le « cerveau troublé » qui « assurent constamment qu'ils sont des rois [...], qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre [...], qu'ils ont un corps de verre ». Ils « assurent constamment » : voilà l'essentiel. La folie n'est pas une expérience du doute mais de la certitude. Le fou a seulement remplacé une certitude non critiquée par une autre aussi peu critiquée. Il ne pratique pas le doute. Ce n'est pas ce que nous cherchons. Descartes est radical mais pas extravagant.

Paragraphe 5 : L'expérience du rêve amène l'homme raisonnable à s'interroger sur ce qu'est une certitude et à ne pas la confondre avec la certitude sensible

« J'ai à considérer que je suis un homme » : c'est l'expérience de tout homme que Descartes réfléchit désormais, celle du sommeil. À la différence de la folie on peut en sortir par le réveil alors que le fou, lui, semble vivre un rêve éveillé dont il ne sort jamais. Dès lors si mes rêves ressemblent, lorsque je les fais, à ses délires j'ai, en me réveillant, le moyen d'en juger. Cette distance critique est dans le texte marquée par le retour sur l'impression : « je me ressouviens d'avoir été souvent trompé [...] » et elle est nécessaire pour faire du rêve l'occasion d'une expérience.

Ne suis-je pas actuellement en train de rêver ? Que je ne sois pas en train de rêver n'est qu'une probabilité puisque, lorsque je rêve, j'ai la certitude d'être éveillé, certitude que j'éprouve à l'instant même³. Relevons que le texte dit qu'il n'y a pas « d'indices » ni de « marques » certaines qui puissent nous permettre d'affirmer que nous sommes éveillés ou rêvant. Indices et marques ont un caractère matériel ; ce n'est pas dans le monde des objets que nous trouverons des certitudes, c'est en nous. Nous aurons l'occasion de revenir sur cet aspect. Le sens de l'argument doit être compris : non pas nous faire douter du monde mais nous faire comprendre que la certitude ne vient pas du monde et des sens, qu'elle est une expérience interne,

3. Notez bien le caractère authentique de ce que doit être une « méditation » et dont on a parlé pour commencer : c'est bien vous, en ce moment-même, qui avez la certitude d'être réveillé.

c'est-à-dire intellectuelle. Voilà un contresens à éviter : Descartes ne veut pas nous faire croire que nous vivons une hallucination, il veut nous montrer que nous ne savons pas ce qu'est une certitude. Pour ce faire nous devons nous détourner de plus en plus du monde de l'expérience ordinaire.

Descartes emploie « clair et distinct » pour la première fois dans le texte. Il est utile d'en connaître dès à présent le sens car, à plusieurs reprises, la clarté ou la distinction sont invoquées dans les deux premières *Méditations*. Dans les *Principes de la philosophie* (I, 45) Descartes explique qu'est « claire » la connaissance « qui est présente et manifeste à un esprit attentif » et « distincte » « celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut ». Il en fera le critère de la vérité de nos conceptions dans la troisième *Méditation* (§ 2) comme il l'avait fait dans le *Discours de la méthode*⁴.

Paragraphe 6 : De quoi notre pensée est-elle faite quand le sensible est aboli par le sommeil ? Les éléments constitutifs des compositions imaginaires

Ce paragraphe approfondit notre recherche à propos de ce qui peut résister à la critique du doute. Nous nous maintenons dans l'hypothèse du rêve : « supposons que nous sommes endormis ». Pourquoi ? Parce que s'il existe des certitudes indubitables, elles apparaîtront d'autant mieux, par contraste, dans le domaine le plus improbable, et non dans la veille, déjà encombrée de fausses certitudes. Le monde des sens est mis entre parenthèses, on le considère comme empli de « fausses illusions », reste le monde intérieur. De quoi est-il fait ? De représentations : « les choses qui nous sont représentées dans le sommeil sont comme des tableaux [...] ». Dès à présent deux choses sont à considérer : d'une part qu'il existe une disjonction entre l'esprit et les choses, ce que suppose toujours le dualisme. Ce sera une constante de la pensée cartésienne. D'autre part que la voie que nous avons choisie nous oblige à distinguer, entre ces représentations, celles qui sont de nature différente. Nous abandonnons le monde des sens, mais nous le retrouverons à partir de certaines représentations, et fondé par elles.

Une remarque générale : il faut bien que ce qui est dans notre esprit soit représentatif de ce qui est hors de lui, sinon comment pourrait-on juger de ce qu'on perçoit et, plus encore, comment pourrait-on se distinguer de ce qu'on perçoit ? Je ne suis pas le monde puisque je me le représente, comme un « tableau » figure quelque chose. Mais si la représentation se distingue de ce qu'elle représente cela nous intéresse, car nous pourrions nous représenter ces mêmes représentations, nous les figurer, avoir une idée de notre idée. C'est justement pour cela que je puis distinguer entre les représentations, selon ce qu'elles représentent (leurs contenus, Descartes parlera plus tard de « réalité objective »).

La première distinction à faire est celle du composé et du simple. Ce paragraphe considère un premier degré de composition, le suivant un autre degré de composition, plus élémentaire.

Quelles sont les facultés qui permettent de se figurer les choses, de se les représenter ? Ici l'imagination (§ 6) et la faculté de connaître (§ 7). Il n'y a, semble-t-il, entre les deux, qu'une différence de degré : la deuxième accède à des éléments moins composés, plus simples, on va le voir. En réalité ces éléments sont plus fondamentaux et plus vrais, ce qui nous amènera à distinguer plus nettement l'imagination et l'entendement.

4. 4^e partie : « [...] cela même que j'ai pris tantôt pour une règle, à savoir, que les choses que nous concevons très clairement et distinctement sont toutes vraies ».

L'imagination est la première examinée ; Descartes prend l'exemple des peintres qui composent toujours à partir d'éléments connus. C'est une erreur de croire que l'imagination est « débridée », c'est le contraire, elle est toujours tenue en bride par ce qu'on connaît déjà. On finit toujours par rencontrer derrière la fiction une vérité, et si ce n'est derrière les formes, c'est au moins par les couleurs car aucune d'entre elles ne peut être inventée par le peintre, seulement composée. Donc, si nous abandonnons la métaphore picturale, ce que je me représente peut être erroné, il n'en demeure pas moins que cela doit être composé d'éléments vrais. Si je me figure une chimère, les parties qui la composent « à savoir des yeux, une tête, des mains [...], ne sont pas choses imaginaires mais réelles et existantes ».

Ces éléments sont-ils réellement ultimes ?

Paragraphe 7 : Poursuite de l'analyse : à la recherche d'éléments ultimes

Il y a des « choses encore plus simples et plus universelles qui sont vraies et existantes ». Nous voyons qu'il s'agit d'idées et non plus de formes, qu'elles représentent le réel, mais qu'elles n'en sont pas issues, comme par exemple le temps, l'espace et le nombre, puisque nous les trouvons en nous-mêmes. À la différence des inventions du fou elles sont « universelles » : même si je me retire du monde et en compose un autre composé à ma fantaisie, il sera fait de cela. En moi-même il y a ce qui est commun à tous.

Paragraphe 8 : Il semble qu'on ne puisse douter des sciences pures, strictement rationnelles, qui ne s'appuient pas sur des données issues du sensible

Un type de science est possible qui ne s'appuie que sur ces éléments universels, sans se préoccuper du monde concret dont on s'est détourné : ce sont les mathématiques, considérant les nombres comme l'arithmétique, ou l'espace (Descartes parle d'étendue), comme la géométrie. Ces éléments, que l'on pourrait appeler des natures simples indécomposables peuvent être combinés ; on découvre leurs propriétés, celles des figures géométriques, des opérations, etc. Nous formons alors des jugements. Si la simplicité est le critère de la certitude, c'est à propos de ce qui est composé à partir de ces natures simples que l'erreur peut se constituer et le doute apparaître. Au demeurant les jugements formés à partir de ces éléments permettent de parvenir à des vérités, constitutives de toute science, indépendantes du monde concret, donc protégées du doute semble-t-il, dont le caractère de véricité est de s'imposer à l'esprit, d'être évidentes. Ce qui est vrai n'est pas ce qu'on prouve par un élément matériel mais ce qui apparaît « indubitable » à l'esprit, « que je veille ou que je dorme ». D'autre part il existe des sciences qui s'appuient sur ces éléments mais aussi sur des observations sensibles : elles sont nécessairement « douteuses et incertaines » comme par exemple l'astronomie et la physique. Leur vulnérabilité vient du fait qu'elles supposent l'existence de leur objet et qu'elles en sont donc partiellement tributaires.

L'application du doute pourrait s'arrêter là : nous avons trouvé ce qui lui résiste et qui se trouve dans l'esprit. Ce qui « existe » (le mot revient à plusieurs reprises) n'est pas seulement ce qui relève des sens ou de l'imagination ; il y a un autre genre d'existence qui concerne les vérités de l'entendement.

Paragraphe 9 : Peut-on faire porter le doute sur les vérités rationnelles ? La critique métaphysique de la valeur de la raison par l'hypothèse du Dieu trompeur

Un tournant apparaît à cet endroit du texte car Descartes va douter maintenant des certitudes intellectuelles qui résistaient jusque là. Le caractère hyperbolique du doute apparaît ici porté à son maximum même s'il était présent dès le commencement⁵. Ce qui est nouveau, c'est que le doute ne va plus reposer sur des raisons naturelles de douter que l'on a maximisées (illusions des sens, possibilité du rêve etc.) mais sur la mise en question, proprement métaphysique, des principes mêmes de la connaissance rationnelle jusque-là hors d'atteinte. On comprend alors le caractère vraiment volontaire du doute et l'effort accompli contre soi-même, car nous sommes toujours portés à nous contenter de certitudes apparentes. Toutefois, il ne suffit plus à ce niveau de vouloir douter pour douter effectivement, car notre volonté pourrait n'être que formelle et notre consentement apparent. De même que dans la vie courante, pour vouloir efficacement il faut des raisons de vouloir, ici pour vouloir être trompé il faut des hypothèses qui rendent raison de cette volonté. Nous allons donc supposer une volonté de mensonge étrangère qui accentuera en nous la résolution de douter.

Cette volonté se manifeste sous deux formes : le dieu trompeur (§ 9-11) et le « mauvais génie » ou malin génie (§ 12-13) ; ils réapparaîtront par la suite, par exemple le dieu trompeur dans la troisième *Méditation* et le malin génie dans la seconde. Si les conditions d'apparition de ces deux phénomènes sont semblables il faut cependant les distinguer.

La finalité est d'abord différente : le dieu trompeur servira à montrer l'inconséquence de l'athéisme et préparera la place de Dieu dans la science ; le malin génie est une construction, une fiction qui prépare le *cogito*. Le premier pose la question qui ne sera pas résolue ici, de la nature de Dieu et du statut des vérités. Le second n'est pas d'abord une réflexion sur Dieu mais à destination de l'homme, de façon à forger l'instrument qui permettra de surmonter l'épreuve du doute.

Descartes ne se prononce pas sur l'existence de Dieu, il pose seulement son existence comme possible, c'est pourquoi ici ce n'est qu'une « opinion ». La toute-puissance reconnue à Dieu peut s'exercer de façon négative en faisant en sorte que je me trompe lorsque je crois accéder au vrai. Or ce n'est plus seulement à propos du monde extérieur que le doute est désormais permis mais à propos même de ce qui m'est apparu auparavant comme certain et qui m'avait permis de dépasser ce premier doute. Ce sont les éléments qui sont mis en question : à savoir les natures simples qui étaient jusqu'alors « indubitables » : la « figure », la « grandeur », « le lieu », mais aussi les opérations élémentaires accomplies à partir de ces idées primitives : Dieu peut faire « que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois ». Tout l'acquis antérieur est remis en question, y compris les opérations de l'esprit lorsqu'il fait des mathématiques. Dieu peut-il me tromper ainsi ? Deux arguments sont évoqués, l'un de type moral l'autre de type logique. Le premier suppose que Dieu est bon ; la thèse est intrinsèquement faible car je ne peux la démontrer pour le moment. L'autre a pour lui la force de la logique, car dans la mesure où il est bien certain que je me trompe quelquefois — qui est infallible ? — pourquoi ne me tromperais-je pas toujours ? On voit ici l'esquisse d'un problème qui ne sera résolu que beaucoup plus tard (IV^e et VI^e *Méditations*) : à supposer que Dieu soit bon et non trompeur, comment se fait-il malgré cela, qu'il permette que je me trompe effectivement dans bien des circonstances ?⁶

5. Voir la dernière page de la VI^e *Méditation* : "Et je dois rejeter tous les doutes de ces jours passés, comme hyperboliques et ridicules, particulièrement cette incertitude si générale touchant le sommeil, que je ne pouvais distinguer de la veille [...]".

6. Le thème d'un Dieu faible ou trompeur a été souvent évoqué, dans un tout autre contexte. On peut penser par exemple aux gnostiques des premiers siècles, persuadés que le monde est l'œuvre d'un faux dieu, d'un imposteur.

Paragraphe 10 : Si je n'ai pas été créé par Dieu, mais par un être de moindre puissance, serai-je moins sujet à me tromper ? Faiblesse de l'athéisme

C'est ce qui fait qu'il me semble plus simple d'être athée pour être scientifique car de deux choses l'une : ou Dieu me trompe délibérément s'il est trompeur, ou il me laisse me tromper souvent s'il ne l'est pas.

Il semble que l'existence de Dieu n'ait d'autre rôle que de me faire douter de mes certitudes. Être un rationaliste conséquent supposera de se débarrasser de son existence qui ne peut m'être d'aucun secours, au contraire.

Descartes répond à cette objection en montrant le caractère intenable. Rejetant Dieu, le rationaliste athée suppose une autre origine à mes connaissances : ou je suis moi-même l'origine de mes certitudes et dans ce cas j'oscille entre le scepticisme radical (à chacun sa vérité) et la folie (le fou persuadé, pourquoi pas, qu'il a un corps de verre), ou bien l'origine de mes connaissances est autre. C'est le plus probable : ce sera le « destin », le « hasard », « la continuelle suite et liaison des choses ». Mais le remède est pire que le mal car, dans ce cas, l'origine de mes idées est encore plus faible, encore plus incertaine que dans l'hypothèse d'un Dieu dont je reconnais, au moins, la puissance. L'athée n'a pas renforcé ses connaissances, il les a affaiblies.

Le rationalisme athée n'est pas une solution. S'il me délivre de l'hypothèse de Dieu, il sape la foi que j'ai en la raison, qui était pourtant mon unique recours.

Parvenus ici nous prenons la mesure de la résolution de douter. Rien n'a résisté. La formule est frappante qui dit : « de toutes les opinions que j'avais autrefois reçues en ma créance pour véritables, il n'y en a pas une dont je ne puisse maintenant douter [...] pour des raisons très fortes et mûrement considérées [...] ».

Paragraphe 11 : La volonté de douter et les raisons de douter

Il ne suffit pas d'avoir des raisons de douter, il faut vouloir s'y tenir. Descartes nous met en garde contre le rapport que nous entretenons habituellement avec le douteux que nous prenons pour ce qu'il est, une des formes du possible ou du probable. Le projet ici, on le sait, est méthodique, il s'agit de prendre au sérieux le doute, d'en faire un instrument de découverte. Le « parti contraire » dont il est question est celui qui assimile systématiquement le douteux au faux et non pas au probable. C'est dans cette mesure que mon jugement « ne sera pas détourné du droit chemin qui le peut conduire à la connaissance de la vérité ».

Le malin génie va nous y aider. Notons tout d'abord que nous avons ici, dans ces *Méditations*, le loisir de mettre entre parenthèses les exigences de l'action car « il n'est pas maintenant question d'agir ». Dans ce domaine on ne peut pas attendre d'être dans la certitude de ce qu'il faudrait faire pour décider de ce qu'il faut faire. À l'urgence répond la probabilité, tandis qu'au loisir correspond la quête de la certitude. Cette idée était déjà dans le *Discours de la méthode* (troisième partie) où Descartes rappelait qu'on ne pouvait demeurer « irrésolu en ses actions » alors qu'on était dans l'expectative pour les jugements. Il n'est pas question de soumettre aux mêmes critères la théorie et la pratique.

Il faut vouloir ne pas se contenter du probable et se décider à le rejeter systématiquement : « j'emploie tous mes soins à me tromper moi-même ». Cette décision doit être durable et ne pas être interrompue prématurément alors que mon histoire et son temps propre — mes habitudes — s'opposent à cette temporalité de la volonté renouvelée. Le début du paragraphe souligne la nécessité d'un effort maintenu dans le temps. Nous abandonnons pour le moment la réflexion sur la nature de Dieu. Descartes ne cherche pas à démontrer quoi que ce soit en disant, selon l'usage, que « Dieu est souveraine source de vérité » dans le début du § 12.

Pour que ma volonté de vérité soit tenue, il faut qu'elle soit soutenue par une volonté contraire, une volonté de mensonge, qui l'obligera à maintenir le caractère hyperbolique du doute. La place est libre pour le malin génie. Certes, je le subis mais, en me l'imposant je peux me l'approprier, le rendre en quelque sorte maniable puisque, finalement, il représente ma propre volonté de parvenir au vrai. Par surcroît, le malin génie est une façon de prendre au sérieux le doute, de ne pas se dérober à ses conséquences comme la pente de mon esprit m'y porte ou la crainte de perdre ses illusions m'y incite (§ 13).

Paragraphe 12 : Le malin génie permet de donner au doute sa plus grande ampleur, mais il ne peut me priver de la possibilité de suspendre mon jugement

« Je supposerai donc » un mauvais génie qui me trompe constamment. C'est bien une supposition nous dit Descartes, c'est-à-dire un artifice méthodologique qui ne doit pas être confondu avec l'idée de Dieu. Si un être aussi maléfaisant me trompe toujours, toutes les évidences issues du monde extérieur sont récusées. Je penserai que les corps et les phénomènes physiques, « les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies » ainsi que mon propre corps : « je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains [...] ». Mais, au même moment, j'éprouve la puissance de ma volonté sous la forme de la possibilité toujours ouverte de suspendre mon jugement. D'un côté (celui de la connaissance), je suis asservi, de l'autre (celui du jugement) je suis libre, ainsi ce « grand trompeur [...] ne me pourra jamais rien imposer ». Même s'il est très puissant je ne suis pas totalement impuissant car si je suis privé de vérité, je me trouve en face de celui qui m'en prive. Grâce à lui, aussi bien qu'à cause de lui, je vais éprouver ce que je peux. C'est l'intérêt du malin génie, il est l'adversaire⁷. Il est impossible de lutter contre ce qui est sans forme mais possible d'affronter celui qui fait front, justement.

Dans cette épreuve, ce que nous découvrons est la liberté du vouloir. Le mauvais génie est devant moi mais c'est en moi que je découvre quelque chose qu'il ne peut atteindre, la possibilité de suspendre mon jugement, de dire non. Par là j'expérimente que le principe d'une vraie liberté résidera dans l'usage de ma puissance de juger.

Paragraphe 13 : L'exercice de mon jugement me fait découvrir ce qu'est une liberté réelle et ce qu'est l'illusion de la liberté

Cela implique que je ne me contente pas de la liberté imaginaire qui consiste à assimiler ignorance et indépendance. C'est la liberté paresseuse de qui se dérobe à l'exercice de son esprit. C'est celle vers laquelle nous revenons insensiblement : « la paresse qui m'entraîne dans le train de la vie ordinaire ». La liberté n'est pas une confiance dans les bonheurs du songe mais une défiance devant les illusions des fausses certitudes.

Deuxième Méditation

Paragraphe 1 : Douter pour ne plus douter, la recherche du point fixe

Dans cette *Méditation* on met d'abord fin à l'expérience du doute, qui s'achève au § 4. On accède ensuite au *cogito*, au moi pensant, du § 5 au § 9. Enfin, du § 10 à la fin de la *Méditation*, on examine le rapport entre chose pensante et chose étendue, en particulier par l'exemple du morceau de cire.

7. "l'Adversaire" : c'est ainsi que les chrétiens appellent le démon, l'ennemi de l'homme.

Le fait que Descartes nous situe au lendemain de l'expérience de la première *Méditation* témoigne, une nouvelle fois, de la nécessité de faire l'expérience réelle du doute. On l'a vu, il ne s'agit pas seulement de lire mais de vivre cette opération. La différence est sensible avec le *Discours de la méthode* où à l'expérience du doute succédait rapidement la certitude⁸

Tout ce qui est douteux est considéré comme faux mais un horizon se dessine au bout « de ce chemin », car on arrivera bien quelque part : ou quelque chose de certain va résister à cette expérience, ou je serai certain que rien ne peut y résister. Je pourrai, dans les deux cas, juger et ne pas seulement subir. Ce qui nous délivrera de l'incertitude c'est le caractère systématique du doute. En le faisant passer à la limite, je l'objective et me prépare déjà à m'en séparer. S'il n'est pas systématique, comment en effet le contrôler ? Un sceptique par exemple, ne peut être sûr de rien, ni qu'il doute, ni même qu'il est un sceptique ! Le doute qu'il pratique est incontrôlable, il l'enveloppe sans qu'il puisse se tenir à l'extérieur pour en juger.

Paragraphe 2 : Le point archimédien

Ici nous cherchons à passer à l'extérieur du doute (le « point fixe »), d'où l'image d'Archimède⁹. Un levier prend appui sur quelque chose qui ne fait pas partie de ce qui est soulevé. Si ce n'est pas le cas, il est inutile. Ce serait alors la situation légendaire du baron de Münchhausen, qui essayait de s'extraire d'un marais en se tirant par les cheveux... Telle est la position du sceptique, prisonnier de son propre système, sans aucun secours.

Paragraphe 3 : Le doute semble n'avoir rien laissé subsister

Je rejette comme fausses toutes les choses que j'ai mises en question par le doute. Dès lors les vérités auxquelles j'ai cru (à tort ou à raison) n'existent plus : « rien n'a jamais été » de ce dont j'étais assuré (les éléments simples : « corps, figure, étendue, mouvement... »), rien n'est de ce que je me représente comme vrai, ce ne sont que « des fictions de mon esprit ». De l'autre côté je pense « n'avoir aucun sens ». Dans ces conditions il semble que plus rien ne « pourra être estimé véritable », que la seule certitude à laquelle je pourrais parvenir serait négative, qu'il « n'y a rien au monde de certain ». Examinons cependant les choses plus en détail.

Paragraphe 4 : Pourtant je ne puis douter d'être aussi longtemps que je pense

N'est-il pas nécessaire de différencier les pensées que j'ai considérées de manière uniforme ? C'est cette discrimination qui me permettra de trouver le point d'Archimède. C'est pourquoi alors que nous sommes prêts à nous persuader que tout ce que nous nous représentons n'est qu'illusions ou erreurs, et qu'il n'y a pas d'autre certitude que d'affirmer que tout est incertain, Descartes se demande s'il n'y a pas « quelque autre chose différente de celles que je viens de juger incertaines, de laquelle on ne puisse avoir le moindre doute ». Dieu pourrait être ce qu'il y a d'indubitable car ce n'est, semble-t-il, pas une idée comme les autres. Il est conçu comme source de pensée et source de vérité, comme « puissance » « qui me met en l'esprit ces pensées ». Cependant je peux produire ces pensées, y compris l'idée de Dieu elle-même, comme on l'a vu au § 10 de la première *Méditation*. Par conséquent cette idée n'échappe pas à la critique. Mais si je suis source des idées que j'ai, « ne suis-je pas quelque chose » ? À ce moment il faut distinguer ce que je pense du fait que je pense.

8. « [...] toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement penser que moi [...] » (*Discours*, quatrième partie).

9. Archimède, mathématicien et savant grec du III^e siècle avant notre ère.

Tant que je pense que je suis quelque chose que je me représente, je puis en douter, comme je doute de toutes mes autres idées. Si je me dis que je suis un corps, je me suis persuadé qu'il n'y avait aucun corps, si je me dis que je suis un esprit, je me suis persuadé qu'il n'y avait aucun esprit, ni « rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucun corps ». Mais le fait que je pense n'est pas une pensée comme les autres car si je puis supprimer toutes les pensées qui me viennent à l'esprit je ne puis supprimer le fait qu'il me faut penser pour les révoquer. Ainsi la pensée ne peut se supprimer elle-même, elle est indubitable. Notons le caractère de la pensée comme puissance et non comme objet. Je peux me la représenter mais pourtant elle excède toute représentation parce qu'elle en est la source et cette source n'est pas hors de moi mais en moi. Mieux : elle me révèle la nature de mon être et cet être résiste à l'épreuve du doute. Que je sois « tant que je penserai » est la certitude que n'entame pas l'hypothèse du malin génie : « qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose ».

Précisons davantage la portée de ce célèbre passage en distinguant quatre sources possibles de malentendus.

- Quelle est la certitude que nous atteignons ?

Nous découvrons une pensée qui révèle une présence, la présence d'une existence, la mienne. Mais ce n'est pas assez dire, cette existence ne peut pas être séparée de la pensée : elle est cette pensée. J'existe pour autant que je pense. Ce n'est pas une certitude vide, formelle, que nous découvrons, mais une certitude réelle, un être, et c'est aussi une connaissance certaine. Il y a ici pour moi qui pense une équivalence entre l'évidence, la présence et la vérité.

- L'être découvert n'est-il que le résultat d'une abstraction intellectuelle ?

On peut avoir cette impression ici, comme si je ne me saisisais que par une réflexion, un raisonnement dont je serais en quelque sorte la conclusion. Or c'est bien une réalité dont je fais actuellement l'expérience, celle d'un certain être (attention, ce n'est pas un être « matériel », on verra plus loin de quel genre d'être il s'agit). Cette coïncidence avec une réalité fait que je peux parler ici d'intuition. Un réel nous est immédiatement donné. Nous ne le construisons pas, nous le constatons. Remarquez que le texte souligne que cette réalité est déjà là : « ne suis-je pas quelque chose [même si je n'ai pas de corps] ? », « j'étais sans doute [...] si j'ai pensé quelque chose ».

- Qu'en est-il de la conscience ?

Le mot n'est pas présent mais pourtant il est impossible de séparer la pensée et la conscience que j'en ai. Descartes dira dans les *Réponses aux secondes objections* : « par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ». Il n'y a pas, en quelque sorte, une pensée qui serait là, puis une pensée de cette pensée qui serait la conscience. La pensée est d'emblée réflexive, elle s'aperçoit dès qu'elle s'exerce, même si on peut relever des degrés dans cette lucidité. Retenons qu'il n'y a pas de pensée sans que celui qui pense se sache pensant. Il est toujours un « je » qui pense. Descartes rejette la thèse selon laquelle il peut y avoir des pensées sans conscience et, donc, un inconscient (comme chez Leibniz par exemple). Cela étant, on va le voir dans le paragraphe suivant, une des difficultés tient au caractère de ce « je » qui ne doit pas être compris de façon psychologisante : ce n'est pas une introspection « personnelle », « subjective ».

- Pourquoi n'est-ce plus : « je pense, donc je suis » ?

Tout d'abord Descartes n'a pas abandonné cette formule comme si elle était mauvaise ; il la reprendra dans ses *Principes*. Ensuite on peut noter que l'intention des *Méditations* n'est pas la même que celle du *Discours*. Dans ce dernier ouvrage le souci de Descartes est, on l'a vu, d'abord de faire œuvre de savant et, dans ce contexte,

le *cogito* est le prototype et le fondement de toutes les vérités qu'on cherche¹⁰. Ici la question est métaphysique : c'est ce qui est qui nous importe, et c'est pour cela que nous avons entrepris de mettre en question toutes les existences. C'est alors que se révèle cette réalité particulière : que *je suis*, que *j'existe*, si bien que la formulation (et même la typographie) de Descartes met l'accent sur ce fait.

Paragraphe 5 : La question « qui suis-je ? » n'est pas introspective, c'est « ce que je suis » qu'il faut déterminer

À partir de ce paragraphe, une nouvelle perspective se dessine : puisque mon existence est assurée (« je suis certain que je suis ») tant que je pense, il faut que je détermine la nature de « ce que je suis ». Que veut dire Descartes ? Au moins que ce que nous entendons par « être » ne doit pas ici être admis sans examen et donc que les préjugés antérieurs ne doivent pas être réintroduits à la faveur de la première certitude (notez la mise en garde du texte). Ce qui signifie que le *cogito* n'est pas le but des *Méditations* et qu'il n'est un nouveau point de départ que dans la mesure où sa nature est purifiée. J'ai établi que je suis ; il faut passer à ce que je suis. Première conséquence : ne prenez pas — contresens courant — le *cogito* pour une donnée psychologique. Je ne suis pas un individu, je suis un moi pensant, et ce moi pensant est identique en chacun. Ce n'est pas sa personne que l'auteur examine, c'est ce que recouvre la certitude d'être. Tout reste à découvrir.

Paragraphe 6 : Suis-je un homme ? Un être raisonnable ? Un corps et une âme ?

Retenons l'essentiel des paragraphes suivants. Descartes va rejeter ce que je crois être spontanément. Il s'agit bien de « ce que je suis », d'une existence, mais la nature de cette existence est surprenante. Ce que je suis c'est une « chose qui pense » (§ 7). Ce qui suppose de rejeter hors de la pensée ce qui ne lui appartient pas pour définir nettement ce qu'est penser (§ 9), comme série de facultés et comme conscience. On remarque que tous ces paragraphes sont scandés par la question « qu'est-ce que ? ».

Ici deux types de préjugés font surface à propos de ce que je suis : ce qu'on dit et ce que je m'imagine. La première fausse clarté est issue de la tradition savante du temps de Descartes (la scolastique), pour l'essentiel issue d'Aristote ; or nous ne savons pas ce que signifie « animal raisonnable ». Notez ici que l'emboîtement confus des notions est incompatible avec la règle de l'évidence. Le second préjugé est issu de ma spontanéité : ce que je suis c'est d'abord un être corporel d'un genre particulier. Ce corps peut être l'objet d'une description neutre, objective et c'est pourquoi à la fin de ce paragraphe Descartes le décrit comme on peut le faire de tout corps, vivant ou non : « par le corps (et non le mien ; notez qu'il a de même employé auparavant « pour ce qui était du corps »), j'entends tout ce qui peut être terminé par quelque figure [...] ». Mais à mes yeux mon corps n'est pas seulement cet ensemble d'attributs qui pourrait l'identifier à un corps inanimé, un cadavre, un corps identique au mien auquel il manque la vie. Mon corps vit, justement, il est mouvement, il a des sensations etc. Le facteur qui me semble faire la différence est l'âme, principe de vie (en fait on retrouve là encore une thèse aristotélicienne). On voit le raisonnement : les corps inanimés (*anima* = âme en latin) sont sans âme, donc l'âme est source de vie. Je me conçois alors comme un corps vivant ayant une âme. Ce n'est pas raisonner pour Descartes, c'est imaginer. Nous avons déjà vu (I, 6) que l'imagination n'est jamais si libre qu'on le croit. Ici elle se montre tributaire

10. « Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci, je pense, donc je suis, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que pour penser il faut être, je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies [...] » (*Discours de la méthode*, quatrième partie).

du corps ; quand elle est à l'œuvre elle y revient toujours. Car cette âme que j'imagine animer le corps vivant je lui prête des attributs corporels, « qu'elle était [...] comme un vent, une flamme ou un air très délié [...] ». Cela signifie que, selon cette représentation spontanée, je n'ai en tête que le corps lorsque j'essaie de concevoir ce que je suis : je suis un corps et une âme, elle-même imaginée à partir des corps les plus subtils. Cette seconde *Méditation* va me délivrer de cette omniprésence du modèle corporel en purifiant l'âme de son attraction. C'est ce que nous verrons à la fin de cette partie. En attendant il s'agit de passer au crible du doute cette conception de mon identité.

Paragraphe 7 : Aucune de ces définitions ne résiste au doute radical. La seule chose qui soit certaine, c'est que je suis une chose qui pense

Maintenons le régime du doute hyperbolique pour évaluer nos définitions. « Malicieux » est à comprendre étymologiquement : celui qui est mauvais, méchant. Attention, le doute a été surmonté lorsque je suis parvenu à montrer que j'étais. Il est de nouveau requis pour déterminer ce que je suis puisque, cette fois encore, je me défie des hypothèses devant lesquelles je suis partagé. Il reste le moyen de débusquer une certitude, par un passage à la limite¹¹. Les deux possibilités considérées ici sont le fait que je suis un corps, puis que je suis une âme. De la « nature corporelle » je ne puis rien savoir de certain : je ne sais absolument pas, sous la tutelle du malin génie, si même des corps existent. Comme je ne le sais pas, j'affirme qu'il n'y en a pas. Descartes passe aux « attributs de l'âme ». Je m'accorde assez spontanément une âme, on vient de le voir. Mais quelle est sa nature ? C'est à examiner à l'ombre du malin génie. Descartes passe en revue les attributs habituellement associés à l'âme, alors qu'il a rejeté l'ensemble de ce qui relevait d'une nature corporelle. Toutes les fonctions de l'âme qui se rapportent au corps sont donc écartées puisque je ne sais pas si j'ai un corps, toutes les fonctions vitales, ainsi mouvoir, sentir, subsister. Vais-je maintenir malgré tout que je suis une âme, quitte à modifier ma définition de celle-ci ? Descartes ne le fait pas. Je ne sais pas ce qu'est une âme et ce qu'enveloppe ce terme douteux. Je ne suis pas capable d'apprécier la durée qu'on lui attribue. La représentation que j'en ai reste contaminée par l'imagination. Il n'est donc pas nécessaire de recourir, ici¹², à une notion aussi incertaine.

Dès lors que suis-je ? Ni corps ni âme mais « chose qui pense ». Qu'est-ce à dire ? que mon existence est suspendue à cette opération : « si je cessais de penser, [...] je cesserais en même temps d'être ou d'exister ». Notez bien « exister ». Spontanément on pense que ce qui existe c'est ce qu'on peut toucher, ce que le corps révèle. Ici pourtant j'accède à la réalité de mon existence par l'acte de penser, et cette pensée n'est pas impersonnelle, c'est la mienne, j'existe comme sujet par elle. Je ne peux pas dire sans contradiction : « ça pense en moi, il y a en moi de la pensée », je ne peux que penser en première personne. N'oublions pas non plus ce que nous avons vu précédemment : ce n'est pas de la psychologie, ce moi pensant est universel et identique en chacun. Cette *Méditation* est notre expérience commune, purifiée des confusions usuelles.

À la fin de cet important paragraphe nous voyons répété que nous sommes « chose », « chose qui pense » ; c'est beaucoup et c'est peu. Beaucoup parce que j'existe comme « esprit, entendement ou raison [...], termes dont la signification m'était auparavant inconnue ». Ce n'est plus un *que* je suis mais un *ce que* je suis qui est acquis (cf. § 5). Peu parce que je ne me prononce pas encore sur la nature

11. Rappelons que la fiction du malin génie reste un instrument d'exploration, comme on l'a vu dans la *Première méditation*.

12. On retrouvera tout ce développement de la seconde *Méditation* repris dans la sixième, § 17, c'est alors seulement que Descartes emploiera le mot âme pour définir ce que je suis. Nous n'en sommes pas là, il faut comprendre pourquoi, car la disparition du terme d'âme dès à présent et sa réintégration tardive sont significatives.

de cette « chose », d'où l'emploi de ces trois termes non distingués. Notons simplement que ce ne sont pas tant des facultés que Descartes désigne qu'un genre d'être. Il importe pour le moment, comme on l'a vu, de se défier de notre imagination et de ses représentations, toujours contaminées par les sens, qui nous font nous définir comme « souffle », « vent », « vapeur », alors que « je ne suis rien de tout ce que je puis feindre et imaginer », de même que je ne suis pas un corps, « cet assemblage de membres, que l'on appelle le corps humain ». Ce que je suis en toute certitude, c'est bien une « chose qui pense ». Rien pour le moment non plus ne garantit la durée de mon existence. Elle est dans le temps, elle pourrait cesser si je cessais de penser : « Je suis, j'existe [...] mais combien de temps ? À savoir autant de temps que je pense ».

Paragraphe 8 : Comment la connaître ? Une « chose qui pense » ne peut être imaginée, elle n'a rien de commun avec les choses corporelles

Tout ce paragraphe insiste sur les pièges de l'imagination. Dans l'économie de la fin de cette *Méditation* elle apparaît comme particulièrement envahissante car elle concurrence sans cesse l'effort de l'entendement. « Imaginer n'est autre chose que contempler la figure ou l'image d'une chose corporelle ». Imaginer est facile, parce que c'est l'habitude de toute notre vie quotidienne, mais confus. Ce n'est pas que les objets que nous concevons sont difficiles à apercevoir, puisqu'ils sont clairs et distincts, ce qui est difficile c'est de nous détourner de notre pente. Ainsi nous avons soit tendance à combler les trous de notre savoir par des compositions imaginaires, soit tendance à prendre appui sur ce que nous percevons pour concevoir. Rien de tout cela n'est connaître : « rien de tout ce que je puis comprendre par le moyen de l'imagination n'appartient à cette connaissance que j'ai de moi-même ».

Dès la première phrase nous voyons ces penchants se manifester : ce que je rejette hors du territoire de ce qui est certain peut, peut-être, appartenir à une définition extensive de mon être mais la démarche que nous suivons est toute autre. Nous ne partons pas de ce qui est mal connu pour nous concevoir, nous partons de ce que nous concevons clairement pour nous connaître. C'est le savoir incertain du monde qu'il faut empêcher de rentrer. Il faut donc « détourner son esprit de cette façon de concevoir [l'imagination], afin qu'il puisse lui-même reconnaître bien distinctement sa nature ».

Paragraphe 9 : Ce qu'est une chose pensante. Toutes les opérations de la pensée s'accompagnent de conscience

Voici l'application de cet effort. Qu'est-ce donc que je suis, moi qui suis une chose qui pense ? Ce sont les facultés que recouvre la pensée qui nous intéressent désormais, et plus seulement le fait que je suis esprit. Ces facultés doivent être distinguées des objets auxquels elles s'appliquent, elles sont rapportées au sujet qui les soutient. C'est bien moi qui les ai mises en œuvre jusqu'ici. J'ai pensé, donc j'ai douté, nié, affirmé, désiré et « désire [...] connaître davantage ».

Ce qu'est une chose pensante n'a donc pas à être compris par rapport à un monde extérieur dont je ne sais rien, dont l'existence reste suspendue. Ce qui est clair, c'est que la pensée, dans toutes ses opérations, s'accompagne toujours de la connaissance du fait que je pense, c'est-à-dire de la conscience. Ma pensée s'exprime en une multiplicité de fonctions mais toutes ordonnées à l'unité de ma conscience. Ce qui fait que — c'est le sens de ce paragraphe — le doute peut bien porter sur ce que j'imagine, sur ce que je sens etc., mais non sur le fait que je connais que je sens, que j'imagine, que je doute, bref, que je suis présent à moi-même à tout moment :

« ne suis-je pas *ce même*¹³ qui doute [...] qui conçois, [...], qui veux et désire [...], qui imagine [...] et qui sens [...]. » Plus loin encore Descartes revient sur le fait que ces fonctions (ces « attributs ») ne peuvent être « séparées de moi-même », c'est-à-dire ne pourraient s'exercer sans conscience.

On accorde facilement que la volonté, la puissance de douter, d'affirmer ou de nier, que l'entendement, soient des modalités de la pensée. Ce qui nous déconcerte ici est l'évocation de la sensation et de l'imagination décrites comme appartenant à la pensée, l'imagination en particulier contre laquelle nous sommes en garde et qui, pourtant, « ne laisse pas d'être réellement en moi, et fait partie de ma pensée ». Il y a deux remarques à faire. La première est qu'elles ont été rejetées auparavant parce qu'elles nous incitaient à concevoir ce que nous étions à partir des choses corporelles, dont nous ne savons rien. Ce n'est pas cela que nous prenons en compte ici : même si ce que je perçois n'existe pas, je le pense, j'en suis conscient. C'est ce que nous montre l'exemple du sommeil qui, certes, fait apparaître des objets imaginaires mais qui ne met pas en cause le fait que je les pense, même faussement. Ce qui compte n'est pas la nature de l'objet, c'est la nature du sujet pensant. Il se rapporte à lui-même dans toutes ses opérations sans qu'il soit pour cela nécessaire de connaître le monde auquel il se rapporte. La seconde remarque est que Descartes n'a pas pour autant l'intention de détacher l'imagination et la sensation du monde extérieur. Au contraire, la suite des *Méditations* montrera qu'elles témoignent de son existence quotidienne, mais elles ne peuvent, à elles seules, révéler quoi que ce soit sans que, d'une part, on les rapporte à la pensée et sans que, d'autre part, on s'assure de la réalité de ce monde hors de la pensée.

Paragraphe 10 : La persistance d'un empirisme naïf et le moyen de le surmonter

Ce poids de la sensation ou de l'imagination est plus particulièrement pris en compte dans la fin de cette *Méditation*. Descartes sait bien que nous y revenons toujours, car, comme on l'a vu, cet empirisme spontané nous est habituel. Les choses matérielles nous paraissent plus sûres, plus faciles à connaître que notre esprit. C'est pourtant bien lui qui est « plus aisé à connaître que le corps », comme l'indique le titre de cette *Méditation*, mais plutôt que de se retourner vers lui-même, « il se plaît à s'égarer ». Descartes va donc choisir un nouveau chemin qui va nous ramener à notre point de départ. On adopte une méthode qu'on a déjà pratiquée comme le souligne la formule : « relâchons-lui *encore une fois* la bride ». On relâche la tension sur le mors d'un cheval qu'on dresse, pour qu'il finisse par accepter sa soumission. Nous allons accorder ce qui fait problème — comme dans le cas du doute radical on avait accordé que tout était faux — pour revenir à ce qui est vrai. C'est ici que commence l'analyse du « morceau de cire », qui ne sera considéré que dans la mesure où il nous ramènera à l'idée selon laquelle c'est l'esprit qui est certainement connu. En des termes différents : le détour par l'examen d'un phénomène physique nous ramènera à la métaphysique. Il faut en profiter pour lever une équivoque à propos de ce passage mémorable ; Descartes n'a pas l'intention de nous révéler ce que sont les choses et quelles sont leurs propriétés car le doute à leur propos de leur existence n'est pas levé, il veut démontrer autrement ce que nous venons d'avancer : que percevoir, c'est toujours concevoir.

Paragraphe 11 : Le morceau de cire et ses qualités sensibles

Nous ne partons pas de ce que nous pensons mais de ce que nous percevons. Nous sommes au plus loin de l'idée et au plus près des sens. C'est pourquoi Descartes ne prend pas en compte les « corps en général » mais tel corps particulier, ce mor-

13. C'est nous qui soulignons.

ceau de cire dont on souligne les traits les plus concrets, tels qu'ils sont perçus par les différents sens. Descartes relâche vraiment la bride et se montre habile : non seulement nous oublions les propriétés de l'esprit mais, de surcroît, nous considérons un objet si étroit, si particulier, que toute considération abstraite à son propos semble être exclue.

Paragraphe 12 : Comment comprendre ce qui fait l'identité du morceau de cire ? Est-elle révélée par l'imagination ou les sens ?

Ce paragraphe met en scène une expérience qui nous révèle la place des sens, puis le rôle de l'imagination. Si je fais fondre la cire, elle ne possède plus aucune des caractéristiques relevées initialement par mes cinq sens : elle n'a plus ni le même aspect, ni le même goût, ni le même contact, ni la même odeur, ni le même son et pourtant je dis que c'est la même cire, sous une forme différente. Que signifie cette affirmation ? Que les sens laissés à eux-mêmes ne peuvent me permettre de tirer une telle conclusion. Chacun d'entre eux ne me donne à chaque fois qu'une impression ponctuelle dans l'espace et dans le temps. L'assemblage de ces impressions qui vise à circonscrire un objet ou un événement ne peut venir d'eux. Nous sommes sans cesse en train de faire cette expérience cartésienne en pratiquant des assemblages analogues, aussi bien en affirmant que des objets différents pour les sens sont en fait identiques d'un autre côté (glace, vapeur et eau par exemple), qu'en combinant les impressions de chaque sens particulier autour d'un objet. Cette couleur de nuages, cette rumeur, ce rafraîchissement, c'est le même événement : un orage qui s'annonce.

Nous disons donc simultanément que la cire est un objet distinct, qu'on ne confond avec nul autre, que l'on peut se représenter clairement, et aussi qu'il est le résultat d'une combinaison et capable de métamorphoses. Son unité ne peut provenir des sens. Est-ce l'imagination qui nous la fait connaître ? On a vu dès la première *Méditation* que cette faculté est liée à la perception, qu'elle peut jouer avec les formes dans des fictions. Dès lors l'imagination nous semble être la faculté qui repère les formes et, le cas échéant, les modifie : les transforme. C'est bien elle qui semble ici être à l'œuvre, supérieure aux sens, repérant que la cire reste la même sous une forme différente, qu'elle est identique sous la différence. Ce n'est toutefois pas elle qui me fait connaître qu'il s'agit de la même cire, nous dit Descartes. Pourquoi ? L'imagination nous montre la forme que prend un objet mais elle reste attachée à l'existence de celle-ci, elle ne s'exerce qu'à travers elle, elle n'est pas capable de remonter à ce qui soutient la possibilité même du changement de forme. L'imagination se rapporte à la forme du carré ou à la « figure triangulaire » mais pas à ce qui est leur condition : que la cire est « quelque chose d'étendu » qui puisse être « flexible et muable ». Pour « concevoir » (le terme est significatif) que la cire puisse recevoir toutes les formes possibles, il faut outrepasser les possibilités de l'imagination : « je ne saurais, dit Descartes, parcourir cette infinité par mon imagination ». On ne va pas laborieusement les « parcourir » une à une, on va penser d'emblée par une propriété commune, qui est un concept, toutes les formes que la cire est susceptible de recevoir, à travers la notion de plasticité qui recouvre à peu près les deux adjectifs de Descartes : « flexible et muable ». En d'autres termes, on n'additionnera pas forme après forme pour combiner un résultat, au contraire, on soustraira de toutes ces formes possibles ce qu'elles ont de commun pour voir à travers ce concept. Si c'est une propriété conceptuelle que nous appliquons à la représentation de la cire, cela signifie qu'en amont de l'imagination l'entendement est à l'œuvre.

Paragraphe 13 : C'est l'entendement qui connaît la cire par une « inspection de l'esprit » et non les sens ou l'imagination

La question de l'extension, de l'espace et des objets qui l'occupent, est révélatrice. Non seulement la cire est capable de recevoir plusieurs formes, mais son étendue (son volume), peut varier pour une forme qui reste identique : une goutte de cire a le même aspect mais n'occupe pas la même portion d'espace (n'a pas la même taille), selon qu'elle est liquide ou solide. Cet autre type de changement ne peut être aperçu par l'imagination mais par l'entendement, c'est lui qui conçoit les propriétés de l'espace¹⁴ et d'un corps dans l'espace. Dès lors les traits caractérisant ce morceau de cire sont d'emblée conçus et, à plus forte raison, ceux de la cire en général pour laquelle « c'est encore plus évident » puisque je m'éloigne encore davantage, pour la considérer, de mes sens ou de mon imagination.

Descartes appelle « inspection de l'esprit » cette activité de la pensée masquée par les sens ou l'imagination. Et il ajoute qu'elle est présente dès le commencement ; la perception « n'a jamais été » autre chose qu'un acte de l'intelligence. Cela signifie que percevoir ou imaginer, c'est toujours juger. Ce sera explicitement dit dans le paragraphe suivant. Nous comprenons mieux la définition extensive que Descartes donnait de la pensée en II, 9¹⁵. Finalement, quand on descend vers ce qui est le plus « confus » ou « imparfait », on ne trouve jamais la sensation brute mais, au contraire, toujours de la pensée, même indistincte. Retenons qu'il s'agit ici de l'homme, pas de l'animal. C'est bien ce que signifient ces termes : la confusion et l'imperfection n'ont de sens que pour l'esprit ; pour un phénomène strictement corporel il ne peut rien y avoir de tel. S'il est qualifié, c'est qu'il est pensé. C'est bien parce que mon esprit est présent à lui-même qu'il peut porter sur l'objet un jugement clair et distinct, ou pas, selon l'attention qu'il porte à ce qu'il se représente.

L'activité de mon esprit dans la perception est soulignée par la formule ajoutée par Descartes lors de la traduction française du texte : « la perception, ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit ». Percevoir, c'est être actif, ce n'est pas passivement « recevoir » des impressions comme nous le croyons. Activité à propos d'un monde dont l'existence est encore en suspens, activité de notre esprit nécessaire pour que ce monde prenne une forme intelligible. Pour les *Méditations* suivantes, retenez que la notion d'étendue est importante, qui m'est donnée par l'entendement et qui me permettra de me représenter tous les objets corporels dont elle sera la substance.

Paragraphe 14 : Toute perception est un jugement. L'exemple des « chapeaux et des manteaux »

Le langage entretient l'illusion d'une indépendance des sens : nous disons que nous voyons la cire changer d'état sans apercevoir le jugement implicite que recouvre cette perception. Descartes donne un exemple plus significatif de la présence de l'esprit dans la perception à propos d'hommes qui passent dans la rue. Je dis que ces formes que je vois sont des hommes aussi légèrement que j'ai dit tout à l'heure que c'était de la cire que j'avais sous les yeux. En réalité je ne vois pas d'hommes, je déduis — et donc je juge — de quelques signes (chapeaux et manteaux) leur présence. Jouons sur les mots en disant que c'est ma pensée qui donne du sens à mes sens, d'autant plus que le latin exprime (*sensus*) la même proximité entre la perception et l'interprétation. Cette activité de l'esprit est nécessaire pour rectifier les illusions, identifier les objets et les qualifier : tout cela est jugement. Descartes reprendra ce thème dans les *Réponses aux sixièmes objections* par l'exemple d'un bâton plongé dans l'eau qui paraît rompu à cause de la réfraction mais dont je cor-

14. Le rapport de l'objet à l'espace sera l'occasion d'une analyse analogue dans les *Principes*, II, 11.

15. « [une chose qui pense est] une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent ».

rige la perspective par l'entendement¹⁶. Un élément supplémentaire attire notre attention : ce second exemple porte sur des hommes alors que le premier portait sur un objet. On voit que l'analyse est la même, que mes semblables ne bénéficient pas d'une approche particulière. Je ne suis pas d'emblée membre d'une communauté mais sujet singulier. C'est pourquoi on peut parler, à la fin de cette seconde *Méditation* d'un risque de solipsisme¹⁷. La conscience n'est pas tributaire du monde ni d'autrui. Elle est souveraine mais aussi elle semble être seule, enfermée en elle-même. Cependant la suite des *Méditations* montrera comment sortir de ce qui apparaît ici comme une clôture.

Paragraphe 15 : Il n'y a de jugement que pour un esprit humain

Le langage ordinaire nous induit en erreur qui passe sous silence ce qui mérite d'être réfléchi. Nous sommes sûrs, désormais, que la cire n'est connue que par l'entendement, qu'elle ne l'est pas par les sens (« sens extérieurs »), ni par l'imagination (« sens commun », « puissance imaginative »). Cela signifie que les animaux ne connaissent pas ce qu'ils perçoivent. Ils n'éprouvent que des impressions aussi changeantes que leur environnement car connaître, c'est déceler la permanence sous le changement c'est, pour reprendre l'image du texte, considérer la cire « nue », sans les voiles qui la recouvrent. Quel peut être le résultat de cette opération de purification, d'abstraction ? Il est tentant d'y voir une définition de ce que Descartes appellera la substance étendue, qu'il distingue de la substance pensante, la substance étant ce qui est conçu par soi, et qui n'est pas dit d'autre chose (ce qui est le propre des accidents, de tout ce qui est contingent). Ce serait une erreur, Descartes ne va pas dans cette direction, il ne cherche pas à définir la cire ni la matière mais, rappelons-nous l'intention de cette seconde *Méditation*, « l'esprit humain » dont on examine la nature.

Paragraphe 16 : Le retour à la conscience de soi : c'est lui-même que l'entendement atteint en concevant ce qui n'est pas lui

D'où le rappel : « mais enfin que dirai-je de cet esprit, c'est-à-dire de moi-même ? ». Ce n'est pas le monde extérieur qu'on examine. Comme on le sait le doute à propos de son existence n'est pas encore levé, c'est pourquoi « jusques ici je n'admets en moi autre chose qu'un esprit ». Il n'est pas question de la nature des corps, quant à mon propre corps, il n'est pas considéré ni même posé ; je suis chose pensante, voilà ce qui importe.

Après avoir « lâché la bride » (§ 10), à son esprit qui, selon sa pente, croit penser à partir de ce qu'il sent et imagine, Descartes la reprend dans ces derniers paragraphes, jusqu'à la resserrer sur l'essentiel, qui sera énoncé au paragraphe 18 : je suis, j'existe comme sujet pensant, et « il n'y a rien qui me soit plus facile à connaître que mon esprit ».

En attendant nous voyons que l'appréhension de ce qui est posé devant moi suppose toujours la conscience. Peu importe que ce que je vois soit existant ou pas, que j'en aie ou pas la certitude : je suis certain d'être à tout instant. Cette certitude est immédiate, c'est pourquoi je me conçois avec bien plus de « distinction et de netteté » que je ne conçois la cire. Celle-ci est une idée qui suppose la conscience, en revanche la conscience ne suppose rien pour être conçue : elle est présence à

16. « Dans cet exemple même, c'est l'entendement seul qui corrige l'erreur du sens, et il est impossible d'en apporter jamais aucun, dans lequel l'erreur vienne pour s'être plus fiée à l'opération de l'esprit qu'à la perception des sens ».

17. Le fait pour un esprit de ne concevoir d'autre réalité que lui-même.

soi-même, sans aucun intermédiaire. Certes, je peux avoir une idée de ce qu'est la conscience, mais cette idée même suppose la conscience. Il n'y a pas de distance entre moi et moi-même. Que je juge à partir des sens, de l'imagination, que je juge bien ou que mes sens me trompent, qu'il y ait des objets qui correspondent à ce que je pense ou pas, le fait est acquis, « il s'ensuivra la même chose, à savoir que je suis ».

Paragraphe 17 : La connaissance de soi est toujours supposée par la connaissance des choses

L'accroissement de ce que je peux savoir de la cire me révèle d'abord la « nature de mon esprit » : mieux elle est connue, plus je me reconnais. En effet, ce que je sais d'elle ou d'un objet quelconque par les sens, par l'imagination ou par la réflexion suppose à chaque fois l'activité de mon esprit qui connaît qu'il sent, qui connaît qu'il imagine, qui connaît qu'il conçoit. C'est donc l'esprit et ses propriétés qui apparaît d'abord et non les choses qui le supposent.

Paragraphe 18 : L'esprit est plus facile à connaître que le corps. La connaissance selon l'ordre suppose qu'on commence par lui.

C'est tout cela qui explique le fait que l'esprit soit plus facile à connaître que le corps, et même qu'il n'y ait « rien de plus facile à connaître que lui », contrairement à ce que pense l'opinion courante. Il est toujours présent, toute idée d'autre chose le suppose, le monde n'est connu que par lui. On relève ici la liaison des deux aspects de la conscience pensante : d'une part Descartes veut nous rappeler que tout ce qui se rapporte aux corps (y compris notre corps) n'est connu que par l'intermédiaire de la pensée et, d'autre part, que cela implique que cette dernière soit constamment présente à elle-même, comme conscience de soi. D'un côté le monde est toujours médiatisé par la pensée, de l'autre la pensée est immédiatement conscience. Par conséquent ce ne peut être que du côté des corps qu'il y a de l'opacité, tandis que la conscience est transparence. Cela ne signifie pas pour autant qu'elle soit sans épaisseur puisqu'elle est substance, comme la suite le montrera, mais, comme on l'a vu, ces métaphores spatiales, toutes issues de la corporéité, ne doivent pas nous abuser.

Descartes reviendra dans la sixième *Méditation* sur le rapport particulier de l'âme au corps. La tâche qui attend désormais le lecteur des *Méditations* consistera à retrouver le monde et sa diversité que nous avons jusqu'ici mis entre parenthèses. Cela se fera à partir du moi pensant qui est comme un tableau qu'il s'agit désormais de remplir et qu'il faut d'abord « rendre peu à peu plus connu et plus familier » comme se le propose la *Méditation troisième*.