

## MÉDITATION SECONDE

*De la nature de l'esprit humain ;  
et qu'il est plus aisé à connaître que le corps.*

La Méditation que je fis hier m'a rempli l'esprit de tant de doutes, qu'il n'est plus désormais en ma puissance de les oublier. Et cependant je ne vois pas de quelle façon je les pourrai résoudre; et comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris, que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus. Je m'efforcerais néanmoins, et suivrai de chef la même voie où j'étais entré hier, en m'éloignant de tout ce en quoi je pourrai imaginer le moindre doute, tout de même que si je connaissais que cela fût absolument faux<sup>1</sup>; et je continuerais toujours dans ce chemin, jusqu'à ce que j'aie rencontré quelque chose de certain, ou du moins, si je ne puis autre chose, jusqu'à ce que j'aie appris certainement, qu'il n'y a rien au monde de certain. Archimède, pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien qu'un point qui fût fixe et assuré. Ainsi j'aurai droit de concevoir de hautes espérances, si je suis assez heureux pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable<sup>2</sup>.

1. La formule est plus atténuée que celle du *Discours*, où il est dit : « Je pensai... qu'il fallait que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute. » Le « tout de même que si je connaissais » introduit une nuance différente. La suite dira pourtant : « Je suppose (...) que toutes les choses que je vois sont fausses. »

2. Tout cela marque le caractère provisoire du doute cartésien, et le distingue du doute sceptique.

Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses; je me persuade que rien n'a jamais été<sup>1</sup> de tout ce que ma mémoire remplit de mensonges me représentés; je pense n'avoir aucun sens; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit. Qu'est-ce donc qui pourra être estimé véritable? Peut-être rien autre chose, sinon qu'il n'y a rien au monde de certain.

Mais que sais-je s'il n'y a point quelque autre chose différente de celles que je viens de juger incertaines, de laquelle on ne puisse avoir le moindre doute? N'y a-t-il point quelque Dieu, ou quelque autre puissance, qui me met en l'esprit ces pensées? Cela n'est pas nécessaire; car peut-être que je suis capable de les produire de moi-même. Moi donc à tout le moins ne suis-je pas quelque chose? Mais j'ai déjà nié que j'eusse aucun sens ni aucun corps. J'hésite néanmoins, car que s'ensuit-il de là? Suis-je tellement dépendant du corps et des sens, que je ne puisse être sans eux? Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point? Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose<sup>2</sup>. Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserais être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie,

1. Ces formules indiquent bien que le doute n'est pas ici sélectif, mais ontologique. La question est : « Les choses que je vois existent-elles? Les choses dont je me souviens ont-elles existé? »

2. Ou seulement si j'ai pensé quelque chose est ajoutée dans la traduction.

toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit <sup>1</sup>.

Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis; de sorte que désormais il faut que je prenne soigneusement garde de ne prendre pas imprudemment quelque autre chose pour moi, et ainsi de ne me point méprendre dans cette connaissance, que je soutiens être plus certaine et plus évidente que toutes celles que j'ai eues auparavant.

C'est pourquoi je considérerai derechef ce que je croyais être avant que j'entrasse dans ces dernières pensées; et de mes anciennes opinions je retrancherai tout ce qui peut être combattu par les raisons que j'ai tantôt alléguées, en sorte qu'il ne demeure précisément rien que ce qui est entièrement indubitable. Qu'est-ce donc que j'ai cru être ci-devant? Sans difficulté, j'ai pensé que j'étais un homme. Mais qu'est-ce qu'un homme? Dirai-je que c'est un animal raisonnable? Non certes: car il faudrait par après rechercher ce que c'est un animal, et ce que c'est que raisonnable, et ainsi d'une seule question nous tomberions insensiblement en une infinité d'autres plus difficiles et embarrassées <sup>2</sup>; et je ne voudrais pas abuser du peu de temps et de loisir qui me reste, en l'employant à démêler de semblables subtilités.

1. Il est à remarquer que la formule du *Discours*: « *Je pensais donc que je suis* » n'est pas ici reprise. Descartes atteint d'abord la certitude de son existence, et, par la suite, se demande quelle est la nature, ou l'essence, de ce moi qui existe: toute la *Méditation seconde* procède à cette épuraison, et aboutira à la conclusion: je suis une pensée, et seulement cela (ou, plus exactement: la seule chose dont je sois certain, c'est d'être une pensée). Il y a bien, en ce sens, au point de départ, une expérience ontologique du moi comme existant (*ego sum, ego existo*, dit le texte latin). Cette expérience nous place fort loin des interprétations idéalistes, qui voudraient voir Descartes partir de la pensée en général, ou du sujet proprement connaissant. Il convient d'ajouter cependant que le texte qui précède l'affirmation « Je suis » établit implicitement le « Je pense » à titre de condition, encore obscurément aperçue, de ce « Je suis » (ainsi: *j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose*).

2. Descartes rejette donc l'analyse conceptuelle propre à la scolastique.

Mais je m'arrêterai plutôt à considérer ici les pensées qui naissent ci-devant d'elles-mêmes en mon esprit et qui ne m'étaient inspirées que de ma seule nature, lorsque je m'appliquais à la considération de mon être. Je me considérerais, premièrement, comme ayant un visage, des mains, des bras, et toute cette machine composée d'os et de chair, telle qu'elle paraît en un cadavre, laquelle je désignais par le nom de corps. Je considérerais, outre cela, que je me nourrissais, que je marchais, que je sentais et que je pensais, et je rapportais toutes ces actions à l'âme; mais je ne m'arrêtais point à penser ce que c'était que cette âme, ou bien, si je m'y arrêtais, j'imaginerais qu'elle était quelque chose extrêmement rare et subtil, comme un vent, une flamme ou un air très délié, qui était insinué et répandu dans mes plus grossières parties. Pour ce qui était du corps, je ne doutais nullement de sa nature; car je pensais la connaître fort distinctement, et, si je l'eusse voulu expliquer suivant les notions que j'en avais, je l'eusse décrite en cette sorte: Par le corps, j'entends tout ce qui peut être terminé par quelque figure; qui peut être compris en quelque lieu, et remplir un espace en telle sorte que tout autre corps en soit exclu; qui peut être senti, ou par l'atouchement, ou par la vue, ou par l'ouïe, ou par le goût, ou par l'odorat; qui peut être mêlé en plusieurs façons, non par lui-même, mais par quelque chose d'étranger duquel il soit touché et dont il reçoive l'impression <sup>1</sup>. Car d'avoir en soi la puissance de se mouvoir, de sentir et de penser, je ne croyais aucunement que l'on dût attribuer ces avantages à la nature corporelle; au contraire, je m'étonnais plutôt de voir que de semblables facultés se rencontraient en certains corps.

Mais moi, qui suis-je, maintenant que je suppose qu'il y a quelque un qui est extrêmement puissant et, si je l'ose

1. Il est à remarquer que, dans ce passage, Descartes, considérant ses opinions anciennes, nous livre, sans les distinguer, des croyances propres à la conscience spontanée, des conceptions scolastiques, et des idées tirées de sa propre science.

dire, malicieux et rusé, qui emploie toutes ses forces et toute son industrie à me tromper<sup>1</sup> ? Puis-je m'assurer d'avoir la moindre de toutes les choses que j'ai attribuées ci-dessus à la nature corporelle ? Je m'arrête à y penser avec attention, je passe et repasse toutes ces choses en mon esprit, et je n'en rencontre aucune que je puisse dire être en moi. Il n'est pas besoin que je m'arrête à les dénombrer<sup>2</sup>. Passons donc aux attributs de l'âme, et voyons s'il y en a quelques-uns qui soient en moi<sup>3</sup>. Les premiers sont de me nourrir et de marcher ; mais s'il est vrai que je n'aie point de corps, il est vrai aussi que je ne puis marcher ni me nourrir. Un autre est de sentir ; mais on ne peut aussi sentir sans le corps : outre que j'ai pensé sentir autrefois plusieurs choses pendant le sommeil, que j'ai reconnu à mon réveil n'avoir point en effet senties. Un autre est de penser ; et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient : elle seule ne peut être détachée de moi<sup>4</sup>. *Je suis, j'existe* : cela est certain ; mais combien de temps ? A savoir, autant de temps que je pense, car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister<sup>5</sup>. Je n'admets maintenant rien qui ne soit

1. Dans ce texte et dans toute la suite, le moi analysé est le moi douant, et donc continuant à supposer le malin génie. La traduction française oublie *quantum potuit* (v. texte latin).

2. L'élimination de tout ce qui est corps se fait d'un coup, et sans dénombrement. Au contraire, l'élimination des faux attributs de l'âme se fera par dénombrement, et médiatement, c'est-à-dire par l'élimination de ce qui, dans ces attributs, suppose le corps. C'est ainsi que s'opèrera le rejet des notions, admises par la scolastique, d'âme motrice, d'âme sensitive, etc.

3. Le latin dit seulement : *quid vero ex his quae animae tribuuntur ?*

4. *Hanc sola a me divelli nequit*. Non seulement, en cette formule, l'affirmation de la pensée apparaît comme postérieure à celle du moi, mais elle paraît lui être subordonnée. Je suis assuré que je pense parce que la pensée ne peut être séparée d'un moi dont l'existence a d'abord été affirmée. Cela rend vaines les tentatives faites pour ramener le *cogito* à des vérités comme : « on pense », « il est pensé », « Il y a de la pensée », etc. On retrouvera la même façon de raisonner dans la suite du texte (v. tout le paragraphe : *Mais qu'est-ce donc que je suis ?* etc.).

5. Au lieu de faire du temps une hypothèse, Descartes place réso-

nécessairement vrai : je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue. Or je suis une chose vraie, et vraiment existante ; mais quelle chose ? Je l'ai dit : une chose qui pense. Et quoi davantage ? J'exciterai encore mon imagination, pour chercher si je ne suis point quelque chose de plus<sup>1</sup>. Je ne suis point cet assemblage de membres, que l'on appelle le corps humain ; je ne suis point un air délié et pénétrant, répandu dans tous ces membres ; je ne suis point un vent, un soufle, une vapeur, ni rien de tout ce que je puis feindre et imaginer, puisque j'ai supposé que tout cela n'était rien, et que, sans changer cette supposition, je trouve que je ne laisse pas d'être certain que je suis quelque chose.

Mais aussi peut-il arriver que ces mêmes choses, que je suppose n'être point, parce qu'elles me sont inconnues, ne sont point en effet différentes de moi, que je connais ? Je n'en sais rien ; je ne dispute pas maintenant de cela, je ne puis donner mon jugement que des choses qui me sont connues : j'ai reconnu que j'étais, et je cherche quel je suis, moi que j'ai reconnu être<sup>2</sup>. Or il

lument le moi dans le temps. V. sur ce point : Lachèze Rey, *Cogito certitudo et cogito kantien*, in : *l'Idéalisme kantien*, P.U.F., p. 18. On aperçoit, de toute façon, que le *cogito* cartésien ne nous révèle pas un sujet dont la connaissance aurait pour forme le temps, mais un être dans le temps, dont la certitude se limite à un instant considéré lui-même comme l'instant d'un temps réel, à un instant défini par rapport à un passé et à un futur objectifs.

1. *Faut chercher si je ne suis point quelque chose de plus* est ajouté dans la traduction.

2. Descartes distingue ici l'ordre de la connaissance et celui de l'être. Il ne prétend pas encore décider de ce qu'il est, mais seulement de ce qu'il sait être. V. sur ce point Guéronlt DOR, 87 et sq. « *Le fait que je me pense comme étant par nature pure pensée*, écrit M. Guéronlt, *n'implique nullement qu'en soi je sois une nature exclusivement pensante*. » A partir de là, du reste, plusieurs interprétations sont possibles. On peut estimer, avec M. Guéronlt, qu'au moment de la *Méditation seconde* la science de ma nature, non fondée sur la vérité divine, ne possède encore qu'une nécessité purement subjective. « *Rien ne me garantit*, écrit M. Guéronlt, *que mon sujet possède en soi la nature qu'il est*

22 est très certain que cette notion et connaissance de moi-même, ainsi précisément prise, ne dépend point des choses dont l'existence ne m'est pas encore connue; ni par conséquent, et à plus forte raison, d'aucune de celles qui sont feintes et inventées par l'imagination. Et même ces termes de feindre et d'imaginer m'avertissent de mon erreur; car je feindrais en effet, si j'imaginais être quelque chose, puisque imaginer n'est autre chose que contempler la figure ou l'image d'une chose corporelle. Or je sais déjà certainement que je suis, et que tout ensemble il se peut faire que toutes ces images-là, et généralement toutes les choses que l'on rapporte à la nature du corps, ne soient que des songes ou des chimères. En suite de quoi je vois clairement que j'aurais aussi peu de raison en disant : j'exciterai mon imagination pour connaître plus distinctement qui je suis, que si je disais : je suis maintenant éveillé, et j'aperçois quelque chose de réel et de véritable; mais, parce que je ne l'aperçois pas encore assez nettement, je m'endormirai tout exprès, afin que mes songes me représentent cela même avec plus de vérité et d'évidence. Et ainsi, je reconnais certainement que 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, et qu'il est besoin de rappeler et détourner son esprit de cette façon de concevoir, afin qu'il puisse lui-même reconnaître bien distinctement sa nature.

Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est-à-dire une chose

*nécessairement contraint de s'attribuer à lui-même.* » Mais, sans faire appel à la distinction d'une science subjective et d'une vérité en soi, on peut considérer que Descartes atteint ici, en ce qui concerne sa nature, un savoir à la fois certain et limité. Certain, car Descartes est assuré d'être une chose qui pense. Limité, car il n'est pas assuré d'être seulement une chose qui pense. Il peut être autre chose encore, et des réalités, refêtées hors de lui parce que non certifiées, peuvent lui appartenir. On voit que, de toute façon, la véracité divine sera nécessaire pour établir la distinction réelle de l'âme et du corps, ou, si l'on préfère, pour établir que je suis « seulement » une chose qui pense. On peut douter qu'elle le soit pour établir que je suis une chose qui pense.

qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent<sup>1</sup>. Certes ce n'est pas peu si toutes ces choses appartiennent à ma nature. Mais pourquoi n'y appartiendraient-elles pas? Ne suis-je pas encore ce même qui doute presque de tout, qui néanmoins entends et conçois certaines choses, qui assure et affirme celles-là seules être véritables, qui nie toutes les autres, qui veut et désire d'en connaître davantage, qui ne veut pas être trompé, qui imagine beaucoup de choses, même quelquefois en dépit que j'en aie, et qui en sens aussi beaucoup, comme par l'entremise des organes du corps? Y a-t-il rien de tout cela qui ne soit aussi véritable qu'il est certain que je suis, et que j'existe, quand même je dormirais toujours, et que celui qui m'a donné l'être se servirait de toutes ses forces pour m'abuser? Y a-t-il aussi aucun de ces attributs qui puisse être distingué de ma pensée, ou qu'on puisse dire être séparé de moi-même? Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends, et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer. Et j'ai aussi certainement la puissance d'imaginer; car encore qu'il puisse arriver (comme j'ai supposé auparavant) que les choses que j'imagine ne soient pas vraies, néanmoins cette puissance d'imaginer ne laisse pas d'être réellement en moi, et fait partie de ma pensée. Enfin je suis le même qui sens, c'est-à-dire qui reçois et connais

1. En cela, le terme *cogitans* est explicite en *dubitans*, *intelligens*, *affirmans*, *negans*, *volens*, *imagnans* et *sentiens*. *Intelligens* se trouvant placé entre d'autres qualifications, aucun privilège ne semble donné à l'*intelligens*. Et la pensée (*cogitatio*) semble bien comprendre la totalité de la conscience psychologique.

2. Il est à noter que l'énumération des modes de la pensée se fait ici par la description du moi doutant. Car, continuant de douter, je n'en continue pas moins à entendre, à vouloir, à imaginer, etc. C'est pourquoi, dans la phrase suivante, l'hypothèse du rêve et celle du malin génie peuvent être reprises et maintenues. Mais, même en ces conditions, l'immédiateté et donc l'indubitableté de la conscience demeure établie. (Nous verrons, dans les *Septième Objections*, le P. Bourdin contester cela.)

Les choses comme par les organes des sens<sup>1</sup>, puisqu'en effet je vois la lumière, j'ouis le bruit, je ressens la chaleur. Mais l'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. Qu'il soit ainsi; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouis, et que je m'échauffe<sup>2</sup>; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser. D'où je commence à connaître quel je suis, avec un peu plus de lumière et de distinction que ci-devant.

Mais je ne me puis empêcher de croire<sup>3</sup> que les choses corporelles, dont les images se forment par ma pensée, et qui tombent sous les sens, ne soient plus distinctement connues que cette je ne sais quelle partie de moi-même qui ne tombe point sous l'imagination : quoi-qu'en effet ce soit une chose bien étrange, que des choses

1. *Tantum per sensus*. Dans les pages précédentes, imagination et sensation avaient été exclues. Mais elles ne l'avaient été que dans la mesure où elles supposent les corps, comme leurs organes (pour voir, il faut avoir des yeux) ou leurs objets (voir, c'est voir un corps, et même être affecté par lui). Ici, toute hypothèse sur l'origine ou la base organique des sensations étant rejetée, je constate que j'imagine et sens : imagination et sensation font donc partie de ma pensée, et peuvent être affirmées de façon certaine.

2. *Videtur visum, auditus, caliditas*. Descartes ne veut pas dire qu'il est certain, non de voir, mais de penser qu'il voit. Ce qu'il affirme, ce n'est pas la conscience réfléchie de voir, mais bien l'impression immédiate qu'il a de voir. La preuve en est qu'il ajoute : *et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir*. Et c'est bien la sensation, considérée dans son évidence psychologique immédiate, qu'il attribue à la pensée, qu'il tient pour une pensée.

3. Malgré la science acquise, l'esprit revient toujours à son attitude réaliste. Le mouvement de la fin de la *Méditation seconde* est analogue à celui de la fin de la *Méditation première*. Descartes constate qu'il n'est pas tout à fait persuadé par la vérité découverte, et il a recours, alors, à une dernière hypothèse ou à une dernière analyse (malin génie, analyse dite du morceau de cire) pour se pénétrer absolument de cette vérité. C'est pourquoi l'analyse qui va suivre n'aura nullement pour but (en dépit d'une interprétation traditionnelle, mais insoutenable) de distinguer, dans la cire, qualités secondes et qualités premières, mais d'établir encore, et par une voie nouvelle, le primat du *coqito* (ou, si l'on préfère, la vérité selon laquelle l'esprit est plus certain que le corps.)

que je trouve douteuses et éloignées, soient plus clairement et plus facilement connues de moi, que celles qui sont véritables et certaines, et qui appartiennent à ma propre nature. Mais je vois bien ce que c'est : mon esprit se plat de s'égarer, et ne se peut encore contenir dans les justes bornes de la vérité. Relâchons-lui donc encore une fois la bride<sup>1</sup>, afin que, venant ci-après à la retirer doucement et à propos, nous le puissions plus facilement régler et conduire.

Commençons par la considération des choses les plus communes, et que nous croyons comprendre le plus distinctement, à savoir les corps que nous touchons et que nous voyons. Je n'entends pas parler des corps en général, car ces notions générales sont d'ordinaire plus confuses, mais de quelque un en particulier. Prenons pour exemple ce morceau de cire qui vient d'être tiré de la tuche : il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli<sup>2</sup>, sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes; il est dur, il est froid, on le touche, et si vous le frappez, il rendra quelque son. Enfin toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps, se rencontrent en celui-ci.

Mais voici que, cependant que je parle, on l'approche du feu<sup>3</sup> : ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur

1. Relâcher la bride à l'esprit sera, précisément, le laisser croire à l'extériorité. Et cette croyance sera alors analysée, et laissera apparaître l'esprit lui-même comme sa condition. En sorte que la pensée qui, jusque-là, apparaissait comme le résidu d'une analyse le séparant du corps, apparaîtra comme la condition de la perception de ce corps même. Ces deux voies se rejoignent en leur conclusion : l'esprit est plus certain que le corps. Mais elles diffèrent en leur itinéraire.

2. Cette fervueur réaliste pourrait surprendre dans un texte ayant pour but de séparer l'esprit des sens, si l'on ne se souvenait, précédemment, que « la bride » a été relâchée.

3. Il est à noter qu'en ceci l'exigence réaliste de Descartes n'est pas déguisée par suite d'une entreprise volontaire ou d'un raisonnement, comme c'était le cas dans le doute, mais par un événement extérieur, qui va faire apparaître les qualités sensibles comme évanescentes. On songe aussi bien, en lisant ce texte, à la critique platonicienne qu'à