

## La *meditatio* et la formation du jugement

Yoshinori Tsuzaki

Dans la *Præfatio ad Lectorem* attachée à l'édition latine de ses *Méditations*, Descartes précise qu'il ne s'adresse qu'à « ceux qui voudront avec [lui] méditer sérieusement, et qui pourront détacher leur esprit du commerce des sens, et le délivrer entièrement de toutes sortes de préjugés »<sup>1</sup>. Quel est le profil plus détaillé de ces lecteurs désignés comme idéaux par notre philosophe ? Cette question concerne la distinction qu'il opère, dans les *Passions de l'âme*, entre : a) les âmes « nobles et généreuses »<sup>2</sup> ; b) celles qui sont « faibles et basses » ; et c) celles du commun des mortels. Quelles sont alors les âmes faibles et basses ? Descartes écrit dans l'article 48 des *Passions de l'âme* :

« les âmes les plus faibles de toutes, sont celles dont la volonté ne se détermine point [...] à suivre certains jugements, mais se laisse continuellement emporter aux passions présentes, lesquelles étant souvent contraires les unes aux autres, la tirent tour à tour à leur parti, et l'employant à combattre contre elle même, mettent l'âme au plus déplorable état qu'elle puisse être »<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> AT. VII, 9. Traduction de Clerselier (édition de 1661), qui ne figure pas dans AT et est reprise dans FA. II, 393.

<sup>2</sup> *Passions de l'âme*, Art. 83, AT. XI, 390 ; Art. 164, AT. XI, 455<sup>22</sup> et Art. 193, AT. XI, 474.

<sup>3</sup> *Passions de l'âme*, Art. 48, AT. XI, 367. Voir aussi la *Lettre à Elisabeth du 18 mai 1645* : « [...] la différence qui est entre les plus grandes âmes et celles qui sont basses et vulgaires, consiste, principalement, en ce que les âmes vulgaires se laissent aller à leurs passions, et ne sont heureuses ou malheureuses, que selon que les choses qui leur surviennent sont agréables ou déplaisantes ; au lieu que les autres ont des

Mais il est vrai que cela n'arrive pas pour la plupart des hommes<sup>4</sup>. Car, ceux-ci ont, malgré tout, « des jugements déterminés, suivant lesquels ils règlent *une partie de leurs actions* (n.s.) »<sup>5</sup>. Leurs jugements, considérés en eux-mêmes comme « les propres armes » de leur volonté contre les passions, risquent pourtant d'être « faux », et même fondés sur les passions « par lesquelles leur volonté s'est auparavant laissé vaincre ou séduire »<sup>6</sup>. Ils sont ainsi plus liés à de « fausses opinions » qu'à la « connaissance de la vérité »<sup>7</sup>. Il s'ensuit qu'il *serait difficile, avec ces jugements, de régler la totalité de l'action*. En revanche, ceux qui ont « les âmes les plus fortes », c'est-à-dire « les plus généreux »<sup>8</sup>, sont déjà tellement habitués à « employer toutes les forces de [leur] esprit »<sup>9</sup> à déterminer ce qu'il faut discerner, qu'ils ont les « jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal »<sup>10</sup>. Ces jugements permettent ainsi aux généreux d'avoir « résolu de conduire les actions de [leur] vie ».

Avec cette distinction cartésienne des âmes, on pourrait remarquer que ce sont principalement les hommes du commun, sujets à des passions mal fondées, qui doivent être formés par un certain exercice. Cet exercice les aidera à faire ce qui est jugé être bon, mais aussi et d'abord à bien discerner ce qu'il faut faire, autrement dit à en « bien juger »<sup>11</sup>. Quel est cet exercice ? Pour le dire très rapidement et schématiquement en se référant à la *Lettre à Reneri pour Pollot d'avril ou mai 1638*, il s'agit d'« un long exercice », c'est-à-dire d'une « méditation souvent réitérée », mais aussi attentive et longue, qui est requise pour empêcher « nos appétits et nos passions » de

---

raisonnements si forts et si puissants que, bien qu'elles aient aussi des passions, et même souvent de plus violentes que celles du commun, leur raison demeure néanmoins toujours la maîtresse, et fait que les afflictions même leur servent, et contribuent à la parfaite félicité dont elles jouissent dès cette vie. (n.s.) » (AT. IV, 202)

<sup>4</sup> *Passions de l'âme*, Art. 49, AT. XI, 367-368 : « Il est vrai qu'il y a fort peu d'hommes si faibles et irrésolus, qu'ils ne veulent rien que ce que leur passion leur dicte. »

<sup>5</sup> *Passions de l'âme*, Art. 49, AT. XI, 368.

<sup>6</sup> *Passions de l'âme*, Art. 49, AT. XI, 368.

<sup>7</sup> *Passions de l'âme*, Art. 49, AT. XI, 368.

<sup>8</sup> *Passions de l'âme*, Art. 156, AT. XI, 447 ; Art. 159, AT. XI, 450 et Art. 187, AT. XI, 469.

<sup>9</sup> *Lettre à Christine de Suède du 20 novembre 1647*, AT. V, 83.

<sup>10</sup> *Passions de l'âme*, Art. 48, AT. XI, 367.

<sup>11</sup> *Lettre à Élisabeth du 15 septembre 1645*, AT. V, 291.

« nous dicte[r] continuellement le contraire »<sup>12</sup> de ce qu'il faut faire dans la vie. C'est cet exercice méditatif auquel nous nous intéressons dans cette communication pour savoir s'il vise à fournir une sorte de *thérapie*, soit préventive, soit curative, contre la croyance, l'opinion, ou l'illusion mal fondées : dans quelle mesure cet exercice méditatif pourrait-il satisfaire à cette fonction thérapeutique aboutissant à la formation d'un bon jugement à propos du parti à prendre dans la vie ?

Commençons par constater que les termes de « méditation » ou de « *meditatio* » avaient une connotation bien spécifique à l'époque de Descartes : il s'agissait d'un exercice *spirituel* d'ordre *religieux*, c'est-à-dire l'acte de piété ou la prière destinée à élever l'âme. Ignace de Loyola (1491-1556), fondateur de la Compagnie de Jésus, précise, dans son ouvrage principal, les *Exercitia spiritualia* (1548), que les exercices consistent en « toute manière d'examiner sa conscience, de méditer, de contempler, de prier vocalement et mentalement, et d'autres opérations spirituelles »<sup>13</sup> ; ils visent à disposer l'âme à « supprimer tous les attachements mal ordonnés », et une fois ceux-ci supprimés, à « chercher » et à « trouver » la volonté de Dieu en ce qui concerne « l'organisation de sa vie et le salut de son âme ». Parmi les exercices énumérés ci-dessus, c'est la « *meditatio* » qui était la plus adaptée aux besoins des âmes désireuses de s'imprégner lentement de certaines vérités de la foi. L'un des articles du *Dictionnaire universel d'Antoine Furetière* (1690) le confirme ; la première définition du terme « méditer » est effectivement la suivante :

« [...] en termes de Dévotion, se dit de cette retraite spirituelle, de ce recueillement d'esprit, dans laquelle on considère la grandeur & la bonté divine, la profondeur des mystères, les infirmités, la mort & les autres choses qui excitent à bien vivre (sic) ».

Dans cette mesure, la méditation n'avait jamais semblé être requise pour la recherche des vérités terrestres.

Sur ces thèmes, les études cartésiennes<sup>14</sup> françaises et anglaises ont

---

<sup>12</sup> AT. II, 37. AT publie cette lettre comme datant de mars 1638 ; FA, AM et la nouvelle édition de BELGIOIOSO la publient comme datant d'avril ou mai 1638.

<sup>13</sup> IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, texte établi et trad. par GUEYDAN, E., et al., Paris : Desclée de Brouwer, 2006<sup>4</sup> [1986<sup>1</sup>], p. 27.

<sup>14</sup> Depuis la conférence de Pierre MESNARD ('L'arbre de la Sagesse') et la discussion

cependant, jusqu'à une date récente<sup>15</sup>, perçu des « échos » de « la mystique ignacienne » ou de « la technique des *Exercices spirituels* »<sup>16</sup> dans le projet philosophique dans les *Méditations* de Descartes. C'est en effet ce qu'a pu souligner Martial Guéroult en 1953 dans son commentaire déjà classique :

« [...] l'emploi de la première personne, le monologue de l'âme, le récit d'une expérience de transformation spirituelle, la perpétuelle tentation des vieilles habitudes (cf. fin de la I<sup>re</sup> Méditation), l'effort pour confirmer l'esprit dans sa nouvelle voie (cf. fin de la II<sup>e</sup> Méditation), etc., tous ces traits sont spécifiques du genre religieux : prières, confessions, soliloques, colloques, considérations, méditations, élévations, exercices spirituels (n.s.) »<sup>17</sup>.

Les thèmes évoqués ci-dessus n'ayant pas fait l'objet de développements détaillés chez le commentateur, il serait pertinent d'aborder l'*exercice cartésien*, dont la *meditatio* est un cas particulier. En dépit de cela, comme Henri Gouhier<sup>18</sup> l'a bien remarqué, l'ensemble des ouvrages de Descartes possède

---

qui la suivit (repris in *Descartes, Cahier de Royaumont*, Paris : Les éditions de minuit, 1957, pp. 336-349), citons : HERMANS, M. et KLEIN, M., 'Ces *Exercices spirituels* que Descartes aurait pratiqués', in *Archives de philosophie*, n° 59, 1996, pp. 427-440 ; RUBIDGE, B., 'Descartes's *Meditations* and devotional meditation', in *Journal of the History of Ideas*, 51, 1990, pp. 27-49 ; THOMSON, A., 'Ignace de Loyola et Descartes : l'influence des *Exercices spirituels* sur les œuvres philosophiques de Descartes', in *Archives de philosophie*, 35, 1972, pp. 61-85 ; VENDLER, Z., 'Descartes's Exercises', in *Canadian Journal of Philosophy*, 19, 1989, pp. 193-224.

<sup>15</sup> KAMBOUCHNER, D., *Les Méditations métaphysiques de Descartes : introduction générale et Première Méditation*, Paris : P.U.F., 2005, pp. 137-147.

<sup>16</sup> RODIS-LEWIS, G., *L'Œuvre de Descartes*, t. II, Paris : J. Vrin, 1971, p. 451, n. 123. L'auteur renvoie à ALQUIE, F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris : P.U.F., 1966<sup>2</sup> [1950<sup>1</sup>], pp. 34-35 ; BECK, L. J., *The Metaphysics of Descartes : A Study of the Meditations*, Oxford : Clarendon Press, 1965, p. 31.

<sup>17</sup> GUÉROULT, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. II, Paris : Aubier, 1953, p. 288, n. 14 ; cf. p. 277.

<sup>18</sup> GOUHIER, *op. cit.*, 1972 [1924<sup>1</sup>], pp. 193-194 : « Descartes a [...] voulu défendre la cause de Dieu, combattre les athées et les libertins, fonder une philosophie chrétienne ; pourtant ce n'est pas une philosophie religieuse et nous avons été obligés d'établir longuement cet aspect de son œuvre, car, au premier abord, il n'est pas apparent. *Le Discours de la Méthode*, les *Principes* et même les *Méditations* sont des œuvres laïques, bien différentes des *Méditations chrétiennes* de Malebranche ». En ce

un caractère philosophique par excellence : Descartes ne s'approprie que le genre de la méditation en changeant les éléments constitutifs de son style et de ses sujets traditionnels. L'objectif des *Meditationes* de Descartes n'est plus la fortification de la foi religieuse par l'acceptation des vérités révélées, mais le salut *épistémique*. Bien que l'on retrouve dans les *Meditationes* des thèmes traditionnels de la spiritualité – ascensionnels<sup>19</sup>, pénitentiels et introspectifs –, ils reçoivent chez Descartes une nouvelle orientation : l'examen de soi-même, mais en tant qu'esprit connaissant, et ce en faisant retraite « dans une paisible solitude »<sup>20</sup> et n'effectuant qu'un dialogue intérieur de l'esprit avec lui-même plutôt qu'autrui<sup>21</sup> ; la ferme intention de ne pas retomber dans l'erreur épistémique, plutôt que dans le péché religieux ; l'ascension vers les vérités humaines et non révélées. Ce changement de registre trouve un reflet dans la deuxième définition du verbe « méditer » dans le *Dictionnaire* d'A.

---

sens, les *Méditations* cartésiennes sont la forme « laïcisée » des *Méditations* religieuses, le nouvel avatar philosophique de l'oraison mentale pratiquée dans les exercices spirituels.

<sup>19</sup> Cf. OKSENBERG-RORTY, A., 'Experiments in the philosophic genre : Descartes's *Meditations*', in *Critical Inquiry*, 9, 1983, pp. 550-551 : « The author of an *ascensional* meditation moves to self-realization through exhortation and admonition, celebration and prayer, but he does not suffer the dark night of the soul. [...] The *ascensional mode* stresses the primacy of cognitive understanding in the gradual clarification of ideas, the individual mind's movement to innate truths reflecting cosmic mind. Because emphasis is on this step-by-step movement from confused to clear ideas, the will's rejection of falsity is relatively muted. Since falsity is regarded as stemming from confusion rather than illicit assertion, the author-guide can illuminate the rearder-meditator without demolishing his previous beliefs (n.s.) ».

<sup>20</sup> AT. VII, 17 ; trad. fr. en AT. IX-A, 13. Selon L. J. BECK, la solitude est « the *sine-qua-non* of metaphysical reflection in the Cartesian method » (BECK, *op. cit.*, 1965, p. 298). La retraite ne signifie pour Descartes pas qu'un simple détachement des mondantités, des dangers ou des soucis, qu'ils soient d'ordre politique ou non, pour se consacrer aux recherches purement scientifiques. Elle n'est pas non plus une simple variante de la « mort à soi », du « dépouillement », du « dénuement de soi-même », de l'« annihilation » et de la « désappropriation » (LEDUC-FAYETTE, 'Descartes et la contemplation', in *Revue philosophique*, 2000, p. 180).

<sup>21</sup> Voir la remarque de M. FOUCAULT : « La méditation est un exercice au cours duquel le sujet ne dialogue pas avec les autres, mais reprend à son compte, pour en faire une épreuve à travers laquelle il passe, ce qui peut bien avoir été rencontré dans le discours des autres, ou bien encore ce qui apparaîtra rétrospectivement comme préjugé courtant (n.s.) » (*Lettre de Michel Foucault à Jean-Marie Beyssade du 7 novembre 1972*, repris dans BEYSSADE, J.-M., *Descartes au fil de l'ordre*, Paris : P.U.F., 2001, p. 43).

Furetière :

« [...] s'attacher fortement à la considération de quelque chose,  
faire plusieurs reflexions réflexions sur quelque pensée (n.s.) (sic) ».

On voit clairement que le terme de méditation n'a plus de connotation religieuse. C'est comme si la méditation se laïcisait ou se sécularisait pour désigner purement et simplement les activités philosophiques, plus précisément épistémiques<sup>22</sup>, dans la mesure où il s'agit d'une réflexion sur la pensée.

Ce type de méditation peut se diviser en trois moments distincts mais complémentaires, si l'on analyse les occurrences rares et cependant décisives des termes de « *meditatio* » ou de « *meditare* » dans les *Meditationes* (les *Responsiones* aux *Objectiones* ainsi que les autres paratextes exceptés). Il s'agit pour Descartes, premièrement et bien évidemment, de nous préparer à examiner attentivement et à considérer différemment ce qu'il a cru vrai ou même vraisemblable au sujet de la nature de l'âme :

« 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'ay eues auparavant. C'est pourquoi je considérerai derechef ce que je croyais être (quare jam denuo meditabor quidnam me olim esse crediderim) avant que j'entrasse dans ces dernières pensées »<sup>23</sup>, dit Descartes dans la *Deuxième Méditation*.

Même si c'est dans le sillage de Montaigne<sup>24</sup>, écrivain fort cher à notre

---

<sup>22</sup> Nous nous intéressons ici au terme employé dans les études anglo-américaines de l'œuvre de Descartes : « cognitive exercices ». Cf. HATFIELD, G., 'The Senses and the Fleshless Eye : The *Meditations* as Cognitive Exercises', in *Essays on Descartes' Meditations*, éd. par OKSENBURG-RORTY, A., Londres-Los Angeles : University of California Press, 1986, pp. 45-79.

<sup>23</sup> AT. IX-A, 19-20 (AT. VII, 25).

<sup>24</sup> Montaigne soutenait dans ses *Essais* : « [C] Le mediter est un puissant estude et plein, à qui sçait se taster et employer vigoureusement : j'aime mieux forger mon ame que la

philosophe, le terme de « *meditare* » en tant qu'examen de soi ne se lit qu'une seule fois sous la plume de ce dernier. Cet exercice à la fois réflexif et introspectif doit être mené de pair avec un deuxième type d'exercice méditatif qui consiste à faire *une sorte d'expérience, expérience de l'identification*. Il s'agit dans la méditation, non pas tellement de penser à la chose elle-même, mais de s'exercer à la chose à laquelle on pense. L'exemple le plus célèbre serait sans doute la méditation de la mort fort thématisée chez les Stoïciens comme Cicéron ou Sénèque. Dans ce type d'exercice, le sujet se met, par la pensée, dans une certaine situation fictive où il s'éprouve lui-même et ainsi se transforme lui-même<sup>25</sup>. À quoi correspond une telle situation fictive dans

---

meubler. Il n'est point d'occupation ny plus foible, ny plus forte, que celle d'entretenir ses pensées selon l'ame que c'est (n.s.) » (« De trois commerces », VS. III, 819). Charron, autre humaniste cher à Descartes, désirait lui aussi se connaître lui-même : « [en] entrant dedans avec la chandelle et l'esprouvette, fouillant et furetant par tous les trous, coins, recoins, destours, cachots et secrets, non sans cause, car c'est le plus fin et feint, le plus couvert et fardé de tous » (CHARRON, *De la Sagesse*, in *Toutes les œuvres de Pierre Charron*, Paris, 1635 ; Genève : Slatkine Reprints, 1970, t. I, préface du premier Livre, pp. 5-6). Les images de la chandelle et de l'éprouvette suggèrent assez ce désir – que l'on retrouve chez Descartes – d'explorer l'intériorité en soumettant tout à l'épreuve, à l'essai, à l'expérience.

<sup>25</sup> Cf. FOUCAULT, M., 'Mon corps, ce papier, ce feu', in *Dits et écrits*, t. II, Paris : Gallimard, 1994, p. 257 : « Une « méditation » [...] produit, comme autant d'événements discursifs, des énoncés nouveaux qui emportent avec eux une série de modifications du sujet énonçant : à travers ce qui se dit dans la méditation, le sujet passe de l'obscurité à la lumière, de l'impureté à la pureté de la contrainte des passions au détachement [...]. Dans la méditation, le sujet est sans cesse altéré par son propre mouvement ; son discours [...] l'expose à des risques, le fait passer par des épreuves ou des tentations, produit en lui des états, et lui confère un statut ou une qualification dont il n'était point détenteur au moment initial ». Cf. aussi ID., *Herméneutique du sujet, cours au Collège de France, 1981-1982*, éd. par EWALD, F., et al., Paris : Gallimard/Seuil, 2001, p. 340 en particulier. Sur cet ouvrage décisif pour notre réflexion, voir en particulier : FLYNN, Th., 'Philosophy as a way of life : Foucault and Hadot', in *Philosophy & social criticism*, vol. 31, n° 5-6, 2005, pp. 609-622 ; JAFFRO, L., 'Foucault et le stoïcisme : sur l'historiographie de l'*Herméneutique du sujet*', in *Foucault et la philosophie antique*, éd. par LEVY, C. et GROS, F., Paris : Kimé, 2003, pp. 51-79 ; GUENANCIA, P., 'Foucault / Descartes : la question de la subjectivité', in *Archives de philosophie*, n° 65, 2002, pp. 239-254 ; MCGUSHIN, Edward F., 'Foucault and the problem of the subject', in *Philosophy & Social Criticism*, 2005, vol. 31, n° 5-6, pp. 623-648 ; ID., 'Foucault's Cartesian Meditations', in *International Philosophical Quarterly*, vol. 45, n° 177, 2005, pp. 41-59 ; ID., *Foucault's Askēsis : An Introduction to*



les *Méditations* ? C'est assurément à la distinction de l'âme et du corps qui participe, nous semble-t-il, de ce qu'on appelle l'« anachorèse (*anakhôrêsis*) » mentale :

« Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucuns sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses. Je demeurerai obstinément attaché à cette pensée (*manebo obstinate in hac meditatione defixus*) »<sup>26</sup>, dit Descartes à la fin de la *Première Méditation*.

L'« anachorèse » constitue ainsi une étape essentielle non seulement au cours de la *Première Méditation*, mais aussi au début de la *Troisième Méditation*<sup>27</sup> pour reconstituer une atmosphère ascétique incontestable. Troisièmement, la *meditatio* est un exercice d'appropriation des pensées acquises dans cette situation fictive. Par cet exercice, on cherche à s'attribuer la propriété d'une pensée, comme Étienne Gilson le soulignait en 1930 :

« [la] philosophie [cartésienne] des idées pures, si abstraites et géométriques d'intention, revêt le caractère d'une ascèse et d'une discipline de la pensée, dont l'effort s'exerce non seulement dans le doute méthodique, mais à chacune des haltes que la méditation cartésienne nous impose pour réfléchir sur ses conclusions principales et prendre le temps de les assimiler (n.s.) »<sup>28</sup>.

L'appropriation des idées est la conséquence de la persuasion, laquelle doit s'opérer si profondément qu'on peut s'en souvenir aussitôt que le besoin s'en fait sentir. C'est davantage sur ce dernier trait de l'exercice méditatif que

---

*the Philosophical Life*, Evanston : Northwestern University Press, 2007.

<sup>26</sup> AT. IX-A, 18 (AT. VII, 22-23).

<sup>27</sup> AT. IX-A, 27 (AT. VII, 34) : « Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai (*avocabo*) tous mes sens, j'effacerai (*delebo*) même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses ; et ainsi m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même ».

<sup>28</sup> GILSON, É., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris : J. Vrin, 1951 [1930<sup>1</sup>], p. 187.



nous nous interrogerons, car au moins deux questions se posent immédiatement : premièrement, il faudrait naturellement savoir quelles sont les pensées à assimiler. Leur liste est établie et même complétée plutôt dans la *Lettre à Élisabeth du 15 septembre 1645* que dans les *Méditations* avec les *Réponses aux Objections* ; ce sont quelques connaissances à la fois métaphysiques, physiques et même éthico-morales, qui ne sont pas simplement vraies, mais surtout « le plus à notre usage » pour « être toujours disposé à bien juger »<sup>29</sup>. Elles peuvent se répartir en trois groupes :

1/ Le premier groupe concerne la connaissance de soi, qui relève d'une double dimension chez Descartes. D'une part, il s'agit de la connaissance métaphysique de la distinction de l'âme et du corps. C'est celle-ci qui nous permet d'obtenir la connaissance claire et distincte sur « la nature de l'âme ». L'âme n'est pas seulement ce qui « subsiste sans le corps », mais aussi ce qui est « beaucoup plus noble que lui, et capable de jouir d'une infinité de contentements qui ne se trouvent point en cette vie »<sup>30</sup>. D'où l'on peut savoir qu'il n'y a rien à craindre de la mort, et qu'il faut « détacher tellement notre affection des choses du monde, que nous ne regardons qu'avec mépris tout ce qui est au pouvoir de la fortune »<sup>31</sup>. D'autre part, il faut procurer la connaissance physique du corps humain, qui consiste à s'interroger non seulement sur son union avec l'âme, mais aussi sur la nature de nos passions ainsi que sur des moyens de les maîtriser<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> AT. IV, 291. Voir aussi : *Lettre à Chanut du 21 février 1648* : « Il me semble avoir trouvé par expérience que la considération de ces pensées fortifie l'esprit en l'exercice de la vertu, et qu'elle sert plus à nous rendre heureux, qu'aucune autre chose qui soit au monde. (n.s.) » (AT. V, 130)

<sup>30</sup> AT. IV, 292. Cf. *Lettre à \*\*\* de fin mai 1637* (datation selon FA. I, 537), AT. I, 353 : « [...] en s'arrêtant assez longtemps sur cette méditation, on acquiert peu à peu une connaissance très claire, et si j'ose ainsi parler intuitive, de la nature intellectuelle en général, [...] (n.s.) ». AT et la nouvelle édition de BELGIOIOSO publient cette lettre comme datant de mars 1637 ; la fin de la *Deuxième Méditation*, AT. IX-A, 26 (AT. VII, 34) : « Mais, parce qu'il est presque impossible de se défaire si promptement d'une ancienne opinion, il sera bon que je m'arrête un peu en cet endroit, afin que, par la longueur de ma méditation, j'imprime plus profondément en ma mémoire cette nouvelle connaissance (n.s.) ». Cette « nouvelle connaissance » concerne évidemment la nature de l'âme.

<sup>31</sup> AT. IV, 292.

<sup>32</sup> Ainsi la *Lettre à Élisabeth du 15 septembre 1645* poursuit qu'il faut considérer que « toutes nos passions nous représentent les biens, à la recherche desquels elles nous incitent, beaucoup plus grands qu'ils ne sont véritablement ; et que les plaisirs du

2/ Le deuxième porte sur la connaissance de la société : il ne s'agit pas forcément d'établir un répertoire complet des comportements des autres hommes, avec qui nous formons la société, si ce n'est pour savoir jusqu'à quel point ils doivent être suivis<sup>33</sup> ; il s'agit bien plutôt de considérer que l'on est soi-même un être social né pour la communauté, et que le monde est un habitat commun, où tous les hommes sont réunis pour constituer cette communauté. Ainsi Descartes nous demande de penser :

« qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est, en effet, [...] l'une des parties de cet État, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance. Et il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier »<sup>34</sup>.

3/ Le troisième et dernier groupe est celui de la connaissance de l'univers comme création d'un Dieu tout-puissant et très bon. La « vaste idée de l'étendue de l'univers » nous fait renoncer à penser que cette terre n'est faite que pour « l'homme », et qu'elle est par conséquent « notre principale demeure, et cette vie notre meilleure » ; ce qui nous amène à ne plus nous considérer comme ayant vocation à « conduire le monde » ; en conséquence nous ne souffrons plus d'« une infinité de vaines inquiétudes et fâcheries »<sup>35</sup>. Quant à la connaissance de Dieu, « de qui toutes choses dépendent, [...] dont les décrets sont infaillibles », elle permet de nous apprendre ceci : tous les événements sont en effet prédéterminés par Dieu<sup>36</sup>, de telle manière qu'ils se réalisent selon une nécessité immuable, sauf les choses qui ne dépendent que « de nous, c'est-à-dire de notre libre arbitre »<sup>37</sup>.

---

corps ne sont jamais si durables que ceux de l'âme, ni si grands, quand on les possède, qu'ils paraissent, quand on les espère » : d'où quand nous nous sentons émus de quelque passion, il nous faut suspendre notre jugement, « jusques à ce qu'elle soit apaisée » (AT. IV, 294-295).

<sup>33</sup> Cf. AT. IV, 295 : « [...] il faut aussi examiner en particulier toutes les mœurs des lieux où nous vivons, pour savoir jusques où elles doivent être suivies. »

<sup>34</sup> AT. IV, 293.

<sup>35</sup> AT. IV, 292.

<sup>36</sup> AT. IV, 291. Cf. *Lettre à Chanut du 1<sup>er</sup> février 1647* (AT. IV, 608-609), ainsi que l'Art. 145 des *Passions de l'âme* (AT. XI, 438).

<sup>37</sup> *Passions de l'âme*, Art. 144, AT. XI, 436. Cf. L'article 146 évoque des choses que le décret de la Providence divine « a voulu dépendre de notre libre arbitre », et qui

Les connaissances énumérées ci-dessus constituent une sorte d'« appareil de principes »<sup>38</sup> dans la formation du jugement. Le principe est ici pris dans les deux sens du terme. D'une part, il correspond aux vrais énoncés du projet théorique, que représente la première philosophie de Descartes ; ces énoncés sont de nature à fortifier l'entendement lui-même. D'autre part, il détermine l'énoncé de préceptes de conduite auxquels on doit se soumettre. C'est un principe d'ordre général et non circonstancié par rapport aux objets empiriques de l'intention, qui nous permet de mieux discerner ce qu'il faut faire. Le point est ici que le premier principe des vérités métaphysiques ainsi que physiques n'est absolument pas considéré comme dissociable du principe fondateur d'une bonne formation du jugement.

Si ces connaissances doivent être profondément assimilées par l'exercice méditatif, il faudrait savoir, deuxièmement, quelles sont les modalités de leur assimilation. Descartes admet toujours dans la *Lettre à Élisabeth du 15 septembre 1645* qu'« outre la connaissance de la vérité, l'habitude est aussi requise, pour être toujours disposé à bien juger »<sup>39</sup>. Il poursuit :

« d'autant que nous ne pouvons être continuellement attentifs à la même chose, *quelque claires et évidentes qu'aient été les raisons qui nous ont persuadé ci-devant quelque vérité*, nous pouvons, par après, être détournés de la croire par de fausses apparences, *si ce n'est que, par une longue et fréquente méditation, nous l'ayons tellement imprimée en notre esprit, qu'elle soit tournée en habitude*. (n.s.) »<sup>40</sup>.

Quel est l'exercice requis pour acquérir cette « habitude » ? Il ne suffit peut-être ni d'un simple apprentissage ni d'une pure mémorisation des connaissances « utiles à la vie »<sup>41</sup>. Il faut que *l'assentiment qu'on y donne soit réel et effectif, plutôt que notionnel* <sup>42</sup>. Si l'assentiment notionnel signifie

---

sont comme telles à excepter de la fatalité (AT. XI, 439).

<sup>38</sup> Terme emprunté à KAMBOUCHNER, D., 'Descartes et la perfection de la morale', in *Chemins de Descartes*, éd. par SOUAL, Ph. et VETÖ, M., Paris : L'Harmattan, 1997, p. 116.

<sup>39</sup> AT. IV, 295.

<sup>40</sup> AT. IV, 295-296.

<sup>41</sup> AT. VI, 61.

<sup>42</sup> Voir la différence entre assentiments notionnels et assentiments réels, proposée

l'acceptation d'une proposition théorique à laquelle on adhère d'une manière abstraite, comme une proposition mathématique, cela ne nous engage *moralement* à rien. Telle proposition est simplement reçue une fois pour toutes et destinée à être appliquée mécaniquement. À la différence de la somme ou du traité, qui prétendent donner immédiatement un savoir tout fait, mais qui ne comportent pas la dimension *morale* que représente l'adhésion volontaire, la forme méditative ne se limite pas à transmettre au lecteur une information déjà établie. L'assentiment réel et effectif, voire persuasif<sup>43</sup>, engage tout l'être de celui qui adhère à telle ou telle proposition. Et tout ce qu'on demande dans l'assimilation des connaissances « utiles à la vie », c'est ce dernier type d'assentiment dans la mesure où *l'on doit assimiler les connaissances qui sont telles que, dès qu'on les a acquises, le mode d'être s'en trouve plus ou moins affecté*.

Comment cette transformation de soi est-elle possible ? Quelles sont les conditions à remplir ? Si l'on revient maintenant aux réflexions cartésiennes dans les *Méditations*, l'auteur invite ses lecteurs à reprendre progressivement un itinéraire mental où son propre « moi » (narrateur) étale ce que l'auteur avait déjà découvert. Dans les *Meditationes*, le Descartes narrateur invite ses lecteurs à suivre eux aussi avec précaution<sup>44</sup> l'« ordre

---

par : NEWMAN, J. H., *Grammaire de l'assentiment*, trad. par OLIVE, M.-M., Paris : Desclée de Brouwer, 1975, pp. 97-160.

<sup>43</sup> Voir la distinction cartésienne entre « assentiment (*assensio*) » et « persuasion (*persuasio*) » dans la *Sixième Réponse* (AT. VII,440), avec le commentaire classique pour ce texte, donné par : GOUHIER, H., *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris : J. Vrin, 1962, pp. 41-45 ; 91-95.

<sup>44</sup> C'est ce que Descartes précise dans la *Præfatio ad Lectorem* attachée à l'édition latine des *Méditations* : « [...] j'exposerai premièrement dans ces Méditations les mêmes pensées par lesquelles je me persuade être parvenu à une certaine et évidente connaissance de la vérité, afin de voir si, par les mêmes raisons qui m'ont persuadé, je pourrai aussi en persuader d'autres, et, après cela, je répondrai aux objections qui m'ont été faites par des personnes d'esprit et de doctrine (*virorum aliquot ingenio & doctrina excellentium*) [...]. C'est pourquoi je supplie ceux qui désireront lire ces Méditations de n'en former aucun jugement que premièrement ils ne se soient donné la peine de lire (*perlegere*) toutes ces objections et les réponses que j'y ai faites (n.s.) » (AT. VII, 10. Traduction de Clerselier (édition de 1661), qui ne figure pas dans AT et est reprise dans FA. II, 390-393). Dans le même langage, Descartes dit dans l'avis intitulé *Le Libraire au lecteur*, qui se substitue dans l'édition française de 1647 à la *Præfatio* : « Il faut lire [*ce livre*] sans prévention, sans précipitation, et à dessein de s'instruire ; donnant d'abord à son auteur l'esprit d'écolier, pour prendre par après

des raisons »<sup>45</sup>, c'est-à-dire la démarche analytique<sup>46</sup> de la pensée du « je » du narrateur (une autre dimension de l'exercice méditatif comme expérience d'identification ?). Tout cela s'effectue dans une certaine dimension temporelle qui n'est absolument pas objective : « le temps de la méditation » (J.-M. Beyssade)<sup>47</sup>. Il convient alors de s'interroger sur ce temps parce que la méditation est une activité consistant à penser essentiellement avec le temps ou dans le temps, mais en tout cas *sur un mode fréquentatif*. Comme c'est nécessairement un individu particulier qui médite et qui prend le temps de la réflexion, il est important et même inévitable d'adapter la méditation en tant qu'exercice d'assimilation aux exigences du progrès et à l'état d'avancement de cet individu<sup>48</sup>.

---

celui de censeur. Cette méthode est si nécessaire pour cette lecture, que je la puis nommer la clef du livre, sans laquelle personne ne le saurait bien entendre (n.s.) » (AT. IX-A, 3). En ce qui concerne la différence des deux textes, voir l'Introduction pour l'édition de BEYSSADE, M. et BEYSSADE, J.-M. des *Méditations métaphysiques* de Descartes : « La préface de l'auteur soulignait, en 1641, la nécessité d'une méditation sérieuse et rarement pratiquée ; le libraire la remplace en 1647 par un avis, qui certes fait toujours appel à l'attention des lecteurs [...] mais qui marque plus de confiance en la bonne docilité de ceux qui, ne sachant pas, désirent apprendre. »

<sup>45</sup> *Lettre à Mersenne du 24 décembre 1640 (?)*, AT. III, 266

<sup>46</sup> Cf. *Res. II*, AT. VII, 156 ; trad. en fr. AT. IX-A, 122 : « j'ai suivi seulement la voie analytique dans mes *Méditations* ». Les *Méditations* de Descartes peuvent être en effet qualifiées d'analytiques. Cf. OKSENBERG-RORTY, *op. cit.*, 1983, p. 554 : « [...] analytic meditations bring the self to a new understanding but leave everything else – especially practical and political life – as it had been » ; « analytic-architectonic mode is meant to turn the soul and reconstitute the mind, freeing it from falsity and confusion » ; « Because its metaphysical elements and the rules for their combination are quite simple, the analytic-architectonic meditation is openly accessible. Only care, clarity, and reflection are required from the reader to reach truth. The analytic-architectonic mode promises equality of minds and the possibility of individual refuse from mystification, established authority, and worldly powers. »

<sup>47</sup> J.-M. BEYSSADE fait état de ce procédé : « D'abord, le temps est celui de la méditation, ou plutôt du sujet qui médite et rend la vérité sienne, en lui consacrant le temps qu'elle requiert pour se rendre évidente. D'où l'importance du rythme, rythme de lecture et rythme de l'écrit tout ensemble, parce que d'abord rythme de la pensée métaphysique » (Introduction aux *Méditations métaphysiques*, *Objection et Réponses suivies de quatre lettres*, présentation par BEYSSADE, M. et BEYSSADE, J.-M., Paris : GF Flammarion, 1992, p. 5).

<sup>48</sup> C'est ce qui est conseillé dans les *Exercitia spiritualia* d'Ignace : « En effet, il arrive, dans la première Semaine, que certains sont plus lents à trouver ce qu'ils cherchent

Dans les *Réponses aux secondes objections*, Descartes insiste bien sur ces aspects répétitifs de la méditation pour justifier l'importance majeure accordée au thème du doute « hyperbolique » sur lequel évolue la totalité de la *Première Méditation* :

« [...] je n'ai pu toutefois me dispenser de lui donner une Méditation tout entière ; et je voudrais que les lecteurs n'employassent pas seulement le peu de temps qu'il faut pour la lire, mais quelques mois, ou du moins quelques semaines, à considérer les choses dont elle traite, auparavant que de passer outre »<sup>49</sup>.

Il faut donc s'arrêter « quelques semaines », voire « quelques mois », mais ce sont là des formes symboliques, et par là ajustables, de la durée nécessaire à l'acquisition d'une conclusion métaphysique concernant une « philosophie première » ; il en va de même dans la *Seconde* et la *Troisième*, et même dans la *Quatrième*<sup>50</sup>. Quant au moyen de connaître son esprit, Descartes demande au lecteur d'effectuer des retours actifs et répétés (*terere et repetere*), en précisant :

« [...] il le faut examiner souvent, et le considérer longtemps (*diuturnenda est et repetenda*), afin que l'habitude de confondre les choses intellectuelles avec les corporelles, qui s'est enracinée en

---

[...], alors que d'autres sont plus rapides, et davantage agités ou éprouvés par différents esprits ; cela exige que la Semaine soit parfois écourtée et d'autres fois allongée ; et l'on fera de même pour toutes les autres Semaines qui suivent, cherchant toutes choses selon 'la matière proposée' » (n° 4, trad. par GUEYDAN, p. 29) ; « C'est en fonction des capacités de ceux qui veulent recevoir des exercices spirituels, c'est-à-dire en fonction de leur âge, de leur culture ou de leurs dons, qu'il faut proposer ces exercices, pour qu'on ne donne pas, à celui qui est fruste ou faible de santé des choses qu'il ne peut porter sans fatigue et dont il ne peut tirer profit ; de même, c'est dans la mesure où chacun aura voulu se disposer qu'il faudra lui donner des exercices, pour qu'il puisse y trouver davantage d'aide et de profit » (n° 18, trad. par GUEYDAN, p. 36).

<sup>49</sup> Trad. fr. en AT. IX-A, 103. Voir aussi la *Lettre à Huygens du 12 novembre 1640* : « [...] si ce n'est qu'on emploie des jours et des semaines entières à méditer sur les mêmes matières que j'ai traitées [...] » (AT. III, 763).

<sup>50</sup> Cf. « Je me suis tellement accoutumé ces jours passés à détacher mon esprit des sens [...] » (AT. IX-A, 42 (AT. VII, 52)).

nous pendant tout le cours de notre vie, puisse être effacée par une habitude contraire de les distinguer, acquise par l'exercice de quelques journées. Ce qui m'a semblé une cause assez juste pour ne point traiter d'autre matière en la seconde Méditation »<sup>51</sup>.

Les détours, les reprises et même les digressions de l'œuvre de Descartes sont donc des éléments formateurs.

Toutefois, même si cette répétition est essentiellement caractérisée comme indéfinissable, une fois acquise l'accoutumance à la vérité métaphysique<sup>52</sup>, et par là achevée la méditation en tant qu'exercice d'assimilation, il est inutile de répéter le processus qui y conduit. Descartes insiste à plusieurs reprises sur le fait qu'il suffit de s'y consacrer « une fois en sa vie (*semel in vita*) »<sup>53</sup>. Les exercices à accomplir pour former son esprit ne doivent donc pas être trop nombreux, mais ils ne doivent pas être trop rares non plus ; il semble donc qu'ils doivent être modérés et tempérés. Dans ce cas, comment définir leur bonne mesure, d'une manière à la fois subjective et objective ? S'agit-il moins de leur quantité que de leur qualité ? C'est en effet autour de ces questions que s'établit une différence assez nette entre la méditation cartésienne et la méditation religieuse : celle-ci est un exercice à répéter à *intervalles réguliers*, dans la mesure où l'exercitant commet *constamment* des péchés d'ordre religieux ou doctrinal<sup>54</sup>. Dans ce cas, il s'agit d'un entretien constant, et même perpétuel, de l'amour de Dieu et de la lutte contre le péché, alors que la méditation philosophique de Descartes vise la conquête à la fois définitive et unique des vérités métaphysiques. Il

---

<sup>51</sup> AT. VII, 131 ; trad. fr. en AT. IX-A, 104.

<sup>52</sup> Cf. *Lettre à Élisabeth du 28 juin 1643* : « le meilleur est de se contenter de retenir en sa mémoire et en sa créance les conclusions qu'on [...] a une fois tirées [des principes de la Métaphysique] » (AT. III, 695).

<sup>53</sup> *Lettre à Élisabeth du 28 juin 1643*, AT. III, 695. L'expression, ou une autre équivalente, revient souvent sous la plume de Descartes : *Reg.*, AT. X, 395, X, 396, X, 398 ; *D.M.*, AT. VI, 13 ; *Lettre à \*\*\* de mars 1638*, AT. II, 35 ; *Lettre à Messieurs de la Sorbonne*, AT. IX-A, 6 ; *Med. I*, AT. IX-A, 13 ; *R.V.*, AT. X, 508 ; *Ent. Burm.*, AT. V, 165.

<sup>54</sup> Cf. DE SALES, F., *Introduction à la vie dévote*, in *op. cit.*, 1969, p. 295 : « [...] vous avez besoin de réitérer et répéter fort souvent les bons propos que vous avez faits de servir Dieu, de peur que, ne le faisant pas, vous ne retombiez en votre premier état [...] ». Sur l'image de l'horloge qu'il faut remonter, voir : ENGAMMARE, M., *L'ordre du temps : l'invention de la ponctualité au XVI<sup>e</sup> siècle*, Genève : Droz, 2004, pp. 298-300.



semble donc que dès que l'« exerçant » cartésien s'est transformé grâce à cette méditation philosophique, il ne lui est plus nécessaire de se concentrer exclusivement sur ces vérités.

Descartes demande ainsi à ceux qui prennent ses ouvrages entre les mains une lecture précautionneuse, à travers laquelle ils se laissent amener à conquérir leur savoir par leur propre effort, à le découvrir par eux-mêmes, donc à penser par eux-mêmes. Les *Meditationes* de Descartes ne sont pas écrites pour informer – comme nous le disions –, mais pour former, voire transformer leur lecteur, en lui faisant expérimenter, dans la démarche progressive qu'il a l'illusion de suivre, les exercices nécessaires pour comprendre la manière de former un bon jugement à propos du parti à prendre dans la vie. C'est cette leçon elle-même qui ne figure pas dans la *Lettre à Élisabeth* du 15 septembre 1645, mais seulement dans la *Quatrième Méditation*. Descartes y insiste, de la même façon que dans la *Lettre à Élisabeth* en question, sur la « faiblesse » de l'esprit humain ainsi que sur la difficulté d'« attacher » ce dernier à une même pensée :

« je puis toutefois, par une méditation attentive et souvent réitérée, me l'imprimer si fortement en la mémoire que je ne manque jamais de m'en ressouvenir, toutes les fois que j'en aurai besoin, et acquérir de cette façon l'habitude de ne point faillir. Et, d'autant que c'est en cela que consiste la plus grande et principale perfection de l'homme, j'estime n'avoir pas peu gagné par cette Méditation, que d'avoir découvert la cause des faussetés et des erreurs (n.s.) »<sup>55</sup>, dit Descartes.

Qu'est-ce qu'il faut assimiler par cette « méditation » ? C'est bien entendu l'importance « de retenir fermement la résolution de ne jamais donner mon jugement sur les choses dont la vérité ne m'est pas clairement connue »<sup>56</sup>. Cette réflexion de Descartes dans la *Quatrième Méditation* doit donc être lue pour compléter celle exposée dans la *Lettre à Élisabeth*, dans la mesure où celle-ci concerne plutôt la fortification de l'entendement et que celle-là concerne la « bonne volonté »<sup>57</sup> comme le plus grand de tous les biens<sup>58</sup>.

---

<sup>55</sup> AT. IX-A, 49 (AT. VII, 62).

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Passions de l'âme*, Art. 154, AT. XI, 446 et Art. 187, AT. XI, 470.

<sup>58</sup> Cf. *Passions de l'âme*, Art. 161, AT. XI, 453-454 : « [...] encore qu'il n'y ait point de vertu, à laquelle il semble que la bonne naissance contribue tant, qu'à celle qui fait

Cependant, ces deux réflexions sont utiles et nécessaires pour un bon exercice du jugement.

L'exercice méditatif en tant qu'examen de soi dévoile ainsi l'« *infirmitas* » qui marque non seulement un défaut de la nature humaine<sup>59</sup> ou une limite *a priori* imposée aux facultés intellectuelles<sup>60</sup>, mais aussi et surtout la possibilité d'en faire un mauvais usage, selon l'exposé de la *Quatrième Méditation* et des articles 37<sup>61</sup> et 38 du livre I des *Principia*. Le mauvais exercice de nos facultés suggère la possibilité d'en faire au contraire bon usage. Le projet de s'en servir d'une manière satisfaisante indique la dimension proprement technique attribuée aux facultés intellectuelles dans ce qui concerne la perfection de l'homme. De quoi s'agit-il dès lors dans la « *perfectio* » ? Sans qu'elle soit réservée à l'être infini<sup>62</sup>, elle peut désigner

---

qu'on ne s'estime que selon sa juste valeur ; et qu'il soit aisé à croire, que toutes les âmes que Dieu met en nos corps, ne sont pas également nobles et fortes, [...] il est certain néanmoins que la bonne institution sert beaucoup, pour corriger les défauts de la naissance ; et que si on s'occupe souvent à considérer ce que c'est que le libre arbitre, et combien sont grands les avantages qui viennent de ce qu'on a une ferme résolution d'en bien user ; comme aussi d'autre côté, combien sont vains et inutiles tous les soins qui travaillent les ambitieux ; on peut exciter en soi la passion, et ensuite acquérir la vertu de générosité, [...] ».

<sup>59</sup> Cf. AT. VII, 60-61 : « *Privatio autem, in qua sola ratio formalis falsitatis & culpæ consistit, [...]* ».

<sup>60</sup> Dans la *Med. IV*, à propos de l'impossibilité de connaître les fins de Dieu, Descartes examine la « *natura valde infirma et limitata* » (AT. VII, 55) de l'homme ; Descartes rappelle plus loin qu'il est dans la raison d'un intellect créé d'être fini : « *de ratione intellectus creati ut sit finitus* » (AT. VII, 60) ; dans la *Med. VI*, enfin, Descartes s'interroge sur l'homme comme « *res limitata* », de sorte que sa connaissance est d'une « *perfectio limitata* (perfection limitée) » (AT. VII, 84).

<sup>61</sup> Cf. AT. VIII-A, 18-19 ; IX-B, 40. Descartes identifie la principale perfection de l'homme au fait d'agir librement ou par volonté ou encore, dans la traduction française, au fait d'avoir un libre-arbitre.

<sup>62</sup> Dans la *Med. III*, le terme de « *perfectio* » n'est certes jamais employé pour la *mens* ou pour la *cogitatio* de l'homme, mais seulement pour Dieu. L'être parfait est celui qui ne progresse pas parce qu'il a accompli la totalité de ce qu'il était. Ainsi Dieu ne progresse-t-il pas. C'est pourquoi Dieu n'est pas philosophe ; la sagesse divine s'oppose à la finitude de l'homme (cf. *L.-Préf.* : « Il n'y a véritablement que Dieu seul qui soit parfaitement sage, c'est-à-dire qui ait l'entière connaissance de la vérité de toutes choses ; mais on peut dire que les hommes ont plus ou moins de sagesse à raison de ce qu'ils ont plus ou moins de connaissance des vérités plus importantes » (AT. IX-B, 2-3)). Nous reviendrons sur ce point dans la conclusion de notre travail.

d'une part *un état parfait*, d'autre part *l'action de se parfaire*. Pour mettre en valeur l'importance de l'exercice méditatif cartésien consistant à entraîner deux facultés majeures – l'entendement et la volonté –, nous privilégierons le second élément. Certes, il ne s'agit pas ici d'augmenter la quantité de notre savoir, mais d'en améliorer la qualité, car l'expérience que l'on fait de l'accroissement de sa propre connaissance (« *paulatim augeri* ») – quelle que soit sa rapidité – n'est rien d'autre qu'un nouvel « argument d'imperfection (*imperfectio argumentum*) »<sup>63</sup>. Au contraire, l'amélioration de la qualité du savoir ne se réalise pas d'une manière immédiate et spontanée, d'où la nécessité d'un exercice long. Dès lors, il faudra d'une part déterminer comment les capacités de l'esprit humain peuvent fonctionner par elles-mêmes, d'autre part comprendre comment la réconciliation de ces deux pensées (*perfectio hominis* et *infirmetas hominis*) sert à concevoir la nouvelle figure de *l'homme*, dans la mesure où le terme de « *perfectio* » vaut pour l'homme *en son genre*. La perfection qui nous intéresse ici devra, malgré tout, rester celle qui est finie et relative à la condition de l'esprit humain (réalisme cartésien), ce qui n'empêche nullement de définir la figure la plus achevée que l'exercice méditatif peut produire (optimisme cartésien). Il s'agit de celui que Descartes appelle, notamment dans le *Traité des passions de l'âme*, le « généreux ».

---

<sup>63</sup> *Med. III*, AT. VII, 47.