



HAL
open science

L'union de l'âme et du corps dans la philosophie de Descartes

Megumi Toyooka

► **To cite this version:**

Megumi Toyooka. L'union de l'âme et du corps dans la philosophie de Descartes. Philosophie. Université de Strasbourg, 2018. Français. NNT : 2018STRAC015 . tel-02007575

HAL Id: tel-02007575

<https://theses.hal.science/tel-02007575>

Submitted on 5 Feb 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITES
[CREPHAC, EA 2326]

THÈSE présentée par :

Megumi TOYOOKA

soutenue le : 27 septembre 2018

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline : Philosophie

**L'union de l'âme et du corps
dans la philosophie de Descartes**

THÈSE dirigée par :

M. Frédéric DE BUZON

Professeur, université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. Denis KAMBOUCHNER

Professeur, université Paris I Panthéon-Sorbonne

M. Thierry MARTIN

Professeur, université de Franche-Comté, Besançon

AUTRES MEMBRES DU JURY :

Mme Kim-Sang ONG-VAN-CUNG Professeur, université Bordeaux-Montaigne

INTRODUCTION

L'œuvre philosophique de Descartes occupe une place majeure dans l'histoire de la philosophie occidentale, dans la mesure où elle inaugure ce que l'on peut appeler une philosophie du sujet, autrement dit, une philosophie qui ne suppose pas une connaissance ou une pratique prédéfinies, auxquelles le sujet doit se conformer, mais qui met au premier plan un sujet connaissant et agissant. Par là, Descartes inaugure la philosophie moderne. Or, la nature du sujet humain fait difficulté. Le *cogito* pose, en effet, le sujet comme essentiellement une chose qui pense. Mais ce n'est jamais directement à une chose qui pense que nous avons affaire ; mais à un homme de chair et d'os dont on admet qu'il dispose d'un esprit ou d'une âme. Et la relation de l'un à l'autre est loin d'être simple. Le développement contemporain des sciences cognitives d'un côté, de la philosophie de l'esprit de l'autre en est la preuve. Et c'est justement en référence à Descartes que la question de la relation entre l'esprit et le corps est posée aujourd'hui¹. Ainsi Jaegwon Kim précise que le problème de la relation entre l'esprit et le corps (*the mind-body problem*) est le « problème central de la philosophie de l'esprit depuis que

¹ « In contemporary philosophy, "Cartesianism" is an term often used pejoratively to signify an unscientific faith in a mysterious distinction between soul and body and a conviction that introspection gives incorrigible epistemological results. The Cartesian, it is alleged, believes himself to be a mind that can have all its ordinary experiences, whether or not it *is* attached to a body, while at the same time believing himself to be attached to a body in some way that he admits he is helpless to explain ». Catherine Wilson, *Descartes's Meditations an introduction*, Cambridge : Cambridge University press, 2003, p. 253.

Descartes l'a exposé il y a plus de trois cent cinquante ans »². Sans doute, la question de la relation entre l'esprit et le corps se pose aujourd'hui en des termes différents de ceux auxquels Descartes avait recours. Cependant, cette référence permet d'apercevoir que la question soulevée par Descartes conserve aujourd'hui son actualité. La question telle qu'elle est posée par Descartes, sur le plan métaphysique, est un nœud de difficultés, car Descartes admet simultanément deux thèses qui semblent contradictoires : la distinction réelle de l'âme et du corps, pensées comme deux substances séparées, d'une part, et leur union substantielle de l'autre. Comment ces deux substances, radicalement distinctes, peuvent-elles être unies ? Comment l'âme et le corps peuvent-ils être substantiellement distincts, s'ils sont reliés au point qu'on puisse parler d'union entre les deux ? Ce sont ces questions que la présente recherche se propose d'étudier, en s'en tenant à la pensée de Descartes, indépendamment de ses développements contemporains. Autrement dit, notre recherche entend étudier les difficultés soulevées par la thèse de l'union de l'âme et du corps dans la pensée de Descartes. Il s'agira plus précisément d'examiner les façons dont on peut interpréter la pensée de Descartes concernant cette situation contradictoire, qu'est la position simultanée de la distinction réelle et de l'union substantielle de l'âme et du corps, et d'identifier quelle amorce de solution Descartes nous suggère, sachant que cette tentative de solution est elle-même source de difficultés. L'analyse portera d'abord sur la conception cartésienne telle qu'elle est développée dans les *Méditations métaphysiques*, puis telle qu'elle se révèle dans la correspondance de Descartes avec la princesse Elisabeth. Autrement dit, l'objet de notre réflexion est de voir comment doit être pensé ce que l'on appelle le dualisme cartésien et comment il se modifie des *Méditations* à la correspondance avec Elisabeth.

Dans un premier temps, Descartes traite de la distinction réelle entre l'âme et le corps, d'après laquelle ces deux substances sont concevables l'une sans l'autre, puis dans un second temps il considère une union substantielle, chargée de rendre compte de la communication de ces deux substances. Le titre latin des *Méditations* indique qu'il s'agit de *Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia, & animae humanae a corpore distinctio, demonstratur*. Autrement dit, il s'agit pour Descartes de démontrer à

² J. Kim (2006) *Philosophy of Mind*, 2^d ed., Boulder : Westview Press ; trad. fr. (2008), *Philosophie de l'esprit*, Paris : Les Éditions d'Ithaque, p. 3. Sandrine Roux, qui cite ce passage de Jaegwon Kim, montre clairement comment les sciences cognitives contemporaines héritent de la réflexion de Descartes, cf. S. Roux (2015) dir., *Le corps et l'esprit : Problèmes cartésiens, problèmes contemporains*, Paris : Éditions des Archives contemporaines ; voir également du même auteur *L'empreinte cartésienne. L'interaction psychophysique, débats classiques et contemporains*, Paris : Classiques Garnier, 2018.

la fois l'existence de Dieu et la distinction de l'âme d'avec le corps. On constate ainsi d'une part que Descartes lie ici la démonstration de l'existence de Dieu et la question de la distinction de l'âme et du corps, liaison qu'il nous faudra interroger, et d'autre part, qu'il n'est pas fait référence à l'union de l'âme et du corps, mais seulement à leur distinction.

Et de fait, de la première *Méditation* à la première partie de la sixième, il traite de cette distinction, et c'est seulement dans la dernière partie que la question de leur union est abordée. Comment alors en arrive-t-il à traiter de l'union de l'âme et du corps ? Quelle position lui donne-t-il par rapport à la distinction et aussi quelle signification reçoit-elle ?

Le but de la présente recherche étant d'étudier les difficultés soulevées par la thèse de l'union de l'âme et du corps, et donc de mettre au clair leur relation en considérant la « force de l'âme »³, il convient de traiter les questions suivantes, qui permettent d'éclairer le dessin total de la relation entre les deux substances :

Comment Descartes lui-même concilie-t-il les deux thèses pour penser la relation entre l'âme et le corps ?

Quelle évolution peut-on apercevoir dans la pensée de Descartes entre les *Méditations métaphysiques* et la *Correspondance* avec Elisabeth ? Et quelle est l'influence de cette correspondance sur la solution cartésienne de la difficulté à penser l'union de l'âme et du corps ?

Pourquoi Descartes a-t-il introduit la conception de l'union dans la sixième *Méditation*, où elle constitue un problème central du texte ? Et pourquoi, Descartes recourt-il à l'expression scolastique d'"unitas substantialis" ?

La question se pose également de savoir si, lorsque Descartes traite de la distinction réelle entre l'âme humaine et le corps dans les *Méditations*, il s'agit pour lui de répondre à la question : qu'est-ce que l'homme ? Mais Descartes a déjà, semble-t-il, abordé cette question dans son traité *De l'homme*, publié en 1664, mais rédigé dès les années 1630. Sans doute la question est dans ce texte traitée à un niveau scientifique, celui de la physiologie, tandis que les *Méditations* se développent sur le plan métaphysique. On ne peut donc confondre ces deux perspectives. Il reste que la relation entre le texte des *Méditations* et les thèses développées dans le traité *De l'homme* devra être interrogée.

³ Cf. Denis Kambouchner, *L'homme des passions*, Paris : Albin Michel, 1995, pp. 163-164.

Dans le *Synopsis* présenté en ouverture des *Méditations*, Descartes assigne à l'ouvrage cinq buts à la sixième *Méditation* :

1. « intellectio ab imaginatione secernitur ; distinctionum signa describuntur » (« je distingue l'action de l'entendement d'avec celle de l'imagination ; les marques de cette distinction y sont décrites »)⁴.

2. « mentem realiter a corpore distingui, probatur » (« J'y montre que l'âme de l'homme est réellement distincte du corps »).

3. « tam arcte illi (corpore) esse conjunctam, ut unum quid cum ipsa componat, ostenditur » (« et toutefois ... qu'elle ne compose que comme une même chose avec lui »).

4. « omnes errores qui a sensibus oriri solent recensentur, modi quibus vitari possint exponuntur » (« toutes les erreurs qui procèdent des sens y sont exposées, avec les moyens de les éviter »).

5. « rationes omnes ex quibus rerum materialium existentia possit concludi, afferuntur » (« et enfin, j'y apporte toutes les raisons desquelles on peut conclure l'existence des choses matérielles »).

Ce qui est important pour nous qui voulons examiner la relation entre l'âme et le corps, ce sont les points 2 et 3. Dans un premier temps, nous examinons les phrases 2 et 3, où il est dit :

« *In sexta denique, intellectio ab imaginatione secernitur ; distinctionum signa describuntur ; mentem realiter a corpore distingui probatur ; eandem nihilominus tam arcte illi esse conjunctam, ut unum quid cum ipsa componat, ostenditur* » (*Synopsis*, AT VII, 15)⁵.

Comme ce mot de « *nihilominus* »⁶ l'indique, Descartes souligne audacieusement que les deux substances qui se distinguent, doivent apparemment, être comprises dans

⁴ Traduction française de Ferdinand Alquié, in *Descartes Oeuvres Philosophiques* Tome II, Garnier Frères : Paris, 1967, p. 403.

⁵ *Abrégé*, AT IX, 11-12 : « Enfin, dans la sixième, je distingue l'action de l'entendement d'avec celle de l'imagination ; les marques de cette distinction y sont décrites. J'y montre que l'âme de l'homme est réellement distincte du corps, et toutefois qu'elle lui est si étroitement conjointe et unie, qu'elle ne compose que comme une même chose avec lui ». En français, "*nihilominus*" est traduit par « et toutefois ». Il me semble que l'idée de Descartes sur le rapport entre l'âme et le corps est indiquée ici.

⁶ La négation en latin est susceptible de deux formes : l'une est l'usage paradoxal, et l'autre est l'usage du contraste. Ce mot de "*nihilominus*" est de la première forme (paradoxale). Cf. Charlton T. Lewis, *An*

une unité, ce que vise l'expression « *unum quid* ». A ce stade, Descartes semble conscient de la difficulté de penser la relation entre les deux. Mais, en même temps, à cette étape des *Méditations*, les deux substances sont distinguées. Donc le problème auquel nous devons faire face est cette apparente contradiction, et nous devons ainsi examiner si Descartes pourra la résoudre ou non.

L'expérience nous semble s'originer dans la diversité de notre rapport à notre propre corps, rapport qui ne cesse de changer, si bien que nous pouvons dire que nous avons notre corps sans dire que nous sommes notre corps. Est-ce cette diversité qui explique que notre sentiment au sujet de la solidarité du corps et de l'âme ne cesse d'évoluer ? Car le dualisme affirme la séparabilité du corps et de l'âme, mais l'expérience du sentiment et de la sensation nous enseigne leur inséparabilité⁷. La sensation et le sentiment sont en intime relation, mais leurs significations sont soit distinguées, soit identifiées, selon les textes de Descartes. Ainsi, la *Règle XII* écrit à propos de la sensation : « La figure qu'il [le sens externe] reçoit se transporte à une autre partie du corps qu'on appelle le sens commun, et ceci, en un instant, et sans qu'il y ait passage réel d'aucun être d'un endroit à l'autre »⁸. Puis la figure, attribut de la substance corporelle, est transportée jusqu'au cerveau. Ce passage des *Regulae* nous montre la définition de la sensation, qui doit être prolongée par la théorie des degrés du sens dans les *Sixièmes Réponses*. Tandis que la sixième *Méditation* explique qu'« il n'y a certes aucune affinité ni aucun rapport entre cette émotion de l'estomac et le désir de manger, non plus qu'entre le sentiment de la chose qui cause de la douleur, et la pensée de tristesse que fait naître ce sentiment »⁹. Dans la sixième *Méditation*, la définition du sentiment n'est pas univoque. Elle inclut aussi l'appétit ou le désir, etc.

La douleur nous prouve l'union de l'âme et du corps, en tant que mode de perception de la rupture des filets nerveux, et fait partie d'une énumération de sentiments qui comprend aussi le chatouillement, les sensations de lisse et de rude, de chaud et de froid, d'humide et de sec, etc., c'est-à-dire les diverses sensations tactiles,

elementary latin dictionary, Oxford, 1956, p. 536. Pour "*nihilominus*", il est expliqué ici que : « *none the less, just as much, no less, nevertheless* ». Tous ses mots sont utilisés paradoxalement.

⁷ Dans *L'Homme*, il me semble que le sentiment est traité différemment de la sensation en tant que mode de perception. « Quand Dieu unira une Ame Raisonnable à cette machine... il lui donnera son siège principal dans le cerveau, et la fera de telle nature que selon les diverses façons que les entrées des pores qui sont en la superficie intérieure de ce cerveau seront ouvertes par l'entremise des nerfs, elle aura divers sentiments » (AT XI, 143).

⁸ *Regula XII*, AT X, 414.

⁹ AT IX, 60.

dont la description est suivie par les sensations du goût, de l'odorat, de l'ouïe et de la vue, sans qu'il y ait aucune discontinuité entre toutes ces descriptions¹⁰.

Dans la sixième *Méditation*, l'expérience montre que si je suis le même, lorsque mon corps subit une amputation, c'est que je ne suis proprement qu'une âme :

« Il y a une grande différence entre l'esprit et le corps, en ce que le corps, de sa nature, est toujours divisible, et que l'esprit est entièrement indivisible. Car en effet, lorsque je considère mon esprit, c'est-à-dire moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense, je n'y puis distinguer aucunes parties, mais je me conçois comme une chose seule et entière. Et quoique tout l'esprit semble être uni à tout le corps, toutefois un pied, ou un bras, ou quelqu'autre partie étant séparée de mon corps, il est certain que pour cela il n'y aura rien de retranché à mon esprit » (*Med VI, AT IX, 68*).

Ici, *le corps* est seulement une dénomination extérieure. Mon corps recevant son unité lorsque je considère non seulement que j'ai un corps, mais aussi que je suis un corps.

Alors le dualisme est-il l'affirmation de la séparabilité du corps et de l'âme ou bien seulement celle de la possibilité de leur séparation ? Et nous devons examiner ce que Descartes affirme sans tenir compte de notre point de vue d'homme vivant au XXI^e siècle¹¹.

De fait, généralement, la pensée des philosophes est en accord avec un environnement historique : par exemple les traditions, les coutumes, le contexte scientifique, culturel, etc.

¹⁰ *A Newcastle*, octobre 1645, AT IV, 326. Les sentiments de douleur, de faim, et de soif sont identifiés à la perception des sons, des couleurs, des odeurs, etc.

¹¹ Quand on considère des philosophies ou des philosophes du passé, on a besoin de comprendre clairement leurs attitudes et leurs comportements. Quand on étudie la philosophie de Descartes, il en va de même : il convient de se demander de quels points de vue et dans quels buts est entreprise sa philosophie ? Le but de ma thèse est de faire la distinction entre la pensée de Descartes et la construction de sa doctrine, dans la mesure où le système du philosophe et sa pensée ne correspondent pas toujours simultanément. Les grands philosophes originaux sont particulièrement clairvoyants, et il existe sous l'exposition du système philosophique une construction de la pensée qui n'est pas directement visible.

Même lorsqu'elle rompt avec une tradition, la philosophie trouve ses fondements dans son rapport au contexte dans lequel elle se construit. L'interprétation de la pensée de Descartes demande donc à connaître son environnement biographique et culturel ? En d'autres termes, il est important d'examiner le contexte historique dans lequel Descartes réfléchit. Mais, la pensée de Descartes ne se réduit pas à ce contexte ; il nous faut élucider le contenu d'une philosophie et d'une expérience qui lui est propre. L'environnement pris en ce sens n'est pas celui de l'idéologie européenne ordinaire ou de la sphère culturelle. Cet environnement dans lequel se construit la pensée de Descartes ne se réduit pas à un ensemble de points communs confirmés positivement, mais il est plutôt ce à partir de quoi et contre quoi elle se développe. Je souhaite donc attacher beaucoup d'attention à l'arrière-plan de la pensée cartésienne, et cela de deux points de vue : historique et métaphysique. Cela signifie que je dois prendre en compte le contexte personnel et historique dans lequel pense Descartes, mais en même temps examiner comment le philosophe interprète personnellement ce contexte. On pourra alors fournir à la *Méditation* philosophique le point d'appui qui est le sien, mais aussi étudier la façon de méditer de Descartes et ce qu'il saisit avec lucidité de ce point d'appui.

Ainsi, le but de ma thèse est de comprendre clairement la façon dont Descartes pense la relation entre l'âme et le corps. Cette question est au cœur du système philosophique de Descartes. Mais posée d'abord sur le plan métaphysique, il parvient en fin de compte à conclure qu'il s'agit d'une question d'un autre ordre, invoquant le plan pratique. La question est alors de savoir si la relation âme-corps relève d'une dimension théorique ou d'une dimension pratique. Or Descartes explique la distinction réelle entre l'âme et le corps du point de vue des sciences de la nature. Celle-ci est un cadre essentiel et fondamental à l'intérieur duquel pense Descartes.

Cependant ce n'est pas facile. Généralement, les ouvrages d'histoire de la philosophie n'indiquent que les résultats de l'activité philosophique étudiée ; ainsi les motivations du philosophe et les processus de construction de la *Méditation* sont oubliés et dissimulés, ou sont omis intentionnellement. C'est pourquoi je cherche de la matière dans la correspondance et l'œuvre posthume fragmentaire. Tout compte fait, je pense que nous devons faire réapparaître la pensée du philosophe en confrontant notre pensée à la sienne. Il faut finalement tenter de philosopher à sa place, ou plutôt avec lui. D'une manière concrète, nous avons besoin de méditer et de philosopher

personnellement sur le problème philosophique que nous étudions chez tel ou tel philosophe, tout en tenant compte de la tradition, du courant d'idées qu'un philosophe a reçu ou bien du résultat de l'expérience qu'il a reçu, et de la façon dont on doit traiter cette question.

Au regard de ces réflexions, nous souhaitons, dans le premier chapitre étudier la construction de la question de la relation entre l'âme et le corps dans les *Méditations* pour mettre en lumière le problème qu'elle soulève. Le second chapitre étudie plus directement la relation de l'âme et du corps telle qu'elle est développée par Descartes dans la sixième *Méditation* et examine les interprétations des commentateurs classiques, Alquié, Gueroult et Gilson à propos de cette question.

Dans le chapitre III, je préciserai le point essentiel de la question, tel qu'il se présente dans les *Méditations* et les *Objections et Réponses* avec Arnauld, Gassendi et celui qui domine dans la correspondance avec l'Hyperaspistes. Et je voudrais suggérer la clef principale, à savoir que « la preuve de l'existence du monde extérieur implique ... l'union de l'âme et du corps. Mais comme la preuve de l'existence du monde extérieur n'a d'autre fin que d'établir la distinction réelle de l'âme et du corps, il faut aller jusqu'à dire que la preuve de leur distinction s'appuie sur le fait de leur union »¹², ainsi que l'écrit Gilson.

Au chapitre IV, j'analyserai la correspondance de Descartes avec Elisabeth et montrerai son rôle dans le développement de la question de l'union, et la prise en compte de sa dimension pratique, donc aussi celle du rôle de l'imagination et des sens dans son appréhension. C'est pourquoi, dans le chapitre V, j'étudierai l'opposition entre la représentation de Hobbes et celle de Descartes à propos de la relation entre les idées et les objets sensibles, et j'essaierai d'identifier la différence fondamentale entre leurs doctrines. Le chapitre VI portera sur la relation entre la conception médicale de Descartes et la thèse de l'union de l'âme et du corps, et je mettrai l'accent sur la place et le rôle de la douleur dans sa relation à l'union. La question de la compatibilité de la thèse de la distinction et de celle de l'union est donc transportée sur le plan pratique, et j'étudierai par conséquent au chapitre VII les rôles du désir et de la générosité comme remède aux passions. Au terme de cette étude, je chercherai à montrer que la philosophie de Descartes possède une signification à la fois métaphysique et morale.

¹² Cf. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris : Vrin, 1975, p. 245.

CHAPITRE I

LA STRUCTURE DE LA SIXIÈME *MÉDITATION* ET LA RELATION DE L'ÂME ET DU CORPS

I. La question de la sixième *Méditation*

Comme indiqué plus haut, la structure des *Méditations* est compliquée, car Descartes traite d'abord de la distinction puis, plus brièvement, de l'union de l'âme et du corps. La coexistence de ces deux thèses est un problème épineux dans le système philosophique de Descartes. Comment pourrions-nous comprendre cette situation ? Comment ces deux thèses peuvent-elles se concilier ? Ou faut-il admettre que les apories soulevées par la théorie cartésienne de l'union de l'âme et du corps reposent toutes sur l'impossibilité de penser "en même temps"¹ la double influence causale au sein de l'"unum quid"² et la distinction réelle ? Il est important ici d'examiner fidèlement les termes utilisés par Descartes. Et il convient alors de faire porter l'attention sur le texte de la 6^e *Méditation*.

¹ A *Elisabeth*, 28 juin 1643, AT III, 693.

² Cf. AT IX, 64.

I-1. Le lieu des difficultés dans la sixième *Méditation*

Les *Méditations* sont constituées de six *Méditations* écrites, hormis le jour du Sabbat, comme un entraînement de l'esprit, évoquant les *Méditations* chrétiennes (que l'on peut aussi rapprocher d'une pratique ascétique bouddhiste, visant à atteindre le Nirvana). Tout d'abord, Descartes développe une réflexion de l'esprit, en écrivant une *Méditation* par jour, dont le but est à la fois d'aboutir à une conclusion et de constituer un exercice spirituel. Descartes écrit au début de la première *Méditation* :

« Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain ; de façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences » (*Med I*, AT IX, 13)³.

Cette pratique du doute systématique permettant de se débarrasser de toutes les idées reçues sans un examen critique et fondateur préalable devient un modèle d'apprentissage. Descartes le rappellera dans les *Secondes réponses* en indiquant que, dans les *Méditations*, il a suivi la voie analytique :

« L'analyse montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée, et fait voir comment les effets dépendent des causes ; en sorte que, si le lecteur la veut suivre, et jeter les yeux soigneusement sur tout ce qu'elle contient, il n'entendra pas moins parfaitement la chose ainsi démontrée, et ne la rendra pas moins assurée que si lui-même l'avait inventée. [...] Pour moi, j'ai suivi seulement la voie analytique dans mes *Méditations*, parce qu'elle me semble être la plus vraie, et la plus propre pour enseigner » (AT IX, 147).

³ En Latin, AT VII, 17-18.

Cet ouvrage comporte six thèmes.

Dans la première *Méditation*, *De ibis quae in dubium revocari possunt* (Des choses que l'on peut révoquer en doute)

Dans la seconde *Méditation*, *De natura mentis humanae : quod ipsa sit notior quam corpus* (De la nature de l'esprit humain ; et qu'il est plus aisé à connaître que le corps)

Dans la troisième *Méditation*, *De Deo, quod existat* (De Dieu ; qu'il existe)

Dans la quatrième *Méditation*, *De vero & falso* (Du vrai et du faux)

Dans la cinquième *Méditation*, *De essentia rerum materialium ; & iterum de Deo, quod existat* (De l'essence des choses matérielles ; et, derechef de Dieu, qu'il existe)

Dans la sixième *Méditation*, *De rerum materialium existentia, & reali mentis a corpore distinctione* (De l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme)

Nous pouvons dire que la caractéristique des *Méditations* est de développer une réflexion de l'esprit sous la forme d'un dialogue intérieur. Mais la question essentielle est de comprendre le but que poursuit Descartes en écrivant les *Méditations*.

L'argumentation développée par Descartes dans la sixième *Méditation* est sinieuse ; la première moitié de la *Méditation* porte sur la distinction de l'âme et du corps. La dernière moitié concerne leur union. Apparemment il semble que la conception de cette union a été soudainement introduite par Descartes dans la dernière moitié de la sixième *Méditation*. Or ces deux thèses se présentent comme contradictoires. Quel est ici le but de Descartes ?

En d'autres termes, l'interprétation de la thèse développée dans la sixième *Méditation* répond à une double stratégie formulée dans *Le Traité de l'Homme*⁴.

L'Homme eut deux éditions, toutes deux posthumes. Il fut publié pour la première fois en 1662, à Leyde, par Florent Schuyf (1619-1669)⁵, docteur en philosophie d'Utrecht (1639) et docteur en médecine de Leyde (1664) qui traduisit en latin une copie du texte français de Descartes sous le titre : *De Homine figuris et latinitate donatus*.

⁴ « Descartes ne publie pas cet ouvrage, comme il s'en explique au début de la Cinquième partie du *Discours de la Méthode* ». Frédéric de Buzon, Denis Kambouchner, Le concept de la physique, *Lectures de Descartes*, Paris : Ellipses, 2015, p. 186.

⁵ En 1664, Florent Schuyf devint professeur à l'Institut médical de Leyde, et, en 1666, professeur de botanique. Il enseigna la médecine et la botanique jusqu'à sa mort.

Deux ans plus tard, Claude Clerselier (1614-1684), avocat au Parlement de Paris et philosophe cartésien, publia le texte français précédé d'une importante préface et suivi de la traduction de la préface latine de F. Schuyt. Dans sa préface, Clerselier adresse quelques critiques et reproches, plus ou moins modérés, à F. Schuyt. Ce dernier, dit-il, a utilisé une copie peu fidèle du texte de Descartes pour réaliser sa version⁶. D'autre part, « il a considéré le traité de *L'Homme* détaché de tout autre, alors qu'il n'est qu'une suite du livre dont Descartes parle dans sa *Méthode*, et que l'original que j'ai, ajoute-t-il, a pour titre, Chapitre 18. Ce livre a été depuis peu publié à mon insu, avec ce titre : *Le Monde* de Monsieur Descartes ou *Traité de la Lumière* ». Cependant, Clerselier confesse qu'il est en partie responsable des fautes de M. Schuyt, étant l'un de ceux qui l'avaient sollicité de travailler à cet ouvrage. Sur sa demande, Schuyt lui avait communiqué ses figures et un double de la copie dont il s'était servi pour les inventer. Mais il croyait que ce dernier ne publierait pas aussitôt son ouvrage, et lui laisserait la priorité. Pour l'édition en français, Clerselier ne s'est pas servi des figures de Schuyt, bien qu'il les considère supérieures graphiquement à celles de son livre. N'étant pas capable d'inventer lui-même des figures correspondant au texte, un jeune homme se rendant aux Pays-Bas, fut chargé de rechercher si des figures grossièrement tracées par Descartes pouvaient se trouver chez quelqu'un, puisque Descartes désigne ses figures par des lettres, et de rechercher aussi un habile dessinateur. A Louvain, ce jeune homme rencontra M. de Gutschoven, grand anatomiste et mathématicien, qui possédait cette sorte d'esprit mécanique que la philosophie de Descartes demande. Une lettre lui fut adressée. Après un an sans nouvelles, il accepta de travailler aux figures. Mais Monsieur de Nonancourt, qui était venu annoncer l'acceptation de M. de Gutschoven, arriva lorsque M. de La Forge⁷ venait aussi d'accepter, car dans le second volume des lettres de Descartes, avait été annoncé le besoin d'un homme habile pour faire ce travail. Il fut décidé de laisser les deux hommes travailler aux figures, à l'insu l'un de l'autre. En moins d'un an M. de La Forge envoya ses figures et ses remarques, ainsi qu'un *Traité de l'Esprit*. C'est ainsi que dans l'édition de Clerselier les figures de M. de Gutschoven sont indiquées

⁶ Dans une lettre à Mersenne, du 23 novembre 1646, Descartes explique l'origine des copies de son manuscrit *L'Homme* : « Il y a déjà douze à treize ans que j'avais décrit toutes les fonctions du corps humain, ou de l'animal, mais le papier où je les ai mises est si brouillé que j'aurais moi-même beaucoup de peine à le lire ; toutefois je ne pus m'empêcher, il y a quatre ou cinq ans, de le prêter à un intime ami, lequel en fit une copie, laquelle a encore été transcrite depuis par deux autres, avec ma permission, mais sans que je les ai relues ni corrigées. »

⁷ Louis de La Forge, théologien protestant de Saumur et docteur en médecine, demeurant à la Flèche.

par la lettre G., celles de M. de La Forge (moins nombreuses) par la lettre F.⁸. Deux figures seulement, sans lettre, sont de Descartes. Pour les muscles, il avait griffonné une figure. La fin de la préface est philosophique et se rapporte aux deux substances, corporelle pour le mouvement et spirituelle pour le vouloir. Quant à la préface de Schuyt, elle est essentiellement philosophique, basée sur la différence entre l'âme et le corps, sur la signification de l'âme des Bêtes, selon Descartes qui a rejeté les idées fausses en réformant les premiers fondements de la philosophie. « Il a montré, dit-il, quelles sont les fonctions de l'entendement et de la volonté et en quoi consiste la perfection de l'un et de l'autre. Il a nettement distingué les idées ou les notions qui sont nées avec nous, et qui sont produites par l'esprit seul, de celles qui sont étrangères ou qui viennent du dehors ; et les unes et les autres, de celles qui ne sont faites et inventées que par notre fantaisie ».

Les notions de physiologie conçues par Descartes entreront dans le domaine expérimental seulement au XIX^e siècle ou au XX^e. L'explication des fonctions des 386 organes ne sera plus seulement mécanique, elle suivra les progrès de la physique et sera tributaire de la naissance de la chimie et de ses progrès. Selon son plan, il est temps, maintenant, que Descartes décrive l'âme à part, et enfin qu'il montre comment « ces deux natures » doivent être jointes et unies pour composer des hommes qui nous ressemblent »⁹.

Généralement, les lecteurs de Descartes interprètent sa pensée de la manière suivante :

A) La métaphysique de Descartes implique la reconnaissance d'une *distinctio realis*, à savoir la distinction entre *res cogitans* et *res extensa*.

B) Quand nous considérons ensuite l'union de l'âme et du corps, nous devons avouer que leur distinction échoue face à l'expérience de vie quotidienne.

On comprend par là que la difficulté essentielle que rencontre la métaphysique cartésienne est, comme on l'a indiqué, ce que les cognitivistes contemporains appellent le *mind-body problem*.

Cette alternative entre (A) et (B) est déterminante pour la compréhension de la sixième *Méditation*. (A) et (B) sont généralement acceptés par les lecteurs et interprètes

⁸ Clerselier considère ces figures plus propres à l'intelligence du texte que celles de Schuyt.

⁹ Il part d'un corps-machine de terre, puis s'exprime en ces termes : « Quand Dieu unira une âme raisonnable à ce corps... », *De l'homme*, AT XI, 143.

de la pensée de Descartes, même s'ils admettent finalement pour la plupart que (A) est sa véritable thèse. Et de fait, cette interprétation semble s'imposer, car elle est confirmée par d'autres textes de Descartes. Ainsi, écrit-il dans sa lettre à Elisabeth du 21 mai 1643 :

« ... y ayant deux choses en l'âme humaine, desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa nature, l'une desquelles est qu'elle pense, l'autre, qu'étant unie au corps, elle peut agir et pâtir avec lui ; je n'ai quasi rien dit de cette dernière, et me suis seulement étudié à faire bien entendre la première, à cause que mon principal dessin était de prouver la distinction qui est entre l'âme et le corps », (*A Elisabeth*, 21 mai 1643, AT III, 664-665).

La thèse (A) s'accorde avec le titre de la sixième *Méditation*. Il s'agit bien d'une distinction réelle entre l'âme et le corps qui est le but poursuivi ici par Descartes, et nous pouvons aussi comprendre que cette distinction réelle est le sujet principal visé par Descartes, car le texte de Descartes porte bien sur la distinction et non sur l'union.

En revanche, il faut admettre que l'interprétation (B) est tout aussi convenable. Et elle impose alors d'accepter une distinction réelle entre l'âme et le corps et en même temps l'union des deux. Pourquoi ? Parce que l'interprétation (B) est conforme aux phrases suivantes de la correspondance de Descartes avec Elisabeth :

« ... les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination ; mais elles se connaissent très clairement par les sens. D'où vient que ceux qui ne philosophent jamais, et qui ne se servent que de leur sens, ne doutent point que l'âme ne meuve le corps, et que le corps n'agisse sur l'âme ; mais ils considèrent l'un et l'autre comme une seule chose, c'est-à-dire, ils conçoivent leur union ; car concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule. Et les pensées métaphysiques, qui exercent l'entendement pur, servent à nous rendre la notion de l'âme familière ; et l'étude des mathématiques, qui exerce principalement l'imagination en la considération des figures et des

mouvements, nous accoutume à former des notions du corps bien distinctes ; et enfin, c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps » (*A Elisabeth*, 28 juin 1643, AT III, 691-692).

L'interprétation (B) a le mérite de reconnaître que la distinction réelle entre l'âme et le corps et leur union sont toutes deux l'expression de la pensée de Descartes, et elle montre comment ces deux thèses sont situées dans son système de philosophie.

Dans cette interprétation (B), on constate que Descartes utilise l'expression "vie quotidienne" pour définir le cadre de l'union de l'âme et du corps. Cela signifie que la perception de l'union ne relève pas de l'entendement, mais est un fait de l'expérience quotidienne.

Cependant, le problème demeure posé, car si on considère l'interprétation (A), on manque la compréhension de l'union, et d'un autre côté, si on considère l'interprétation (B), on doit se demander pour quelle raison il faut rendre compte de l'union qui est un fait évident pour nous, au risque de faire s'effondrer la théorie de la distinction réelle entre les deux. Ce sont ces difficultés et ces différences d'interprétations qui rendent problématique la compréhension de la philosophie de Descartes.

Avant d'analyser les interprétations (A) et (B), on regardera la structure de la 6^e *Méditation* afin d'examiner la position adoptée par Descartes dans celle-ci. Les *Méditations* sont publiées à Paris en 1641, mais Descartes corrige lui-même les coquilles de la première édition. La deuxième édition est publiée à Amsterdam en 1642. Généralement, bien qu'il soit d'usage d'utiliser l'édition publiée par Charles Adam et Paul Tannery (AT), M. Yamada rappelle qu'« il n'y a pas beaucoup de différences qui modifient radicalement l'interprétation entre la deuxième édition et l'édition AT, mais des différences de nuance sont évidentes. On est enclin à accorder plus d'importance à la deuxième édition »¹⁰. Pourquoi alors l'édition AT est-elle utilisée par les chercheurs ? Il n'y a pas de paragraphes dans la deuxième édition ; en revanche, les rédacteurs de l'édition AT ont introduit des paragraphes. L'édition AT est, de ce fait, plus facile à lire pour nous qui vivons de nos jours, que la deuxième édition. Toutefois, dans la deuxième

¹⁰ Hiroaki Yamada, *Des Méditations*, Tōkyō : Chikuma Shobo, 2011, p. 8.

édition, la présentation du texte n'est pas homogène. Tout d'abord, il n'y a pas de paragraphes ; le texte continue indéfiniment sans séparation en paragraphes distincts, mais dans la première et la deuxième éditions, des paragraphes sont tout à coup introduits à partir de la 4^e *Méditation*.

Intéressons-nous ici à la différence de structure en paragraphes dans la 6^e *Méditation* entre l'édition AT et la deuxième édition.

La 6^e *Méditation* est découpée en 29 paragraphes dans la première édition, et en 21 dans la deuxième édition. Et la troisième édition, publiée en 1650 après la mort de Descartes, reprend les paragraphes de la deuxième édition. Donc, la répartition des paragraphes de la 6^e *Méditation* demeure inchangée jusqu'à la mort de Descartes. Désormais, jusqu'à l'édition publiée en 1685, la façon d'ordonner les paragraphes du texte est maintenue identiquement. En revanche, dans l'édition AT, le texte de la 6^e *Méditation* est découpé en 24 paragraphes.

Considérons son résumé, afin d'examiner la structure de la 6^e *Méditation* sur la base de la deuxième édition.

1. la possibilité de l'existence des choses matérielles
2. la différence entre l'imagination et l'intellection ou conception pure
3. les choses que j'ai ci-devant tenues pour vraies comme les ayant reçues par les sens
4. les raisons qui m'ont obligé à révoquer les sens en doute
5. maintenant que je commence à me mieux connaître moi-même et à découvrir plus clairement l'auteur de mon origine
6. raisons confirmant l'existence des choses matérielles
7. la preuve de l'existence des choses matérielles
8. De la nature¹¹, et particulièrement ma nature : des choses que Dieu m'a données, comme étant composé de l'esprit et du corps
9. la première chose que la nature m'enseigne¹² : il n'y a rien que cette nature m'enseigne plus expressément, ni plus sensiblement, sinon que j'ai un corps, qui est mal

¹¹ Descartes écrit : « il n'y a point de doute que tout ce que la nature m'enseigne contient quelque vérité. Car par la nature, considérée en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établie dans les choses créées. Et par ma nature en particulier, je n'entends autre chose que la complexion ou l'assemblage de toutes les choses que Dieu m'a données » (AT IX, 64).

¹² « Afin qu'il n'y ait rien en ceci que je ne conçoive distinctement, je dois précisément définir ce que j'entends proprement lorsque je dis que la nature m'enseigne quelque chose. Car je prends ici la nature en une signification plus resserrée, que lorsque je l'appelle un assemblage ou une complexion de toutes les

disposé quand je sens de la douleur, qui a besoin de manger ou de boire, quand j'ai les sentiments de la faim ou de la soif, etc.

10. la deuxième chose que la nature m'enseigne
11. la troisième chose que la nature m'enseigne
12. l'union de l'esprit et du corps, et le rôle des sens
13. la souveraine bonté de Dieu, et la nature comme l'union
14. les choses auxquelles nous sommes directement portés par la nature et la nature comme une simple dénomination
15. l'erreur de la nature
16. De l'esprit et le corps
17. l'interaction entre l'esprit et le corps
18. Des relations entre des parties moyennes du cerveau et l'esprit
19. La correspondance entre les mouvements et des sens
20. l'erreur de nature comme l'union
21. La nature de l'homme comme composé de l'esprit et du corps donne la capacité d'éviter l'erreur, et ce que les sens peuvent nous apprendre

Quelle est la différence entre l'édition AT et la deuxième édition ? Elle concerne le 2^e paragraphe qui traite de la différence entre l'imagination et l'intellection, et le 3^e paragraphe de l'édition AT qui commence à traiter des sens : « je rappellerai dans ma mémoire quelles sont les choses que j'ai ci-devant tenues pour vraies, comme les ayant reçues par les sens »¹³. L'édition AT ne garde pas ces paragraphes allant du 1^{er} au 3^e comme une série, mais divise l'ensemble en deux.

En examinant d'abord ce 3^e paragraphe, on remarque que dans la deuxième édition, il s'étend sur trois pages et demie (pp.75-78). Et la deuxième édition se compose des huit temps suivants :

choses que Dieu m'a données ; vu que cet assemblage ou complexion comprend beaucoup de choses qui n'appartiennent qu'à l'esprit seul, desquelles je n'entends point ici parler, en parlant de la nature : comme par exemple, la notion que j'ai de cette vérité, que ce qui a une fois été fait ne peut plus n'avoir point été fait, et une infinité d'autres semblables, que je connais par la lumière naturelle sans l'aide du corps, et qu'il en comprend aussi plusieurs autres qui n'appartiennent qu'au corps seul, et ne sont point ici non plus contenues sous le nom de nature : comme la qualité qu'il a d'être pesant, et plusieurs autres semblables, desquelles je ne parle pas aussi, mais seulement des choses que Dieu m'a données, comme étant composé de l'esprit et du corps » (AT IX, 65).

¹³ AT IX, 59.

1. Les choses que j'ai reçues par les sens, c'est-à-dire que j'avais une tête, des mains, etc., autrement dit toutes les parties dont mon corps est composé

2. Les sens m'ont aussi appris que mon corps est placé entre d'autres corps qui peuvent être source de douleur ou de plaisir

3. Mon corps me fait éprouver aussi des sensations internes (faims, soif) et des sentiments (joie, tristesse)

4. Les sens me font percevoir, outre l'extension, les figures et les mouvements des corps les autres qualités que sont la dureté, chaleur, couleur, odeur, etc.

5. « J'expérimentois qu'elles se présentoient à elle [ma pensée], sans que mon consentement y fust requis, en sorte que je ne pouvois sentir aucun objet, quelque volonté que j'en eusse, s'il ne se trouvoit présent à l'organe d'un de mes sens ; et il n'étoit nullement en mon pouvoir de ne le pas sentir, lorsqu'il s'y trouvoit présent ».

6. « Ce n'étoit pas sans quelque raison que je croyois que ce corps lequel par un certain droit particulier j'appelois mien »

7. « ... il n'y a certes aucune affinité ny aucun rapport (au moins que je puisse comprendre) entre cette émotion de l'estomac et le désir de manger, non plus qu'entre le sentiment de la chose qui cause de la douleur, et la pensée de tristesse que fait naître ce sentiment »

8. « Il me sembloit que j'avais appris de la nature toutes les autres choses que je jugeois touchant les objets de mes sens »

Dans l'édition AT, ② et ③ sont regardés comme formant un seul et même paragraphe.

Ils sont indépendants. Je pense qu'AT distribue (coupe) un paragraphe en considération de la langue et du contenu de ces paragraphes.

On reparle ici de 5 articles de " Synopsis " encore une fois ;

1. *intellection ab imagination secertur ; distinctionum signa describuntur.*

2. *mentem realiter a corpore distingui, probatur.*

3. *tam arcte illi (corpori) esse conjunctam, ut unum quid cum ipsa compnat, ostenditur.*

4. *omnes errores qui a sensibus oriri solente recensentur, modi quibus vitari possint exponuntur, modi quibus vitari possint exponuntur.*

5. *rationes omnes ex quibus rerum materialium existentia possit conclude, afferuntur.*

Alors, si on fait la comparaison de ces cinq articles avec la deuxième édition et l'édition AT de la 6^e *Méditation*, on peut s'apercevoir que l'ordre est différent. Cela signifie, dans la deuxième édition et l'édition AT, pour l'ordre, 5, 1, 2, 3, et 4. Et puis, ici, on doit remarquer que Descartes parle de *intellectus*, *imaginatio*, et *sensus* en intervenant de la thèse de la distinction réelle et l'union substantielle de l'âme et du corps.

I-2. La position de base pour l'interprétation du système philosophique de Descartes

On sait généralement que Descartes pose une distinction réelle entre l'âme et le corps, mais comme on l'a remarqué, il introduit aussi la thèse de leur union substantielle. Il s'agit pour nous d'une énigme qui nous contraint à penser « en même temps » la théorie cartésienne de l'union substantielle de l'âme et du corps et leur distinction réelle. Si Descartes ne définissait pas l'union comme substantielle, la question serait plus simple. Bien sûr, il n'utilise pas toujours l'expression d'union substantielle, mais il pense l'union en tant que substantielle, à savoir comme unissant deux substances radicalement distinctes dans « unum quid ». Mais ce que l'on doit examiner est de savoir si Descartes traite l'union de la même manière dans tous ses textes. Pour l'interprétation du système de Descartes, beaucoup de spécialistes de Descartes ont présenté des opinions différentes, que l'on peut ordonner en trois types distincts que l'on peut identifier par trois commentateurs de l'œuvre de Descartes : Martial Gueroult, Ferdinand Alquié, Michio Kobayashi.

La différence principale entre leurs positions s'exprime le plus clairement, quand on fait porter l'attention sur le sens du concept d'« ordre » de la pensée cartésienne. L'« ordre » peut se comprendre de deux manières. L'une concerne l'ordre interne du système, et l'autre concerne son évolution chronologique. Gueroult attache une importance particulière à l'ordre du système, tandis qu'Alquié considère l'ordre selon le temps.

Pour Gueroult, « ces deux desseins : prouver la distinction réelle du corps et de l'âme, prouver leur union substantielle, se contrarient »¹⁴. Et Gueroult poursuit : « D'où l'on voit que la connaissance de la distinction et celle de l'union se réfèrent à des savoirs différents, le premier à la raison, le second au sentiment. Pour accéder à la première, il faut « fermer les yeux, se boucher les oreilles », bref, « détourner tous ses sens » ; pour accéder à la seconde, il faut, en quelque sorte, se fermer à l'entendement pur, « se défaire des idées claires et distinctes et en particulier des raisons qui ont prouvé la distinction des substances », pour s'abandonner entièrement à l'existence du sentiment. Mais pour prouver la réalité de l'union et en même temps pour découvrir *ce qu'elle est*, c'est-à-dire une union substantielle de deux substances distinctes, il est nécessaire de s'adresser à l'entendement et d'établir préalablement, et que le corps est réellement distinct de l'âme, et que le corps existe. Enfin c'est l'entendement qui validera la compétence du sentiment et tracera les limites de celle-ci »¹⁵. C'est donc, selon Gueroult, en restituant l'ordre des raisons à l'œuvre dans la *vi^e Méditation* que l'on peut comprendre comment s'articulent ensemble la distinction réelle et l'union substantielle de l'âme et du corps. C'est ce qui fait la complexité de ce texte. « La *vi^e Méditation* ne doit pas être caractérisée selon une seule de ces deux perspectives (*x* ou *y*), mais les deux à la fois. Elle est à la fois une démonstration tournée vers les choses extérieures : prouver l'existence des corps, leur distinction réelle d'avec mon âme, l'union substantielle de mon âme et de mon corps, fonder les diverses sciences ; et une investigation critique tournée vers mon intérieur : validité objective de mes connaissances sensibles, problème humain de l'erreur sensible, problème d'une théodicée justificatrice »¹⁶.

En revanche, pour Alquié, « Il y a ... une évolution de la pensée de Descartes, et cette évolution met en lumière une découverte progressive, et proprement métaphysique, de l'homme. L'ordre dans lequel s'est formée la doctrine de Descartes n'est pas l'ordre qu'il expose en ses derniers travaux. Loin d'être parti de considérations métaphysiques pour fonder la science, Descartes est parti de la science elle-même, à laquelle il a demandé la solution de tous les problèmes, et n'a découvert qu'ensuite que la science ne pouvait être pensée qu'à partir de ses conditions métaphysiques. Il a donc

¹⁴ Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, II, l'âme et le corps, Paris : Aubier-Montaigne, 1968, p. 8-9.

¹⁵ *Ibid.*, p. 9.

¹⁶ *Ibid.*, p. 18-19.

progressé des sciences à la philosophie vraie, et la réflexion sur l'homme ; et nous pensons que s'expliquent ainsi ce qu'on a coutume de nommer ses « contradictions » »¹⁷.

Et il semble que Kobayashi s'efforce d'unir les points forts de Gueroult et d'Alquié : il pense que l'on ne doit pas seulement considérer une certaine partie d'un ouvrage de Descartes, mais l'on doit examiner tous les ouvrages, sans quoi on ne pourrait pas comprendre la véritable intention de Descartes. Pour cela, on doit suivre l'attitude sévère de Gueroult. Mais il nous propose de suivre également l'interprétation d'Alquié posant que la philosophie de Descartes se construit petit à petit.

L'interprétation de Kobayashi peut apparaître contradictoire parce qu'elle respecte leurs lectures en admettant les deux thèses cartésiennes ; la distinction réelle et l'union substantielle de l'âme et du corps. Autrement dit, Kobayashi adopte une position qui interprète la philosophie de Descartes comme Gueroult, selon la rigueur logique et comme Alquié, selon l'expérience ontologique.

Kobayashi insiste pour que l'on pense la distinction réelle comme une dimension spéculative, et l'union substantielle de l'âme et du corps comme une dimension de la vie pratique. Il affirme qu'il n'y a pas contradiction entre les deux thèses grâce à la distinction de ces deux dimensions. En effet, il y a contradiction si deux choses sont différentes et ne sont pas différentes en même temps. Et Kobayashi montre que les deux thèses, celles de la distinction et de l'union de l'âme et du corps, sont différentes parce qu'elles appartiennent à deux plans différents et aussi parce qu'elles se succèdent dans le temps.

En fait, on remarque que derrière les différences d'interprétation, ce sont des textes différents qui sont privilégiés par les lecteurs de Descartes. Comme je l'ai déjà dit, cela est particulièrement vrai des *Méditations métaphysiques* dont il est difficile de déterminer le sujet propre, et qui suscite donc de grandes variétés d'interprétations.

La difficulté est de penser la distinction réelle et l'union substantielle de l'âme et du corps en même temps dans la même œuvre. Si les idées d'un penseur sont différentes dans un premier moment de son œuvre et dans un second moment, comme c'est le cas de Ludwig Wittgenstein, on peut étudier les changements de pensée à chacun de ces moments. Mais Descartes pense dans un même livre, les *Méditations métaphysiques*, d'un côté une distinction réelle entre l'âme et le corps, d'après laquelle l'âme et le corps ne

¹⁷ Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris : P.U.F., 1950, p. 10.

peuvent avoir de relations réciproques dans une seule et même personne, et de l'autre l'union de l'âme et du corps qui implique au contraire leurs relations. L'interprétation d'Alquié affirme que Descartes développe ses idées graduellement, tandis que celle de Kobayashi consiste à penser la différence entre la distinction et l'union par en les plaçant dans deux dimensions différentes.

Pour surmonter cette difficulté, la question se pose de savoir si l'on peut invoquer d'autres textes, extérieurs aux *Méditations*. Les lecteurs de Descartes ont une conscience aigüe de ce problème. Pour Gueroult, il est important de faire appel au cœur de logique immanent des textes, et il considère qu'il est préférable de ne pas recourir aux facteurs ou influences extérieurs pour rendre compte des difficultés de la pensée de Descartes. Il évite donc d'utiliser les objections et réponse et la correspondance de Descartes pour restituer la pensée de Descartes dans la *VI^e Méditation*.

Il est important de noter que les lectures de Gueroult et d'Alquié sont différentes d'un point de vue méthodologique pour l'interprétation des *Méditations métaphysiques*, mais elles se rejoignent dans la compréhension du texte des *Méditations métaphysiques*. Kobayashi pense qu'il ne faut pas ignorer l'ordre du développement de l'argumentation, quand on veut comprendre le sens véritable des *Méditations métaphysiques*, mais il est permis de faire mention d'autres textes afin de commenter des passages particuliers des *Méditations*. Je ne peux pas approuver la façon dont Kobayashi divise en deux parties les *Méditations*, parce que l'interprétation de Kobayashi coupe la succession du temps. Il me semble que Descartes a dû examiner d'abord la distinction, puis l'union. Kobayashi ignore, en quelque sorte, la continuité du temps pour sauver Descartes de la contradiction de son système philosophique. Selon Kobayashi, si on admettait simultanément les deux thèses, la distinction et l'union, on se heurterait à une contradiction logique. Et l'interprétation de Kobayashi n'est pas en contradiction logique, car les deux thèses relèvent de deux dimensions différentes. Cependant je consens à cette méthodologie qui est différente de celles de Guéroult et Alquié.

Je m'efforce de considérer ci-dessous la façon dont Descartes lui-même expose ces deux situations difficiles que sont la distinction réelle et l'union substantielle de l'âme et du corps en même temps, en utilisant la méthodologie de Kobayashi. Et il est ainsi possible de savoir si sa façon de surmonter l'opposition entre la distinction réelle et l'union substantielle de l'âme et du corps permet effectivement de résoudre la difficulté du système cartésien.

I-3. Le système philosophique de Descartes : se heurte-t-il à une contradiction ?

Comme on l'a indiqué, la structure des *Méditations* soulève un problème d'interprétation, et c'est la 6^e *Méditation* qui est la clef de l'énigme, car c'est elle qui fait question, puisqu'elle combine simultanément les deux thèses : la distinction réelle et l'union substantielle de l'âme et du corps. Par conséquent, les lecteurs de Descartes étudient et observent le rapport de la 6^e *Méditation* à l'œuvre de Descartes. Comme on l'a signalé plus haut, on peut classer grossièrement les interprétations des *Méditations* en trois principales. Bien sûr, ces trois interprétations, dont on admet généralement qu'elles sont devenues classiques, particulièrement celles de Gueroult et d'Alquié, ont chacune des avantages et des inconvénients, comme toute interprétation.

L'interprétation de Gueroult est une explication claire et simple, qui insiste de façon pertinente sur la question de l'« ordre des raisons ». Mais si l'on met seulement en valeur la distinction réelle dans les *Méditations métaphysiques*, quelle signification faut-il reconnaître à la thèse de l'union de l'âme et du corps ? Il est possible qu'alors l'union perde sa raison d'être dans cet ouvrage. L'interprétation d'Alquié est en un mot une découverte métaphysique de l'homme comme l'indique le titre de son livre. C'est pourquoi l'expérience y occupe une place importante. Si l'on suit cette interprétation, Descartes prend en compte tout d'abord la distinction réelle, mais il admet ensuite l'union aussi dans la vie quotidienne. Cette interprétation court le risque de conduire à penser que Descartes a pris conscience de l'existence de l'union après coup, postérieurement à l'affirmation de la distinction réelle. Certaines recherches japonaises¹⁸ sur la philosophie de Descartes déforment cette interprétation d'Alquié à leurs convenances : elles suggèrent que Descartes ne considère pas l'union au début des *Méditations*, mais qu'il a découvert l'homme comme union substantielle grâce à sa correspondance avec Elisabeth.

Pourquoi une telle affirmation ? Parce que ces lecteurs de Descartes craignent de faire apparaître un défaut de logique dans les *Méditations*, en voulant restituer fidèlement la pensée de Descartes.

¹⁸ Cf. Hiroaki Yamada, *Dekaruto seisatsu no kenkyu* [Études sur les *Méditations* de Descartes], Tōkyō : Sobunsha, 1994, p. 401.

Je m'accorde avec l'interprétation d'Alquié sur l'idée de la découverte cartésienne de l'homme, mais il est regrettable qu'il interprète la 6^e *Méditation* dans une orientation qu'on pourrait nommer « existentielle ». Et surtout, on ne peut admettre que Descartes ait commencé sa réflexion sur l'union de l'âme et du corps seulement à partir de la correspondance avec Elisabeth. On peut cependant comprendre que certains lecteurs japonais interprètent la position de l'union ainsi, car, comme on l'a remarqué, Descartes lui-même écrit que son « principal dessein était de prouver la distinction qui est entre l'âme et le corps », ajoutant que, des « deux choses en l'âme humaine, desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa nature, l'une desquelles est qu'elle pense, l'autre, qu'étant unie au corps, elle peut agir et pâtir avec lui », seule la première pouvait servir ce dessein, « l'autre y aurait été nuisible »¹⁹.

L'interprétation de Kobayashi propose de distinguer deux dimensions de la question, la dimension théorique et la dimension pratique. Il essaie par-là de sauver la pensée de Descartes de la contradiction. Assurément l'interprétation de Kobayashi permet de comprendre l'évolution des *Méditations métaphysiques* par la distinction des deux dimensions, théorique et pratique, mais il me semble qu'au contraire cela nous montre une divergence entre deux situations comme celle de deux couches géologiques. Tant qu'on s'en tient au passage du Synopsis, on ne peut qu'apercevoir la contradiction entre les deux thèses.

Ce qui est ici important est la façon dont Descartes lui-même exprime ces deux thèses. Et on peut ici se référer à la 4^e réponses contre l'objection d'Arnauld : Je nomme ces textes importants X, Y.

X : « Ita nec mihi videor nimium probasse, nec etiam nimis parum, dicendo illam esse corpori substantialiter unitam, quia unio illa substantialis non impedit quomnibus clarus et distinctus solius mentis tanquam rei compmetae concetus habeatur » (4^{ae} Res. AT VII, 228)²⁰.

¹⁹ Descartes à Elisabeth, 21 mai 1643, AT III, 664.

²⁰ « ... ainsi je ne pense pas avoir trop prouvé en montrant que l'esprit peut être sans le corps, ni avoir aussi trop peu dit, en disant qu'il lui est substantiellement uni ; parce que cette union substantielle n'empêche pas qu'on ne puisse avoir une claire et distincte idée ou concept de l'esprit, comme d'une chose complète » (4^e Res. AT IX, 177).

Y : « Nam in eadem sexta Meditatione, in qua egi de distinctione mentis a corpore, simul etiam probavi substantialiter illi esse unitam » (4^{ae} Res. AT VII, 227-228)²¹.

Pour X, comme Descartes dit que « cette union substantielle n'empêche pas qu'on ne puisse avoir une claire et distincte idée ou concept de l'esprit », on peut comprendre qu'il pense que l'union substantielle de l'âme et du corps doit s'harmoniser avec la distinction réelle. Et pour Y, Descartes lui-même nous explique « probari ». Mais quand on cherche ce terme dans le Synopsis, on constate que Descartes ne dit pas qu'il a prouvé l'union dans la 6^e *Méditation*. De plus, l'expression d'« union substantielle de l'âme et du corps » n'est pas utilisée dans le texte de la 6^e *Méditation*, et l'expression de « preuve » de « l'union » n'y figure pas non plus. Je pense que ce point détient une clef importante ici. Comment Descartes prouve-t-il « l'union » ?

En considération de ces deux points, on doit examiner ce qu'est la conception de l'union, et aussi examiner quels termes Descartes utilise pour expliquer cette conception. Après cette question, on a besoin de se demander si Descartes est en contradiction avec lui-même ; et s'il est en désaccord avec son système de philosophie, on doit se demander s'il ne s'est pas aperçu sa contradiction, ou bien s'il est tombé sur certain problème plus important qu'il doit essayer de résoudre.

Si on ordonne nos idées préparatoires, mon sujet concret est de répondre aux trois questions suivantes :

1. L'explication de Descartes concernant la relation entre la distinction et l'union de l'âme et du corps est-elle cohérente ou non ?

2. Quelle influence la correspondance avec Elisabeth a-t-elle sur le développement de la relation entre la distinction et l'union de l'âme et du corps ?

3. Pourquoi Descartes, lorsqu'il aborde la thèse de « l'union », utilise-t-il le terme scolastique d'« union substantielle », bien que les *Méditations* proclame la distinction.

Bien sûr, il est nécessaire de comprendre la raison pour laquelle Descartes ne se satisfait pas seulement de la thèse de la distinction et s'attache à examiner l'union, mais on a besoin de se faire une idée plus claire des deux questions ci-dessous :

²¹ « Car dans la même sixième *Méditation*, où j'ai parlé de la distinction de l'esprit d'avec le corps, j'ai aussi montré qu'il lui est substantiellement uni » (*Ibid.*). Il est à noter que le terme « probari » n'a pas été conservé dans la traduction française.

1. Descartes pense-t-il qu'il se contredit en affirmant la distinction et l'union de l'âme et du corps au moment des *Méditations* ?

2. Descartes pense-t-il qu'il y a contradiction entre ces deux thèses dans la correspondance avec Elisabeth ?

J'aimerais effectuer le projet mentionné ci-dessus par des analyses de textes de Descartes, en ayant ces questions en tête.

II. l'examen critique portant sur la relation entre la distinction et l'union de l'âme et du corps dans les *Méditations* et les *Objection et Réponse*

Comment Descartes traite-t-il les deux thèses de la distinction et de l'union de l'âme et du corps dans la 6^e *Méditation* ? J'aimerais considérer ces deux thèses en respectant l'ordre de la pensée de Descartes. D'abord, on commencera par prendre une conscience aigüe de ce problème, puis on analysera la 6^e *Méditation*. Et on affirmera en conclusion l'existence de deux natures, d'après Tokoro²². J'aimerais finalement montrer que l'affirmation de la double nature de l'homme définit une piste qui permet de penser la relation entre la distinction et l'union de l'âme et du corps dans les *Méditations*.

II-1. la conscience du problème de la 6^e *Méditation*

Le plus grand problème que soulève pour nous la 6^e *Méditation* est de comprendre pourquoi Descartes introduit ici la question de l'union de l'âme et du corps. Il est certain que Descartes introduit cette conception de l'union tout à coup dans la 6^e *Méditation*. Et il est sûr aussi que Descartes lui-même le reconnaît lorsqu'il précise : « je n'ai quasi rien dit de cette dernière [l'union] ». Du coup, la conception de l'union telle qu'elle figure dans les *Méditations* fait problème. Peut être certains pourraient penser que la conception de l'union s'est écartée du but que Descartes avait fixé aux *Méditations*, car le but de cet ouvrage est de distinguer l'âme et le corps. Mais il me semble que Descartes traite cette conception sérieusement. Cependant cette conception de l'union

²² Takefumi Tokoro, *Dekaruto seisatsu yakkai [Les Méditations de Descartes]*, Tōkyō : Iwanami Shoten, 2004, p. 441.

dont il est ici question est introduite à partir d'une hétérogénéité de substances différentes et il est donc important d'analyser quand et comment la conception de l'union entre en scène. De plus, s'il y a bien changement de plan, de la théorie vers la pratique, il est primordial de comprendre cette introduction de la conception de l'union afin de retrouver la véritable démarche des *Méditations*.

Comme je l'ai déjà indiqué, les *Méditations* accordent un soin particulier à mettre en place la preuve de la distinction de l'âme et du corps, ce que souligne le sous-titre : « de l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme »²³. Quand Descartes entreprend de rédiger les *Méditations*, il a donc bien l'intention de considérer la distinction entre l'âme et le corps²⁴. Les *Méditations* sont l'ouvrage dans lequel est expliquée en détail la distinction entre l'âme et le corps de l'homme et donnée la preuve de l'existence de Dieu dont traitait déjà le *Discours de la méthode*. En 1640, Descartes a écrit les *Meditationes de prima philosophia*, publiées en latin en 1641. Mais le titre primitif était « Renati Des-Cartes *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* »²⁵. Descartes pense : « Semper existimavi duas quaestiones, de Deo et de Anima, praecipuas esse ex iis quae Philosophiae potius quam Theologiae ope sunt demonstrandae : nam quamvis nobis fidelibus animam humanam cum corpore non interire, Deumque existere, fide credere sussiciat, certe infidelibus nulla religio, nec fere etiam ulla moralis virtus, videtur posse persuaderi, nisi prius illis ista duo ratione naturali probentur »²⁶. Et Descartes a modifié le titre pour la deuxième édition de 1642 : DE PRIMA PHILOSOPHIA, IN QUIBUS DEI EXISTENTIA, ET ANIMAE HUMANAЕ A CORPORE DISTINCTIO, DEMONSTRANTUR. Descartes précise que «... ces six *Méditations* contiennent tous les fondement de ma Physique »²⁷, et la 6^e *Méditation* obéit aussi à ce projet. J'aimerais examiner ici les points

²³ MEDITATIONES DE PRIMA PHILOSOPHIA, IN QUIBUS DEI EXISTENTIA, ET ANIMAE HUMANAЕ A CORPORE DISTINCTIO, DEMONSTRANTUR

²⁴ Dans la correspondance avec Mersenne, le titre initial est formulé ainsi : « de l'existence des choses matérielles ». On peut alors penser que Descartes a ajouté après coup à ce titre « la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme », *A Mersenne*, 28 janvier, AT III, 297.

²⁵ *A Mersenne*, 24 Décembre 1640, AT III, 266.

²⁶ *A la Sorbonne*, AT VII, 1 : « J'ai toujours estimé que ces deux questions, de Dieu et de l'âme, étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie : car bien qu'il nous suffise, à nous autres qui sommes fidèles, de croire par la foi qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine ne meurt point avec le corps ; certainement il ne semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux infidèles aucune religion, ni quasi même aucune vertu morale, si premièrement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle », traduction de F. Alquié, *op. cit.*, p. 383. Et dans la correspondance avec Mersenne, Descartes dit « Je n'ai pas mis un mot de l'immortalité de l'âme » (*A Mersenne*, 24 Décembre 1640, AT III, 265-266).

²⁷ *A Mersenne*, 28 Janvier 1641, AT III, 298.

de désaccord entre le sous-titre et le contenu du texte, et la relation entre ces différences et l'introduction de la conception de l'union. Ce qui est important ici est l'ordre des idées de Descartes, quand il traite de la preuve de la distinction et de l'union de l'âme et du corps dans la 6^e *Méditation*. Et j'aimerais remarquer que Descartes insiste sur le rôle de l'imagination et des sens, quand il présente la preuve de la distinction et de l'union de l'âme et du corps.

Dans la première partie de la 6^e *Méditation*, la preuve de la distinction est fournie, et l'existence des choses matérielles est assurée par l'imagination, même si elle l'est seulement avec probabilité. Simultanément, le rôle des sens est soigneusement étudié, la fiabilité des sens est questionnée et en même temps leur fonction pratique est estimée. Le sujet est pensé comme union de l'âme et du corps. A partir de là, l'analyse des sentiments de douleur, de faim, de soif est faite en référence à l'enseignement de la nature²⁸, et Descartes explique : « je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais outre cela, [que] je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui »²⁹. La difficulté de la 6^e *Méditation* vient dans ce passage de la métaphore du pilote dans son navire.

Dans ce chapitre, j'aimerais considérer les trois points ci-dessous :

1. On donnera une vue d'ensemble littérale des deux thèses de la preuve de la distinction et de l'union de l'âme et du corps dans la 6^e *Méditation*.
2. On signalera que le point de vue pratique est introduit à partir de la réévaluation de l'enseignement des sens.
3. On présente un commentaire de la preuve de la distinction et de l'union de l'âme et du corps considérées comme deux natures, d'après Tokoro.

Et en définitive j'aimerais tirer une conclusion de ces trois points en montrant que le raisonnement de Descartes aboutit à poser que l'union d'un esprit sain et d'un corps sain, comme un esprit sain dans un corps sain, nous ait enseignée par la combinaison étroite des sentiments intérieurs de douleur, de faim, de soif, etc.

²⁸ Descartes lui-même définit ces sentiments comme sens internes, « *sensus internus* ».

²⁹ AT IX, 64.

II-2. De la distinction

Quelle doctrine développe Descartes dans les *Méditations* concernant la distinction de l'âme et du corps ? Comme le montre le titre de la 6^e *Méditation*, son but est de mettre hors de doute la distinction de l'âme et du corps. Toutefois, Descartes traite non seulement de la distinction de l'âme et du corps, mais aussi de leur union. Pour présenter ces questions Descartes considère d'abord l'existence des choses matérielles afin de mettre hors de doute cette existence et celle du monde extérieur. La question est alors de savoir comment sont formulées ces preuves. Il s'agit d'étudier la démarche suivie par Descartes.

La preuve de l'existence des choses matérielles débute par l'analyse de l'imagination, qui est ensuite suivie de l'examen des sens. Mais ce cheminement paraît étrange. Pourquoi ? Parce que la métaphysique de Descartes prend son départ avec l'affirmation de l'existence de soi, du sujet, concrètement exprimé par « cogitatio », qui est distingué de l'imagination et des sens, et il me semble que la preuve de l'existence des choses matérielles au commencement de la 6^e *Méditation* est aussi soumise à cette contrainte. Pourtant la 6^e *Méditation* n'est pas effectivement soumise à cette contrainte stricte, puisqu'elle doit introduire les fonctions de l'imagination et des sens qui jouent un rôle important pour relier l'âme et le corps.

Avant d'examiner la fonction de l'imagination dans la 6^e *Méditation* et son rôle pour comprendre la relation entre l'âme et le corps, il convient de considérer déjà la relation entre le doute présenté dans la 2^e *Méditation* et la proposition affirmant le *cogito* (« *ego sum, ego existo* »), puisque dans cette 2^e *Méditation*, l'imagination et les sens ne sont pas réhabilités. Dans le *Discours*, le doute possède comme dans les *Méditations* un caractère scientifique, mais quelle différence y a-t-il entre le doute du *Discours* et celui des *Méditations* ? Il me semble que le doute des *Méditations* porte sur l'existence même du monde. Dans le *Discours*, le « je pense donc je suis » répond moins à un problème ontologique qu'à la recherche d'un critère de vérité scientifique. Qu'est-ce qu'est le *cogito* pour lui ? Dans le *Discours*, il explique : « Je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose : et remarquant que cette vérité, je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais. Puis, examinant avec

attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps et qu'il n'y avait aucun monde ni aucun lieu où je fusse, mais que je ne pouvais pas feindre pour cela que je n'étais point ; et qu'au contraire, de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais, au lieu que si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais jamais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été ; je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle, en sorte que ce moi, c'est à dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne cesserait pas d'être ce qu'elle est » (*Discours*, AT VI, 32-33). Le *cogito* constitue « le premier principe de sa philosophie » et, à ce titre, il montre le chemin qu'on doit suivre : développer la philosophie comme activité purement intellectuelle de l'esprit humain. Comme le *cogito* est fondateur de la pensée philosophique, il révèle que l'esprit est, avant tout, la certitude de son propre être.

Les *Méditations* ajoutent à la perspective épistémologique déjà présente dans le *Discours* une dimension métaphysique. Descartes met en doute à partir de la première *Méditation* l'existence des choses extérieures, afin de ne retenir pour vrai que des connaissances certaines, et il recommande aux lecteurs « abducere mentem a sensibus » (AT I, 351). Il s'agit pour lui de fonder sa philosophie sur une connaissance certaine³⁰, c'est-à-dire « clara »³¹ et « distincta »³².

Descartes sépare la pensée pure de l'imagination et des sens, et considère comme fausse toute donnée des sens et de la mémoire :

« Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses ; je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de mensonges me représente ; je pense n'avoir aucun sens ; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement & le lieu ne sont que des fictions de mon esprit »³³ (*Med II*, AT IX, 19).

³⁰ Descartes dit « Omne est verum, quod valde clare et distincte percipio ».

³¹ L'antonyme de « clara » est obscura.

³² L'antonyme de « distincta » est confusa.

³³ « suppono igitur omnia quae video falsa esse; credo nihil unquam extitisse eorum quae mendax memoria repraesentat; nullos plane habeo sensus; corpus, figura, extensio, motus, locusque sunt chimerae » (*Med II*, AT VII, 24).

La question est alors de déterminer ce qui peut être vrai : « Qu'est-ce donc qui pourra être estimé véritable ? »³⁴ (*Ibid.*). Et il répond : « Peut-être rien autre chose, sinon qu'il n'y a rien au monde de certain »³⁵ (*Ibid.*). Descartes examine donc la certitude de la « res cogitans ». Et il est conduit à poser que « je doute donc je suis » : quand je me pose la question « que sais-je ? », cette interrogation-même suppose l'existence d'un sujet qui doute.

Pour aboutir à la conclusion que l'existence de la « res cogitans » est certaine, il affirme que « j'ai déjà nié que j'eusse aucun sens ni aucun corps »³⁶ (*Ibid.*), et même si on suppose qu'il n'y ait rien du tout dans ce monde, « moi donc à tout le moins ne suis-je pas quelque chose ? »³⁷ (*Ibid.*).

Et même si on suppose qu'« il y a un je ne sçay quel trompeur très puissant et très rusé, qui employe toute son industrie à me tromper toujours » (*Med II*, AT IX, 19), « il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose » (*Med II*, AT IX, 19). Et Descartes nous explique donc qu'« enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : *je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit » (*Ibid.*).

Pour déterminer ce qu'est ce *je* dont la conception est nécessairement vraie, Descartes commence par interroger sa représentation antérieure : « qu'est ce donc que j'ai cru être ci-devant ? » (*Med II*, AT IX, 20), question à laquelle il répond en affirmant son existence corporelle : « je me considérais, premièrement, comme ayant un visage, des mains, des bras, et toute cette machine composée d'os et de chair » (*Ibid.*), et aussi une source d'actions : « je considérais, 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 » (*Ibid.*). Ces actions de se nourrir, marcher, sentir, et penser sont rapportées à l'« anima » qui est la source des actions, ce qui signifie qu'elles ne relèvent pas du corps, et qu'il faut rejeter l'opinion qui les rapporterait au corps. Et Descartes en conclut que la pensée seule ne peut être détachée de soi. C'est pourquoi il affirme « *je suis, j'existe* : cela est certain ». Et il précise « j'existe autant de temps que je pense ». « Car peut-être se pourrait-il faire, si je cesse de penser, que je cesserais en même temps d'être, ou d'exister. Je n'admets

³⁴ « Quid igitur erit verum ? » (*Ibid.*).

³⁵ « Fortassis hoc unum, nihil esse certi » (*Ibid.*).

³⁶ « jam negavi me habere ullos sensus, et ullum corpus » (*Ibid.*).

³⁷ « nunquid ergo saltem ego aliquid sum ? » (*Ibid.*).

maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai³⁸ : 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 » (*Med II*, AT IX, 21). Descartes est ainsi conduit à affirmer l'identité de son essence et de son existence, autrement dit son existence comme sujet pensant. Par conséquent, la pensée peut être considérée comme définissant sa nature.

Cependant, cette certitude de l'existence du sujet comme pensée ou chose pensante, comme *res cogitans* demeure indéterminée, tant que n'est pas précisé ce qu'est une chose pensante. Descartes ajoute alors : « qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense » (*Med II*, AT IX, 22), ce qu'il explique en précisant : « c'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, qui sent » (*Ibid.*). Il fait porter l'attention sur cette dernière activité d'imaginer et sentir. Pour l'imagination, Descartes écrit : bien que « les choses que j'imagine ne soient pas vrais, néanmoins cette puissance d'imaginer ne laisse pas d'être réellement en moi, et fait partie de ma pensée » (*Ibid.*). Et il en va de même pour les sens : « enfin je suis le même qui sens, c'est-à-dire qui reçois et connais les choses comme par les organes des sens, puisqu'en effet je vois la lumière, j'ouïs 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'ouïs, et que je m'échauffe ; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle penser. D'où je commence à connaître quel je suis, avec un peu plus de lumière et de distinction que ci devant » (*Ibid.*). Descartes répond ainsi par avance à l'objection selon laquelle il affirmerait que les connaissances sensibles ou les produits de l'imagination sont certains. La certitude ne porte pas sur le contenu des produits de l'imagination et des sens, mais sur l'existence de la faculté de sentir et d'imaginer. Que ce que je vois ou ce que j'entends soit le réel ou une chimère, cela ne change rien au fait que je vois ou que j'entends quelque chose. Et par conséquent cela vient confirmer que je suis « une chose qui pense ».

Après avoir montré comment, dans la deuxième *Méditation*, Descartes a défini le sujet en tant que *res cogitans*, on peut considérer le chemin qui lui permet d'aller de la *res cogitans* à la preuve de l'existence des choses matérielles dans la sixième *Méditation*.

Puisque Descartes définit le sujet comme une chose qui pense, et que ce « mens » est une substance totalement différente de « corpus », il ne peut pas prouver l'existence

³⁸ En latin, « Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum ».

des choses matérielles par le seul recours au « mens ». Un chemin qui demeure possible est alors de commencer l'analyse des fonctions « imaginatio » et « sensus ». La « res cogitans » doit avoir recours aux fonctions d'« imaginatio » et « sensus », parce que l'« imaginatio » peut saisir une « nature corporelle qui est l'objet de la Géométrie » (*Med VI, AT IX, 58*), mais l'« imaginatio » ne s'applique pas aux qualités que sont « les couleurs, les sons, les saveurs, la douleur, et autre choses semblables » que l'on aperçoit beaucoup mieux par le « sensus » (*Med VI, AT IX, 58*). Descartes analyse d'abord l'« imaginatio » et il la réfère à « une particulière contention d'esprit » (*Ibid.*). D'après lui, « cette contention d'esprit » montre évidemment la différence qui est entre l'imagination et l'intellection ou conception pure »³⁹ (*Ibid.*). Descartes reconnaît que « les idées que je recevais par les sens étaient beaucoup plus vives, plus expresses, et même à leur façon plus distinctes, qu'aucunes de celles que je pouvais feindre de moi-même en méditant, ou bien que je trouvasse imprimées en ma mémoire, il semblait qu'elles ne pouvaient procéder de mon esprit ; de façon qu'il était nécessaire qu'elles fussent causées en moi par quelques autres choses » (*Med VI, AT IX, 60*). Au premier abord, il semble que l'« imaginatio » et le « sensus » peuvent tous les deux nous assurer de l'existence des choses matérielles., mais cette assurance demeure fragile par l'expérience répétée plusieurs fois de la fausseté des informations transmises par les sens. Les raisons de douter sont suffisamment fortes pour admettre que l'« imaginatio » et le « sensus » ne peuvent prouver l'existence des choses extérieures. Si donc Descartes fait l'épreuve en lui d'« une certaine faculté passive de sentir »⁴⁰ (*Med VI, AT IX, 63*), elle serait, dit-il « inutile », et il ne pourrait aucunement s'en servir, s'il n'y avait en lui « une autre faculté active, capable de former et produire ces idées » (*Ibid.*). Descartes poursuit en écrivant : « or cette faculté active ne peut être en moi en tant que je ne suis qu'une chose qui pense, vu qu'elle ne présuppose point ma pensée, et aussi que ces idées-là me sont souvent représentées sans que j'y contribue en aucune sorte, et même souvent contre son gré ; il faut donc nécessairement qu'elle soit en quelque substance différente de moi, dans laquelle toute la réalité, qui est objectivement dans les idées qui en sont produites, soit contenue formellement ou éminemment » (*Med VI, AT IX, 63*). Descartes reprend ici la

³⁹ AT XI, 58 : « je connais clairement que j'ai besoin d'une particulière contention d'esprit pour imaginer, de laquelle je ne me sers point pour concevoir ».

⁴⁰ AT XI, 63 : « il se rencontre en moi une certaine faculté passive de sentir, c'est à dire de recevoir et de connaître les idées des choses sensibles ».

distinction introduite dans la troisième *Méditation* entre la réalité formelle et la réalité éminente des idées⁴¹.

Cette distinction, héritée de la Scolastique, permet de distinguer deux modes d'existence. Exister formellement, c'est exister actuellement ; exister éminemment, c'est exister en puissance, ou encore à raison de son excellence dit Descartes dans les *Réponses aux secondes objections*⁴². Or, lorsqu'il s'agit des idées, l'existence peut s'appliquer à l'idée elle-même, en tant qu'activité de l'esprit, ou à son contenu. L'idée possède une réalité formelle, c'est-à-dire une existence actuelle, effective, en tant qu'elle est une opération de l'esprit. Mais elle possède également une réalité objective, c'est-à-dire un certain contenu représentatif⁴³. Et ce contenu, c'est-à-dire la chose qui est ainsi représentée objectivement dans l'idée, existe actuellement hors de l'idée ; elle possède donc une réalité formelle. Cette chose contient donc des caractères qui ne sont dans l'idée que par représentation, c'est-à-dire objectivement, mais qui sont en elle, soit formellement, s'ils existent en elle actuellement, soit éminemment s'ils lui appartiennent en puissance. Or le principe de causalité telle que l'a formulé Descartes énonce que « c'est une chose manifeste par la lumière naturelle qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet » (*Med III*, AT IX, 32-33). Appliqué à l'idée de Dieu dont je constate l'existence en moi, ce principe implique l'existence de Dieu, car l'idée de Dieu, donc d'un être infiniment parfait, contenant objectivement un maximum de réalité ne peut être l'effet d'une idée, laquelle contiendrait nécessairement moins de réalité ; elle doit être produite par une cause qui contienne formellement au moins autant de réalité que cette idée en contient objectivement, donc une cause qui contienne actuellement un maximum de réalité. En conséquence, ce qu'établit la 3^e *Méditation*, c'est que l'idée de Dieu en moi implique l'existence effective de Dieu et de toutes les qualités qui le définissent, notamment la vérité.

⁴¹ « Le cartésianisme, qui a mis entre parenthèses l'existence des choses, prend les idées comme des êtres, tous également réels en tant qu'actes, ou formes, de ma pensée : c'est la « réalité formelle » de l'idée. Et pour les différencier, il examine leur « réalité objective », ou représentative : « être objectivement ne signifie autre chose qu'être dans l'entendement, en manière que les objets ont coutume d'y être », c'est-à-dire représentés », G. Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes*, Paris : Vrin, 1971, p. 278.

⁴² « Les mêmes choses sont dites être *formellement* dans les objets des idées, quand elles sont en eux telles que nous les concevons ; et elles sont dites y être *éminemment*, quand elles ne sont pas à la vérité telles, mais qu'elles sont si grandes, qu'elles peuvent suppléer à ce défaut par leur excellence », AT IX, 125.

⁴³ « Par la *réalité objective d'une idée*, écrit Descartes, j'entends l'entité ou l'être de la chose représentée par l'idée, en tant que cette entité est dans l'idée », AT IX, 124.

Mais, justement, la troisième *Méditation* a établi la véracité divine, ce qui permet à Descartes d'affirmer que « Dieu n'étant point trompeur, il est très manifeste qu'il ne m'envoie point ces idées immédiatement par lui-même, ni aussi par l'entremise de quelque créature, dans laquelle leur réalité ne [serait] pas contenue formellement, mais seulement éminemment. Car ne m'ayant donné aucune faculté pour connaître que cela soit, mais au contraire une très grande inclination⁴⁴ à croire qu'elles me sont envoyées ou qu'elles partent des choses corporelles, je ne vois pas comment on pourrait l'excuser de tromperie, si en effet ces idées partaient ou étaient produites par d'autres causes que par des choses corporelles » (*Med VI, AT IX, 63*). Et par conséquent, conclut Descartes, « il faut confesser qu'il y a des choses corporelles qui existent »⁴⁵.

On pourrait alors croire que cette référence à la véracité divine est sous-jacente dans la preuve de l'existence des choses extérieures appuyée sur la pratique. Mais il s'agit ici d'une preuve imparfaite, ce que révèle la comparaison entre le texte de la sixième *Méditation* et celui de la troisième, se référant à l'inclination à croire que des idées sont reçues des sens. Cette expression d'inclination à croire est une façon de parler peu naturelle chez Descartes qui l'explique dans la troisième *Méditation*.

En fait, la question est de savoir pourquoi Descartes recourt à cette preuve imparfaite pour assurer l'existence du monde extérieur. Il utilise le « cogito » et la preuve de l'existence de Dieu pour produire la preuve de la distinction de l'âme et du corps dans la sixième *Méditation*. Pourtant l'existence du monde extérieur est-elle indispensable à la preuve de la distinction de l'âme et du corps ? Il me semble que la doctrine mécaniste de Descartes peut suffire à affirmer la distinction entre les deux.

Descartes fait remarquer que la faculté de l'« imaginatio » peut engendrer la croyance en l'existence du monde extérieur et des choses corporelles : « ... en sorte que cette façon de penser diffère seulement de la pure intellection, en ce que l'esprit en concevant se tourne en quelque façon vers soi-même, et considère quelque une des idées qu'il a en soi ; mais en imagination il se tourne vers le corps, et y considère quelque chose de conforme à l'idée qu'il a formée de soi-même ou qu'il a reçue par les sens. Je

⁴⁴ En latin, « propensio ».

⁴⁵ Il est important de noter que Descartes ne tire pas ici une conclusion hâtive de son raisonnement, comme le montre le passage suivant de la correspondance avec *Hyperaspistes* : « non enim rerum materialium existentiam ex eo probavi, quod earum ideae sint in nobis, sed ex eo, quod nobis sic adueniant, vt simus consij, non a nobis fieri, sed aliunde aduenire (*A Hyperaspistes*, août 1641, AT III, 428-429). Mais si Descartes recourt bien ici au terme « probavi », il est difficile d'affirmer qu'il a prouvé ici l'union de l'âme et du corps, comme il l'affirme dans les 4^e réponses.

conçois, dis-je, aisément que l'imagination se peut faire de cette sorte, s'il est vrai qu'il y ait des corps ; et parce que je ne puis rencontrer aucune autre voie pour expliquer comment elle se fait, je conjecture de là probablement qu'il y en a : mais ce n'est que probablement, et quoi que j'imagine soigneusement toutes choses, je ne trouve pas néanmoins que de cette idées distincte de la nature corporelle, que j'ai en mon imagination, je puisse tirer aucun argument qui conclue avec nécessité l'existence de quelque corps (*Med VI, AT IX, 58*).

Comme Descartes le souligne, cet argument ne vaut que probablement. Il est certain que l'on a besoin de la faculté de l'« imaginatio », quand on prend conscience des choses corporelles autour de nous, mais seule cette faculté est insuffisante, et la croyance en l'existence des choses extérieures exige la faculté du « sensus ». On peut appréhender l'existence des choses corporelles extérieures par l'intermédiaire des cinq organes des sens : voir, toucher, entendre, etc., appréhension nécessaire, car notre vie sensible ne peut être menée pratiquement en doutant du monde extérieur. Bref, l'existence des choses corporelles est assurée par les sens.

On a pu confirmer ainsi que Descartes mobilise la faculté de l'« imaginatio » et celle du « sensus » pour la preuve de l'existence des choses corporelles dans la sixième *Méditation*, et il précise que le « sensus » est le plus important que l'« imaginatio » pour prendre conscience de des choses corporelles.

Comment Descartes introduit-il l'analyse de la distinction de l'âme et de corps ? D'abord, il commence par considérer les sens de trois points de vue :

1. « Premièrement je rappellerai dans ma mémoire quelles sont les choses que j'ai ci-devant tenues pour vraies, comme les ayant reçues par les sens, et sur quels fondements ma créance était appuyée ».

2. « Et après, j'examinerai les raisons qui m'ont obligé depuis à les révoquer en doute ».

3. « Et enfin je considèrerai ce que j'en dois maintenant croire », (*Med VI, AT IX, 59*).

Descartes fait d'abord le constat de ce qu'il a reçu des sens et dont il a admis l'existence, à savoir son propre corps, mais aussi les autres corps, des sensations internes (faim, soif), des sentiments éprouvés dans son corps (joie, colère, ...), des propriétés physiques (étendue, mouvement), des « qualités secondes » (couleur, saveur,

...). Puis il relance la démarche de la première Médiation impliquant qu'« il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusque alors en ma créance » (*Med I, AT IX, 13*), et il en rappelle sa règle stricte : « tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens : or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés » (*Med I, AT IX, 14*). Mais maintenant qu'il développe la sixième *Méditation*, c'est-à-dire « maintenant que je commence à me mieux connaître moi-même et à découvrir plus clairement l'auteur de mon origine » (*Med VI, AT IX, 61*), il ne peut admettre témérairement toutes les choses que les sens semblent nous enseigner, mais il ne peut pas plus les révoquer généralement toutes en doute :

« Il est à propos que j'examine en même temps ce que c'est que sentir, et que je vois si des idées que je reçois en mon esprit par cette façon de penser, que j'appelle sentir, je puis tirer quelque preuve certaine de l'existence des choses corporelles (*Med VI, AT IX, 59*).

Mais l'intention de Descartes étant ici de distinguer l'âme du corps, il commence par présenter une condition :

« Premièrement, parce que je sais que toutes les choses que je conçois clairement et distinctement, peuvent être produites par Dieu telles que je les conçois, il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre, parce qu'elles peuvent être posées séparément, au moins par la toute puissante de Dieu » (*Med VI, AT IX, 62*).

Cette condition, à savoir que « je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre » prend appui sur l'affirmation d'ouverture de la sixième *Méditation* selon laquelle des choses matérielles peuvent exister « en tant qu'on les considère comme l'objet des démonstrations de Géométrie, vue que de cette façon je les conçois fort clairement et fort distinctement » (*Med VI, AT IX, 57*).

« Et partant, de cela même que je connais avec certitude que j'existe, et que cependant je ne remarque point qu'il appartienne nécessairement aucune

autre chose à ma nature ou à mon essence, sinon que je suis une chose qui pense, je conclus fort bien que mon essence consiste en cela seul, que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser » (*Med VI, AT IX, 62*).

Cette connaissance permet à Descartes d'en déduire d'un seul jet la distinction de l'âme et du corps :

« Et quoi que peut-être⁴⁶ (ou plutôt certainement, comme je le dirai tantôt) j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint ; néanmoins, parce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est à dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps⁴⁷, et qu'elle peut être ou exister sans lui » (*Med VI, AT IX, 62*).

La raison pour laquelle Descartes écrit ici « peut-être » vient du fait qu'au point où nous en sommes, l'analyse ne dépasse pas le stade de la probabilité, puisque la preuve de l'existence des choses corporelles n'a pas encore été produite.

II-3. Le rapport des sens et de l'intellect

Descartes est ainsi conduit à aborder le problème du rapport des sens et l'intellect :

« ... je trouve en moi des facultés de penser toutes particulières, et distinctes de moi, à savoir les facultés d'imaginer et de sentir sans lesquelles je puis bien me concevoir clairement et distinctement tout entier, mais non pas elles

⁴⁶ En latin, « fortasse » (*AT VII, 78*).

⁴⁷ En latin, « me corpore meo revera esse distinctum » (*AT VII, 78*).

sans moi, c'est-à-dire sans une substance intelligente⁴⁸ à qui elles soient attachées » (*Med VI*, AT IX, 62).

Descartes entreprend ici de traiter des facultés d'imaginer et de sentir au point de vue de leur rapport à une substance intelligente : « Car dans la notion que nous avons de ces facultés, ou (pour me servir des termes de l'école) dans leur concept formel, elles enferment quelque sorte d'intellection : d'où je conçois qu'elles sont distinctes de moi, comme les figures, les mouvements, et autre modes ou accidents des corps, le sont des corps mêmes qui les soutiennent » (*Ibid.*).

L'expression de « substance intelligente » n'est pas utilisée dans les *Méditations* ailleurs que dans cette phrase. Pourquoi Descartes utilise-t-il ici cette expression de « substance intelligente » ? Il établit une analogie entre le rapport de l'imagination et des sens à l'intellect et celui des figures ou mouvements aux corps : l'imagination et les sens sont des modes ou des façons d'être de la substance pensante comme les figures sont les modes ou les façons d'être de la substance corporelle. Parler alors de substance « intelligente », c'est faire de l'intellect l'attribut essentiel de la substance pensante, ce que ne sont pas l'imagination et les sens, qui sont, dit-il en termes aristotéliens, des « accidents ». Mais alors, cela signifie que, bien qu'il présente le statut de son discours comme seulement probable et affirme qu'il a *peut être*⁴⁹ un corps auquel il est « très étroitement conjoint », il pense déjà le sujet comme union de l'âme et du corps. Il ne s'agit pas pour lui de traiter ici des sens seulement comme mode de la pensée, mais comme exigeant l'union de l'âme et du corps, comme l'attestent les phrases suivantes :

« Je reconnais aussi en moi quelques autres facultés, comme celles de changer de lieu, de se mettre en plusieurs postures, et autre semblables, qui ne peuvent être conçues, non plus que les précédentes, sans quelque substance à qui elles soient attachées, ni par conséquent exister sans elle ; mais il est très évident que ces facultés, s'il est vrai qu'elles existent, doivent être attachées à quelque substance corporelle ou étendue, et non pas à une substance intelligente, puisque, dans leur concept clair et distinct, il y a bien quelque

⁴⁸ Une substance intelligente est dit en latin : *substantia intelligens*.

⁴⁹ Souligné par nous.

sorte d'extension qui se trouve contenue, mais point du tout d'intelligence »
(*Med VI*, AT IX, 62-63).

Toute la difficulté est que la relation qui unit l'impression sensible et la représentation intellectuelle est, par l'union, à la fois nécessaire et incompréhensible intellectuellement : le lien entre la sensation de douleur et la pensée de la tristesse demeure problématique : « Mais quand j'examinais pourquoi de ce je ne sais quel sentiment de douleur suit la tristesse en l'esprit, et du sentiment de plaisir naît la joie, ou bien pourquoi cette je ne sais quelle émotion de l'estomac, que j'appelle faim, nous fait avoir envie de manger, et la sècheresse du gosier nous fait avoir envie de boire, et ainsi du reste, je n'en pouvais rendre aucune raison, sinon que la nature me l'enseignait de la sorte » (*Med VI*, AT IX, 60).

Et c'est bien ce qu'explique Descartes, à savoir qu'il n'aperçoit pas de rapport entre la sensation corporelle et la conception correspondante, entre ce que produisent les sens et la substance intelligente : « car il n'y a certes aucune affinité ni aucun rapport (au moins que je puisse comprendre) entre cette émotion de l'estomac et le désir de manger, non plus qu'entre le sentiment de la chose qui cause de la douleur, et la pensée de tristesse que fait naître ce sentiment » (*Ibid.*), si bien que ce rapport semble être une donnée de fait, constitutive de la nature. Il écrit ainsi : « Et en même façon, il me semblait que j'avais appris de la nature toutes les autres choses que je jugeais touchant les objets de mes sens ». C'est alors ces enseignements de la nature que Descartes doit interroger, et qui conduisent à considérer une certaine faculté passive de sentir.

II-4. Une certaine faculté passive de sentir

D'après Descartes, cette faculté est de « recevoir et de connaître les idées des choses sensibles »⁵⁰. Il écrit ainsi :

« Je ne m'en pourrais aucunement servir, s'il n'y avait en moi, ou en autrui, une autre faculté active, capable de former et produire ces idées. Or cette faculté active ne peut pas être en moi en tant que je ne suis qu'une chose qui pense, vu qu'elle ne présuppose point ma pensée, et aussi que ces idées-là me sont souvent représentées sans que j'y contribue en aucune sorte et même

⁵⁰ Cf. AT VII, 79 et AT IX, 63.

souvent contre mon gré ; il faut donc nécessairement qu'elle soit en quelque substance différente de moi, dans laquelle toute la réalité, qui est objectivement dans les idées qui en sont produites, soit contenue formellement ou éminemment » (*Med VI, AT IX, 63*).

Descartes envisage alors trois possibilités pour identifier cette substance différente de moi :

- 1° Un corps, c'est-à-dire une nature corporelle ;
- 2° Dieu même ;
- 3° « Quelque autre créature plus noble que le corps ».

Nous pouvons apercevoir que le point important, qui n'était pas arrivé à une conclusion dans la troisième Méditation – à savoir le fait que cette faculté active ne peut pas être en moi qui suis une chose qui pense –, est maintenant définitivement admis. La preuve de l'existence des choses corporelles s'accomplit par l'appel au principe de causalité, de même que la preuve de l'existence de Dieu. Le choix de Descartes parmi ces trois possibilités s'appuie, comme on l'a vu, sur la véracité divine, et il opte pour la première, à savoir la nature corporelle.

II-5. Doctus a natura

Descartes est ainsi conduit à effectuer une recherche approfondie sur le concept de nature. Il n'hésite pas à dire « premièrement il n'y a point de doute que tout ce que la nature m'enseigne contient quelque vérité » (*Med VI, AT IX, 64*). Et il distingue deux concepts de nature : la nature en général, et la nature en particulier.⁵¹ La nature en général s'applique aux phénomènes soumis aux lois de la mécanique. Et la nature en particulier désigne le composé résultant de l'union de l'âme du corps.

Tokoro pense qu'il est important qu'il y ait deux natures ici⁵². Il fait remarquer que « ce sont des natures : la nature de la distinction et celle de l'union de l'âme et du

⁵¹ « ... par la nature, considérées en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établie dans les choses créées. Et par ma nature en particulier, je n'entens autre chose que la complexion ou l'assemblage de toute les choses que Dieu m'a données » (*Med VI, AT IX, 64*). En latin, AT VII, 80.

⁵² Tokoro, *Descartes Seisatsu yakkai*, p. 75.

corps »⁵³. Et il continue d'expliquer : « Toutes deux sont appelées des natures par Descartes, et nous devons accepter de les laisser comme elles sont ». Comme Tokoro, on peut dire cependant que, pour le corps humain, ces deux natures font double emploi⁵⁴.

Descartes entend parler du sens de cette façon. Nous pouvons comprendre son intention. Il se réserve d'exprimer une défiance vis-à-vis du témoignage des sens dans cette sixième *Méditation*. Pourquoi a-t-il pu changer ainsi son attitude par rapport au début des *Méditations* ? Parce qu'il pense le corps humain dans son union à l'âme. Mais pourquoi prend-il cette distance vis-à-vis du doute portant sur les sens ? Nous pouvons le comprendre par le rapport avec le concept de nature mentionné ci-dessus. Et il est facile d'en comprendre la raison par ce passage :

« ... ces sentiments ou perceptions des sens n'ayant été mis en moi que pour signifier à mon esprit quelles choses sont convenables ou nuisibles au composé dont il est partie... » (*Med VI*, AT IX, 66)⁵⁵.

Cela signifie que les sens n'ont pas pour fonction de nous renseigner sur ce que sont les corps extérieurs, mais sur ce qui est « convenable ou nuisible » au sujet comme union de l'âme et du corps. Par conséquent, grâce aux sens, je ne connais pas la nature des corps extérieurs, mais seulement l'effet qu'ils font sur moi. Et cette connaissance permet alors de maintenir l'existence du sujet comme union d'une âme et d'un corps. En conséquence,

« sachant que tous mes sens me signifient plus ordinairement le vrai que le faux, touchant les choses qui regardent les commodités ou incommodités du corps, et pouvant presque toujours me servir de plusieurs d'entre eux pour examiner une même chose, et outre cela, pouvant user de ma mémoire pour lier et joindre les connaissances présentes aux passées, et de mon entendement qui a déjà découvert toutes les causes de mes erreurs, je ne dois plus craindre désormais qu'il se rencontre de la fausseté dans les choses qui me sont le plus ordinairement représentées par mes sens. Et je dois rejeter

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ En latin, AT VII, 83.

tous les doutes de ces jours passés, comme hyperboliques et ridicules (*Med VI, AT IX, 71*)⁵⁶.

Ces deux passages permettent de comprendre pourquoi l'attitude de Descartes à propos de la connaissance sensible n'est plus celle développée dans la première *Méditation*. D'une part, la 3^e *Méditation* a montré que Dieu est véridique. Puisqu'il n'est pas trompeur, il n'a pas formé l'homme pour qu'il se trompe, mais au contraire pour que sa connaissance aille spontanément vers le vrai (4^e *Méditation*). Il en résulte que nos sens sont disposés pour nous enseigner le vrai plutôt que le faux. D'autre part, la question ne porte plus directement sur la connaissance, car Descartes considère maintenant le rôle pratique des sens. Et cette dimension pratique des sens est essentielle pour l'union de l'âme et du corps telle qu'elle est présentée dans la sixième *Méditation*.

II-6. Le rôle pratique des sens

Descartes affronte la question de l'union de l'âme et du corps par l'affirmation du rôle pratique des sens. Après qu'il ait défini la distinction réelle entre l'âme et le corps dans cette sixième *Méditation*, il affirme que l'âme et le corps sont capables de présenter leur existence comme celle de deux substances distinctes. Il ne s'en tient pas ici à la distinction conceptuelle présentée dans la seconde *Méditation*, mais au contraire, il pense que la connaissance claire et distincte de cette distinction rend possible l'affirmation de la réalité de cette distinction, grâce à la garantie de la véridicité divine, mobilisée dans cette sixième *Méditation*.

En fait, que désigne exactement l'union de l'âme et du corps ? Pour le savoir, nous considérons encore une fois la métaphore suivante :

« La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais autre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui » (*Med VI, AT IX, 64*)⁵⁷.

⁵⁶ En latin, AT VII, 89.

⁵⁷ En latin, AT VII, 81.

Descartes parle de « doctus a nature » avant et après ce passage. Comme Yamada l'explique, cette expression de « doctus a nature » est utilisée pour la première fois dans la troisième *Méditation*. Dans cette troisième *Méditation*, la raison pour laquelle des idées adventices (*ideae adventitiae*) ressemblent aux choses matérielles extérieures est expliquée. Il a recours à « doctus a nature ».

« Et ce que j'ai principalement à faire cet endroit, est de considérer, touchant celles qui me semblent venir de quelques objets qui sont hors de moi, quelles sont les raisons qui m'obligent à les croire semblables à ces objets » (*Med III*, AT IX, 30).

A cette question, Descartes répond :

« La première de ces raisons est qu'il me semble que cela m'est enseigné par la nature⁵⁸ ; et la seconde, que j'expérimente en moi-même que ces idées ne dépendent point de ma volonté » (*Med III*, AT IX, 30).

Pour expliquer la formule « cela m'est enseigné par la nature », Descartes rédige le commentaire suivant :

« Quand je dis qu'il me semble que cela m'est enseigné par la nature, j'entends seulement par ce mot de nature une certaine inclination⁵⁹ qui me porte à croire cette chose » (*Ibid.*).

En fait, pareillement, dans la sixième *Méditation*, l'expression « doctus a nature » est utilisée, et fréquemment par Descartes, mais l'usage de ce mot est très différent de celui de la troisième *Méditation*. Car dans la troisième *Méditation*, Descartes précise que « doctus a nature », ne désigne « pas une lumière naturelle qui me fasse connaître qu'elle est vraie » (*Ibid.*). Il me semble que dans la troisième *Méditation* Descartes pense que

⁵⁸ « Cela m'est enseigné par la nature » dépend de « spontaneus impetus ». Cf. AT III, 38.

⁵⁹ En latin, comme « spontaneus impetus », Descartes limite ce mot.

« doctus a nature » n'est pas un enseignement digne de confiance, tandis que dans la sixième *Méditation*, « doctus a nature » concerne la vérité⁶⁰.

Comment comprendre cette différence ? Autrement dit, qu'est-ce que « doctus a nature » dans la sixième *Méditation* ? Qu'est-ce que cette nature nous enseigne ? La Nature visée par la métaphore du pilote dans la sixième *Méditation* signifie « une complexion de toutes les choses que Dieu m'a données » (*Med VI*, AT IX, 65)⁶¹. Mais Descartes précise qu'il considère la nature « en une signification plus resserrée », à savoir celle qui concerne seulement l'union de l'âme et du corps. L'enseignement de la nature comprend alors les trois choses ci-dessous :

1. « j'ai un corps, qui est mal disposé quand je sens de la douleur, qui a besoin de manger ou de boire, quand j'ai les sentiments de la faim ou de la soif, etc. » (*Med VI*, AT IX, 64).⁶²

2. « par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui » (*Ibid.*)⁶³.

3. « Outre cela, la nature m'enseigne que plusieurs autres corps existent autour du mien, entre lesquels je dois poursuivre les uns et fuir les autres » (*Ibid.*)⁶⁴.

Mais, remarque Descartes, « il y a plusieurs autres choses qu'il semble que la nature m'ait enseignées, lesquelles toutefois je n'ai pas véritablement reçues d'elle, mais qui se sont introduites en mon esprit par une certaine coutume que j'ai de juger inconsidérément des choses ; et ainsi il peut aisément arriver qu'elles contiennent quelque fausseté » (*Med VI*, AT IX, 65)⁶⁵.

⁶⁰ « Je ne dois aucunement douter qu'il n'y ait en cela quelque vérité » (*Med VI*, AT IX, 64). En latin, AT VII, 80.

⁶¹ En latin, AT VII, 82.

⁶² En latin, AT VII, 80.

⁶³ En latin, AT VII, 81.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ En latin, AT VII, 82.

Ce sont, indique Descartes, « par exemple, l'opinion que j'ai que tout espace dans lequel il n'y a rien qui meuve, et fasse impression sur mes sens, soit vide ; que dans un corps qui est chaud, il y ait quelque chose de semblable à l'idée de la chaleur qui est en moi ; que dans un corps blanc ou noir, il y ait la même blancheur ou noirceur que je sens ; que dans un corps amer ou doux, il y ait la même goût ou la même saveur, et ainsi des autres ; que les astres, les tours et tous les autres corps éloignés soient de la même figure et grandeur qu'ils paraissent de loin à nos yeux, etc. » (*Ibid.*)⁶⁶.

Ainsi, lorsque Descartes définit la nature comme « un assemblage ou une complexion de toutes les choses que Dieu m'a données », la nature comprend trois significations :

1. « Cet assemblage ou complexion comprend beaucoup de choses qui n'appartiennent qu'à l'esprit seul » (*Med VI, AT IX, 65*)

2. « il en comprend aussi plusieurs autres qui n'appartiennent qu'au corps seul » (*Ibid.*)

3. Enfin « des choses que Dieu m'a données, comme étant composé de l'esprit et du corps » (*Ibid.*).

Quand Descartes écrit qu'« il prend ici la nature en une signification plus resserrée », cela signifie qu'il la réduit à la troisième signification, qui concerne « seulement des choses que Dieu m'a données, comme étant composé de l'esprit et du corps ». Comme nous l'avons déjà vu, Descartes attribue une nouvelle fonction aux sens dans la sixième *Méditation*. La valeur cognitive des sens est encore sujette à une critique, mais leur valeur pratique est soulignée. Grâce à cette fonction pratique des sens, l'enseignement de la nature a pu être actualisé. Cet enseignement de la nature met en lumière l'usage du corps.

Enfin, Descartes traite ici des sens internes du point de vue de l'usage du corps :

« Car si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais

⁶⁶ *Ibid.*

cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau » (*Med VI, AT IX, 64*)⁶⁷.

Lorsque nous apercevons la blessure par le seul entendement, celui-ci ne contient pas les éléments engendrant la douleur, et puisque nous ne ressentons pas la douleur, nous n'avons pas conscience qu'elle signale un danger pour notre conservation. Par conséquent, cette connaissance purement intellectuelle est insuffisante à assurer la conservation du corps. Certainement cette chose est quelque chose qui cause la douleur pour le sujet humain comme union de l'âme et du corps, mais cette chose est en réalité simplement un mouvement. Il me semble que l'intensité (étroite ou non) de la relation de l'âme et le corps est pour Descartes l'élément principal dans la métaphore de la pilote. Dans cette métaphore, Descartes place deux intensités en comparaison. L'une qui unit l'âme et le corps étroitement, de sorte qu'ils forment une union forte et ferme. Et l'autre qui conjoint le corps mécanique à l'âme raisonnable, donc le lien qui est traité dans *L'homme* comme une faible et fragile union.

On constate ainsi que, pour Descartes, les sens internes de la douleur, de la faim, de la soif etc. tendent à conserver le corps, car ces sentiments sont accordés à la réalité. Descartes explique : « ces sentiments ... ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps » (*Med VI, AT IX, 64*)⁶⁸.

D'après Katsuzo Murakami, les cinq organes des sens, en tant qu'ils sont des sens externes, permettent de mettre en relation la sensation perçue et les organes à l'origine de l'exercice du système nerveux⁶⁹. Et Murakami explique que la situation est semblable pour la satisfaction « du besoin naturel par les sens intérieurs comme les organes qui concernent la satisfaction de faim ou de soif, etc. »⁷⁰. En ce sens, les sens internes sont différents des passions de l'âme de joie ou tristesse etc.

Amélie Oksenberg-Rorty considère aussi comme Murakami, que les sentiments de douleur, de faim, ou de soif, qu'elle appelle « bodily sensation », sont différents des « emotion-passion »⁷¹, parce que ces passions ne renvoient pas ou ne se réduisent pas à

⁶⁷ En latin, AT VII, 81.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Katsuzo Murakami, Naiteki kankakuron- Descartes Tetsugaku ni okeru kojiri rinrinokiso, Sisou, vol. 11, 1996, p. 217.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Amélie Oksenberg-Rorty, "Descartes on thinking with the body", in: John Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, 1992, p. 380.

leur cause, mais sont ce qui parle directement à l'esprit⁷². C'est le corps qui produit la chaleur ou la sécheresse, et non l'esprit, mais c'est l'esprit que aime ou redoute, *etc.*⁷³. Nous supposons qu'il y a une relation directe entre la douleur du sens intérieur et la tristesse de la passion, mais il n'y a qu'une relation indirecte entre les deux.

Descartes exprime ici un point sur lequel il reviendra dans la correspondance avec Elisabeth, à savoir que c'est par les sens que l'union de l'âme et du corps se connaît très clairement.

II-7. Deux approches du corps

Nous avons déjà vu que Descartes distingue deux genres de nature, et deux significations distinctes en correspondance avec ces genres de nature. Il distingue deux significations du concept de sens, que sont le sens intérieur et le sens extérieur. Ces deux genres de sens renvoient à deux approches différentes du corps : le corps qui est distinct de l'esprit, et le corps qui est uni avec l'âme. Pourquoi Descartes doit-il penser le corps de ces deux façons différentes ? La clef de la réponse à cette question tient à l'erreur dans l'enseignement de la nature présentée dans cette sixième *Méditation*⁷⁴. Descartes nous montre les deux exemples suivants :

1. « Comme, par exemple, le gout agréable de quelque viande, en laquelle on aura mêlé du poison, peut m'inviter à prendre ce poison, et ainsi me tromper » (*Med VI, AT IX, 66*)⁷⁵.
2. « Comme il arrive aux malades, lorsqu'ils désirent de boire ou de manger des choses qui leur peuvent nuire » (*Med VI, AT IX, 67*)⁷⁶.

⁷² Oksenberg-Rorty, *op. cit.*, p. 378.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ « J'ai déjà ci-devant assez examiné comment, nonobstant la souveraine bonté de Dieu, il arrive qu'il y ait de la fausseté dans les jugements que je fais en cette sorte. Il se présente seulement encore ici une difficulté touchant les choses que la nature m'enseigne devoir être suivies ou évitées, et aussi touchant les sentiments intérieurs qu'elle a mis en moi ; car il me semble y avoir quelquefois remarqué de l'erreur, et ainsi que je suis directement trompé par ma nature » (*Med VI, AT IX, 66*).

⁷⁵ En latin, AT VII, 83.

⁷⁶ En latin, AT VII, 84.

Le premier exemple est un cas de bonne santé en général, donc conforme à l'ordre régulier de la Nature. « Il est vrai toutefois qu'en ceci la nature peut être excusée, car elle me porte seulement à désirer la viande dans laquelle je rencontre une saveur agréable, et non point à désirer le poison, lequel lui est inconnu » (*Med VI, AT IX, 66-67*). Sa nature ne connaît pas entièrement et universellement toutes choses, même en cas de bonne santé, parce que la perfection de l'humain est inférieure à elle de Dieu. Au contraire, le second exemple est un cas de maladie. Nous pensons peut-être ici que ce qui est cause que les malades se trompent, est que leur nature est corrompue. Mais Descartes rejette clairement cette idée, et cela « parce qu'un homme malade n'est pas moins véritablement la créature de Dieu, qu'un homme qui est en pleine santé : et partant il répugne autant à la bonté de Dieu, qu'il ait une nature trompeuse et fautive, que l'autre » (*Med VI, AT IX, 67*). Descartes nous l'explique en utilisant de l'exemple de l'hydropique. Il décrit la situation par laquelle des hommes hydropiques désirent la boisson, même s'ils savent que cela est néfaste et conduit à ruiner leur santé.

A. « Considérant la machine du corps humain comme ayant été formée de Dieu pour avoir en soi tous les mouvements qui ont coutume d'y être, j'ai sujet de penser qu'elle ne suit pas l'ordre de sa nature, quand son gosier est sec, et que le boire nuit à sa conservation » (*Med VI, AT IX, 67*)⁷⁷.

B. « Et comme une horloge, composée de roues et contrepoids, n'observe pas moins exactement toutes les lois de la nature, lorsqu'elle est mal faite, et qu'elle ne montre pas bien les heures, que lorsqu'elle satisfait entièrement au désir de l'ouvrier... » (*Med VI, AT IX, 67*)⁷⁸.

Ces deux passages concernant le cas de l'hydropique semblent en contradiction. Le premier traite d'une nature finalisée, car ordonnée par une téléonomie, et le second de la nature mécanique du corps. Il semble que Descartes essaie de résoudre la question de l'erreur de nature par deux critères différents rapportés au corps sain. Si la nature est pensée d'un point de vue mécanique, le corps ne fonctionne pas normalement à cause de la maladie. Donc il n'y a pas ici erreur de la nature, mais dysfonctionnement. Mais au

⁷⁷ En latin, AT VII, 85.

⁷⁸ En latin, AT VII, 84.

contraire, si la nature est pensée d'un point de vue finaliste impliquant une téléonomie, cette nature enseigne ce qui est mal pour le corps, et il s'agit alors d'une erreur de nature.

Toutefois selon Descartes, l'homme hydropique est comparable à l'homme en bonne santé, la sécheresse du gosier est la cause de la soif sentie par l'esprit, et comme cela est mauvais pour son corps, on dira que ce corps est comme une horloge qui marque mal les minutes. Mais si nous considérons le corps de l'homme comme étant « une machine » (*Med VI, AT IX, 67*), ce corps remplit normalement ses fonctions. Parce que le corps hydropique est considéré comme étant une machine, les mouvements dans ce corps se font naturellement, de la même façon que ceux du corps sain. La raison pour laquelle des hommes malades sont comparables à des horloges mal faites, qui dévient de l'ordre de la nature, est dans ce cas une simple dénomination qui dépend de notre pensée, lorsque nous comparons ce corps avec les idées d'hommes sains ou d'horloges bien fabriquées. En revanche, c'est en tant que l'on considère le corps hydropique comme uni avec l'âme que prend sens l'idée d'erreur appliquée à la nature : « certes, quoi qu'au regard du corps hydropique, ce ne soit qu'une dénomination extérieure, lorsqu'on dit que sa nature est corrompue, en ce que, sans avoir besoin de boire, il ne laisse pas d'avoir le gosier sec et aride : toutefois, au regard de tout le composé, c'est-à-dire de l'esprit ou de l'âme unie à ce corps, ce n'est pas une pure dénomination, mais bien une véritable erreur de nature, en ce qu'il a soif, lorsqu'il lui est très-nuisible de boire » (*Med VI, AT IX, 68*).

CHAPITRE II

LA RELATION DE L'ÂME ET DU CORPS DANS LA SIXIÈME *MÉDITATION*

Comme nous l'avons remarqué dans le *Synopsis*, Descartes poursuit cinq intentions principales dans la sixième *Méditation*. Et il me semble que la sixième *Méditation* est en effet organisée vers ces buts. Parmi eux, nous avons déjà examiné la distinction et l'union de l'âme et du corps. Nous souhaitons analyser maintenant la relation entre ces deux thèses, la distinction et l'union. Nous devons examiner si les deux thèses de la distinction et de l'union de l'âme et du corps sont en contradiction. Nous comptons penser cette relation en nous appuyant sur l'analyse de Gilson qui restitue la pensée de Descartes sans fausse interprétation.

I. Les quatre remarques de Descartes concernant la relation de l'âme et du corps

Descartes remarque les quatre choses suivantes :

1. « Je remarque ici, premièrement, qu'il y a une grande différence entre l'esprit et le corps, en ce que le corps, de sa nature, est toujours divisible, et que l'esprit est entièrement indivisible » (*Med VI, AT IX, 68*)¹.

Lorsque Descartes considère son esprit, c'est-à-dire soi-même en tant qu'il est seulement une chose qui pense, il n'y peut distinguer aucune partie, mais il se conçoit comme une chose seule et entière. Descartes traite de la relation de l'âme au corps comme d'une union de tout l'esprit avec tout le corps. Descartes souhaite ici analyser l'âme qui est unie au corps, et le corps qui est uni à l'âme. En tant que le corps humain est seulement de l'étendue, il est toujours divisible. En tant que l'esprit est seulement une chose qui pense, il est entièrement indivisible ; et, indique Descartes, « c'est tout le contraire dans les choses corporelles ou étendues : car il n'y en a pas une que je ne mette aisément en plusieurs parties, et par conséquent que je ne connaisse être divisible. Ce qui suffirait pour m'enseigner que l'esprit ou l'âme de l'homme est entièrement différente du corps, si je ne l'avais déjà d'ailleurs assez appris » (*Med VI, AT IX, 68*)². Ce sur quoi Descartes souhaite insister ici est l'indivisibilité de l'âme qui est unie avec le corps. Il affirme fermement que « un pied, ou un bras, ou quel qu'autre partie étant séparée de mon corps, il est certain que pour cela il n'y aura rien de retranché de mon esprit » (*Ibid.*). Même si nous perdons notre pied ou notre bras, nous conservons notre perfection en tant qu'un homme est le produit de l'union de l'âme et du corps. L'âme garde ou conserve l'identité du corps.

2. « Je remarque aussi que l'esprit ne reçoit pas immédiatement l'impression de toutes les parties du corps, mais seulement du cerveau, ou peut-être même d'une de ses plus petites parties, à savoir de celle où s'exerce cette faculté qu'ils appellent le sens commun, laquelle, toutes les fois qu'elle est disposée de même façon, fait sentir la même chose à l'esprit, quoi que cependant les autres parties du corps puissent être diversement disposées » (*Med VI, AT IX, 69*)³.

¹ En latin, ATVII, 85-86.

² En latin, ATVII, 86.

³ *Ibid.*

« Une de ses plus petites parties, à savoir [de] celle où s'exerce cette faculté qu'ils appellent le sens commun » désigne « la glande pinéale », qui est étudiée dans *L'Homme*. Dans cet ouvrage, la petite glande, désignée comme « glande H », est explicitement nommée une vingtaine de fois. Et l'usage de ce mot donne lieu à une description physiologique du *conarium*⁴ dont le rôle est de diriger les fonctions naturelles du corps mécanique⁵.

3. « Je remarque outre cela, que la nature du corps est telle, qu'aucune de ses parties ne peut être mue par une autre partie un peu éloignée, qu'elle ne le puisse être aussi de la même sorte par chacune des parties qui sont entre deux, quoique cette partie plus éloignée n'agisse point » (*Med VI, AT IX, 69*)⁶.

Descartes nous explique cette proposition par l'exemple de la transmission d'un mouvement d'un bout d'une corde à l'autre :

« Comme, par exemple, dans la corde ABCD qui est toute tendue, si l'on vient à tirer et remuer la dernière partie D, la première A ne sera pas remuée d'une autre façon, qu'on la pourrait aussi faire mouvoir, si on tirait une des parties moyennes, B ou C, et que la dernière D demeurât cependant immobile » (*Ibid.*)⁷.

Descartes parle ici d'un certain mouvement, soit des parties moyennes, soit des terminaisons nerveuses, et montre qu'il est uniforme. Après avoir posé cette structure fondamentale, il continue d'expliquer que « en même façon, quand je ressens de la douleur au pied, la Physique m'apprend que ce sentiment se communique par le moyen des nerfs dispersés dans le pied, qui se trouvant étendus comme des cordes depuis là jusqu'au cerveau, lorsqu'ils sont tirés dans le pied, tirent aussi en même temps l'endroit

⁴ Sur le *conarium*, comme « semi-crédation de l'imagination », on peut se reporter à D. Kambouchner, *L'Homme des passions*, t.1, p. 133.

⁵ La glande pinéale comme siège principale de l'âme est unique, mobile et petite, si bien que cette glande ne peut que désigner le siège de l'âme, ce que montre l'argumentation qui sous-tend par exemple l'article 32 des *Passions de l'âme* ; « Comment on connaît que cette glande est le principal siège de l'âme ». Et l'article 31 de *Passions de l'âme* se propose de « persuader que l'âme ne peut avoir en tout le corps aucun autre lieu que cette glande où elle exerce immédiatement ses fonctions ».

⁶ En latin, AT VII, 86.

⁷ En latin, AT VII, 86-87.

du cerveau d'où ils viennent et auquel ils aboutissent, et y excitent un certain mouvement, que la nature a institué pour faire sentir de la douleur à l'esprit, comme si cette douleur était dans le pied » (*Ibid.*)⁸. En réalité, cette douleur n'existe pas *dans* le pied, mais est ressentie comme telle en raison du rapport de cause à effet entre un certain mouvement du corps et de l'esprit, par conséquent en raison de l'union de l'âme et du corps. Il me semble que cette troisième remarque est importante, car à propos des sens, l'« information system » qui donne des informations au corps et le « maintenance system »⁹ qui conserve le corps sont unis, se renforcent et s'assistent l'un l'autre. Descartes nous explique cela en détail à la quatrième remarque suivante :

4. « Enfin je remarque que, puisque de tous les mouvements qui se font dans la partie du cerveau dont l'esprit reçoit immédiatement l'impression, chacun ne cause qu'un certain sentiment, on ne peut rien en cela souhaiter ni imaginer de mieux, sinon que ce mouvement fasse ressentir à l'esprit, entre tous les sentiments qu'il est capable de causer, celui qui est le plus propre et le plus ordinairement utile à la conservation du corps humain, lorsqu'il est en pleine santé » (*Med VI, AT IX, 69-70*)¹⁰.

Ici, dans cette quatrième remarque, Descartes reprend la deuxième remarque : « toutes les fois qu'elle [la glande pinéale] est disposée de même façon, [elle] fait sentir la même chose à l'esprit, quoi que cependant les autres parties du corps puissent être diversement disposées », puis il ajoute l'explication : « de tous les mouvements qui se font dans la partie du cerveau dont l'esprit reçoit immédiatement l'impression, chacun ne cause qu'un certain sentiment », celui qui est le plus approprié à la conservation du corps. Descartes peut alors en déduire que « l'expérience nous fait connaître, que tous les sentiments que la nature nous a donnés sont tels qu'[il] vient de dire ; partant, il ne se trouve rien en eux, qui ne fasse paraître la puissance et la bonté du Dieu qui les a produits ». Autrement dit, Descartes souligne encore une fois que la constitution sensible de l'homme est accordée naturellement à la conservation de son corps. Dans cette quatrième remarque, Descartes considère d'abord le « maintenance system », puis il fait référence à l'« information system ». Après avoir ordonné et classé ces quatre

⁸ En latin, AT VII, 87.

⁹ Ces deux mots sont empruntés à Amélie Oksenberg-Rorty, *op. cit.*, pp. 378-380.

¹⁰ En latin, AT VII, 87.

remarques, il propose un commentaire en recourant au terme de « signum »¹¹. Il traite la douleur comme un exemple représentatif, quand il fait porter l'attention sur ce terme de « signum ». Descartes explique :

« Ainsi, par exemple, lorsque les nerfs qui sont dans le pied sont remués fortement, et plus qu'à l'ordinaire, leur mouvement, passant par la moelle de l'épine du dos jusqu'au cerveau, fait une impression à l'esprit qui lui fait sentir quelque chose, à savoir de la douleur, comme étant dans le pied, par laquelle l'esprit est averti et excité à faire son possible pour en chasser la cause, comme très-dangereuse et nuisible au pied » (*Med VI, AT IX, 70*)¹².

Descartes n'indique pas ici que l'âme reçoit directement certaine stimulation du corps, mais il souligne qu'il y a une certaine relation entre l'âme et la grande pinéale. Comme l'esprit reçoit immédiatement l'impression par la grande pinéale, chaque impression ne cause qu'un certain sentiment, et certain mouvement d'une partie du corps développe le même mouvement dans toutes les parties du corps. Comme Descartes ne peut pas expliquer en détail le mécanisme de l'interaction entre la grande pinéale et l'âme, il essaie d'expliquer l'interaction entre l'âme et le corps succinctement par l'introduction du « signum ». Ce « signum » joue le rôle d'instrument de transformation d'un mouvement corporel à une impression mentale¹³.

« Il est vrai que Dieu pouvait établir la nature de l'homme de telle sorte, que ce même mouvement dans le cerveau fit sentir toute autre chose à l'esprit : par exemple, qu'il se fit sentir soi-même, ou en tant qu'il est dans ce cerveau, ou en tant qu'il est dans le pied, ou bien en tant qu'il est en quelque autre endroit entre le pied et le cerveau, ou enfin quelque autre chose telle qu'elle peut être ; mais rien de tout cela n'eût si bien contribué à la conservation du corps, que ce qu'il lui fait sentir » (*Med VI, AT IX, 70*).

¹¹ AT VII, 88.

¹² En latin, AT VII, 87-88.

¹³ Dans *L'Homme*, Descartes propose une description physiologique du *conarium* et de son rôle dans l'accomplissement des fonctions naturelles du corps mécanique. Le *conarium* est considéré à maints égards comme le substrat physiologique majeur de la théorie cartésienne de l'interaction. Il me semble que Descartes donne à ce « signum » un rôle dans l'union de l'âme avec le corps, mais il ne peut pas expliquer comment certaine perception reçue par les sens se transforme en une forme mentale.

Rien n'interdit de penser que ce même mouvement dans le cerveau aurait pu causer une autre sensation. Mais dans le cas du corps sain, comme le « maintenance system » fonctionne correctement, certain mouvement fait une impression à l'esprit qui lui fait sentir quelque chose, à savoir de la douleur, comme étant dans le pied¹⁴.

« Car sachant que tous mes sens me signifient plus ordinairement le vrai que le faux, touchant les choses qui regardent les commodités ou incommodités du corps, ... et [pouvant user] de mon entendement qui a déjà découvert toutes les causes de mes erreurs, je ne dois plus craindre désormais qu'il se rencontre de la fausseté dans les choses qui me sont le plus ordinairement représentées par mes sens. Et je dois rejeter tous les doutes de ces jours passés, comme hyperboliques et ridicules » (*Med VI, AT IX, 71*).

II. Les interprétations traditionnelles de Gueroult et d'Alquié concernant la relation de l'âme et du corps

Martial Gueroult met l'accent sur une formule de Descartes : « *rationum mearum seriem et nexum comprehendere* »¹⁵ (*Praefatio, AT VII, 9*). Il essaie de restituer le chemin qui conduit de la première à la sixième *Méditation* architectoniquement selon l'ordre des raisons. Et, de ce point de vue, il affirme que « la *VI^e Méditation* achève le déroulement de la chaîne des raisons »¹⁶. Dans cette orientation, la sixième *Méditation* « vise à prouver l'entière distinction réelle de l'âme et du corps par la valeur objective que possèdent, en vertu de la véracité divine, les notions claires et distinctes des substances pensée et étendue, lesquelles ont la propriété nécessaire de s'exclure réciproquement »¹⁷. Et selon Gueroult « c'est même là, ainsi que nous le dit Descartes, son « principal dessein »¹⁸. En effet, cette doctrine est celle qui, assurant la destruction des formes substantielles, fonde la physique mathématique sur les ruines de la physique

¹⁴ Cf. Oksenberg-Rorty, *op. cit.* pp. 378-380.

¹⁵ « *seriem et nexum* » peut être traduit en français par « ordre et liaison ».

¹⁶ Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, II, l'âme et le corps, Paris : Aubier-Montaigne, p. 7.

¹⁷ Gueroult, *op. cit.*, p. 8.

¹⁸ Gueroult cite ici la lettre à Elisabeth 21 mai 1643.

scolastique »¹⁹. « Toutefois, l'union substantielle n'est pas mentionnée dans le titre, et Descartes précise que, n'appartenant pas à son « principal dessein », elle n'est traitée ici que de façon subsidiaire »²⁰. Sur ce point Gueroult s'accorde avec Gilson, mais il ne reprend pas l'argument excessif de Gilson, selon lequel « les *Méditations Métaphysiques* de Descartes sont entièrement construites en vue de démontrer la distinction réelle de l'âme et du corps »²¹. Toutefois, l'interprétation de Gueroult de la distinction diffère de celle de Gilson. En effet, Gueroult pose qu'« on doit d'abord observer que le principe de cette interprétation est l'identification de *réel* et d'*existant*. Or le mot *réel* n'est jamais employé, en l'espèce, par Descartes dans le sens d'*existant*. Ce dont il s'agit, c'est de la réalité des substances, - existantes ou non, - et de leur distinction, et il suffit de prouver que le corps et l'âme sont des substances pour qu'*ipso facto* leur distinction réelle soit établie »²².

Alors comment Gueroult pense-t-il la relation entre la distinction et l'union, dès lors qu'il souligne que la distinction constitue le « principal dessein » de Descartes dans la sixième *Méditation* ? Comme le montrent les titres des chapitre 13 (« Preuve de la distinction réelle de l'âme et du corps ») et 15 (« Preuve de l'union de l'âme et du corps ») de son ouvrage, *Descartes selon l'ordre des raisons*, il affirme que Descartes a prouvé ces deux thèses. Mais on a déjà vu que Descartes a utilisé le mot « ostenditur » concernant l'union dans *Synopsis*. Si on en reste là, on se trouve dans une alternative embarrassante pour hiérarchiser la distinction et l'union.

Gueroult explique que la preuve de l'union est seconde : « elle est comme l'aspect extérieur d'une conclusion interne, primordiale et plus profonde, relative à la détermination claire et distincte de la nature et de la valeur qu'il convient de reconnaître à celui des éléments de notre connaissance qui suivaient le dernier dans l'ordre méthodique de l'analyse des contenus de notre âme, à savoir au qualitatif sensible en général. On ne manquera pas, enfin, de noter que la contrainte n'intervient nullement dans cette preuve, exclusivement fondée sur les enseignements de la qualité comme telle. [...] la contrainte, en ce qui concerne l'union de l'âme et du corps, ne peut tout juste établir que l'existence d'un corps extérieur uni à mon âme en tant qu'il doit collaborer avec elle pour la production de nos sensations internes. Elle n'établit donc l'union que

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ Étienne Gilson. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris : Vrin. 1951. p. 300

²² Gueroult, *op. cit.*, p. 68-69.

médiatement, sans pouvoir établir sa substantialité »²³. Il me semble donc que Gueroult explique l'intervention de l'union dans la sixième *Méditation* comme support de la « finalité interne », mais elle ne possède pas le même statut que la distinction issue de la réflexion passée des *Méditations*.

L'interprétation traditionnelle des *Méditations* développée par Ferdinand Alquié met l'homme au premier plan comme sujet métaphysique : « Nous comprenons ainsi que la métaphysique du *Discours*, exposée en la quatrième partie, ne puisse apparaître que comme un fragment de la philosophie cartésienne, et non comme sa racine et son fondement, ce qui sera le cas dans les *Principes*. Dans le *Discours*, la métaphysique est elle-même historiquement située, et se révèle plutôt comme ce qui a brisé l'unité de la science cartésienne, la creusant, comme du dedans, d'une dimension nouvelle, que comme le moyen de transcender la division que d'abord elle a introduite, et d'unifier les attitudes multiples qui demeurent ici purement juxtaposées. Celui qui, en effet, peut seul unifier toutes ces attitudes, c'est l'homme qui est leur²⁴ sujet, qui peut les prendre toutes, l'homme au sein duquel se produisent les dissociations et qui, lui-même, est dissociation. Mais l'homme n'est pas découvert dans le « je pense » du *Discours*²⁵.

« Bien que l'objet, l'histoire est comprise et dépassée par l'homme ; le moi, le monde et Dieu trouvent leur équilibre. Le réel objectif, propre à la science, le réel ontologique, qui est Dieu, se situent par rapport à la conscience qui les sépare. En effet, dans les *Méditations*, Descartes ne se contentera pas d'étudier la conscience comme faculté de connaissance : il la saisira en son être, et la situera par rapport à l'Être. Et sans doute, depuis des années, l'idéalisme ou matérialisme des commentateurs a-t-il négligé ce point, confondant, chez Descartes, le souci logique de fonder la science et le souci métaphysique de découvrir l'homme »²⁶.

Alquié pense que « l'homme n'a pas trouvé sa véritable place »²⁷ dans le *Discours*, et, en conséquence, « les *Méditations*, qui nous révéleront l'homme vrai, apparaîtront en

²³ Gueroult, *op. cit.*, p. 134.

²⁴ Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, P.U.F., 1950, p. 184. « Les *Méditations* ne sont-elles ni une logique, ni une pure théorie de la connaissance, ni une métaphysique (c'est-à-dire objective), mais la découverte de la situation de l'homme par rapport à l'Être, situation qui définit l'essence même du *cogito* ».

²⁵ Ferdinand Alquié, *op. cit.*, p. 153-154.

²⁶ Alquié, *op. cit.*, p. 157.

²⁷ Alquié, *op. cit.*, p. 155.

ce sens comme l'éternisation de l'histoire du *Discours* »²⁸. On apprécie dans l'interprétation d'Alquié le fait que les *Méditations* sont pensées comme « la découverte de la situation de l'homme par rapport à l'Être, situation qui définit l'essence même du *cogito* ». Mais il est regrettable qu'Alquié ne puisse pas lire la nouvelle idée de Descartes, parce que, selon lui, pour Descartes « l'homme est connaissance »²⁹.

III. L'interprétation des *Méditations* par Gilson

Il semble que Descartes se heurte à une contradiction dans le système des *Méditations*. Il s'agit alors pour nous de reconnaître cette difficulté et de l'étudier. Je pense que l'interprétation des *Méditations* par Gilson³⁰ est la meilleure, pour comprendre cette question. Gilson compare l'anthropologie de saint Thomas avec celle de Descartes³¹ dans son ouvrage *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Lorsqu'il traite de la sixième *Méditation*, Gilson pense que « la conclusion vers laquelle elle tend tout entière est la distinction »³². Il critique alors la thèse de l'union de l'âme et du corps, en écrivant que « construite avec une rigueur logique absolue, la métaphysique des *Méditations* n'en aboutit pas moins à ce que l'on peut appeler le paradoxe cartésien »³³. Gilson écrit : « Cette distinction suppose d'abord que nous avons des idées distinctes de l'âme et du corps, puisqu'il existe réellement des âmes, enfin qu'il existe réellement des corps. Et comme l'on ne peut prouver l'existence réelle des corps qu'en s'appuyant sur ce que la connaissance sensible a de confus et d'involontaire, il faut bien supposer une sorte de violence infligée du dehors à la pensée, une sorte de confusion de natures qui explique la confusion de la

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Alquié, *op. cit.*, p. 344 : « L'homme est connaissance, et sa découverte remplace le sujet concret et confus de l'action effective par le sujet essentiel et lumineux des conditions de la connaissance que toute action implique, sujet qui ne se saisit qu'en séparant, et ne se retrouve qu'en se niant devant ce qu'il a à connaître. L'être de l'homme est celui d'une pensée ».

³⁰ Étienne Gilson, connu comme un spécialiste de philosophie médiévale, pense que nous ne pouvons pas négliger le rapport de la pensée de Descartes avec la scolastique, quand nous examinons les *Méditations*.

³¹ Chapitre 7 : « Anthropologie thomiste et anthropologie cartésienne », Gilson, *op. cit.*, p. 254.

³² Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 1975, Vrin, p. 215.

³³ Gilson, *op. cit.*, p. 245. Sur ce point, Gueroult s'oppose frontalement à Gilson. Gueroult écrit : « On voit également que la preuve de la distinction réelle de l'âme et du corps s'accomplit tout entière sans avoir besoin le moins du monde de recourir à la démonstration de l'existence des corps. S'il n'en était pas ainsi, et si, d'autre part, la preuve de l'existence impliquait celle de l'union de mon âme à un corps, on devrait conclure que Descartes fonderait en réalité sa preuve de la distinction sur celle de l'union. Il y aurait enchevêtrement des trois preuves. C'est ce que M. Gilson a cru pouvoir appeler le « paradoxe cartésien ». Mais ce paradoxe, qui ne serait en réalité que le plus ruineux des paralogismes, est, nous semble-t-il, entièrement étranger à Descartes », Gueroult, *op. cit.*, p. 67-68.

connaissance ».³⁴ Puis il continue en précisant que « la preuve de l'existence du monde extérieur implique, à titre d'élément essentiel, l'union de l'âme et du corps. Mais comme la preuve de l'existence du monde extérieur n'a d'autre fin que d'établir la distinction réelle de l'âme et du corps, il faut aller jusqu'à dire que la preuve de leur distinction s'appuie sur le fait de leur union »³⁵. Cette conclusion de Gilson comprend le développement des *Méditations* judicieusement. Comme j'ai déjà indiqué dans le chapitre II-III, à propos de la distinction de l'âme et le corps, Descartes doit se réserver d'exprimer son attitude sceptique. De plus, il attribue aux sens un rôle pratique. Cela signifie que la distinction et l'union de l'âme et du corps sont en quelque sorte les deux faces d'une même médaille.

Après avoir présenté le paradoxe de la pensée de Descartes, Gilson affirme que « l'union dont il est ici question ne peut être qu'une union substantielle »³⁶. Il met ainsi l'accent sur le fait que Descartes doit retourner à la conception de la scolastique : « une union substantielle » ou « forme substantielle ». « Mais alors il faut en venir à cette conclusion, que la distinction réelle de l'âme et du corps, avec la destruction des formes substantielles qu'elle entraîne, n'est possible que si l'on admet au moins un cas d'union substantielle, celle de l'âme et du corps, et par conséquent une forme substantielle, l'âme humaine forme du corps humain. D'un mot, la nécessité où nous sommes d'unir l'âme et le corps est exactement proportionnelle au besoin que nous avons de les distinguer. Que penser d'une telle situation ? »³⁷.

Et Gilson continue : « Le point culminant de la critique cartésienne des formes substantielle était, on s'en souvient peut-être, l'analyse psychologique de l'erreur aristotélicienne. L'origine des notions de *forme* et de qualité se trouvait expliquée par une sorte de contamination de la nature physique par l'expérience humaine de l'union de l'âme et du corps... C'est ce que Descartes ne pouvait manquer de comprendre et il l'a si bien compris, que lorsqu'on le pressait d'expliquer en quoi consiste l'union de l'âme et du corps si difficile à concevoir dans sa doctrine, il répondait tranquillement : concevez-la comme vous croyez concevoir les autres formes substantielles, et par exemple la pesanteur, car celle-ci existe, bien que les autres n'existent pas. Ainsi le cercle se ferme : comme l'union de l'âme et du corps était invoquée pour expliquer l'illusion des formes

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, p. 245.

substantielles, l'illusion des formes substantielles est invoquée maintenant pour nous aider à concevoir l'union de l'âme et du corps... Ce philosophe, dont toute la métaphysique vise à dissoudre les formes substantielles, parce que nous n'en avons aucune idée, nous renvoie donc à l'idée que nous en avons lorsque nous lui demandons comment nous représenter l'union de l'âme et du corps »³⁸.

Gilson pense que la distinction et l'union sont formées chez Descartes à partir de la notion de « forme substantielle ». Il y a cependant un point faible dans l'interprétation de Gilson, car il ne prend pas en compte la différence existant entre la forme substantielle telle qu'elle est pensée par la scolastique et celle de Descartes. Quelle est la représentation de Gilson concernant la « forme substantielle » de la scolastique ? Il répète plusieurs fois que « l'âme humaine est une substance immatérielle »³⁹ : « Il ne faut pas se représenter, dit-il, un vivant comme une machine, de soi inerte, dont l'âme serait la force motrice »⁴⁰. « C'est là ce que Descartes a voulu substituer à la notion aristotélicienne de l'être vivant »⁴¹. « Pour saint Thomas, comme pour Aristote, l'âme ne fait pas que mouvoir un corps »⁴². Et Gilson explique que « l'âme humaine, dont il est ici question, n'exerce pas seulement les opérations physiques de tout vivant, elle exerce aussi des opérations cognitives »⁴³, qui définissent l'âme.

« On objectera sans doute que le corps uni à l'âme n'appartient pas à l'essence de l'âme prise en elle-même et que, par conséquent, l'âme humaine, considérée précisément en tant qu'âme, est une forme intellectuelle pure de même espèce que l'ange. ... En disant que l'âme humaine est « naturellement unissable » à un corps, on ne signifie pas simplement que, par une rencontre sans fondement dans sa nature, elle peut s'y trouver accidentellement unie ; la sociabilité avec le corps est, au contraire, essentielle à l'âme »⁴⁴. L'âme humaine marque, par rapport à l'ange, un degré inférieur d'intellectualité⁴⁵. L'âme s'unit au corps pour constituer le composé humain⁴⁶. Une âme humaine, ou une forme corporelle quelconque, est donc une certaine perfection

³⁸ Gilson, *op. cit.*, p. 247-248.

³⁹ Cf. Gilson, *Le Thomisme*, 6^e éd., 1972, Vrin, p. 241-243. L'expression « l'âme est immatérielle et incorporelle » est répétée ici.

⁴⁰ Gilson, *Le Thomisme*, p. 241.

⁴¹ Gilson, *ibid.*

⁴² Gilson, *ibid.*

⁴³ Gilson, *op. cit.*, p. 242.

⁴⁴ Gilson, *op. cit.*, p. 243.

⁴⁵ Cf. *ibid.*

⁴⁶ Cf. *ibid.*

incomplète, mais apte à se compléter et qui en ressent le besoin ou en éprouve le désir⁴⁷. Gilson poursuit en écrivant : « Le corps vivant n'est tel qu'en puissance aussi longtemps que l'âme n'est pas venue l'informer ⁴⁸ »⁴⁹. C'est seulement pendant que son âme le vivifie et l'anime que le corps humain mérite véritablement ce nom »⁵⁰. « Si l'âme est la forme du corps, elle constitue avec lui un composé physique de même nature que les autres composés de matière et de forme. Or, en pareil cas, ce n'est pas la forme seule qui constitue l'espèce, mais la forme et la matière qui s'y trouve unie »⁵¹. Et « ...selon saint Thomas, l'âme et le corps humain sont deux substances incomplètes, dont l'union forme cette substance complète, l'homme »⁵². « L'union accidentelle aboutit à greffer une essence sur une autre qui pourrait subsister sans elle. L'union substantielle, au contraire, compose de deux êtres incapables de subsister l'un sans l'autre une seule substance complète. La matière et la forme, réalités dont chacune est incomplète par leur union »⁵³. Pour Gilson, la philosophie de Descartes a hérité de la scolastique, concrètement de celle de saint Thomas. Descartes élimine les sens de la pensée, et il établit l'esprit pur, mais il a besoin d'unir l'âme humaine et le corps afin de rendre compte du rôle des sens. Gilson pense que Descartes doit pour cela introduire une « forme substantielle », comme le fait saint Thomas. Il me semble que Gilson comprend le système cartésien avec précision, mais il est regrettable qu'il ne remarque pas la nouveauté des idées de Descartes. Car même si Descartes emprunte des termes issus de la scolastique, comme ceux d'« union substantielle » ou de « forme substantielle », il les utilise pour développer des idées nouvelles et personnelles. Descartes s'exprime ainsi sur la « forme substantielle » : « Quamvis mens sit de essentia hominis, non tamen est propria de essentia mentis, quod

⁴⁷ Cf. *op. cit.*, p. 245.

⁴⁸ Cf. *Dictionnaire de L'Académie française*, 1^e édition, 1694, p. 475 : « Informer. verbe act. Servir de forme. En ce sens il n'est en usage qu'en termes de Philosophie. L'âme informe le corps ». Et *Dictionnaire de L'Académie française*, 4^e édition, 1762, p. 930 : « INFORMER. v.a. Être la forme substantielle d'un corps. En ce sens il n'est en usage qu'en termes de Philosophie de l'École. L'âme informe le corps. », Mais dans le *Dictionnaire de L'Académie française*, 6^e édition, 1832, p. 235, on trouve : « INFORMER s'emploie neutralement en Jurisprudence criminelle, et signifie. Faire une information, une instruction ». La formule « il n'est en usage qu'en termes de Philosophie » des 1^e et 4^e éditions a ici disparu. Il en va de même de la signification actuelle où le terme d'informer signifie : « Faire savoir quelque chose à quelqu'un, le porter à sa connaissance, le lui apprendre. Donner à quelqu'un des informations, des renseignements au sujet de quelque chose ; renseigner : Les journalistes sont là pour informer le public ». Cf. *Dictionnaire de français, Larousse*.

⁴⁹ Gilson, *op. cit.*, p. 248.

⁵⁰ Gilson, *op. cit.*, p. 248.

⁵¹ Gilson, *op. cit.*, p. 251.

⁵² Gilson, *ibid.*

⁵³ Gilson, *op. cit.*, p. 251.

humano corpori sit unita »⁵⁴. Il convient donc d'accepter le paradoxe que nous montre Gilson, tout en reconnaissant qu'il y a un point faible dans son analyse.

⁵⁴ 4^e *Reponses*, AT VII, 219 ; AT IX, 171.

CHAPITRE III

LES OBJECTIONS D'ARNAULD, GASSENDI ET HYPERASPISTES ET LES RÉPONSES DE DESCARTES

Descartes affirme que « la même sixième Méditation, où j'ai parlé de la distinction de l'esprit d'avec le corps, j'ai aussi montré qu'il lui est substantiellement uni » (AT IX, 177)¹. Qu'est-ce que le « unio substantialis » ? Cette expression de « unio substantialis » n'est pas utilisée dans le texte des *Méditations*². Nous n'avons donc pas de clef pour comprendre cette union substantielle dans le texte même des *Méditations*. Nous pouvons alors examiner les *IV^e Réponses*, où Arnauld interroge Descartes sur l'image du pilote en son navire utilisé dans la *VI^e Méditation*.

« L'argument semble prouver trop, et nous porter dans cette opinion de quelques platoniciens (laquelle néanmoins notre auteur réfute), que rien de corporel n'appartient à notre essence, *en sorte que l'homme soit seulement un esprit, et que le corps n'en soit que le véhicule*, d'où vient qu'ils définissent l'homme un esprit usant ou se servant du corps »³.

¹ « Nam in eadem sexta Meditatione, in qua egi de distinctione mentis a corpore, simul etiam probavi substantialiter illi esse unitam » (AT VII, 227-228).

² Descartes n'utilise pas ce mot de « unio substantialis » dans la métaphore du pilote en son navire présente dans la *VI^e Méditation*.

³ AT VII, 203.

On peut alors étudier les IV^e *Objections et Réponses* afin d'examiner deux interrogations qui touchent le nœud du problème sur le rapport de l'âme et du corps. Puis nous pourrions commenter le « Sacramentum Eucharistiae » qui nous donne une suggestion importante sur leur rapport, parce que Descartes écrit à nouveau que « l'âme informe le corps », quand il explique la « transsubstantiation » dans le « Sacramentum Eucharistiae ». Il me semble donc qu'il y ait là la clef pour élucider la relation entre l'âme et le corps.

I. Deux interrogations d'Arnauld qui touchent le nœud du problème sur le rapport de l'âme et du corps

Arnauld présente des remarques sur deux points importants :

1. L'explication de Descartes concernant la distinction de l'âme et du corps dans la VI^e *Méditation*
2. L'union telle qu'elle est présentée à l'occasion de l'explication de la métaphore du pilote en son navire dans la VI^e *Méditation*.

Pour le premier point, Arnauld aimerait savoir pourquoi Descartes peut affirmer qu'« il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre »⁴.

Et pour le deuxième point, il pose la question de savoir la raison pour laquelle les sens nous enseignent l'union via la métaphore du pilote en son navire.

Enfin, sur les deux points, Arnauld adresse à Descartes une question principale à propos de la relation entre les deux. Il fait remarquer le caractère incompréhensible de l'explication cartésienne de la capacité de l'âme à mouvoir le corps⁵. Arnauld pose à Descartes la question suivante :

⁴ AT IX, 62.

⁵ Descartes explique à Arnauld : « Atqui necessarium videtur ut mens semper actu cogitet : quia cogitatio constituit eius essentiam, quemadmodum extensio constituit essentiam corporis, nec concititur tanquam attributum, quod potest adesse vel abesse, quemadmodum in corpore concipitur divisio partium vel motus » (*A Arnauld*, 4 juin 1648. AT V, 193). Arnauld ne critique pas cette distinction de Descartes.

« Et certainement, dira quelqu'un, ce n'est pas merveille si, lorsque, de ce que je pense, je viens à conclure que je suis, l'idée que de là je forme de moi-même, ne me représente point autrement à mon esprit que comme une chose qui pense, puisqu'elle a été tirée de ma seule pensée. Et ainsi il ne semble pas que cette idée nous puisse fournir aucun argument, pour prouver que rien autre chose n'appartient à mon essence, que ce qui est contenu en elle » ⁶(4^{ae} Obj. AT IX, 158).

L'objection d'Arnauld porte sur le fait de « pouvoir concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre » comme condition « pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre ». A cette objection, Descartes répond :

« Je ne vois pas aussi pourquoi *cet argument semble prouver trop* ; car je ne pense pas que, pour montrer qu'une chose est réellement distincte d'une autre, on puisse rien dire de moins, sinon que par la toute-puissance de Dieu elle en peut être séparée ; & il m'a semblé que j'avais pris garde assez soigneusement à ce que personne ne pût pour cela penser *que l'homme n'est rien qu'un esprit usant ou se servant du corps*. Car, dans la même sixième Méditation, où j'ai parlé de la distinction de l'esprit d'avec le corps, j'ai aussi montré qu'il lui est substantiellement uni ; pour preuve de quoi je me suis servi de raisons qui sont telles que je n'ai point souvenance d'en avoir jamais lu ailleurs de plus fortes & convaincantes. [...] ainsi je ne pense pas avoir trop prouvé en montrant que l'esprit peut être sans le corps, ni avoir aussi trop peu dit, en disant qu'il lui est substantiellement uni : parce que cette union substantielle n'empêche pas qu'on ne puisse avoir une claire & distincte idée

⁶ « Et profecto, inquiet aliquis, mirum non est, si dum ex eo quod cogitem, colligo me existere, idea quam de me hoc pacto cognito essormo, nihil aliud animo meo repraesentat quam meipsum tanquam rem cogitantem, quippe quae ex sola mea cogitatione desumpta sit ; ut proinde ex illa idea nullum argumentum desumi posse videatur, nihil amplius ad mei essentiam pertinere, quam quod in ea continetur. Accedit quod hoc argumentum nimis probare videtur, et nos in eam Platoniam opinionem deducere (quam tamen author reflit), nihil corporeum ad nostram essentiam pertinere, ita ut homo sit solus animus, corpus vero non nisi vehiculum animi ; unde hominem definiunt animum utentem corpori. Quod si repodeas, corpus non simpliciter a mei essentiali excludi, sed tantummodo quatenus praecise sum res cogitans, me tuendum videtur ne quis hanc in suspicionem veniat, num forte notitia mei, quatenus sum res cogitans, non sit notitia alicujus entis complete et adaequate concepti, sed tantum inadaequate et cum quadam abstractione intellectus » (4^{ae} Obj., AT VII, 203).

ou concept de l'esprit, comme d'une chose complète »⁷ (4^{ae} Res. AT IX, 176-177).

Descartes répond à Arnauld :

« Ainsi, quand j'ai dit qu'il fallait concevoir *pleinement* une chose, ce n'était pas mon intention de dire que notre conception devait être entière & parfaite, mais seulement, qu'elle devait être assez distincte, pour savoir que cette chose était *complète* » (4^{ae} Res., AT IX, 172)⁸.

« Je sais bien qu'il y a des substances que l'on appelle vulgairement *incomplètes* ; mais, si on les appelle ainsi parce que de soi elles ne peuvent pas subsister toutes seules & sans être soutenues par d'autres choses, je confesse qu'il me semble qu'en cela il y a de la contradiction, qu'elles soient des substances, c'est-à-dire des choses qui subsistent par soi, & qu'elles soient aussi incomplètes, c'est-à-dire des choses qui ne peuvent pas subsister par soi. Il est vrai qu'en un autre sens on les peut appeler incomplètes, non qu'elles aient rien d'incomplet en tant qu'elles sont des substances, mais seulement en tant qu'elles se rapportent à quelqu'autre substance avec laquelle elles composent un tout par soi & distinct de tout autre »⁹ (4^{ae} Res. AT IX, 173).

⁷ « Non etiam video qua ratione hoc argumentum *nimis probet*. Nihil enim minus dici potest, ad ostendendum unam rem realiter ab altera distingui, quam quod per divinam potentiam possit ab ipsa separari. Satisque diligenter cavere mihi visus sum, ne quis ideo putaret *hominem esse* solum animum utentem corpore. Nam in eadem sexta Meditatione, in qua egi de distinctione mentis a corpore, simul etiam probavi substantialiter illi esse unitam ; usque sum rationibus, quibus non memini me ullas ad idem probandum fortiores alibi legisse. ... ita nec mihi videor nimium probasse, nec etiam nimis parum, dicendo illam esse corpori substantialiter unitam, quia unio illa substantialis non impedit quominus clarus et distinctus solius mentis tanquam rei compmetae concetus habeatur » (4^{ae} Res., AT VII, 227-228).

⁸ « Eodemque modo, cum dixi rem intelligendam esse *complete*, sensus non erat intellectionem debere esse adaequatam, sed tantum rem satis debere intelligi, ut scirem esse *completam* » (4^{ae} Res. AT VII, 221) Descartes explique : « Or, pour connaître la distinction réelle qui est entre deux choses, il m'est pas nécessaire que la connaissance que nous avons de ces choses soit entière & parfaite, si nous ne savons en même temps qu'elle est telle ; mais nous ne le pouvons jamais savoir, comme je viens de prouver ; donc il n'est pas nécessaire qu'elle soit entière & parfaite (Jam vero, ad cognoscendam distinctionem realem inter duas res, non requiritur ut nostra de iis cognitio sit adaequata, nisi possimus scire ipsam esse adaequatam ; sed nunquam possumus hoc scire, ut mox dictum est ; ergo non requiritur ut sit adaequata) » (4^{ae} Res., AT IX, 171-172 ; AT VII, 220).

⁹ « Non ignoro quasdam substantias vulgo vocari *incompletas*. Sed si dicantur incompletae, quod per se solae esse non possint, fateor mihi contradictorium videri, un sint substantiae, hoc est, res per se subsistentes, et simul incompletae, hoc est, per se subsistere non valentes. Aliter autem dici possunt substantiae incompletae, ita scilicet ut, quatenus sunt substantiae, nihil quidem habeant incompleti, sed

Les questions d'Arnauld et les réponses de Descartes ne se situent pas sur le même plan. L'objection d'Arnauld concerne le fait qu'avoir une connaissance complète et entière de soi comme chose qui pense est une condition suffisante pour affirmer la distinction réelle de l'âme et le corps¹⁰. En un mot, il souhaite savoir pourquoi et comment Descartes passe du plan de la connaissance à celui de l'existence.

Descartes pose qu'« il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre », parce que « toutes les choses que je conçois clairement et distinctement, peuvent être produites par Dieu telles que je les conçois »¹¹. Arnauld pense que nous risquons de pencher pour une certaine opinion : « *l'homme soit seulement un esprit, & que le corps n'en soit que le véhicule* »¹² (*4^{ae} Obj.*, AT IX, 158). Ce que Descartes souhaite mettre en avant comme point essentiel de la distinction est que « pour montrer qu'une chose est réellement distincte d'une autre, on puisse rien dire de moins, sinon que par la toute-puissance de Dieu elle en peut être séparée » (*4^{ae} Res.* AT IX, 176). Autrement dit le point de vue de Descartes dans les *4^e Réponses* est que l'esprit et le corps sont capables d'être séparés par la toute-puissance de Dieu, donc sont séparables, même si de fait ils ne sont pas séparés. Et Descartes peut répondre à Arnauld que « cette union substantielle n'empêche pas qu'on ne puisse avoir une claire et distincte idée ou concept de l'esprit, comme d'une chose complète » (*4^{ae} Res.* AT IX, 177).

tantum quatenus referuntur ad aliquam aliam substantiam, cum qua unum per se componunt. » (*4^{ae} Res.*, AT VII, 222).

¹⁰ « Mais je vois que de là il résulte seulement que je puis acquérir quelque connaissance de moi-même sans la connaissance du corps ; mais, que cette connaissance soit complète et entière, en telle sorte que je sois assuré que je ne me trompe point, lorsque j'exclus le corps de mon essence, cela ne m'est pas encore entièrement manifeste » (*4^e Res.* AT VII, 222, AT IX, 157).

¹¹ AT IX, 62. Descartes s'explique sur la distinction ici grâce à quatre thèses :

1. « Toutes les choses que je conçois clairement et distinctement, prouvent être produites par Dieu telles que je les conçois ».
2. « Il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre, parce qu'elles peuvent être posées séparément, au moins par la toute puissance de Dieu ».
3. « J'ai une idée claire et distincte de moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et [...] j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point ».
4. « Il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui ».

¹² « ut homo sit solus animus, corpus vero non nisi vehiculum animi » (*4^{ae} Obj.*, AT VII, 203).

L'autre objection d'Arnauld concerne la métaphore du pilote de navire¹³ utilisée par Descartes dans la sixième *Méditation*. Cette métaphore est héritée de celle formulée par Aristote dans le *De Anima*¹⁴. Arnauld dénonce le recours à cette métaphore en objectant qu'il peut « nous porter dans cette opinion de quelques Platoniciens¹⁵ que rien de corporel n'appartient à notre essence en sorte que l'homme soit seulement un esprit, et que le corps n'en soit que le véhicule, d'où vient qu'ils définissent l'homme un esprit usant ou se servant du corps »¹⁶ (4^{ae} Res. AT IX, 158). L'objection d'Arnauld porte sur la façon dont Descartes entend associer la *res cogitans* et la *res extensa*. Et on peut penser qu'il n'aperçoit pas clairement le sens exact de la pensée de Descartes, la ramenant à l'« opinion de quelques platoniciens » réduisant le lien entre l'âme et le corps à la relation toute extérieure du pilote à son navire.

II. « Sacramentum Eucharistiae »

Comme nous l'avons déjà indiqué, Descartes écrit dans la 4^{ae} Res : « Car dans la même sixième *Méditation*, où j'ai parlé de la distinction de l'esprit d'avec le corps, j'ai aussi montré qu'il lui est substantiellement uni »¹⁷(4^{ae} Res., AT IX, 177). Descartes s'exprime ainsi fermement. Si Arnauld conteste le système philosophique de Descartes, c'est parce qu'il ne voit pas comment la distinction de l'esprit d'avec le corps peut s'harmoniser avec leur union substantielle. Il s'agit là d'un problème difficile, auquel Descartes répond en invoquant la thèse du « Sacramentum Eucharistiae »¹⁸. Avant

¹³ Descartes refuse la conception scolastique de la forme substantielle. Mais il utilise fréquemment l'expression « l'âme informe le corps » (*A Mesland* 1645/46, AT IV, 346), et nous pouvons comprendre que cette métaphore n'est pas utilisée étourdiment par Descartes.

¹⁴ Aristotle's, *De Anima*, translated by Michael Durrant, T.J. Press (Padstow) Ltd., 1993, p. 23. "it is not clear whether the soul may not be the actuality of the body as the sailor is of the ship". Et Aristotle's, *De Anima*, translated by D.W. Hamlyn, Books II, III, Oxford, 1977, p. 10. "it is not clear whether the soul is the actuality of the body in the way that the sailor is of the ship".

¹⁵ En réalité, comme l'a noté Thierry Gontier, Descartes hérite ici plutôt des stoïciens, et non des platoniciens, cf. Th. Gontier, « Union de l'âme et du corps ou unité de l'homme », in Delphine Kolesnik-Antoine dir., *Union et distinction de l'âme et du corps : Lectures de la VI^e Méditation*, Paris : Kimé, 1998, p. 92.

¹⁶ Cf. *Op. cit.*, *De Anima*, translated by D.W. Hamlyn, p. 14. "Not as our predecessors suppose, when they fitted it (the soul) to a body without any further determination of what body and of what kind". Aristote rejette l'opinion de Platoniciens de "anima utebs coroire".

¹⁷ « Nam in eadem sexta Meditatione, in qua egi de distinctione mentis a corpore, simul etiam probavi substantialiter illi esse unitam » ; « Car dans la même sixième *Méditation*, où j'ai parlé de la distinction de l'esprit d'avec le corps, j'ai aussi montré qu'il lui est substantiellement uni » (4^{ae} Res., AT VII, 227-228).

¹⁸ Cf. AT VII, 248-256.

d'étudier le recours cartésien au « Sacramentum Eucharistiae », il convient de considérer le contexte historique du « Sacramentum Eucharistiae ».

John Wycliffe est né en Angleterre et est un précurseur de la Réforme anglaise. Il a critiqué la doctrine de l'Église catholique, apostolique et romaine, comme une déviation de la Bible, et de façon particulièrement sévère l'Eucharistie qui partage des éléments eucharistiques – le pain et le vin – qui dans la célébration deviennent, pour les chrétiens, le corps et le sang du Christ¹⁹. Le concile de Constance (quarante-cinq sessions du 5 novembre 1414 au 22 avril 1418) est, pour l'Église catholique romaine, le XVI^e concile œcuménique. Il est convoqué par l'empereur Sigismond I^{er} et l'antipape Jean XXIII, et présidé par le cardinal Jean Allarmet de Brogny. S'il met fin au Grand Schisme d'Occident, il déclare hérétiques les réformateurs John Wyclif, Jan Hus et Jérôme de Prague et condamne ces deux derniers à être livrés au bras séculier. Ils ont été brûlés vifs par ordre de l'empereur Sigismond²⁰. Descartes témoigne sa gratitude à Mersenne de l'avoir informé de la condamnation de John Wycliffe. Descartes explique à Mersenne :

« Je vous remercie de ce que vous me mandez du Concile de Constance sur la condamnation de Wicléf ; mais je ne voie point que cela fasse rien du tout contre moi. Car il aurait dû être condamné en même façon, si tous ceux du Concile eussent suivi mon opinion ; et en niant que la Substance du Pain et du Vin demeure pour être le sujet des Accidents, ils n'ont point, pour cela, déterminé que ces Accidents sussent réels, qui est tout ce que j'ai écrit n'avoir point lu dans les Conciles. Cependant je vous suis extrêmement obligé de tant de soin que vous prenez pour tout ce qui me regarde » (*A Mersenne*, mars 1642, AT III, 545).

Descartes déclare hautement qu'il est Catholique Romain²¹. Il évite ainsi l'accusation de partager l'opinion de Wycliffe, donc aussi d'être comme lui condamnable. Et il explique alors adroitement l'union substantielle en utilisant le « Sacramentum

¹⁹ Cf. Tatsuro MOCHIDA, *Dekaruto Zen Shokansyu*, vol. 5, p. 142.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *A Mersenne*, mars 1642, AT III, 542-543. « Pour ce qui est de témoigner publiquement que je suis Catholique Romain, c'est ce qu'il me semble avoir déjà fait très-expressément par plusieurs fois : comme, en dédiant mes *Méditations* à Messieurs de la Sorbonne, en expliquant comment les Espèces demeurent sans la Substance du Pain en l'Eucharistie, et ailleurs ».

Eucharistiae ». Mais il reste fidèle à ses principes et il ne recourt pas ici à un « prétexte plausible »²².

Saisissons le point essentiel du débat entre Descartes et les intellectuels concernant le « Sacramentum Eucharistiae ».

« Il y a deux questions principales touchant ce mystère²³. L'une est de savoir comment il se peut faire que tous les accidents du pain demeurent en un lieu où le pain n'est plus, et où il y a un autre corps en sa place²⁴ ; autre est comment le corps de Jésus Christ peut être sous les mêmes dimensions où était le pain »²⁵.

Ces deux questions sont des sujets controversés et il me semble que c'est surtout Arnauld qui persiste à soulever ces questions.

Descartes cite le texte du Concile de Trente²⁶ : « il se fait une conversion de toute la substance du pain en la substance du Corps de notre Seigneur Jésus Christ, demeurant seulement l'espèce du pain »²⁷. La doctrine du « Sacramentum Eucharistiae » se relie à celle de la « transsubstantiation ». Elle implique en même temps celle de la substance. « Cum forte primi Theologi qui hanc quaestionem Philosophico more explicare conati sunt, tam sirmiter sibi persuaderent accidentia illa quae sensus movent esse quid reale a

²² AT VII, 254-256.

²³ A X***, AT IV, 374. Cette correspondance avec lui est appelée « Sacramentum Eucharistiae ». Il s'agit d'une lettre sans date. L'édition AT indique : « Il se peut cependant que Descartes ait tenu, même après mars 1646, à ne pas sortir de la réserve qu'il n'avait encore rompue qu'avec le P. Mesland, et en lui demandant le secret ».

²⁴ A X***, AT IV, 374-375. Descartes répond : « J'ai dû répondre à la première autrement qu'on ne fait dans l'École, à cause que j'ai une autre opinion de la nature des accidents (AT IV, 375).

²⁵ A X***, AT IV, 375. Descartes répond : « Mais, pour la dernière, je n'ai pas besoin de chercher aucune nouvelle explication ; et bien que j'en puisse trouver quelque une, je ne la voudrais pas divulguer, parce qu'en ces matières-là les plus communes opinions sont les meilleures. Ainsi on peut demander à tous les Théologiens, comme à moi : lorsqu'une substance corporelle est changée en une autre et que tous les accidents de la première demeurent, qu'est-ce qu'il y a de changé ? Et ils doivent répondre, comme moi, qu'il n'y a rien du tout de changé de ce qui tombait sous les sens, ni, par conséquent, rien de ce pour quoi on a donné divers noms qu'on leur a donné, ne vient que de ce qu'on a remarqué en elles diverses propriétés qui tombent sous le sens » (AT IV, 375).

²⁶ Jean-Robert Armogathe, *Theologia Cartesiana : L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes*, 1977, p. 8.

²⁷ 4^{ae} Res., AT IX.194. Dans le Concile de Trente, section 13, can. 2 et 4. Le concile de Trente est le dix-neuvième concile œcuménique reconnu par l'Église catholique. Convoqué par le pape Paul III le 22 mai 1542, en réponse aux demandes formulées par Martin Luther dans le cadre de la réforme protestante, il débute le 13 décembre 1545 et se termine le 4 décembre 1563. Le Concile de Trente est l'un des conciles les plus importants de l'histoire du catholicisme et la doctrine de « Sacramentum Eucharistiae » est établie le 11 octobre, 1551 lors de la deuxième séance.

substantia diversum »²⁸ (*4^{ae} Res.*, AT VII, 252-253). Descartes nie leur idée. Il pense que ce sont des accidents qui touchent nos sens, et affirme que ce n'est ni la substance, ni quelque chose de réel et différent de la substance qui touchent nos sens. Mais Arnauld pense que « les Théologiens s'offenseront le plus », car « nous tenons pour article de foi que la substance du pain étant ôtée du pain Eucharistique, les seuls accidents y demeurent. Or ces accidents sont l'étendue, la figure, la couleur, l'odeur, la saveur, et les autres qualités sensibles » (*4^{ae} Obj.*, AT IX, 169). Mais Arnauld explique à propos des qualités sensibles que Descartes « n'en reconnaît point, mais seulement certains différents mouvements des petits corps qui sont autour de nous, par le moyen desquels nous sentons ces différentes impressions, lesquelles puis après nous appelons du nom de couleur, de saveur, d'odeur etc. Ainsi il reste seulement la figure, l'étendue et la mobilité » (*Ibid.*). Mais Descartes nie que « ces facultés puissent être entendues sans quelque substance en laquelle elles résident, et partant aussi, qu'elles puissent exister sans elle ; ce que même il a répété dans ses Réponses aux premières Objections » (*Ibid.*).

Descartes répond à Arnauld qu'« il n'y a personne qui pense que par l'espèce on entende autre chose que ce qui est précisément requis pour toucher les sens. Et il n'y a aussi personne qui croie la conversion du pain au Corps de Christ, qui ne pense que ce Corps de Christ est précisément contenu sous la même superficie sous laquelle le pain serait contenu s'il était présent, quoi que néanmoins il ne soit pas là comme proprement dans un lieu, mais sacramentellement, et de cette manière d'exister, laquelle, quoi que nous ne puissions qu'à peine exprimer par paroles, après néanmoins que notre esprit est éclairé des lumières de la foi, nous pouvons concevoir comme possible à un Dieu, et laquelle nous sommes obligés de croire très-fermement. Toutes lesquelles choses me semblent être si commodément expliquées par mes principes, que non seulement je ne crains pas d'avoir rien dit ici qui puisse offenser nos théologies », (*4^{ae} Res.*, AT IX, 194). Descartes ajoute les deux points suivants : il pense que les premiers théologiens semblent « se contredire (au moins ceux qui tiennent que les objets ne meuvent nos sens que par le moyen du contact), lorsqu'ils supposent qu'il faut encore quelque autre chose dans les objets, pour mouvoir les sens, que leurs superficies diversement disposées ; d'autant que c'est une chose qui de soi est évidente, que la superficie seule suffit pour le contact ; et s'il y en a qui ne veulent pas tomber d'accord que nous ne sentons rien sans

²⁸ Descartes continue d'expliquer : « ut ne adverterent quidem ea de re posse unquam dubitari, sine ullo examine ac sine justa ratione supposuerant species panis esse accidentia ejusmodi realia ; totique deinde in eo fuerunt, ut explicarent quomodo ipsa sine subjecto esse possint » (AT VII, 253).

le contact, ils ne peuvent rien dire, touchant la façon dont les sens sont mus par leurs objets, qui ait aucune apparence de vérité » (*4^{ae} Res.*, AT IX, 195). Et Descartes pense aussi que « l'esprit humain ne peut pas concevoir que les accidents du pain soient réels, et que néanmoins ils existent sans sa substance, qu'il ne les conçoive en même façon que si c'étaient des substances ; c'est pourquoi il semble qu'il y ait en cela de la contradiction, que toute la substance du pain soit changée, ainsi que le croit l'Eglise, et que cependant il demeure quelque chose de réel qui était auparavant dans le pain ; parce qu'on ne peut pas concevoir qu'il demeure rien de réel, que ce qui subsiste ; et encore qu'on nomme cela un accident, on le conçoit néanmoins comme une substance » (*Ibid.*). Et donc Descartes conclut que « c'est en effet la même chose que si on disait qu'à la vérité toute la substance du pain est changée, mais que néanmoins cette partie de la substance, qu'on nomme accident réel, demeure : dans lesquelles paroles s'il n'y a point de contradiction, certainement dans le concept il en paraît beaucoup » (*Ibid.*). Descartes développe la conception du corps et de l'étendue sans contrevenir à l'idée d'un changement de substance. Il utilise l'explication de la superficie. La superficie est « aucune partie de la substance, ni même de la quantité de ce même corps, ni aussi aucunes parties des autres corps qui l'environnent, mais seulement ce terme que l'on conçoit être moyen entre chacune des particules de ce corps et les corps qui les environnent, et qui n'a point d'autre entité que la modale » (*4^{ae} Res.*, AT IX, 193).

A propos du « Sacramentum Eucharistiae », qui est, il me semble, important pour comprendre la théorie cartésienne de l'âme et du corps, on peut noter que la question a été introduite plus tôt par Descartes. Il explique cela par étapes. Premièrement, c'est dans ses textes portant sur la théorie de la couleur en 1630 que Descartes a traité de ce problème²⁹. Dans sa théorie de la couleur, la qualité seconde n'est pas située dans le corps matériel, mais est dans la perception humaine. Particulièrement, la couleur n'appartient pas au corps comme une qualité seconde, mais elle est produite « par les diverses façons dont ces corps la reçoivent et la renvoient contre nos yeux par l'intermédiaire des matières minuscules »³⁰. Ce que Descartes veut nous expliquer, c'est

²⁹ C'est dans la lettre à Mersenne du 25 novembre 1630, que le Sacrement Eucharistique est tout d'abord introduit, Descartes « y voulant décrire les couleurs à ma mode, et par conséquent estant obligé d'y expliquer comment la blancheur du pain demeure au saint Sacrement » (*A Mersenne*, 25 novembre 1630, AT I, 179).

³⁰ Cf. *Dioptrique*, I, AT VI, 85. « Vous croyez peut-être que ces couleurs ne sont autre chose, dans les corps qu'on nomme colorés, que les diverses façons, dont ces corps la reçoivent et la renvoient contre nos yeux ». Une lettre à Mersenne indique : « j'y veux insérer un discours où je tacherai d'expliquer la nature

que la couleur n'est pas une certaine chose matérielle appartenant au corps qui est reçue par les yeux, mais elle résulte de la façon dont nos yeux sont affectés par l'action de la lumière. Donc nous n'avons pas besoin de supposer une certaine chose matérielle à laquelle la perception correspondrait. C'est pourquoi Descartes n'exige pas qu'il y ait similitude entre ce qui nous est donné par les sens et les choses matérielles. Si nous pensons au « Sacramentum Eucharistiae » de ce point de vue, la blancheur du pain à laquelle fait référence Descartes trouve son fondement dans la théorie de la couleur³¹.

Deuxièmement, il me semble que Descartes fait appel à la connaissance du corps humain, et relie cette connaissance au thème du « Sacramentum Eucharistiae ». Il souligne la différence existant entre la superficie ou la frontière du corps et le corps lui-même, et il me semble que cela est à relier au développement de sa conception de l'individu ou de l'identité³². La superficie ou la frontière est formée par la séparation d'avec un autre corps, mais cette superficie ou cette frontière ne garantit pas l'identité de mon corps. Si on applique cela à la situation du « Sacramentum Eucharistiae », le corps du Christ se change en pain au moment de la transsubstantiation, et notre corps humain se change en strict corps inanimé³³, en corps entièrement mécanique au moment de la mort. Ce qui est important dans les deux cas est que la superficie ou la frontière n'introduise aucun changement, mais l'identité du corps est changée. Pour dire

des couleurs et de la lumière, lequel m'a arrêté depuis six mois, et n'est pas encore à moitié fait » (*A Mersenne*, 25 novembre 1630, AT I, 179).

³¹ « Je crois que je vous enverrai ce discours de la Lumière, si tôt qu'il sera fait, et avant que de vous envoyer le reste de la Dioptrique : car y voulant décrire les couleurs à ma mode, et par conséquent étant obligé d'y expliquer comment la blancheur du pain demeure au saint Sacrement, je serai bien aise de le faire examiner par mes amis » (*A Mersenne*, 25 novembre 1630, AT I, 179). Cela ne concerne pas directement le « Sacramentum Eucharistiae », mais il me semble que ces textes sont remarquables.

³² Je pense que cela est expliqué dans la correspondance de Descartes avec Clerselier. « Par où vous voyez que la même superficie demeurant, tous les accidents du pain doivent aussi paraître les mêmes, sans qu'ils soient soutenus miraculeusement tout seuls. Et même entre les accidents du pain j'en distingue de deux sortes, les uns qui ne sont point du tout dans les corps auxquels on les rapporte, de la façon qu'on les aperçoit, mais qui sont seulement des sentiments en nous ; comme sont les sentiments que nous avons des couleurs, des sons, des odeurs, et de tous les autres sensibles propres ; et ceux-là n'ayant jamais été dans le pain tels que nous les expérimentons, mais seulement en nous, on n'a pas grande peine à concevoir comment ils demeurent au St Sacrement, puisque ce ne sont que des effets en nous de ce qui demeure véritablement (à savoir cette superficie moyenne) lesquels ne supposent rien de réel et de semblable en lui. Et pour les autres accidents qui étaient auparavant dans le pain et qui demeurent encore les mêmes après la consécration, c'est à dire après la conversion du pain au Corps de Notre Seigneur, savoir est la grandeur, la situation, la figure, cette superficie moyenne etc, comme ce n'étaient que des modes ou des façons d'être du pain et non point quelque chose de réel différent du pain, il est aisé de concevoir que n'y arrivant aucun changement en ces modes à cause que le Corps de N.S. J.C. prend précisément la place du pain, ils doivent encore paraître les mêmes et produire les mêmes effets c'est-à-dire exciter en nous les mêmes sentiments » (*A Clerselier*, printemps 1646, AT IV, 743).

³³ « Il n'y a pas besoin de penser aucune âme végétative, ni sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie, que sang et ses esprits, agités par la chaleur du feu qui brûle dans son cœur, et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés » (AT XI, 202).

qu'un certain corps maintient son identité, il y a deux façons : Dieu conserve le corps ou on a la connaissance du corps comme le même corps par l'esprit qui est une chose pensante³⁴.

Troisièmement, je pense que l'argument du « Sacramentum Eucharistiae » peut bien éclairer l'union de l'âme et du corps. Il permet de comprendre la force qu'a l'âme de mouvoir le corps. « Il n'est pas nécessaire que l'esprit soit de l'ordre et de la nature du corps, quoiqu'il ait la force ou la vertu de mouvoir le corps », écrit Descartes³⁵. Cette force est produite par les esprits animaux, constitués par « un certain vent très subtil, ou plutôt une flamme très vive et très pure » (AT XI, 129)³⁶. Dans *L'Homme*, Descartes a déjà présenté le concept de force. Ici, Descartes considère la force corporelle interne des esprits animaux à « changer la figure des muscles », comparable à la « seule force dont l'eau se meut en sortant de sa source », en ce qu'elle peut suffire « pour mouvoir diverses machines » telles que les corps humains ou les automates hydrauliques. « Les objets extérieurs, qui par leur seule présence agissent contre les organes des sens, et qui par ce moyen la déterminent à se mouvoir en plusieurs façons, selon que les parties de son cerveau sont disposées, sont comme des étrangers qui, entrant dans quelques-unes des grottes de ces fontaines, causent eux-mêmes sans y penser les mouvements qui s'y font en leur présence ». Ainsi *L'Homme* introduit la question de la force à partir de l'image célèbre du fontainier. Une certaine sorte d'expérience de l'effort est utilisée dans *L'Homme* pour fournir une explication physiologique. Mais le problème est de savoir comment il faut penser le « vrai homme » comme être corporel animé. Descartes a donc besoin de concentrer sa pensée sur la question de l'expérience de la passivité de l'âme sous l'action du corps, qui exprime la relation de l'esprit au corps. Cela est expliqué par Gouhier de la manière suivante :

« Ce que nous expérimentons, c'est d'un côté le sentiment de l'effort moteur volontaire, de l'autre, les sensations, les appétits, les passions. Or, ce n'est pas par hasard qu'en parlant de l'union, le philosophe choisit des exemples

³⁴ Cf. *A X****, AT IV, 375 : Ainsi, pour la connaissance du corps. « on peut demander à tous les théologiens, comme à moi : lorsqu'une substance corporelle est changée en une autre et que tous les accidents de la première demeurent, qu'est-ce qu'il y a de changé ? Et ils doivent répondre, comme moi, qu'il n'y a rien du tout de changé de ce qui tombait sous les sens, ni, par conséquent, rien de ce pour quoi on a donné divers noms à ces substances ; car il est certain que la diversité des noms qu'on leur a donnés, ne vient que de ce qu'on a remarqué en elles diverses propriétés qui tombent sous les sens ».

³⁵ *A Clerselier*, 12 janvier 1646, AT IX, 213.

³⁶ « Descartes, dans cette phrase du traité de *L'homme* [...] se réfère d'abord à l'étymologie, le mot « spiritus » signifiant : vent, puis évoque la comparaison avec la flamme ». Annie Bitbol-Hespériès, *Le principe de vie chez Descartes*, Vrin, Paris, 1990, p. 192.

surtout dans le second groupe : c'est dans le cas où l'âme pâtit que son union au corps est vraiment donnée comme une unité...³⁷

Et Elisabeth demande à Descartes « comment l'âme meut le corps si elle n'est point matérielle ». A quoi Descartes répond en utilisant la thèse de l'union de l'âme et du corps comprise comme notion primitive. Il définit ainsi comme étant une notion primitive : « celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant les sentiments et les passions ». Descartes nous explique que « nous ne pouvons chercher ces notions simples ailleurs qu'en notre âme, qui les a toutes en soi par sa nature ». C'est pourquoi, comme nous le verrons, il devra penser l'union dans l'expérience de la vie quotidienne. J'ai donné un aperçu du « Sacramentum Eucharistiae » en trois points, et on peut regarder plus précisément les explications concrètes fournies par Descartes. Dans l'explication du « Sacramentum Eucharistiae », le corps de J.C. étant changé en pain, et le sang de J.C. étant changé en vin, le corps de J.C. qui composait auparavant le pain et le vin et l'âme de J.C. s'unissent en certaines façons particulières. Descartes écrit ainsi à Mesland : « cette âme de J.C. ne pourrait demeurer naturellement jointe avec chacune de ces particules de pain et de vin, si ce n'est qu'elles fussent assemblées avec plusieurs autres qui composassent tous les organes du corps humain nécessaires à la vie, elle demeure jointe surnaturellement à chacune d'elles, encore qu'on les sépare » (*A Mesland*, 9 février 1645, AT IV, 168).

Dans deux lettres à Mesland, Descartes explique cette « transsubstantiation » qui intervient dans le « Sacramentum Eucharistiae » (*A Mesland*, 9 février 1645, AT IV, 162-172, *A Mesland*, 1645 ou 1646, AT IV, 345-346).

Descartes explique, dans les *4^{ae} Res.* :

« Il reste le sacrement de l'Eucharistie, avec lequel Monsieur Arnauld juge que mes opinions ne peuvent pas convenir, *parce que*, dit-il, *nous tenons pour article de foi que, la substance du pain étant ôtée du pain Eucharistique, les seuls accidents y demeurent.* Or il pense que je n'admets point d'*accidents réels*, mais seulement des modes, qui ne peuvent pas être entendus *sans quelque substance* en laquelle ils résident, *et partant, ils ne peuvent pas exister sans*

³⁷ *La pensée métaphysique de Descartes*, chap. XIII, p. 345.

elle. [...] Je ne dissimulerai point que je me persuade qu'il n'y a rien autre chose par quoi nos sens soient touchés, que cette seule superficie qui est le terme des dimensions du corps qui est senti ou aperçu par les sens. Car c'est en la superficie seule que se fait le contact, lequel est si nécessaire pour le sentiment, que j'estime que sans lui pas un de nos sens ne pourrait être mu [...]. Enfin, il faut remarquer que, par la superficie du pain ou du vin, ou de quelque autre corps que ce soit, on n'entend pas ici aucune partie de la substance, ni même de la quantité de ce même corps, ni aussi aucunes parties des autres corps qui l'environnent, mais seulement *ce terme que l'on conçoit être moyen entre chacune des particules de ce corps et les corps qui les environnent, et qui n'a point d'autre entité que la modale.* [...] Ainsi, puisque le contact se fait dans ce seul terme, et que rien n'est senti, si ce n'est par contact, c'est une chose manifeste que, de cela seul que les substances du pain et du vin sont dites être tellement changées en la substance de quelque autre chose, que cette nouvelle substance soit contenue précisément sous les mêmes termes sous qui les autres étaient contenues, ou qu'elle existe dans le même lieu où le pain et le vin existaient auparavant (ou plutôt, d'autant que leurs termes sont continuellement agités, dans lequel ils existeraient s'ils étaient présents), il s'ensuit nécessairement que cette nouvelle substance doit mouvoir tous nos sens de la même façon que seraient le pain et le vin, si aucune transubstantiation n'avait été faite. [...] De vrai, l'Eglise n'a jamais enseigné (au moins que je sache) que les espèces du pain et du vin, qui demeurent au Sacrement de l'Eucharistie, soient des accidents réels qui subsistent miraculeusement tous seuls, après que la substance à laquelle ils « taient attachés a été ôtée. Mais peut-être à cause que les premiers Théologiens qui ont entrepris d'ajuster cette question avec la Philosophie naturelle se persuadaient si fortement que ces accidents qui touchent nos sens étaient quelque chose de réel différent de la substance, qu'ils ne pensaient pas seulement que jamais on en peut douter, ils ont supposé, sans aucune juste raison et sans y avoir bien pensé, que les espèces du pain étaient des accidents réels de cette nature ; puis ensuite ils ont mis toute leur étude à expliquer comment ces accidents peuvent subsister sans sujet. En quoi ils ont trouvé tant de difficultés que cela seul leur devait faire juger qu'ils s'étaient

détournés du droit chemin, ainsi que font les voyageurs quand quelque sentier les a conduits à des lieux d'épines et inaccessibles (AT IX, 191-195).

Il s'agit ici pour Descartes de montrer que la substance change sans que les accidents réels, qui sont la superficie ou le terme, ne changent. Et ce sont « ces accidents qui touchent nos sens ». Ni la substance, ni quelque chose de réel différent de la substance ne touchent nos sens. C'est pourquoi cette superficie reste la même, alors même que la substance change.

Il me semble que Descartes persiste dans son opinion sur la transsubstantiation. C'est ce que montre un extrait de la Lettre à Mesland du 9 février 1645 :

« Quand, à l'occasion du St Sacrement, je parle de la superficie qui est moyenne entre deux corps, à savoir entre le pain (ou bien le corps de Jésus Chis après la consécration) et l'air qui l'environne, par ce mot de superficie, je n'entends point quelque substance, ou nature réelle, qui puisse être détruite par la toute-puissance de Dieu, mais seulement un mode, ou une façon d'être, qui ne peut être changée sans changement de ce en quoi ou par quoi elle existe [...]. Or cette superficie moyenne entre l'air et le pain ne diffère pas réellement de la superficie du pain, ni aussi de celle de l'air qui touche le pain ; mais ces trois superficies sont, en effet, une même chose, et diffèrent seulement au regard de notre pensée. A savoir, quand nous la nommons la superficie du pain, nous entendons que, bien que l'air qui environne ce pain soit changé, elle demeure toujours *eadem numero*, pendant que le pain ne change point ; mais que, s'il change, elle change aussi. Et quand nous la nommons la superficie de l'air qui environne le pain, nous entendons qu'elle change avec l'air, et non pas avec le pain. Enfin, quand nous la nommons la superficie moyenne entre l'air et le pain, nous entendons qu'elle ne change, ni avec l'un, ni avec l'autre, mais seulement avec la figure des dimensions qui séparent l'un de l'autre ; si bien qu'en ce sens-là, c'est par cette seule figure qu'elle existe, et c'est aussi par elle seule qu'elle peut changer (*A Mesland*, 9 février 1645, AT IV, 163-164)³⁸.

³⁸ Auparavant, Descartes écrivait déjà : « Pour la superficie que j'ai dit ne faire point partie du pain ni de l'air qui est autour, elle ne diffère en rien du *locus Aristotelicus* des écoles, ni de toutes les superficies que considèrent les Géomètres, excepté en l'imagination de ceux qui ne les conçoivent pas comme ils doivent,

Descartes fait mention de la superficie³⁹ dans l'argument du « Sacramentum Eucharistiae », et il ajoute l'explication complémentaire des *4èmes Réponses*. « Les petites parties de ce pain et de ce vin se décomposent en notre estomac, coulent incontinent de là dans nos veines, et par cela seul qu'elles se mêlent avec le sang, elles se transsubstantient naturellement, et deviennent parties de notre corps » (*A Mesland*, 9 février 1645, AT IV, 167-168). « Bien que, si nous avions la vue assez subtile pour les distinguer d'avec les autres particules du sang, nous verrions qu'elles sont encore les mêmes *numero*, qui composaient auparavant le pain et le vin ; en sorte que, si nous n'avions point d'égard à l'union qu'elles ont avec l'âme, nous les pourrions nommer pain et vin, comme devant. Or cette transsubstantiation se fait sans miracle » (*A Mesland*, 9 février 1645, AT IV, 168). L'expression « les mêmes *numero* » insiste sur l'individualité du sujet, car, « il ne laisse pas d'être très vrai de dire que j'ai maintenant le même corps que j'avais il y a dix ans, bien que la matière dont il est composé soit changée, à cause que l'unité numérique du corps d'un homme ne dépend pas de sa matière, mais de sa forme, qui est l'âme » (*A Mesland*, 1645 ou 1646, AT IV, 346). Ainsi, le fait « que j'ai maintenant le même corps que j'avais il y a dix ans » résulte de l'identité de mon âme. Il me semble que ces citations nous sont très utiles quand nous avons à examiner le « Sacramentum Eucharistiae », et aussi que ces deux lettres à Mesland font comprendre l'argument du « Sacramentum Eucharistiae » que Descartes a essayé d'expliquer à Arnauld. Ce qui est remarquable est que « l'âme informe le corps », quand Descartes explique le « Sacramentum Eucharistiae », et cela signifie que l'âme fait union avec le corps tout entier⁴⁰. « Quand nous parlons du corps d'un homme, nous n'entendons pas une partie déterminée de matière, ni qui ait une grandeur déterminée, mais seulement nous entendons toute la matière qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme ; en sorte que, bien que cette matière change, et que sa quantité augmente ou diminue, nous

et qui supposent que *superficies corporis ambientis* soit une partie du corps circonjacent. En quoi ils se méprennent. Et pour cette cause, en la Dioptrique, je n'ai pas parlé de la superficie du verre, ni e l'air, mais de celle qui sépare l'air du verre (*A Mersenne*, 23 juin 1641, AT III, 387-388).

³⁹ Clerselier à Viogué, 22 mai 1645. « Voici maintenant quel est l'éclaircissement que j'ai autrefois reçu de Mr. Desc. sur la difficulté que j'avais à comprendre ce qu'il veut dire lorsque parlant dans ses Réponses à Mr. Arnauld de la superficie du pain, il dit que c'est ce terme que l'on conçoit être moyen entre chacune des parties du pain et les corps qui les environnent, lequel, dit-il, n'a point d'autre entité que la modale. Mais auparavant je suppose que vous ayez lu ses réponses, car sans cela vous auriez de la peine à entendre sa pensée » (AT IV, 742).

⁴⁰ Cf. AT IV, 167. « Qu'elle soit unie avec la même âme raisonnable, nous la prenons toujours pour le corps du même homme, & pour le corps tout entier ».

croyons toujours que c'est le même corps, *idem numero*, pendant qu'il demeure joint et uni substantiellement à la même âme ; et nous croyons que ce corps est tout entier, pendant qu'il a en soi toutes les dispositions requises pour conserver cette union » (*A Mesland*, 9 février 1645, AT IV, 166). Même si notre corps répète un métabolisme par la circulation du sang ou la nutrition, ou bien même si notre corps change par une croissance soudaine ou avec l'âge, « même qu'ils n'aient plus la même figure »⁴¹, « en sorte qu'ils ne sont *eadem numero*, qu'à cause qu'ils [les mêmes corps] sont informés de la même âme »⁴². Descartes répète ce mot de « *numero* » dans la lettre à Mesland du 9 février 1645. Dans la même lettre, nous pouvons trouver l'expression semblable : « notre corps, en tant que corps humain, demeure toujours le même *numero*, pendant qu'il est uni avec la même âme » (*A Mesland*, 9 février 1645, AT IV, 167). Descartes nous explique donc qu'« en ce sens, il est indivisible » (*Ibid.*). « Il est aisé à entendre comment le corps de Jésus Christ n'est qu'une fois en toute l'hostie, quand elle n'est point divisée, et néanmoins qu'il est tout entier en chacune de ses parties, quand elle l'est ; parce que toute la matière, tant grande ou petite qu'elle soit, qui est ensemble informée de la même âme humaine, est prise pour un corps humain tout entier » (*A Mesland*, 9 février 1645, AT VI, 168). Comment peut-on comprendre l'intention de Descartes, quand il explique le « Sacramentum Eucharistiae » ? L'expression « l'âme informe le corps » signifie que le corps est un corps qu'il est impossible de séparer d'avec l'âme. Et cela est assuré par l'âme. Notre corps conserve la même identité numérique par sa relation à l'âme.

La question se pose de savoir à partir de quand Descartes introduit le thème du « Sacramentum Eucharistiae ». Dans sa lettre de mars 1642, Descartes rappelle à Mersenne qu'il a expliqué « comment les espèces demeurent sans la substance du pain en l'Eucharistie » (*A Mersenne*, AT III, 543). Mais dans cette lettre, il n'explique pas le « Sacramentum Eucharistiae » en détail, et fait simplement référence à la condamnation de Wycliffe. Cette lettre, comparée avec celles de 1645, manque de précision. De plus, c'est Clerselier qui, éprouvant des difficultés à comprendre le « Sacramentum Eucharistiae », y porte intérêt, en raison des additions d'Arnauld, Mersenne, et Mesland :

⁴¹ *A Mesland*, 9 février 1645, AT IV, 167.

⁴² *A Mesland*, 9 février 1645, AT IV, 167.

« Pour la difficulté que vous proposez, touchant le Saint-Sacrement, je n'ai autre chose à y répondre, sinon que, si Dieu met une substance purement corporelle en la place d'une autre aussi corporelle, comme une pièce d'or en la place d'un morceau de pain, ou un morceau de pain en la place d'un autre, il change seulement l'unité numérique de leur matière, en faisant que la même matière *numero*, qui était or, reçoive les accidents du pain ; ou bien que la même matière *numero*, qui était le pain A, reçoive les accidents du pain B, c'est-à-dire qu'elle soit mise sous les mêmes dimensions, et que la matière du pain B en soit ôtée. Mais il y a quelque chose de plus au Saint-Sacrement ; car, outre la matière du corps de Jésus-Christ, qui est mise sous les dimensions où était le pain, l'âme de Jésus Christ, qui informe cette matière, y est aussi » (*A Clerselier*, 2 mars 1646. AT IV, 372-373).

Dans cette lettre à Clerselier aussi, Descartes explique la relation entre l'âme et le corps en employant l'expression « l'âme informe le corps ». Comme je l'ai déjà indiqué, on aperçoit d'abord en 1630 le rapport du « *Sacramentum Eucharistiae* » avec la théorie de la couleur, et puis vers 1642, le terme de « *Sacramentum Eucharistiae* » se présente dans la correspondance de Descartes, mais il me semble que ce n'en est pas le sujet principal. C'est en 1645 et 1646 qu'il fait l'objet d'un traitement approfondi par Descartes et ses correspondants. Et dans les lettres de 1645 et 1646, Descartes insiste sur l'expression « *eadem numero* » pour souligner que le « corps humain demeure toujours le même *numero*, pendant qu'il est uni avec la même âme ». A partir de 1645, Descartes affirme clairement l'identité du sujet humain en tant que son corps est uni à l'âme. Cela suffit-il à expliquer l'union en l'homme ?

Pour répondre complètement à cette question, on doit attendre d'avoir examiné la correspondance de Descartes avec Elisabeth. Mais, tout comme Elisabeth, et avant elle, Gassendi a déjà été confronté à cette même difficulté de l'union en l'homme.

III. Les Objections de Gassendi et les Réponses de Descartes concernant la relation entre l'âme et le corps

On a pu comprendre l'union substantielle pensée par Descartes comme l'« *unum quid* », c'est-à-dire l'unité de ce qui est, grâce à la correspondance avec Arnauld. Mais on ne peut pas encore saisir le sens de l'union dans sa vérité. Pour cela, il faut comprendre comment la mécanisation du corps humain est compatible avec la théorie de l'interaction. Autrement dit, il reste à penser cette question de la relation entre la métaphysique et la physiologie. Cela exige de savoir si la considération de l'union de l'âme et du corps peut s'accommoder de l'application du mécanisme à l'examen du corps humain que développe le traité de *L'Homme*. Dans *L'Homme*, il est question des influences et des conséquences de l'adjonction de l'âme à la machine. Doit-on penser le corps en tant qu'il est uni avec l'âme ou bien comme corps séparément de l'âme ?

Après Gassendi⁴³, Elisabeth soulève aussi cette question. Et elle en formule ainsi la question : « il y a des propriétés de l'âme, qui nous sont inconnues, qui pourront peut-être renverser ce que vos *Méditations* m'ont persuadée, par de si bonnes raisons, de l'inextension de l'âme » (*A Descartes*, 5 juillet 1643, AT IV, 2).

Henri Gouhier écrit à ce sujet : « Le philosophe cartésien ... a si bien acquis l'habitude de penser la distinction qu'il a perdu le sens de l'union »⁴⁴.

Mais a-t-il vraiment perdu le sens de l'union ? Descartes lui-même s'explique à ce sujet. Il avance que si Elisabeth trouve obscure la notion de l'union entre l'âme et le corps, c'est pour des « *Méditations* qui sont requises pour bien connaître la distinction qui est entre l'âme et le corps »⁴⁵.

« J'ai cru que Votre Altesse était déjà entièrement persuadée que l'âme est une substance distincte du corps »⁴⁶.

⁴³ Il est provençal, né à Champtercier près de Digne le 22 janvier 1592. Fils de petits cultivateurs, Gassendi montre dès l'enfance des dispositions exceptionnelles qui lui permettent de faire au collège de Digne, de brillantes études. Il part en 1607 pour Aix, où il suit le cours de philosophie de Philibert Fesaye, prieur des grands Carmes. Les questions et objections de Gassendi sont insérées à la suite des *Méditations* en tant que cinquièmes questions et objections, mais les traductions en français de ces cinquièmes questions et objections ne sont pas vérifiées par Descartes. Elles ont donc été exclues de l'édition Adam-Tannery.

⁴⁴ Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris : Vrin, 1962, p. 333.

⁴⁵ *A Elisabeth*, 28 juin 1643, AT III, 693.

⁴⁶ *A Elisabeth*, 28 juin 1643, AT III, 694.

Gassendi affronte les mêmes difficultés avant Elisabeth. La critique qu'il fait de quelques thèses sur l'esprit développées par Descartes dans les *Méditations métaphysiques*, porte en particulier sur la thèse qu'un « Je pense » constituerait la première de toutes les connaissances et permettrait de montrer que l'esprit est une substance pensante. Passons donc en revue le bataillon de thèses que Gassendi aligne contre la théorie de l'esprit de Descartes.

Il lui arrive cependant de déroger à ce programme lorsqu'il lui semble que l'ordre cartésien n'est qu'apparent, en ce sens que certains résultats, dont Descartes lui-même affirme qu'ils seront ultérieurement obtenus, seraient indispensables au bon déroulement de la preuve. Ainsi en est-il par exemple de la distinction de l'âme et du corps, objet de la sixième *Méditation*, mais selon Gassendi à l'œuvre dès la deuxième *Méditation* et en faveur de laquelle la sixième *Méditation* n'apporterait aucun argument supplémentaire.

Pour Gassendi, ce principe est lié à l'idée que ce que nous comprenons, ce sont des choses corporelles. Selon Gassendi, le fait de penser ne permet pas de connaître la nature de l'esprit⁴⁷. Comme le note Sophie Roux, « nous ne renonçons pas nécessairement à la thèse modérée selon laquelle une idée de moi-même en tant que je pense accompagne toutes mes pensées, mais nous y ajoutons cette spécification que mes pensées sont *en fait* les pensées d'un esprit incarné, qui n'a jamais cessé d'avoir un corps et d'avoir des pensées de choses corporelles. Le « je pense » est donc dans les faits dérivé, et l'espèce de primauté métaphysique qu'on voudrait lui accorder laissant les choses en l'état, elle n'a pas à entrer en ligne de compte »⁴⁸. De même que l'œil ne se voit pas sans un miroir, de même l'esprit ne peut pas se penser sans un miroir.

Gassendi a posé à Descartes des questions concernant le rapport entre l'âme et le corps qui soulèvent des difficultés :

⁴⁷ Sophie Roux, « Les Recherche métaphysique de Gassendi : vers une histoire naturelle de l'esprit », in S. Taussig ed., *Gassendi et la modernité*, Turnhout : Brepols ; rééd. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00806471>, 2013, p. 5.

⁴⁸ Sophie Roux, *op. cit.*, pp. 12-13.

« toute union ne se doit-elle pas faire par le contact très intime des deux choses unies ? Comment une chose corporelle pourra-t-elle en embrasser une qui est incorporelle, pour la tenir unie et jointe à soi-même ? ».⁴⁹

Ici, la question posée par Gassendi est de savoir comment il est possible que l'âme puisse agir sur le corps. Car l'âme est une substance immatérielle et inétendue, tandis que le corps est une substance matérielle et étendue.

Examinons deux questions de Gassendi concernant la relation entre le corps et l'âme à partir de la relation entre le tout et la partie, afin d'analyser la manière dont doit être pensée l'union entre l'âme et le corps. Puis élucidons le sens de l'union en considérant la définition de l'âme. Et à la fin, mettons au clair la relation entre la « contentio » que Gassendi propose et la « contentio animi » que Descartes présente dans la *sixième Méditation*.

III-1. Deux questions de Gassendi concernant la relation entre le tout et la partie dans l'union du corps et de l'âme

Certains textes de Descartes posent que le corps de l'homme jouirait d'une disposition organique privilégiée le rendant apte, par différence et même par opposition avec tous les autres corps en général, à recevoir une âme.

Ainsi, Descartes écrit à *Chanut* :

« ... de ce que notre âme est de telle nature qu'elle a pu être unie à un corps, elle a aussi cette propriété que chacune de ses pensées se peut tellement associer avec quelque mouvement ou autres dispositions de ce corps, que, lorsque les mêmes dispositions se trouvent une autre fois en lui, elles induisent l'âme à la même pensée et réciproquement, lorsque la même pensée revient, elle prépare le corps à recevoir la même disposition » (*A Chanut*, 1 février 1647, AT IV, 604).

« Je juge que sa première passion a été la joie, pour ce qu'il n'est pas croyable que l'âme ait été mise dans le corps, sinon lors qu'il a été bien disposé, et que,

⁴⁹ Descartes, *Œuvres Philosophiques*, édition F. Alquié, tome II, p. 783-784. « Et nonne debet unio per contactum intimum fieri ? Quomodo id vero, ut ante dicebam, sine corpore ? » (AT VII, 344).

lorsqu'il est ainsi bien disposé, cela nous donne naturellement de la joie (*Ibid.*).

Ces passages nous expliquent qu'on peut reconnaître le corps humain du fait de son union à l'âme, et qu'il dispose d'un statut spécifique parmi les autres corps : le corps de l'homme est par là distinct de celui de l'animal. Pour Descartes, la chaleur cardiaque donne la vie et le mouvement au corps : « Pendant que nous vivons, il y a une chaleur continuelle en notre cœur, qui est une espèce de feu que le sang des veines y entretient, et ce feu est le principe corporel de tous les mouvements de nos membres » (*Passions de l'âme*, art. VIII, AT XI, 333).

A ce titre, le corps humain peut être assimilé à une machine (*Cf. L'Homme*, AT XI, 130-131). Mais le corps humain et celui des machines sont distincts en ce que la machine est mue par un opérateur, et cet opérateur n'est autre chose que l'âme raisonnable, qui peut elle-même modifier, diriger, ou changer la direction des mouvements du corps par son action sur la glande pinéale. La glande pinéale centralise les mouvements subis ou produits par la machine, et a pour rôle de commander le corps pour l'opérateur.

Le corps humain jouit d'une certaine unité et d'une certaine indivisibilité qui préexistent à son union avec l'âme. Cette unité et cette indivisibilité ne dépendent pas de son rapport à l'âme, en tant qu'il est seulement un corps. Donc le corps, en tant que tel, se définit comme « une partie de la matière » Mais le corps d'un homme est plus que cela :

« Quand nous parlons du corps d'un homme, nous n'entendons pas une partie déterminée de matière, ni qui ait une grandeur déterminée, mais seulement nous entendons toutes la matière qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme ; en sorte que, bien que cette matière change, et que sa quantité augment ou diminue, nous croyons toujours que c'est le même corps, *idem numero*, pendant qu'il demeure joint et uni substantiellement à la même âme » (*A Mesland*, 9 février 1646, AT IV, 166).

Que veut dire Descartes en écrivant que par l'expression de « corps d'un homme », « nous entendons toute la matière qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme » ?

« Quelque matière que ce soit, et de quelque quantité ou figure qu'elle puisse être, pourvu qu'elle soit unie avec la même âme raisonnable, nous la prenons toujours pour le corps du même homme, et pour le corps tout entier, si elle n'a pas besoin d'être accompagnée d'autre matière pour demeurer jointe à cette âme » (*A Mesland*, 9 février 1646, AT IV, 167).

Ici, est soulignée l'importance de l'unité et de l'indivisibilité du corps. Gassendi s'interroge à propos de la question de l'unité et l'indivisibilité du corps. Et si Descartes explique l'indivisibilité du corps humain, il n'explique pas comment cette indivisibilité permet l'union. Il me semble que Gassendi signale ce point.

Gassendi formule un doute à propos de l'expression « quamvis toti corpori tota mens unita esse videatur »⁵⁰ (*5^{ae} Obj.*, AT VII, 339) que Descartes utilise dans la sixième *Méditation*. Et il continue en écrivant que « quippe illic loci non asseris quidem te esse unitam toti corpori. Sed te esse tamen unitam non negas »⁵¹ (*Ibid.*). Gassendi insiste sur l'expression de Descartes : l'âme entière unie avec le corps entier. Et Gassendi souligne la formulation précaire et l'attitude ambiguë de Descartes :

« Suivez-vous en cela l'exemple de ces anciens, lesquels, croyant que l'âme était diffuse par tout le corps, estimaient néanmoins que sa principale partie, que les Grecs appellent *το ηγεμονικον*, avait son siège en une certain partie du corps, comme au cœur ou au cerveau ; non qu'ils crussent que l'âme même ne se trouvait point en cette partie, mais parce qu'ils croyaient que l'esprit était comme ajouté et uni en ce lieu-là à l'âme, et qu'il informait avec elle cette partie ? »⁵².

⁵⁰ Il est important de souligner l'usage du mot « mens » par Descartes quand il écrit que « l'esprit entier est uni avec le corps entier ». Il manque cette traduction en français par Alquié. Cf. Alquié, p. 779.

⁵¹ Il manque cette traduction en français par Alquié. « Certainement, vous n'affirmez pas que vous êtes uni avec le corps entier, mais vous ne niez pas que vous êtes uni avec le corps entier » (traduit par moi), Cf. Alquié, p. 779.

⁵² Alquié, p. 713. « Anne id facis, vir eximie, antiquorum illorum instar, qui, cum putarent animam diffusam toto corpore, principm tamen partem *το ηγεμονικον* habere sedem opinabatur in determinata parte corporis, ut in cerebro, aut in corde ? Non quod censerent animam quoque in ea parte non reperiri, sed

Le point crucial de la question de Gassendi est de savoir comment l'âme meut le corps, si elle n'est point matérielle ? Et aussi comment elle peut recevoir les impressions des objets corporels ? Pour Gassendi, si l'âme et le corps sont deux substances de nature différente, cela les empêche de pouvoir agir l'une sur l'autre. « Car au contraire, ceux qui admettent des accidents réels, comme la chaleur, la pesanteur, et semblables, ne doutent point que ces accidents ne puissent agir contre le corps, et toutefois il y a plus de différence entre eux et lui, c'est-à-dire, entre des accidents et une substance, qui n'y a entre deux substances » (*5^e Réponses*, AT IX, 213).

Gassendi pose deux questions délicates à Descartes. La première remarque est la suivante :

« Utcumque sit, esto primum, si placet, diffusa toto corpore. Sive idem cum anima sis, sive quid diversum, quaeso te, inextensa es, quae es capite ad calcem protensa ? quae coaequaris corpori ? quae tot illius partibus correspondenteis parteis habes ? An dices te ideo esse inextensam, quod tota in toto sis, et tota in qualibet parte ? Quaeso te, si dicas, quomode id capis ? Itane potest unum quid esse simul totum in pluribus locis ? »⁵³ (*5^{ae} Obj.*, AT VII, 339-340).

Gassendi veut savoir comment l'âme qui n'est point corps, mais plutôt une substance immatérielle, peut avoir une étendue. Et cette question se lie à celle de savoir comment une certaine chose unique peut être dans des endroits divers, en même temps, et cela dans son ensemble ou en totalité.

Comme je l'ai déjà indiqué, Descartes écrit que « l'esprit ne reçoit pas immédiatement l'impression de toutes les parties du corps, mais seulement du cerveau, ou peut-être même d'une de ses plus petites parties, à savoir de celle où s'exerce cette

quod crederent animae illic existenti mentem veluti superaddi, coadunarique, et una cum illa partem informare » (*5^{ae} Obj.*, AT VII, 263).

⁵³ Il manque cette traduction en français par Alquié. Cf. Alquié, p. 779. « Si cela est accepté, posons premièrement que vous pénétrez dans le corps en son entier. Que vous soyez un avec votre âme ou que vous soyez différent de l'âme, je vous demande, êtes-vous étendu de la tête au bout des ongles ? Etes-vous, vous qui êtes inétendu, capable d'avoir la même extension que votre corps ? Avez-vous, vous qui êtes inétendu, des parties correspondantes avec votre corps ? Ou bien dites-vous que vous êtes inétendu, parce que vous êtes uni à tout le corps, mais êtes uni à toutes ses parties ? Permettez-moi de vous demander, si vous dites comme cela, comment êtes-vous capable de le comprendre ? Est-il vraiment possible d'être entièrement simultanément en plusieurs lieux ? ».

faculté qu'ils appellent le sens commun, laquelle, toutes les fois qu'elle est disposée de même façon, fait sentir la même chose à l'esprit, quoi que cependant les autres parties du corps puissent être diversement disposées » (*Med. VI*, AT IX, 69). Mais dire que « l'âme informe le corps », c'est dire que l'esprit entier est uni avec le corps entier. On est alors confronté à des problèmes conséquents, soulignés par Gassendi, ceux qui portent sur l'unité et l'indivisibilité.

La deuxième remarque de Gassendi est la suivante :

« Posons maintenant que vous soyez seulement dans le cerveau ou même dans l'une de ses plus petites parties, vous voyez qu'il reste toujours le même inconvénient »⁵⁴ (*5^{ae} Obj.*, AT VII, 340).

Et Gassendi explique pourquoi cela est « incommode » en disant que :

« Ne direz-vous point que vous prenez pour un point cette petite partie du cerveau à laquelle vous êtes uni ? Je ne le puis croire ; mais je veux que ce soit un point ; toutefois, si c'est un point physique, la même difficulté demeure toujours, parce que ce point est étendu et n'est pas tout à fait sans partie ; si c'est un point mathématique, vous savez premièrement que ce n'est que notre imagination qui le forme, et qu'en effet il n'y en a point. Mais posons qu'il y en ait, ou plutôt feignons qu'il se trouve dans le cerveau un de ces points mathématiques auquel vous soyez uni, et dans lequel vous fassiez résidence ; remarquez, s'il vous plait, l'inutilité de cette fiction »⁵⁵ (*5^{ae} Obj.*, AT VII, 340).

Ici, la critique de Gassendi est intéressante. Même si le conarium est quelque chose comme un point, et désigne alors l'une de ces parties du corps humain qui à cause de leur petitesse sont invisibles ou du moins très difficilement visibles, il est entendu qu'il a des parties. Et si on pense que ce point assure le rôle de médiation entre l'âme et le corps, on doit dire que ce point dans le cerveau s'unit avec l'âme.

⁵⁴ Alquié, p. 779. « deinde in cerebro solum, aut in exigua solum ejus parte. Cernis idem plane incommodi esse » (*5^{ae} Obj.*, AT VII, 340).

⁵⁵ Alquié, p. 779. « Quoniam, quantulacumque si tilla pars, extensa tamen est, et tu illi coextenderis, atque idcirco extenderis, particularumque particulis illius respondenteis habes. An dices te cerebri partem pro puncto accipere ? Incredibile sane ; sed esto punctum. Si illud quidem Physicum sit, eadem remanet difficultas, quia tale punctum extensum est, neque partibus prorsus caret. Si Mathematicum, nosti primum id nisi imaginatione non dari. Sed detur, vel fingatur potius dari in cerebro Mathematico punctum, cui tu adjungaris, et in quo existas : vide quam futura sit inutilis fictio » (*5^{ae} Obj.*, AT VII, 340).

Ces deux questions soulevées par Gassendi, comme celles d'Arnauld, indiquent clairement des difficultés de la relation entre l'âme et le corps, mais les réponses de Descartes montrent qu'il ne leur accorde pas beaucoup d'intérêt. Et il me semble que Descartes traite moins sérieusement ces questions que celles d'Arnauld :

« Je n'ai pas ajouté que l'esprit n'était pas étendu pour expliquer quel il est et faire connaître sa nature, mais seulement pour avertir que ceux-là se trompent qui pensent qu'il soit inétendu. [...] Car, encore que l'esprit soit uni à tout le corps, parce que ce n'est pas le propre de l'esprit d'être inétendu, mais seulement de penser. Et il ne conçoit pas l'extension par une espèce étendue qui soit en lui, bien qu'il l'imagine en se tournant et s'appliquant à une espèce corporelle qui est étendue, comme j'ai dit auparavant. Et enfin il n'est pas nécessaire que l'esprit soit de l'ordre et de la nature du corps, quoiqu'il ait la force ou la vertu de mouvoir le corps »⁵⁶.

Descartes semble esquiver la difficulté concernant la question de l'unité et de la divisibilité du rapport entre l'âme et le corps. Mais sa réponse est insuffisante. Les propos de Descartes et Gassendi ne sont pas sur le même plan. Gassendi s'est aperçu de cela, et il pense que c'est à cause de la conception de l'« anima ». Gassendi écrit en effet que « c'est ici que vous commencez à ne vous plus considérer comme un homme tout entier, mais comme cette partie la plus intime et la plus cachée de vous-même, telle que vous estimiez ci-devant qu'était l'âme »⁵⁷. Et Gassendi se moque un peu de Descartes en écrivant « Ô âme (Ô anima) »⁵⁸. Gassendi est curieux de savoir comment Descartes conçoit l'« anima ». Il fait remarquer que Descartes pensait d'abord l'« anima » comme un éther semblable au vent ou à la brise, et imaginait que l'« anima » s'infiltrait dans le corps entier, et qu'il a ensuite changé d'avis⁵⁹.

⁵⁶ Alquié, p. 836. « Neque vero addidi *mentem non esse extensam*, ut quid ipsa effret explicarem, sed tantum ut monerem illos errare qui putant esse extensam. ... Etsi enim mens sit unita toti corpori, non inde sequitur ipsam esse extensam per corpus, quia non est de ratione ipsius, ut sit extensa, sed tantum ut cogitet. Nec intelligit extensionem per speciem extensam in se existentem, quamvis eandem imaginetur convertendo se ad speciem corpoream quae est extensa, ut jam dictum est. Nec denique necesse est ut ipsa sit corpus, etsi habeat vim movendi corpus » (*5^{ae} Res.*, AT VII, 388-389).

⁵⁷ Alquié, p. 709. « jam loco non spectas te quasi hominem integrum, sed quasi interiorem occultioremve partem, qualem cogitaras esse animam » (*5^{ae} Obj.*, AT VII, 260).

⁵⁸ Alquié, p. 709, *5^{ae} Obj.*, AT VII, 260.

⁵⁹ Cf. *5^{ae} Obj.*, AT VII, 260.

Descartes met l'accent sur la double significations du terme « anima », et puis l'illimitation de l'imagination⁶⁰. Pour Descartes, pour savoir qu'on pense, il faut savoir ce que c'est que penser. Et Descartes nomme « mens » une chose pensante. « Mens » n'est pas une partie de l'« anima », mais est tout l'« anima »⁶¹.

Il suffit de réfléchir tant soit peu pour comprendre que la pensée et l'action ne sont pas séparées. Pour qu'un mouvement se réalise il faut qu'il soit en étroite relation avec la pensée qui le commande. « Comment peut-il y avoir un effort et une impulsion qui s'exerce sur quelque chose sans un mutuel contact du moteur et du mobile ? Et comment ce contact aurait-il lieu sans corps, puisque toucher et être touché ne peut-être le fait que d'une chose corporelle ? »⁶². Il paraît impossible d'imaginer dans un même corps un corps subalterne et un esprit pensant : « Je ne pense pas que vous vouliez tirer argument de ce que l'on dit communément que l'homme est composé de corps et d'âme, comme si, le nom de corps étant donné à une partie, l'autre devrait être appelée contraire du corps... Car si cela était, vous nous donneriez occasion de faire la distinction suivante : l'homme est composé de deux sortes de corps, l'un grossier, l'autre subtil, si bien que, l'un conservant le nom commun de corps, l'autre reçoit le nom d'âme... je me défie de la démonstration proposée par vous ». Les deux philosophes ne se comprendront pas. Le projet de Descartes et sa vision philosophique, même si elle est appuyée sur des données scientifiques floues, sont très élaborés et vont convaincre tout un courant qui va perdurer pendant plusieurs siècles. Le bon sens même de Gassendi aura un écho immédiat.

⁶⁰ « Quod autem dixi, me nondum satis intelligere quis si tulle qui cogitat, non bona fide ut serio dictum accipis, cum id ipsum explicuerim; nec etiam quod dixerim, me non dubitasse de eo in quo natura corporis consistebat, nullamque vim seipsum movendi illi tribuisse, meque imaginatum esse animam instar venti, vel ignis, et talia, quae ibi tantum ex vulgi opinione retuli, ut suis locis falsa esse ostenderem » (5^{ae} Res., AT VII, 351). « Incipis deinde non injucunda prosopopeia me, non amplius ut hominem integrum, sed ut animam separatam, interrogare; quo me videris admonere hasce objectiones, non a mente subtilis Philosophi, sed a sola carne, factas fuisse » (5^{ae} Res., AT VII, 352). « Quaeso te igitur ô caro, seu quocunque velis nomine censeris, habesne tam parum cum mente consortii, ut advertere non potueris quandonam emendavi illam vulgi imaginationem, per quam fingitur id quod cogitat, esse instar venti similisve corporis? Emendavi enim illam profecto, cum oftendi supponi posse, nullum ventum nec aliud corpus in mundo esse, ac nihilominus illa omnia, ex quibus me ut rem cogitantem agnosco, remanere » (5^{ae} Res., AT VII, 352-353).

⁶¹ 5^{ae} Res., AT VII, 356.

⁶² 5^{ae} Res., AT VII, 341.

III-2. La signification de l'union dans l'union de l'âme et du corps

Comme on l'a vu, Gassendi a fait remarquer à Descartes la spécificité et la difficulté de la relation entre l'âme et le corps, à savoir d'un côté, que l'âme entière est unie avec le corps entier, et de l'autre côté, que l'âme siège dans un organe simple, central, mobile, et petit, et que la glande pinéale jouit *in fine* de toutes ces caractéristiques. Gassendi admet ce que Descartes a signifié dans la métaphore du pilote en son navire utilisée dans la sixième *Méditation*⁶³. Mais il entre dans le vif du sujet, écrivant : « il reste toujours à expliquer comment cette conjonction, et quasi permixtion ou confusion, vous peut convenir, s'il est vrai, comme vous dites, que vous soyez immatériel, indivisible et sans aucune étendue »⁶⁴.

La critique de Gassendi est aussi la question de l'unité et de la divisibilité du rapport entre l'âme et le corps.

Gassendi poursuit en écrivant :

« Si vous n'êtes pas plus grand qu'un point, comment êtes-vous joint et uni à tout le corps, qui est d'une grandeur si notable ? comment au moins êtes-vous conjoint au cerveau ou à l'une de ses plus petites parties, laquelle, comme j'ai dit auparavant, ne saurait être si petite qu'elle n'ait quelque grandeur ou étendue ? Si vous n'avez point de parties, comme êtes-vous mêlé ou quasi mêlé avec les parties les plus subtiles de cette matière, avec laquelle vous confessez d'être uni, puisqu'il ne peut y avoir de mélange qu'il n'y ait des parties capables d'être mêlées les unes avec les autres ? [...] Pouvons-nous comprendre comment, par exemple, dans une pierre ponce, l'air et la pierre sont tellement mêlés et unis ensemble qu'il s'en fasse de là une vraie et naturelle composition ? »⁶⁵.

⁶³ AT VII, 343. Gassendi écrit : « Ac bene quidem se ista habent ».

⁶⁴ *Cinquièmes objections*, in Descartes, *Œuvres Philosophiques*, édition F. Alquié, tome II, p. 783. « Sed explicandum super est, quonam modo ista conjunctio et quasi permixtio aut confusio competere tibi, si sis incorporea, inextensa et indivisibilis, possit » (*5^{ae} Obj.*, AT VII, 343).

⁶⁵ *Cinquièmes objections*, in Descartes, *Œuvres Philosophiques*, édition F. Alquié, tome II, p. 783. « Si puncto enim grandior non es, quo modo conjungeris toti corpori, quod est magnitudinis tantae ? Quomodo saltem cerebro, ant exiguae illius parti, quae (ut dictum est) quantulacumque sit, magnitudinem tamen seu extensionem habet ? Si partibus omnino cares, quomodo misceris, aut quasi misceris, partis hujus particulis ? Neque enim est mistio sine partibus commiscibilibus utrinque... Et major tamen est proportio inter lapidem et aerem, qui ipse quoque corpus est, quam inter corpus et animam, mentemve plane incorpoream », (*5^{ae} Obj.*, AT VII, 343-344).

Ici, Gassendi adresse à Descartes la même question qu'Arnauld. Il veut savoir comment, si l'âme et le corps sont deux substances de nature différente, elle peut agir sur le corps, et aussi comment elle peut s'y unir comme à une chose. Gassendi propose la métaphore de la pierre et de l'air, et il affirme que deux choses comme une pierre et l'air ont une proximité plus étroite que celle existant entre l'âme et le corps. Pour Gassendi, le fait que le corps qui est matériel puisse se rapporter à l'âme qui n'est point matérielle demeure incompréhensible. Il oppose donc à cette hypothèse le contact entre deux choses matérielles.

Descartes répond à Gassendi avec irritation :

« Ce que vous dites ici, touchant l'union de l'esprit avec le corps, est semblable aux difficultés précédentes. Vous n'objectez rien du tout contre mes raisons, mais vous proposez seulement les doutes qui vous semblent suivre de mes conclusions, quoiqu'en effet ils ne vous viennent en l'esprit que parce que vous voulez soumettre à l'examen de l'imagination des choses qui de leur nature ne sont point sujettes à sa juridiction »⁶⁶.

« Ainsi, quand vous voulez comparer ici le mélange qui se fait du corps et de l'esprit avec celui de deux corps mêlés ensemble, il me suffit de répondre qu'on ne doit faire entre ces choses aucune comparaison, parce qu'elles sont de deux genres totalement différents, et qu'il ne se faut pas imaginer que l'esprit ait des parties, encore qu'il conçoive des parties dans le corps. Car, qui vous a appris que tout ce que l'esprit conçoit doive être réellement en lui ? Certainement, si cela était, lorsqu'il conçoit la grandeur de l'univers, il aurait aussi en lui cette grandeur, et ainsi il ne serait pas seulement étendu, mais il serait même plus grand que tout le monde »⁶⁷.

⁶⁶ *Cinquièmes objections*, in Descartes, *Œuvres Philosophiques*, édition F. Alquié, tome II, p. 836-837. « Quae hic habes de unione mentis cum corpore, similia sunt praecedentibus. Nihil ullibi in meas rationes objicis, sed tantum dubia proponis, quae tibi ex meis conclusionibus sequi videntur, etsi revera ex eo tantum orientur, quod ea, quae ex natura sua sub imaginationem non cadunt, ad ejus tamen examen velis revocare », (*5^{ae} Res.*, AT VII, 389-390).

⁶⁷ *Cinquièmes objections*, in Descartes, *Œuvres Philosophiques*, édition F. Alquié, tome II, p. 837. « Ita hic ubi mentis et corporis permistionem cum permistione duorum corporum vis comparare, sufficit ut respondeam nullam inter talia institui debere comparationem, quia sunt toto genere diversa, partesque in

La question de Gassendi concernant l'unité et l'indivisibilité du rapport entre l'âme et le corps est opportune. Mais la comparaison utilisée par lui du mélange de deux choses matérielles avec le mélange de l'âme et du corps nous montre la différence entre « intelligat » et « imaginatio ». Même si l'âme occupe des parties dans le corps, on ne doit pas imaginer qu'il y a des parties dans l'âme. La logique de Gassendi procède par sauts. Donc ici comme ailleurs, l'objectif de Gassendi n'est pas totalement clair, et on peut en donner au moins deux versions. Selon la première, il s'agirait de prouver effectivement que l'esprit est corporel. Selon la seconde, il s'agirait de montrer qu'à le supposer incorporel, on se trouvera face à de l'inexplicable et que, en ce sens, Descartes est loin d'avoir apporté toute la lumière nécessaire sur la question. On peut bien sûr affirmer, comme le fera Descartes, que la distinction du corps et de l'esprit n'interdit pas leur interaction. Mais cette interaction sera par principe condamnée à demeurer un fait aussi primitif que mystérieux.

« La première de ces opérations est la plus manifeste dans ce contexte : il s'agit de la manière dont, en l'homme, l'esprit et le corps agissent l'un sur l'autre. Lorsque je veux mouvoir mon bras, un acte de l'esprit a pour conséquence un mouvement du corps ; inversement, lorsque mon corps éprouve quelque chose des mouvements des corps extérieurs sous forme d'une sensation, cela provoque immédiatement une modification de mon esprit. Or c'est un principe généralement admis que tout mouvement a pour cause un mouvement, et plus généralement que tout effet corporel a une cause corporelle. Pourquoi donc ne pas l'appliquer dans ce cas, autrement dit déduire des effets corporels que cause l'esprit que ce dernier est corporel en quelque manière ? La deuxième opération de l'esprit humain, qui devient problématique si l'on affirme qu'il n'a rien de corporel, est la manière qu'il a d'occuper un corps, puisque je sens la mouche qui se pose sur ma jambe, et non pas la hache qui coupe l'arbre là-bas. Selon Gassendi, cette opération conduit naturellement à penser que l'esprit humain est diffus dans tout le

mente non esse imaginandas, ex eo quod ipsa partes in corpore intelligat. Unde enim habes id omne quod mens intelligit, in ipsa esse debere ? Profecto si hoc effet, cum magnitudinem orbis terrarum intelligit, illam etiam in se haberet, atque ita non modo effet extensa, sed etiam extensione major orbe terrarum », (5^{ae} Res., AT VII, 390).

corps, donc à lui attribuer une certaine étendue, autrement dit quelque chose du corps. Ne pourrait-on cependant pas supposer que l'esprit tient en un point mathématique, lequel n'a pas de partie ? Non, selon Gassendi, un esprit sans partie serait incapable d'agir de manière différenciée ou de distinguer différentes sensations comme nous le faisons »⁶⁸.

Les objections de Gassendi nous aident à mieux comprendre la conception de l'union développée par Descartes. L'union n'est pas un mélange de deux choses matérielles, mais elle est une chose. Cette idée de Descartes a pu être interprétée comme une troisième substance, mais il me semble que cette interprétation n'est pas conforme à la pensée de Descartes⁶⁹. On doit donc examiner plus précisément la signification et la façon dont Descartes pense l'union. Pour effectuer cette analyse de ce que doit être l'union, on se tournera vers le texte de la *sixième Réponse* :

« il faut remarquer que les choses dont nous avons différentes idées, peuvent être prises en deux façons pour une seule et même chose : c'est à savoir, ou en unité et identité de nature, ou seulement en unité de composition. Ainsi, par exemple, il est bien vrai que l'idée de la figure n'est pas la même que celle du mouvement ; que l'action par laquelle j'entends, est conçue sous une autre idée que celle par laquelle je veux »⁷⁰ (AT IX, 226).

Alors qu'est-ce que l'union ? Dans la *sixième Méditation*, Descartes écrit « je compose comme un seul tout avec lui [mon corps] » (*6^e Réponses*, AT IX, 236) mais ces deux expressions, "union substantielle" et "unum quid" s'emploient dans le même sens. "Union substantielle" est originellement employée dans le cadre de la terminologie de la

⁶⁸ Sophie Roux, *op. cit.*, p. 24.

⁶⁹ On peut opposer à deux chercheurs qui pensent l'union comme une troisième substance : Henri Gouhier (*La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, 1962, p. 353) et John Cottingham ("Cartesian Dualism", in *Mind*, Vol XCIV, The Mind Association, 1985, p. 219), ceux qui, au contraire, ne pensent pas cette union comme une troisième substance : Hiroaki Yamada (*op. cit.*, p. 390), G. Rodis-Lewis (*L'œuvre de Descartes*, pp. 353, 543), ou encore Marleen Rozemond ("Sensation and the Union of Mind and Body", *Descartes's Dualism*, 1998, pp. 173, 191, 194 et 213).

⁷⁰ « Notandumque est duobus modis ea, quorum diversas habemus ideas, pro una et eadem re sumi posse : nempe vel *unitate et identitate naturae*, vel tantum *unitate compositionis*. Ita, exempli causa, non eandem quidem habemus ideam figurae et motus ; ut neque eandem habemus intellectionis⁷⁰ et volitionis ; neque etiam ossium et carnis, neque cogitationis et rei extensae », (*6^{ae} Res.*, AT VII, 423).

scolastique, et n'est pas nécessairement propre à Descartes. Dans le domaine de la philosophie scolastique, "l'union substantielle" n'est ni une forme ni une matière complète, et c'est en devenant complet ou substance qu'elle est appelée "union".

Au contraire, pour Descartes, l'âme et le corps sont des substances indépendantes et complètes, et "les mains" sont des substances incomplètes, si vous les rapportez au corps dont elles sont une partie ; mais si vous considérez les mains indépendamment, elles sont alors des substances complètes. « Pareillement l'esprit et le corps sont des substances incomplètes, lorsqu'ils sont rapportés à l'homme qu'ils composent ; mais considérés séparément, elles sont des substances complètes », (*4^e Réponses*, AT IX, 173).

Enfin, « cette union substantielle n'empêche pas qu'on ne puisse avoir une claire et distincte idée ou concept de l'esprit comme d'une chose complète » (*4^e Réponses*, AT IX, 177). Pour les raisons mentionnées plus haut, il me semble que Descartes considère l'union substantielle dans un sens différent de la scolastique en employant sa propre terminologie.

Nous pouvons préciser que même si l'expression d'« union substantielle » avait été employée dans un sens scolastique, on ne peut pas dire que le contenu de l'union substantielle aurait été parfaitement expliqué. Je voudrais approfondir davantage cette question. Descartes a écrit : « quand vous voulez comparer ici le mélange qui se fait du corps et de l'esprit avec celui de deux corps mêlés ensemble, il me suffit de répondre qu'on ne doit faire entre ces choses aucune comparaison, parce qu'elles sont de deux genres totalement différents, et qu'il ne se faut pas imaginer que l'esprit ait des parties, encore qu'il conçoive des parties dans le corps »⁷¹.

On peut comprendre dans ce passage que l'union de l'âme et du corps chez Descartes est « une chose seule et entière » (*sixième Méditation*, AT IX, 68). Ensuite, je me concentrerai sur la *sixième Réponse*, laquelle sera un indice important pour donner plus de profondeur à l'union de l'âme et du corps. Il faut remarquer « que les choses dont nous avons différentes idées, peuvent être prises de deux façons pour une seule et même chose : à savoir, soit en unité et identité de nature, soit seulement en unité de

⁷¹ *Cinquièmes objections*, in Descartes, *Œuvres Philosophiques*, édition F. Alquié, tome II, p. 837. « Ita hîc ubi mentis et corporis permisionem cum permisione duorum corporum vis comparare, sufficit ut respondeam nullam inter talia institui debere comparisonem, quia sunt toto genere diversa partesque in mente non esse imaginandas, ex eo quod ipsa partes in corpore intelligat » « Ita hîc ubi mentis et corporis permisionem cum permisione duorum corporum vis comparare, sufficit ut respondeam nullam inter talia institui debere comparisonem, quia sunt toto genere diversa partesque in mente non esse imaginandas, ex eo quod ipsa partes in corpore intelligat » (*5^e Réponses*, AT VII, 390).

composition. Ainsi, par exemple, il est bien vrai que l'idée de la figure n'est pas la même que celle du mouvement ; que l'action par laquelle j'entends, est conçue sous une autre idée que celle par laquelle je veux ; que la chair et les os ont des idées différentes ; et que l'idée de la pensée est tout autre que celle de l'extension », (*sixième Méditation*, AT IX, 68).

Le point le plus important du débat ci-dessus est que l'union reçoit deux sens. Dans ce passage, Descartes explique qu'il existe une différence de sens entre les expressions « en unité de nature » et « en unité de composition » et il argumente ce point de vue par des exemples précis Il s'agit de : (a) le mouvement et la figure, (b) l'action de l'entendement et celle de la volonté, (c) la chair et les os, et (d) la pensée et l'extension. Descartes demande si chacun de ces éléments est « en unité de nature » ou « en unité de composition » en considérant que l'union comprend l'une de ces qualités.

Selon Descartes, (a) le mouvement et la figure ne sont qu'une même chose en unité de nature, parce que nous concevons fort bien que la même substance à laquelle une figure convient, est aussi capable de mouvement. C'est également le cas pour (b) l'action de l'entendement et celle de la volonté qui ne sont qu'une même chose, en unité de nature, qui veut et qui entend. Au contraire, (c) la chair et les os sont appelés « en unité de composition » parce qu'« il n'en est pas ainsi de la substance que nous considérons sous la forme de chair : ce qui fait que nous ne pouvons pas les prendre pour une même chose en unité de nature, mais seulement en unité de composition, en tant qu'un même animal est fait de chair et d'os »⁷². Ainsi, Descartes compte examiner le quatrième exemple d'unité, (d) celui de la pensée et de l'extension pour voir avec lequel il doit être rapproché parmi les 3 formes (a), (b) et (c).

Descartes explique que l'unité (d) a une forme identique à l'unité (c), car la pensée et l'extension d'un côté, la chair et les os de l'autre, sont considérées comme unité de composition, du fait qu'ils se rencontrent toutes deux en une même personne, comme des os et de la chair en un même animal. Descartes les conçoit comme unité de composition et non comme unité de nature car pour lui la distinction ou la diversité qu'il remarque entre la nature d'une chose étendue et celle d'une chose qui pense, ne présente pas une moindre différence d'avec celle qui est entre des os et de la chair⁷³.

⁷² 6^e Réponses, AT IX, 226.

⁷³ « Quad ulyimum affirmo, quia distinctionem sive diversitatem omnimodam inter naturam rei extensae et rei cogitantis, non minus quam inter ossa et carnes, animadverto » (*6^{ae} Res.*, AT VII, 424).

Si l'on s'appuie sur la *Sixième Réponse*, Descartes prétend que l'union est en unité de composition, mais il me semble que ce texte engendre une certaine confusion, parce que cela nous suggère que deux choses hétérogènes ou de nature différente s'unissent accidentellement l'une à l'autre, et non que deux choses homogènes ou de même nature s'unissent nécessairement. Cependant, l'âme et le corps constituent une union substantielle et ils ne la composeraient pas s'ils avaient une relation accidentelle⁷⁴. Je pense qu'il est absurde de parler de relation entre la nature d'une chose étendue et d'une chose faite d'os et de chair, pensante, pour comprendre l'union, en m'appuyant sur le fait qu'il est nécessaire de prendre le corps (qui est la base de la chair et des os) comme fondement pour comprendre la relation entre l'âme et le corps. Il en est de même pour Descartes, car il compare la relation entre l'âme et le corps avec celle de la pesanteur et du corps, mais l'analogie de ces deux éléments ne permet pas de résoudre le problème. Il traite ici un point délicat et il précise que lorsqu'il conçoit la pesanteur comme une « qualité réelle, inhérente et attachée aux corps massifs et grossiers », si tant est, ajoute-t-il « que je la considère comme une qualité, et que je la rapporte aux corps dans lesquels elle réside », il la considère *comme si* elle était une substance, ce que souligne l'expression « qualité réelle »⁷⁵. En ce sens, la pesanteur est répandue partout dans le corps qui est soumis à la pesanteur, et cela revient à croire que l'esprit s'étend dans tout le corps. Cependant, ce n'est pas cette analogie avec la pesanteur, en tant qu'elle a la force de mouvoir le corps vers le centre de la terre, qui peut rendre possible une compréhension aisée de l'idée de l'interaction même par cette analogie de la pesanteur et du corps. L'analogie avec la pesanteur intervient seulement pour faire comprendre à Elizabeth « comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps »⁷⁶.

Alors, qu'est-ce que l'union pour Descartes ? Quelle situation représente-t-elle ? Nous pouvons maintenant répondre à cette question. L'union pour Descartes n'a pas pu être expliquée par des métaphores ni expliquée par d'autres raisons. Ainsi Descartes est obligé de recourir au terme de « notions primitives » dans la correspondance avec

⁷⁴ Si l'âme et le corps avaient seulement une relation accidentelle, ils ne pourraient pas « composer un vrai homme » (*Discours*, AT VI, 59).

⁷⁵ Selon Descartes, si nous considérons que la pesanteur est une qualité réelle distincte du corps et qu'elle peut mouvoir les corps pesant en les dirigeant vers le centre de la terre, alors il nous est facile d'admettre que l'âme, non étendue et immatérielle, peut mouvoir le corps vivant, étendu et matériel, car nous avons en nous une notion, celle de l'effort dont nous faisons l'expérience pour produire un mouvement de notre corps.

⁷⁶ A Descartes, AT III, 661. Je vais traiter cela dans chapitre III.

Elisabeth⁷⁷. Dans un certain sens, l'union de l'âme et du corps est une troisième substance, qui est alors différente des deux autres. Mais mon intention est de dire que cette union pensée comme une troisième substance dans un certain sens est le produit de l'imagination et constitue une expérience de pensée (*Gedankennexperiment*). Ce qui laisse un peu perplexe. En d'autres termes, si nous mettons trois morceaux de sucre dans notre café, ce café bien sucré ne symbolise pas l'union de l'âme et du corps.

Néanmoins, pourquoi Descartes fait-il de nouveau référence à la théorie de la pesanteur ? Descartes renvoie à plusieurs philosophies scolastiques ayant la conviction que la pesanteur est « une qualité réelle », distinguée du corps (par exemple, la pierre). Cette « qualité réelle » a la force de mouvoir le corps (par exemple, la pierre), dans lequel elle est, vers le centre de la terre. Ces philosophes pensent qu'ils ont une expérience claire par cette explication. Descartes nie que cette qualité soit inhérente à l'étendue, propre aux corps dans la nature.

Dans la sixième *Méditation*, Descartes écrit : « je compose comme un seul tout avec lui [mon corps] »⁷⁸, mais ces deux expressions, “union substantielle” et “unum quid”, s'emploient dans la même sens. “Union substantielle” est originellement employée dans le cadre de la terminologie scholastique, et il n'est pas nécessairement propre à Descartes. Dans le domaine de la philosophie scholastique, “l'union substantielle” n'est ni une forme ni une matière complète, et c'est en devenant complète ou substance qu'elle est appelée “union”. Au contraire, pour Descartes, l'âme et le corps sont chacun des substances indépendantes et complètes, et « “les mains” sont des substances incomplètes, si vous les rapportez au corps dont elles sont une partie ; mais si vous considérez les mains indépendamment, elles sont alors des substances complètes. Pareillement l'esprit et le corps sont des substances incomplètes, lorsqu'elles sont rapportées à l'homme qu'elles composent ; mais considérées séparément, elles sont des substances complètes »⁷⁹.

Enfin, « cette union substantielle n'empêche pas qu'on ne puisse avoir une claire et distincte idée ou concept de l'esprit comme d'une chose complète »⁸⁰. Pour les raisons mentionnées plus haut, il me semble que Descartes considère l'union substantielle dans un sens différent de la scolastique en employant sa propre terminologie.

⁷⁷ Voir chapitre III.

⁷⁸ 6^e Réponses, AT IX, 236.

⁷⁹ 4^e Réponses, AT IX, 173.

⁸⁰ 4^e Réponses, AT IX, 177.

Nous pouvons préciser que même si l'expression "l'union substantielle" avait été employée dans un sens scolastique, on ne peut pas dire pour autant que le contenu de l'union substantielle aurait été parfaitement expliqué. Je souhaite approfondir davantage cette question.

III-3. La définition de l'« anima »

Gassendi élève un doute sur la représentation cartésienne de l'« anima » :

« Toutefois, pourquoi m'arrêté-je ici si longtemps, puisque c'est à vous à nous montrer que vous êtes une chose qui n'a point d'étendue, et par conséquent qui n'est point corporelle ? Et je ne pense pas que vous en vouliez tirer la preuve de ce que l'on dit communément que l'homme est composé de corps et d'âme ; comme si l'on devait conclure que le nom de corps étant donné à une partie, l'autre ne doit plus être ainsi appelée. Car si cela était, vous me donneriez occasion de le distinguer en cette sorte : l'homme est composé de deux sortes de corps, à savoir, d'un grossier et d'un subtil ; en telle sorte que le nom commun de corps étant attribué au premier, on donne à l'autre le nom d'âme ou d'esprit. Outre que le même se pourrait dire des autres animaux, auxquels je suis assuré que vous n'accorderez point un esprit semblable à vous, ce leur sera bien assez si vous les laissez en la possession de leur âme. Lors donc que vous concluez qu'il est « certain que vous êtes distinct de votre corps », vous voyez bien que cela vous peut être aisément accordé, mais non pas que pour cela vous ne soyez point corporel, plutôt que d'être une espèce de corps fort subtil et fort délié, distinct de cet autre qui est massif et grossier »⁸¹.

⁸¹ Descartes, *Œuvres Philosophiques*, édition F. Alquié, tome II, p. 781. « Quanquam quid in his immoror, cum tibi ipsi incumbat probare, esse te rem inextensam atque idcirco incorpoream ? Neque vero, quantum opinor, argumentum ex eo duces, quod homo constare vulgo dicitur ex corpore et animo ; quasi, cum una pars corpus dicatur, alia non corpus dici debeat. Si enim faceres, ita distinguendi occasionem dares : constare hominem ex duplici corpore, crasso scilicet, et subtili ; adeo ut, cum illud retineat commune nomen corporis, isti nomen animae detur. Ut praeteream idem e aliis animalibus distum iri, quibus tu mentem tibi ipsi parem non concesseris : beatis illis sane, si vel animam, te authore, habeant. Heinc igitur, quando concludis, certum esse te a corpore tuo revera esse distinctam, vides concessum id quidem iri, sed non concessum iri propterea, esse te incorpoream, et non potius speciem tenuissimi corporis a crassiore isto distincti », (*5^{ae} Obj.*, AT VII, 342).

Descartes explique alors à Gassendi la façon dont il comprend le terme de « anima » :

« Vous cherchez ici de l'obscurité à cause de l'équivoque qui est dans le mot d'*âme* ; mais je l'ai tant de fois nettement éclaircie que j'ai honte de le répéter ici ; c'est pourquoi je dirai seulement que les noms ont été pour l'ordinaire imposés par des personnes ignorantes, ce qui fait qu'ils ne conviennent pas toujours assez proprement aux choses qu'ils signifient ; néanmoins, depuis qu'ils sont une fois reçus, il ne nous est pas libre de les changer, mais seulement nous pouvons corriger leurs significations quand nous voyons qu'elles ne sont pas bien entendues. Ainsi, d'autant que peut-être les premiers auteurs des noms n'ont pas distingué en nous ce principe par lequel nous somme nourris, nous croissons et faisons sans la pensée toutes les autres fonctions qui nous sont communes avec les bêtes, d'avec celui par lequel nous pensons, ils ont appelé l'un et l'autre du seul nom d'*âme* ; et, voyant puis après que la pensée était différente de la nutrition, ils ont appelé du nom d'esprit cette chose qui en nous a la faculté de penser, et ont cru que c'était la principale partie de l'âme. Mais moi, venant à prendre garde que le principe par lequel nous somme nourris est entièrement distingué de celui par lequel nous pensons, j'ai dit que le nom d'*âme*, quand il est pris conjointement pour l'un et l'autre, est équivoque, et que pour le prendre précisément pour ce premier acte, ou cette *forme principale de l'homme*, il doit être seulement entendu de ce principe par lequel nous pensons : aussi l'ai-je le plus souvent appelé du nom d'*esprit*, pour ôter cette équivoque et ambiguïté. Car je ne considère pas l'*esprit* comme une partie de l'âme, mais comme cette âme tout entière qui pense »⁸².

⁸² Descartes, *Œuvres Philosophiques*, édition F. Alquié, tome II, p. 797. « Quaeris hic obscuritatem ex aequivocatione vocis anima, sed quam ego tam accurate sustuli suis locis, ut hic pigeat repetere. Itaque dicam tantum nomina rebus ut plurimum fuisse ab imperitis, ideoque non semper satis apte rebus respondere ; Nostrum autem non esse illa mutare, postquam usu recepta sunt, sed tantum licere ipsorum significationes emendare, cum advertimus illas ab aliis non recte intelligi. Sic, quia forte primi homines non distinxerunt in nobis illud principium quo nutrimur, crescimus, et reliqua omnia nobiscum brutis communia sine ulla cogitatione peragimus, ab eo quo cogitamus, utrumque unico *animae* nomine appellarunt ; ac deinde animadvertentes cogitationem a nutritione esse distinctam, id quod cogitat vocarunt *mentem*, hancque animae praecipuam partem esse crediderunt. Ego vero, animadvertens principium quo nutrimur toto genere distingui ab eo quo cogitamus, dixi *animae* nomn, cum pro utroque sumitur, esse aequivocum. atque ut specialiter sumatur pro *actu primo sive praecipua hominis forma*,

On peut alors comprendre comment Descartes pense le concept de « anima ». Comme il l'explique, on ne doit concevoir l'âme que comme une forme spécifiquement humaine. Autrement dit, c'est l'« anima humana » qui est la forme spécifiquement humaine qui nous attribue la faculté de pensée. Descartes écrit donc : « *mentem enim non ut animae partem* ». Il ose utiliser le mot de « mens », non celui de « anima ». Et Gassendi comprend « anima humana » comme « internun principium » que l'on vit, sent, se meut, et conçoit : « Des philosophes appellent d'abord « anima » le principe grâce auquel le corps exécute des fonctions biologiques et grâce auquel l'âme pense, puis ils appellent cette dernière « mens » pour la distinguer de la première. Donc généralement, « mens » est considéré comme une partie de « anima » »⁸³. Mais pour Descartes, le principe par lequel l'organisme absorbe des aliments nourrissants et celui grâce auquel le sujet pense sont totalement différents. Donc il désigne par « mens » ce principe de pensée⁸⁴, pour souligner que « anima » est « *praecipua hominis forma* ». Par conséquent, pour Descartes, « anima » est comme une « forme substantielle », et « res cogitans », « mens » est une substance parfaite et n'a pas besoin de s'unir avec le corps.

intelligendum tantum esse de principio quo cogitamus hocque nomine *mentis* ut plurimum appellavi ad vitandam aequivocationem ; *mentem enim non ut animae partem ; sed ut totam illam animam quae cogitat considero* » (5^e Reponses, AT VII, 355-356).

⁸³ Akihiro Sakai, *The Cartesian Dualism*, Keiso-Shobou, 1996, p. 70-71.

⁸⁴ Cf. Frédéric de Buzon et Denis Kambouchner, *Le vocabulaire de Descartes*, Paris : Ellipses, 2011, p. 4 : « L'esprit ou âme raisonnable est dans l'homme « une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser », ce qui signifie (a) qu'elle n'est jamais sans percevoir quelque chose, même si par la suite elle ne s'en souvient pas, et (b) qu'elle est une et indivisible, la diversité des « façons de penser » (*modi cogitandi*) n'impliquant aucune division dans l'âme elle-même. Unie au corps humain, et, dans la première enfance, tout occupée aux choses qui intéressent le corps, cette âme, en tant que substance, est néanmoins capable de penser sans l'aide du corps et de subsister hors de son union avec lui. On doit donc la considérer comme immortelle. La révolution accomplie par Descartes en philosophie tient, pour toute une part, à sa réforme de la notion de l'âme. Dans la philosophie de l'École, l'âme humaine reste en premier lieu définie comme la « forme substantielle du corps », qui lui fait remplir toutes ses fonctions et accomplir tous ses mouvements. Dans la même tradition, *l'âme raisonnable*, essentiellement constituée par l'intellect (*intellectus*), n'est qu'une partie (la seule partie séparable du corps) de cette âme humaine qui comporte en outre une partie *végétative* et une partie *sensitive*. Avec Descartes, l'âme perd tout rôle dans les fonctions de base de la vie [...]. En outre, les fonctions auparavant rapportées à l'âme sensitive (sensations, imagination, passions, appétits, mouvements volontaires) sont désormais clairement subordonnées à l'entendement et à la volonté, facultés principales d'une âme raisonnable ou esprit qui n'est plus « une partie de l'âme, mais cette âme tout entière qui pense » .

III-4. Des « esprits animaux » chez Gassendi

L'Homme mentionne des causes de divers changements dans les esprits animaux⁸⁵. C'est ici que Descartes propose une explication physiologique de la passion.

« Par-dessus tout, le petit nerf qui se termine dans le cœur, pouvant dilater resserrer tant les deux entrées par où le sang des veines descend, que les deux sorties par où ce sang s'exhale et s'élançe dans les artères, peut causer mille différences dans la nature des esprits » (AT XI, 169-170).

Descartes énonce sa conception du mouvement volontaire, mais il est certain de l'existence d'un pouvoir de la volonté sur le nerf relié au cœur. Lorsque l'âme est intégralement soumise à la passion de la peur, les esprits animaux se répandent à la fois dans les nerfs qui remuent les jambes pour fuir et dans les nerfs du cœur⁸⁶. Au contraire, lorsqu'elle se résout à exciter en elle la passion du courage, les esprits animaux se répandent aussi bien dans les nerfs qui servent à remuer les mains pour se défendre que dans ceux qui agitent et poussent le sang vers le cœur⁸⁷. Selon ces passages, on peut comprendre que le mouvement volontaire a rapport aux esprits animaux et aux nerfs. Mais si l'âme est la cause des mouvements nerveux, elle saurait être la cause de tous. Mais Descartes n'affirme pas cela. Alors comment doit-on penser le mouvement volontaire ?

« L'âme ne peut exciter aucun mouvement dans le corps, si ce n'est que tous les organes corporels, qui sont requis à ce mouvement, soient bien disposés ; mais [...] tout au contraire, lors que le corps a tous les organes disposés à quelque mouvement, il n'a pas besoin de l'âme pour le produire [...] et même les mouvements, qu'on nomme volontaires, procèdent principalement de

⁸⁵ Descartes explique que les « parties du sang très subtile composent les esprits animaux » (AT XI, 334). Et il écrit : « pour ce qui est des parties du sang qui pénètrent jusqu'au cerveau, elles n'y servent pas seulement à nourrir et à entretenir sa substance, mais principalement aussi à y produire un certain vent très subtil, ou plustôt une flamme très vive et très pure, qu'on nomme les esprit animaux » (AT XI, 129). Selon lui, les esprits animaux, qui « ... ont la force de changer la figure des muscles » (AT XI, 130), sont comme un vent, une flamme. Cf. Matao Noda, *Descartes*, Sekai no Meicho, N. 27, 1978, p. 205.

⁸⁶ *Passions*, AT XI, 356-357.

⁸⁷ *Passions*, AT XI, 358.

cette disposition des organes, puisqu'ils ne peuvent être excités sans elle, quelque volonté que nous en ayons, bien que ce soit l'âme qui les détermine » (AT XI, 225).

C'est cette même question qui embarrasse Gassendi : « Pour ne pas dire qu'il est impossible de comprendre comment vous leur imprimez le mouvement si vous êtes dans un point, si vous n'êtes point un corps, ou si vous n'en avez un par le moyen duquel vous les touchiez et poussiez tout ensemble »⁸⁸. Gassendi considère un pouvoir actif et énergique des « esprits animaux ». Et il formule la critique : « Si vous dites qu'ils se meuvent d'eux-mêmes, et que vous présidez seulement à la conduite de leur mouvement, souvenez-vous que vous avez dit quelque part que le corps ne se meut point de soi-même, de sorte que l'on peut inférer de là que vous êtes la cause de son mouvement »⁸⁹. Gassendi demande une explication sur ce qui peut diriger un mouvement des « esprits animaux », parce qu'il veut savoir comment cette cause pourra causer sans une certaine « contentio » et un certain mouvement (5^{ae} Obj., AT VII, 341)⁹⁰. La position de Gassendi est clairement exprimée par la formule : « comment une chose peut-elle faire contentio et effort sur une autre, et la faire mouvoir, sans un mutuel contact du moteur et du mobile »⁹¹. Pour Gassendi, il est nécessaire qu'il y ait un contact pour produire le mouvement d'un corps. Donc il ne comprend pas comment le mouvement d'un corps peut être causé sans contact, ainsi que l'affirme Descartes.

Il me semble que Gassendi essaie de concevoir une vitalité comme une représentation de force qui est immanente à l'atome, et pense que le corps a une qualité de lourd ou de léger en tant que cet état est une propriété de l'atome. Que le corps puisse se mouvoir, cela est l'effet de la totalité des énergies de chaque atome qui constituent ce corps. S'il est permis de penser comme cela, des « esprits animaux » ont une certaine « facultas », et les forces de tous les atomes peuvent être appelées « facultas ». En ce sens, Gassendi développe une conception vitaliste de la vie animale.

⁸⁸ Alquié, p. 780. « Ut praeterem capi non posse, quomodo tu motum illis imprimas, si ipsa in puncto sis, nisi ipsa corpus sis, seu nisi corpus habeas, quo illos contingas, simulque propellas » (5^{ae} Obj., AT VII, 341).

⁸⁹ Alquié, p. 780-781. « si dicas illos per se moveri, ac te solummodo dirigere ipsorum motum, memento te alicubi negasse moveri corpus per se, ut proinde inferri possit te esse motus illius causam » (*Ibid.*).

⁹⁰ Alquié, p. 781. « Et puis expliquez-vous comment cette direction ou conduite se peut faire sans quelque sorte de contentio, et partant sans quelque mouvement de votre part ». « Ac deinde explica nobis, quomodo talis directio sine aliqua tui contentione atque adeo motione esse valeat ? ».

⁹¹ Alquié, p. 781. « Quomodo contentio in rem aliquam, et motio illius, sine contactu mutuo moventis et mobilis ? » (*Ibid.*).

Comment l'âme meut-elle le corps ? Cette simple question nous confronte à la limite de notre imagination. Donc il lui est substituée cette autre question de savoir comment des « esprits animaux » meuvent le corps ? Gassendi pense donc qu'un ordre des « esprits animaux » est transmis à la partie du corps, puis le corps se meut. C'est-à-dire qu'il y a une vitalité dans chaque organe, et le corps se meut ensuite sur l'ordre de l'âme dans un cadre mécanique.

Il me semble que le terme de « contentio » que Gassendi utilise dans la cinquième objection se lie à celui de « contentio animi »⁹² employé par Descartes dans la sixième *Méditation*.

III-5. « Contentio animi »

Gassendi souhaite comprendre ce que signifie l'expression « contentio animi » introduite par Descartes dans la sixième *Méditation*. Il semble qu'elle soit énigmatique pour Gassendi. On comprend que Gassendi pense ainsi, car Descartes n'utilise ce mot de « contentio animi » que dans le texte de la sixième *Méditation*. De plus, Descartes n'ajoute pas d'explication détaillée sur l'expression de « contentio animi ».

Gassendi fait remarquer à Descartes qu'il distingue la puissance de l'imagination d'avec celle de l'intellection⁹³. D'après Gassendi, elles sont « duae videntur unius ejusdemque facultatis actiones »⁹⁴, et il pense qu'il s'agit juste d'une différence de degré, s'il y a la différence⁹⁵. Gassendi développe les idées de Descartes concernant « contentio animi » et « labor » :

« Vous avez dit ci-devant qu'imaginer n'est rien autre chose que contempler la figure ou l'image d'une chose corporelle ; et ici vous demeurez d'accord que concevoir ou entendre, c'est contempler un triangle, un pentagone, un chiliogone, un myriogone, et autres choses semblables qui sont des figures des choses corporelles ; maintenant vous en établissez la différence, en ce que « l'imagination se fait, dites-vous, avec quelque sorte d'application de la

⁹² « Contentio » est traduit par « effort » en français ; cf. F. Gaffiot, *Dictionnaire Latin-Français*, Paris : Hachette, 1934. pp. 415-416.

⁹³ Cf. *5^{ae} Obj.*, AT VII, 329.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ « s'il y a entre elles quelque différence, ce ne peut être que selon le plus et le moins », (Alquié, p. 768) ; « si quid sit discriminis, id non videtur amplius esse, quam secundum magis et minus » (*Ibid.*).

faculté qui connaît vers le corps, et que l'intellection ne demande point cette sorte d'application ou contention d'esprit ». En sorte que, lorsque tout simplement et sans peine vous concevez un triangle comme une figure qui a trois angles, vous appelez cela une intellection, et que lorsque, avec quelque sorte d'effort et de contention, vous vous rendez cette figure comme présente, que vous la considérez, que vous l'examinez, que vous la concevez distinctement et par le menu, et que vous en distinguez les trois angles, vous appelez cela une imagination. Et partant, lorsque vous concevez fort facilement qu'un chiliogone est une figure de mille angles, et que néanmoins, quelque contention d'esprit que vous fassiez, vous ne sauriez discerner distinctement et par le menu tous ces angles et vous les rendre tous comme présents, votre esprit n'ayant pas moins en cela de confusion que lorsqu'il considère un myriogone ou quelque autre figure de beaucoup de côtés, pour cette raison vous dites qu'au regard du chiliogone ou du myriogone votre pensée est une intellection et non point une imagination »⁹⁶.

Gassendi réfute ici la pensée de Descartes. Le sujet principal de la discussion concernant la signification de « contentio animi » entre Descartes et Gassendi est différent. Descartes distingue la puissance de l'imagination et celle de l'intellection en remarquant la relation entre « contentio » et « labor ». Gassendi pense que ces deux puissances sont « una eademque vis »⁹⁷ en invoquant la relation entre « distinctio » et « contentio »⁹⁸. Il pense que Descartes considère une puissance qui accompagne très peu « contentio » en tant que « intellectio », et il considère une autre puissance qui a besoin de plus grande « contentio » en tant que « imaginatio ». Gassendi dirige une critique sévère contre Descartes : « Mais plutôt ne verra-t-on pas une suite et liaison continuelle

⁹⁶ Descartes, *Œuvres Philosophiques*, édition F. Alquié, tome II, p. 768-769. « Dixisti supra : imaginari nihil esse aliud, quam contemplari figuram imaginemve rei corporeae. Heic vero non abnuis intelligere esse contemplari Trigonum, Pentagonum, Chilogonum, Myriogonum, et hujusmodi caetera, quae figurae sunt rerum corporearum. Et discrimen quidem jam status, quod imaginatio sit cum quadam applicatione facultatis cognoscitivae ad corpus, intellectio vero talem applicationem seu contentionem non exigit. Adeo ut, cum simpliciter et sine labor percipis Trigonum ut figuram constantem tribus angulis, id intelligere te dicas. Ac poinde, cum percipias quidem absque labore Chiliogonum esse figuram mille angulorum, neque tamen, applicando et contendendo teipsam, discernere possis, et quasi praesenteis habere, sigillatimque discernere omneis illius angulos ... respectu Chiliogoni aut Myriogoni, Intellectionem esse, non Imaginationem » (*5^{ae} Obj.*, AT VII, 329-330).

⁹⁷ Gassendi pense que ces puissances sont comme « nomine tenus » en raison de la réponse de Descartes. Cf. *5^{ae} Res.*, AT VII, 385.

⁹⁸ *5^{ae} Obj.*, AT VII, 331.

d'une seule et même connaissance dont la distinction et contention diminue toujours peu à peu, à mesure que la confusion et rémission augmente et s'accroît aussi insensiblement ? »⁹⁹. Gassendi en tire une conclusion que Descartes ne peut accepter : « Considérez d'ailleurs, je vous prie, de quelle sorte vous ravalez l'intellection, et à quel point vous élevez l'imagination »¹⁰⁰. Et il développe cette critique en en tirant la conséquence suivante : « si lorsque vous concevez une figure distinctement et avec quelque sensible contention, vous voulez appeler cette façon de concevoir une imagination et une intellection tout ensemble, et si, lorsque votre conception est confuse, et qu'avec peu on point du tout de contention d'esprit vous concevez une figure, vous voulez appeler cela du seul nom d'intellection, certainement cela vous sera permis »¹⁰¹. Gassendi touche le nœud du problème : « vous ne trouvez pas pour cela que vous avez lieu d'établir plus d'une sorte de connaissance intérieure »¹⁰².

Afin de réfuter l'objection de Gassendi, la réponse de Descartes consiste à rappeler sa position selon laquelle la puissance de l'imagination et celle de l'intellection sont totalement différentes¹⁰³, car « dans l'intellection l'esprit ne se sert que de soi-même, au lieu que dans l'imagination il contemple quelque forme corporelle »¹⁰⁴. Certes Descartes ne peut pas expliquer comment « contentio » participe à l'imagination, ni expliquer l'emploi de ce mot de « contentio ». Mais il fournit une précision importante : « et encore que les figures géométriques soient tout à fait corporelles, néanmoins il ne se faut pas persuader que ces idées qui servent à nous les faire concevoir soient aussi corporelles quand elles ne tombent point sous l'imagination »¹⁰⁵. On peut alors supposer que « contentio » est quelque chose de même genre qu'une certain « vis » qui s'appuie sur notre expérience, grâce au concours de l'imagination. Bien que Descartes ne puisse

⁹⁹ Descartes, *Œuvres Philosophiques*, édition F. Alquié, tome II, p. 770. « Nisi potius non apparebit series tenorque uniusmodi cognitionis, cujus continuo insensibiliterque decrescat distinctio et contentio, crescat confusio et remissio » (*Ibid.*).

¹⁰⁰ Descartes, *Œuvres Philosophiques*, édition F. Alquié, tome II, p. 770. « ut intellectionem deprimas, imaginationem extollas » (*Ibid.*).

¹⁰¹ Descartes, *Œuvres Philosophiques*, édition F. Alquié, tome II, p. 770. « si velis quidem imaginationem simul et intellectionem vocare, quandiu figuram distincte et cum sensibili quadam contentione cognoscis ; intellectionem vero solum, dum confuse solum et cum nulla aut perexigua contentione specularis, licebit profecto » ; « cur plusquam unum genus internae cognitionis adstruas ».

¹⁰² Descartes, *Œuvres Philosophiques*, édition F. Alquié, tome II, p. 770. « cur plusquam unum genus internae cognitionis adstruas » (*5^{ae} Obj.*, AT VII, 331).

¹⁰³ *5^{ae} Res.*, AT VII, 385.

¹⁰⁴ Descartes, *Œuvres Philosophiques*, édition F. Alquié, tome II, p. 832. « Quippe in intellectione mens se sola utitur, in imaginatione vero formam corpoream contemplatur » (*5^{ae} Res.*, AT VII, 385).

¹⁰⁵ Descartes, *Œuvres Philosophiques*, édition F. Alquié, tome II, p. 832. « Ac quamvis ggurae Geometricae sint omnino corporeae, quando sub imaginationem non cadunt, corporeae sunt putandae » (*5^{ae} Res.*, AT VII, 385).

pas expliquer en détail sa pensée concernant « contentio », un bourgeonnement de la conception d'une certaine « vis » basée sur notre expérience est en mesure de le faire voir. Par ce mot de « contentio » comme « contentio animi » et celui d'« effort », on peut comprendre que « contentio » assure le rôle de lier l'âme avec le corps par l'intermédiaire de l'imagination.

IV. La correspondance avec l'Hyperaspistes concernant la relation entre l'âme et le corps

Considérons la correspondance avec l'Hyperaspistes¹⁰⁶ qui est dépourvue de date et de nom d'auteur. La lettre la plus intéressante parmi cette correspondance anonyme est celle de juillet 1641¹⁰⁷. Ceci parce que c'est le 28 août 1641 qu'est achevée une première édition des *Méditations* et que cette lettre est écrite juste avant. Il nous semble que cette lettre est écrite en défense contre Gassendi. Cette lettre est considérablement longue et elle est importante, car elle développe une objection forte, proche du point de vue de Gassendi, contre les 5^e Réponses à Descartes. L'Hyperaspistes réfute en détail la position de Descartes sur le modèle de celle de Gassendi. Descartes a essayé de prendre en compte cette réfutation et de l'intégrer à une partie de sa Réponse. Même si Descartes n'avait pas le temps d'insérer cette modification pour la première édition des *Méditations*, il aurait pu l'insérer ensuite, mais il a préféré finalement ne pas l'insérer.

Il nous semble que la conception de l'union est introduite brusquement dans la sixième *Méditation*, mais nous pouvons comprendre le mouvement de l'argumentation de Descartes concernant la relation entre l'âme et le corps, si nous prêtons attention à cette correspondance avec l'Hyperaspistes.

¹⁰⁶ Descartes utilise le terme d'« Hyperaspistes » pour désigner son correspondant, de même que celui-ci signe ainsi sa correspondance anonyme.. Cf. AT III, 397, le commentaire de Charles Adam. Clerselier traduit le terme par « adversaire », cf. Claude Clerselier, *Lettres de Descartes*, Paris : Charles Angot, tome II, p. 126. Mais littéralement il signifie « défenseur », cf. Descartes, *Correspondance avec Arnauld et Morus*, Introduction et notes par G. Lewis, Paris, 1953, p. 5.

¹⁰⁷ L'éditeur de la correspondance note : « Sans nom d'auteur et sans date. Mais ce sont des remarques sur les réponses de Descartes aux objections de Gassendi, réponses envoyées le 23 juin 1641, et l'auteur ne dit mot des réponses aux sixièmes objections, envoyée, ce semble, le 22 juillet, lorsque Descartes avait déjà reçu ces remarques ; elles sont donc du mois de juillet 1641. Descartes désigne l'auteur sous le nom d'Hyperaspistes ; c'est le qualificatif que celui-ci prend lui-même à la fin de cette lettre. Il se trouvait à Paris, faisant des expériences, fréquentant même, pour des études philosophiques, l'hôpital des Quinze-Vingts, sans doute ami de Gassendi », AT III, 397.

IV-1. La lettre de juillet 1641 par « l'Hyperaspistes »

Ce qu'on nomme aujourd'hui la *lettre de l'Hyperaspistes* fut publiée, dans l'édition des *Lettres de Descartes* de Claude Clerselier, dans sa seule version française¹⁰⁸. La dénomination usuelle des deux lettres, que l'on rencontre d'abord dans l'édition latine des *lettres de Descartes*, les *Epistolae*¹⁰⁹, puis dans l'édition de Clerselier du XVIII^e siècle¹¹⁰, tire son origine du fait que l'interlocuteur de Descartes s'était présenté sous le nom de Hyperaspistes

Les réfutations de « l'Hyperaspistes », sont composées de 14 critiques¹¹¹. L'argumentation la critique portant sur la relation entre l'âme et le corps est développée aux points 1, 2 et 14.

1. « Premièrement, je m'étonne fort de ce qu'en la page 498 de la réponse au très subtile philosophe qu'est Pierre Gassendi, de même qu'en de nombreux autres passages (de la même Editon de Soly), vous avez osé affirmer qu'il ne faut pas chercher dans la conduite de la vie cette vérité que vous poursuivez dans la contemplation. Et quoi, ne faut-il donc pas bien vivre ? Et comment vivre bien et saintement si l'on ne dirige pas ses actions selon une norme de vérité ? La vérité doit-elle donc manquer aux actions morales des chrétiens ? Il est certain que la vie d'un chrétien sera jugée parfaite s'il rapporte toujours sa personne et toutes ses actions à la gloire de Dieu. Cela n'est-il pas aussi vrai que tout ce que nous percevons clairement et distinctement ? »¹¹².

¹⁰⁸ Claude Clerselier, *Lettres de Descartes*, Paris : Charles Angot, 3 tomes, 1657, 1659 et 1667.

¹⁰⁹ Epistola XV. Ad Cl. Virum Renatum Descartes. Hyperaspistes, seu postremae objectiones contra ejus Meditationes, et contra Responsiones ad easdem (Epistolae II, 76-85 : XV) ; Epistola XVI. Responsio ad Hyperaspistem (Epistolae II, 85-92 : XVI).

¹¹⁰ Epistola XV. Ad clarissimum virum Renatum Descartes. Hyperaspistes, seu postremae objectiones contra ejus meditationes, et contra responsiones ad easdem (Clerselier [1724-1725], vol. III, p. 286-304 ; version, p. 305-330) ; Epistola XVI. Responsio ad Hyperaspistem (p. 331-346 ; version, p. 347-368).

¹¹¹ Les 14 critiques sont ordonnées par l'Hyperaspistes lui-même. AT III, 394-412.

¹¹² Ch. Adam et G. Milhaud, *Descartes Correspondance*, Tome V, Presse Universitaire de France, 1951; Kraus Reprint, 1970, p. 4 : « non parum miror, quod pag. 498 responsionis ad subtilissimum Philosophum P. Gassendum, quemadmodum ex pluribus alijsin locis [eiusdem Solianae editionis], fueris ausus affirmare, non eam esse veritatem in vita regenda quaerendam, quam prosequeris in contemplatione. Nunquid ergo vita probe ducenda ? Qui probe sancteque vixeris nisi iuxta veritatis normam tuos actus direxeris ? An veritas Christianis moribus deesse debet ? Certe vita Christiani iudicabitur optima, si se suaque omnia semper referat ad Dei gloriam ; nunquid hoc aequè verum est ac quicquid clare et distincte percipimus ? » (AT III, 398). Selon, AT III, 398, page 498 de la première édition (Paris, Soly, 1641) ou page 411 de la deuxième (Amsterdam, Louis Elzevier, 1642). « Les trois mots, que nous mettons entre crochets, sont sans

Ici, « l'Hyperaspistes » met en question la façon dont Descartes conçoit le rapport entre la pensée et la vie pratique, et comment Descartes peut unir les deux. Selon l'Hyperaspistes, le fait de chercher deux vérités, le comportement dans la vie quotidienne d'une part et la cognition dans la théorie de l'autre, est un non-sens¹¹³. La distinction cartésienne de « Veritas in contemplatione » et « veritas in vita » que relève l'Hyperaspistes est présentée dans AT VII, 350-351. Par cette distinction, Descartes essaie d'éviter qu'un doute exagéré, comme le scepticisme pyrrhonien, s'étende à la vie quotidienne. Par contre, l'Hyperaspistes pense que cette distinction n'apporte rien à ces deux dimensions de l'existence, parce que penser en chambre a rapport à la vie usuelle. Pour l'Hyperaspistes, ce qui est important, c'est l'unité de « Veritas in contemplatione » avec « veritas in vita ». Contre cette réfutation de l'Hyperaspistes, peut-être, Descartes pourrait répondre par la « morale provisoire »¹¹⁴. Dans la préface des *Principes de la Philosophie*, Descartes définit la morale provisoire comme « une morale imparfaite qu'on peut suivre par provision pendant qu'on n'en sait point encore meilleure ».

doute une addition (des libraires hollandais ?) destinée à spécifier à laquelle des deux premières éditions sont faits les renvois du texte » (AT III, 398).

¹¹³ AT III, 399.

¹¹⁴ La notion de morale provisoire a été développée par Descartes dans la 3^e partie du *Discours de la Méthode*. Elle comprend 4 règles :

Première règle : Suivre les lois et coutumes de son pays telles qu'on peut les observer. Cette règle est la plus utile car c'est bien avec ses concitoyens qu'on doit vivre pendant qu'on est en recherche de la vérité. Quand plusieurs usages existent, il faut suivre le plus modéré pour être assuré de ne pas trop s'éloigner de la vérité. Plus tard, quand certaines vérités morales auront été trouvées qui seraient contraires aux usages, il faudra bien sûr abandonner cette morale par provision et suivre la vérité.

Deuxième règle : Etre résolu en ses actions, c'est-à-dire continuer à suivre une voie une fois qu'on a décidé de la suivre. Cela permet de ne pas tourner en rond comme une personne perdue en forêt qui changerait sans cesse de direction (ou pire resterait immobile).

Troisième règle : Changer ses désirs plutôt que vouloir changer l'ordre du monde si la fortune est telle qu'on n'arrive pas à obtenir ce qu'on désirait premièrement après avoir fait tous les efforts en notre pouvoir. Car « Rien n'est [pleinement] en notre pouvoir que notre pensée » (plus précisément, notre volonté). Descartes justifie cette règle en affirmant que c'est le seul moyen pour être toujours content ; même si cela demande un certain entraînement. Contrairement aux autres règles, celle-ci ne semble pas dictée par la nécessité de la vie du chercheur (de la vérité) et elle fait intervenir le concept de « contentement » que Descartes ne justifie pas. Cette règle lui est peut-être inspirée par des souvenirs de la morale stoïcienne qu'il avait étudié à l'école. Il avoue en tous cas s'inspirer « des anciens ».

Quatrième règle : Observer tous les types différents de vie qu'on peut rencontrer pour choisir celle qui paraît la meilleure. Descartes avoue qu'en suivant cette règle, il a découvert que sa propre vie, vouée à la recherche de la vérité, était la meilleure à suivre.

Descartes explique comment, après avoir adopté ces règles, il a commencé à mettre en doute toutes ces croyances et à reconstruire un savoir fondé sur les règles de sa méthode. Il insiste sur le fait que ce doute n'est pas destructeur comme celui des sceptiques, mais est bien un doute méthodique (l'expression n'est pas de Descartes).

Une morale provisoire est nécessaire tant que l'on ne peut l'appuyer sur un fondement théorique solide ; on peut alors s'en tenir à des opinions diverses dont l'unité n'apparaîtra qu'après l'achèvement complet de la philosophie¹¹⁵.

Mais l'Hyperaspistes affirme que :

« Mais, par exemple, cessez-vous d'entendre la messe le Dimanche, du fait que vous pouvez douter si les murs de l'Eglise, que vous croyez voir, sont ou non de vrais murs, ou plutôt, comme il arrive habituellement dans les songes, s'ils ne sont rien du tout ? – Mais, tandis que vous douterez avec raison que ce soient des murs, que ce soit une vraie Eglise, pour lors vous ne serez pas obligés d'y entrer ; non plus que de manger si, quelque éveillé que vous soyez, vous ne savez pas que le pain qui est devant vous l'est réellement, et si vous croyez dormir. – Mais, direz-vous, en attendant vous vous consumerez et mourrez de faim »¹¹⁶.

2. « L'opération de l'âme ou de l'esprit qui est incorporelle pourrait-elle donc imprimer de soi des traces corporelles ? En effet, puisque celles-ci demeurent dans un cerveau corporel et que tout ce qui est reçu l'est conformément à la nature de ce qui reçoit, il semble nécessaire que ces vestiges soient précisément corporels. ... De plus comment ces vestiges corporels du cerveau nous amèneront-ils à avoir une pensée incorporelle ? De quelle façon l'âme peut-elle contempler ces vertiges corporels ? Est-ce par elle-même, sans aucune image, comme vous le croyez ? ou même sans espèce spirituelle ? Mais cette manière de contempler les choses, sans espèce aucune, c'est à Dieu seul que les théologiens l'attribuent. Vous direz peut-être que l'âme se sert

¹¹⁵ La métaphysique, l'âme, Dieu le monde, constitue les racines de l'arbre du savoir, la physique en est le tronc et la mécanique, la médecine et la morale en sont les branches. Il faut donc déduire la morale de l'ensemble du savoir déjà constitué. Cela suppose le temps de trouver les certitudes métaphysiques et physiques à partir desquelles la morale, appuyée sur la médecine, va être déduite et devenir elle-même une science des conduites humaines. La morale, en tant qu'elle n'est que morale par provision, renvoie alors aux règles de prudence.

¹¹⁶ Ch. Adam et G.Milhaud, *Descartes Correspondance*, Tome V, Presses Universitaires de France, 1951 ; Kraus Reprint, 1970, p. 5 : « atqui, verbi gratia, non audies sacrum die Dominico, quod dubitare possis num muri Ecclesiae, quos videre putas, sint veri muri, an potius, velut in somnijs fieri solet, nihil sint ? – Sed quamdiu cum ratione dubitabis an sint muri, an Ecclesia vera, tunc eam non teneris ingredi ; quemadmodum neque comedere, si, quantumvis vigilans, panem tibi praesentem nescias praesentem, et dubites an dormias. – Sed, inquires, interim fame consumeris et morieris » (AT III, 399).

d'une espèce incorporelle. Mais par quelle cause sera produite cette espèce ? »¹¹⁷.

La réfutation de l'Hyperaspistes porte sur la question de savoir comment l'esprit peut agir sur le corps par l'intermédiaire de « vestigia ». L'Hyperaspistes interroge Descartes sur la nature des « vestigia ». Il semble que les « vestigia » soit corporels, mais il est possible que l'on ait affaire à des « vestigia » spirituels, si l'esprit agit sur le corps par pression (« imprimere »). L'Hyperaspistes aperçoit clairement les difficultés que rencontre Descartes pour soutenir sa thèse. C'est la raison pour laquelle il insiste : « Alioqui cur vestigio eguisset ? » (*Ibid.*). L'Hyperaspistes vise ici un passage de la 5^{ae} Réponse à Gassendi. Dans ce passage, Descartes écrit : « Pour se ressouvenir des pensées que l'esprit a une fois conçues tandis qu'il est conjoint au corps, il est nécessaire qu'il en reste quelques vestiges imprimés dans le cerveau, vers lesquels l'esprit se tournant, et appliquant à eux sa pensée, il vient à se ressouvenir : or qu'y a-t-il de merveilleux si le cerveau d'un enfant ou d'un léthargique n'est pas propre pour recevoir de telles impressions ? »¹¹⁸.

Le passage suivant de la lettre à *Mersenne* permet d'éclairer ce que Descartes entend par « vestigia » :

« Les formes ou espèces corporelles qui doivent être dans le cerveau pour que nous imaginions quelque chose, ne sont pas des pensées, mais l'opération de l'esprit qui imagine, c'est-à-dire qui se tourne vers ces espèces, est une pensée »¹¹⁹.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 7. « An igitur animae seu mentis operatio incorporea possit vlla sui vestigia corporea imprimere ? Cum enim sint in cerebro corporeo, et quodlibet ad modum recipientis excipiatur, prorsus corporea sint necesse videtur. ... Deinde quomodo vestigia corporea cerebri nos ad incorpoream cogitationem deducunt ? Quomode mens corporea illa vestigia speculari potest ? An per se ipam, absque vlla imagine, vti credis ? vel etiam absque spirituali specie ? Sed hunc speculandi modum, absque vlla specie, soli Deo Theologi tribuunt. Forte dices eam vti specie incorporea. Seda aqua causa producetur illa species ? » (AT III, 400) .

¹¹⁸ Alquié, p. 798. « Ad recordationem enim cogitationum quas mens habuit, quandiu corpori est conjuncta, requiritur ut quaedam ipsarum vestigia in cerebro impressa sint, ad quae se convertendo, sive se applicando, recordatur : quid autem miri, si cerebrum infantis vel lethargici vestigiis istis recipiendis sit ineptum ? » (5^{ae} Rés., AT VII, 357).

¹¹⁹ « Lettre au Père Mersenne du 21 avril 1641 », in Descartes, *Œuvres Philosophiques*, édition F. Alquié, tome II, p. 327. « Formae sive species corporeae, quae esse debent in cerebro ut quid imaginemur, non sunt

Descartes n'élucide pas ce qu'il entend par « *formae sive species* », mais il nous semble qu'il essaie de considérer ce point essentiel de « *formae sive species* » profondément dans la 5^{ae} Réponse.

« Je réponds à cela qu'aucune espèce corporelle n'est reçue dans l'esprit, mais que la conception ou l'intellection pure des choses, soit corporelles, soit spirituelles, se fait sans aucune image ou espèce corporelle ; et quant à l'imagination, qui ne peut être que des choses corporelles, il est vrai que pour en former une, il est besoin d'une espèce qui soit un véritable corps et à laquelle l'esprit s'applique, mais non pas qui soit reçue dans l'esprit »¹²⁰.

Ici, il est clair que Descartes explique que les relations entre l'imagination et la « *specie corporea* » sont étroites. Il me semble que l'expression « *formae sive species* » que Descartes introduit dans la lettre à *Mersenne* désigne des « impressions » ou « traces »¹²¹. Cela semble évident à la lecture du traité de *L'Homme*.

« Entre ces figures, ce ne sont pas celles qui s'impriment dans les organes des sens extérieurs, ou dans la superficie intérieure du cerveau, mais seulement celles qui se tracent dans les esprits sur la superficie de la glande H, où est le siège de l'imagination, et du sens commun¹²², qui doivent être

cogitationes ; sed operatio mentis imaginantis, sive ad istas species se convertentis, est cogitatio » (*A Mersenne*, 21 avril 1641, AT III, 361).

¹²⁰ Alquié, p. 835. « Respondeo nullam speciem corpoream in mente recipi, sed puram intellectionem tam rei corporeae quam incorporeae fieri absque ulla specie corporea. Ad imaginationem vero, quae non nisi de rebus corporeis esse potest, opus quidem esse specie quae sit verum corpus, et ad quam mens se applicet, sed non quae in mente recipiatur » (5^{ae} Rés., AT VII, 387).

¹²¹ « La doctrine du *signe* se comprend, chez Descartes, avant toute dissociation (et corrélation) entre traces pour la mémoire et caractères d'écriture. Le signe est d'abord pensé à partir de la figure. De la figure du corps extérieur (qui coïncide avec sa forme essentielle) jusqu'à la perception (indissociablement intellectuelle et sensible) de la figure, beaucoup de choses peut-être se perdent en route, en passant par le codage physiologique, par ces images véhiculées de l'organe des sens au cerveau (et qui peuvent, par le sang, continuer leur voyage jusqu'au fœtus, alors marqué de signes nommés envies). Beaucoup de choses se perdent, de la chose en sa vérité physique jusqu'à sa perception consciente : d'où la nécessité d'un acte de l'entendement, qui compensera cette perte. Mais une chose ne se perd pas, une affinité est maintenue (sans laquelle l'entendement ne pourrait pas exercer sa fonction) et, par cette affinité, le signe cartésien reste une manière d'image, et un mode de la figure », Jean-Marie Beysade, *Etudes sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Paris : PUF, 2001, p. 303-304.

¹²² Descartes souligne lui-même ce passage en le mettant en italiques.

prises pour les idées, c'est-à-dire pour les formes ou images que l'âme raisonnable considèrera immédiatement, lors qu'étant unie à cette machine elle imaginera ou sentira quelque objet » (*L'Homme*, AT XI, 176-177).

Descartes explique ici que « le siège de l'imagination, et du sens commun » est « la glande H », c'est-à-dire « la glande pinéale ». On retrouve cette idée dans un passage de l'article 189 de la partie IV des Principes :

« C'est pourquoi il est ici besoin que nous remarquions qu'encore que notre âme soit unie à tout le corps, elle exerce néanmoins ses principales fonctions dans le cerveau, et que c'est là non seulement qu'elle entend et qu'elle imagine, mais aussi qu'elle sent ; et ce par l'entremise des nerfs, qui sont étendus, comme des filets très-déliés, depuis le cerveau jusques à toutes les parties des autres membres, auxquels ils sont tellement attachés, qu'on n'en saurait presque toucher aucune qu'on ne fasse mouvoir les extrémités de quelque nerf » (AT IX 310)¹²³.

Ce passage est développé dans la lettre à Meyssonier :

« Mon opinion est que cette glande est le principal siège de l'âme, et le lieu où se font toutes nos pensées » (*A Meyssonier*, 29 Janvier, AT III, 19).

Résumons ici l'explication fournie par Descartes. C'est pendant la veille que se forment les idées des objets, et que se fait leur conservation par la mémoire et leur action sur les mouvements corporels. Afin d'expliquer ces différentes fonctions à partir des objets extérieurs, Descartes utilise l'exemple de la formation des images dans l'œil. Ce ne sont pas les figures qui s'impriment dans les organes des sens extérieurs, dit-il, qui font naître une idée, mais seulement celles qui se tracent sur la superficie de la glande pinéale, dans les esprits qui en sortent, siège de l'imagination et du sens commun. Image

¹²³ « Sciendum itaque humanam animam, etsi totum corpus informet, praecipuam tamen sedem suam habere in cerebro, in quo solo non modo intelligit et imaginatur, sed etiam sentit : hocque opere nervorum, qui, filorum instar, a cerebro ad omnia reliqua membra protenduntur, iisque sic annexi sunt, ut vix ulla pars humani corporis tangi possit ... » (*Principia*, AT VIII, 315-316).

que l'âme raisonnable considérera immédiatement lorsqu'elle sera unie à la machine. Descartes donne ainsi la notion de projection de l'image formée sur la rétine, sur un endroit précis du cerveau, notion qui évoluera en centre de projection sensitif.

La conservation de l'idée d'un objet par la mémoire se fait, d'après Descartes, dans une partie du cerveau désigné par la lettre où les esprits sortant de la glande vont tracer une image en élargissant les pores de sa structure. Cette image ou idée est moins parfaite du premier coup que sur la glande, mais elle s'y fortifie par la répétition, et s'y conserve. De la sorte, l'idée peut à nouveau se former longtemps après que la présence de l'objet auquel elle se rapporte y soit requise. Une comparaison, avec les trous faits par une aiguille ou un poinçon dans une toile, permet à Descartes d'expliquer la réminiscence. Les esprits ont formé certains passages (comparés aux trous de la toile) qui demeurent ouverts ou, du moins, conservent, la possibilité de se rouvrir facilement. C'est l'idée moderne de la facilitation pour le passage de l'influx nerveux à travers les synapses. Une idée peut en faire renaître une autre lorsqu'elles ont été imprimées ensemble sur la glande ou sur des points voisins. Descartes insiste sur le point suivant : « Mais l'effet de la Mémoire qui me semble le plus digne d'être considéré, consiste, en ce que sans qu'il y ait aucune Ame dans cette machine, elle peut naturellement être disposée à imiter tous les mouvements que les vrais hommes, ou bien d'autres semblables machines feront en sa présence » (AT XI, 185). « Les vrais hommes » ont un corps et une Ame, mais les fonctions corporelles explicables mécaniquement peuvent être imitées par des machines.

14. « Quatorzièmement, page 548, vous niez que l'âme soit étendue, encore qu'elle soit unie à un corps étendu. Comment peut-il arriver qu'elle soit unie au corps tout entier, sans toutefois que chacune de ses parties soit unie à chaque partie du corps ? Et puisque cela est inintelligible, ne voudriez-vous pas dire que l'âme touche le corps en un seul point, comme un globe touche un plan ? ... devons-nous toujours juger que deux choses ne sont pas distinctes l'une de l'autre, quand nous ne pouvons concevoir l'une sans l'autre, de même que vous dites qu'elles sont distinctes, quand nous concevons d'une façon complète l'une des deux sans l'autre. Car ce mode de pensée ne témoigne-t-il pas plutôt de la faiblesse de notre esprit que d'une

obligation ou nous serions de tirer de cette opération de l'esprit un jugement sur la véritable distinction qui existe entre les choses »¹²⁴.

Il me semble que la réfutation de l'Hyperaspistes tient compte ici de l'explication donnée par Descartes dans la sixième *Méditation*.

« Pour commencer donc cet examen, je remarque ici, premièrement, qu'il y a une grande différence entre l'esprit & le corps, en ce que le corps, de sa nature, est toujours divisible, & que l'esprit est entièrement indivisible. Car en effet, lors que je considère mon esprit, c'est-à-dire moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense, je n'y puis distinguer aucunes parties, mais je me conçois comme une chose seule & entière. Et quoi que tout l'esprit semble être uni à tout le corps, toutefois un pied, ou un bras, ou quelqu'autre partie étant séparée de mon corps, il est certain que pour cela il n'y aura rien de retranché de mon esprit. Et les facultés de vouloir, de sentir, de concevoir &c., ne peuvent pas proprement être dites ses parties : car le même esprit s'emploie tout entier à vouloir, & aussi tout entier à sentir, à concevoir &c. »¹²⁵ (*Med VI, AT IX, 68*).

Ce passage de la sixième *Méditation* nous explique le rapport de l'âme avec le corps : il concerne l'esprit entier et le corps entier, et aussi l'esprit entier et des parties

¹²⁴ Ch. Adam et G. Milhaud, *Descartes Correspondance*, Tome V, Presse Universitaire de France, 1951 ; Kraus Reprint, 1970, p. 28 : « Decimo quatro, pag. 548 negas mentem esse extensam, etsi uniatur extenso corpori. Quomodo fieri potest ut toti corpori uniatur, neque tamen pars illius uni parti corporis et altera pars alteri parti uniatur ? Et cum id sit inintelligibile, nunquid uis mentem contingere corpus in unico puncto, ut globus contingit planum ? ... num semper iudicare debeamus duo non esse inter se distincta, quando unum sine alio concipere non possumus, quemadmodum etiam ais esse distincta, cum alterutrum absque alio complete concipimus ? Nunquid enim modus iste concipiendi potius mentis nostrae testatur imbecillitatem, quam ut ex illius operatione debeamus iudicare de veris ares inter distinctione ? » (*AT III, 411-412*). (La page 548 se trouve page 388 du tome VII de l'édition Adam-Tannery).

¹²⁵ « Nempè imprimis hic aduerto magnam esse differentiam inter mentem et corpus, in eo quod corpus ex natura sua sit semper divisibile, mens autem plane indivisibilis ; nam sane cum hanc considero, sive meipsum quatenus sum tantum res cogitans, nullas in me partes possum distinguere, sed rem plane unam et integram me esse intelligo ; et quamvis toti corpori tota mens unita esse videatur, abscisso tamen pede, vel brachio, vel quavis alia corporis parte, nihil ideo de mente subductum esse cognosco ; neque etiam facultates volendi, sentiendi, intelligendi etc. ejus partes dici possunt, quia una et eadem mens est quae vult, quae sentit, quae intelligit » (*Med. VI, AT VII, 85-86*).

du corps. Bien qu'il semble qu'il y ait quelque chose de bizarre dans son explication, il me semble que cette explication hérite du commentaire du traité de *L'Homme*.

C'est ce que montre la réponse de Descartes à l'objection 2.

« Et cette opinion ne nous jette en aucunes difficultés ; car il n'est pas plus difficile de concevoir que l'esprit, quoique réellement distingué du corps, ne laisse pas de lui être joint et d'être touché par les vestiges qui sont imprimés en lui, ou même aussi d'en imprimer en lui de nouveaux, qu'il est facile à ceux qui supposent des accidents réels de concevoir, comme ils font d'ordinaire, que ces accidents agissent sur la substance corporelle, encore qu'ils soient d'une nature totalement différente d'elle. Et il ne sert de rien de dire que ces accidents sont corporels : car si par *corporel* on entend tout ce qui peut, en quelque manière que ce soit, affecter le corps, l'esprit en ce sens devra aussi être dit corporel ; mais si par *corporel* on entend ce qui est composé de cette substance qui s'appelle corps, ni l'esprit ni même ces accidents, que l'on suppose être réellement distingués du corps, ne doivent point être dits corporels : et c'est seulement en ce sens qu'on a coutume de nier que l'esprit soit corporel. Ainsi donc, quand l'esprit étant uni au corps pense à quelque chose de corporel, certaines particules du cerveau sont remuées de leur place, quelquefois par les objets extérieurs qui agissent contre les organes des sens, et quelquefois par les esprits animaux qui montent du coeur au cerveau ; mais quelquefois aussi par l'esprit même, à savoir lorsque de lui-même et par sa propre liberté il se porte à quelque pensée. Et c'est par le mouvement de ces particules du cerveau qu'il se fait un vestige duquel dépend le ressouvenir »¹²⁶.

¹²⁶ Alquié, p. 361-363 : « Quod mens, realiter a corpore distincta, nihilominus ei coniuncta sit, et a vestigijs in eo impressis afficiatur, aut noua in ipsum imprimat, non difficilium potest intelligi, quam vulgo intelligitur accidentia realia (nempe ab ijs, qui ipsa supponunt) in substantiam corpoream agere, quamuis ab ea toto genere sint diversa. Nec refert quod accidentia illa dicantur esse corporea. Si enim per *corporeum* intelligatur id omne quod potest aliquo modo corpus afficere, mens etiam eo sensu corporea erit dicenda ; sed si per *corporem* intelligatur id quod componitur ex ea substantia quae vocatur corpus, nec mens, nec etiam ista accidentia, quae supponuntur esse realiter a corpore distincta, corporea dici debent : atque hoc tantum sensu negari solet mentem esse corpoream. Ita igitur, cum ipsa corpori unita de re corporea cogitat, particulae quaedam cerebri loco moventur, interdum quidem ab obiectis externis in organa sensuum agentibus, et interdum a spiritibus animalibus a corde ad cerebrum ascendentibus ; sed

Son dessein ici est d'exposer le rôle psycho-physiologique de la glande pinéale¹²⁷. L'article XXXII des *Passions de l'âme* nous aide à comprendre ce passage de la lettre à l'Hyperaspistes.

« La raison qui me persuade que l'âme ne peut avoir en tout le corps aucun autre lieu que cette glande, où elle exerce immédiatement ses fonctions, est que je considère que les autres parties de notre cerveau sont toutes doubles, comme aussi nous avons deux yeux, deux mains, deux oreilles, et enfin tous les organes de nos sens extérieurs sont doubles ; et que, d'autre que nous n'avons qu'une seule et simple pensée d'une même chose en même temps » (art. XXXII, AT XI, 352-353). Mais Descartes écrit dans l'article précédent : « il est besoin de savoir, que l'âme est véritablement jointe à tout le corps, et qu'on ne peut pas proprement dire qu'elle soit en quelque de ses parties, à l'exclusion des autres, à cause qu'il est un, et en quelque façon indivisible » (art. XXX, AT XI, 351). Et « il est besoin aussi de savoir que, bien que l'âme soit jointe à tout le corps, il y a néanmoins en lui quelque partie, en laquelle elle exerce ses fonctions plus particulièrement qu'en toutes les autres » (art. XXXI, AT XI, 351-352).

Ces explications de Descartes sont compliquées. Synthétisons ces conditions. L'âme réside dans un cerveau, tout particulièrement dans un organe simple susceptible de centraliser les différentes informations sensorielles transmises par les organes sensoriels doubles et de communiquer à la totalité de l'organisme une impulsion unifiée. Or tous les composants du cerveau sont doubles à l'exception du conarium. Donc le siège de l'âme ne peut que désigner cette glande pinéale. Et ainsi Descartes peut affirmer que cette glande pinéale est unique.

Dans *L'Homme*, cette glande pinéale est désignée par l'expression de « glande H ». Mais son analyse consiste en une juste description physiologique du conarium, de son rôle pour les fonctions naturelles du corps mécanique. Par exemple, pour l'unification des images sensorielles du conarium, les textes de *L'Homme* et des *Passions de l'âme* sont

interdum etiam ab ipsa mente, cum scilicet ad aliquam cogitationem a propria tantum libertat impellitur ; atque a motu istarum cerebri particularum sit vestigium ex quo recordatio dependt » (AT III, 424-425).

¹²⁷ Cf. *L'Homme des passions*, op. cit., t. 2, chapitre. II, p. 133.

semblables. Mais il convient de remarquer que l'article XXXV¹²⁸ des *Passions de l'âme* ajoute que l'âme dispose de la capacité de sentir des objets par les mêmes organes sans que rien ne change de la situation de cette pinéale glande. Dans les *Passions de l'âme*, Descartes s'efforce d'examiner l'interaction entre l'âme et le corps. Il doit donc ajouter d'autres fonctions du conarium dans la théorie de l'interaction de l'âme et du corps, car le conarium constitue le lieu pour la communication de l'âme et du corps.

Pour pousser plus loin cet examen, nous pouvons affirmer que cette série de considérations se rattache à une explication de la « gravitas » dans la sixième Réponse :

« Par exemple, lorsque je concevais la pesanteur comme une qualité réelle, inhérente & attachée aux corps massifs & grossiers, encore que je la nommasse une *qualité*, en tant que je la rapportais aux corps dans lesquels elle résidait, néanmoins, parce que j'ajoutais ce mot de *réelle*, je pensais en effet que c'était une substance : de même qu'un habit considéré en soi est une substance, quoi qu' étant rapporté à un homme habillé, il puisse être dit une qualité ; & ainsi, bien que l'esprit soit une substance, il peut néanmoins être dit une qualité, eu égard au corps auquel il est uni. Et bien que je conçusse que la pesanteur est répandue par tout le corps qui est pesant, je ne lui attribuais pas néanmoins la même sorte d'étendue qui constitue la nature du corps, car cette étendue est telle qu'elle exclut toute pénétrabilité de parties »¹²⁹ (*6^{ae} Res.*, AT IX, 240).

Le passage que Descartes écrit à la suite de son explication de la « gravitas » est important : « Et certes je ne conçois point encore aujourd'hui que l'esprit soit autrement étendue dans le corps, lorsque je le conçois être tout entier dans le tout, & tout entier

¹²⁸ AT XI, 355. L'article XXXV est intitulé « Exemple de la façon que les impressions des objets s'unissent en la glande qui est au milieu du cerveau ». Et Il me semble que l'article XL est important : « il est besoin de remarquer que le principal effect de toutes les passions dans les hommes, est qu'elles incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps » (AT XI, 359).

¹²⁹ « Nam cum, exempli causa, concipiebam gravitatem instar qualitatis cujusdam realis, quae crassis corporibus inesset, esti vocarem illam *qualitatem*, quatenus scilicet ad corpora, quibus inerat, ipsa referebam, quia tamen addebam esse *realem*, revera putabam esse substantiam : eodem modo quo vestis, in se spectata, substantia est, esti, cum ad hominem vestitum refertur, sit qualitas ; atque etiam mens, esti revera substantia sit, nihilominus tamen corporis, cui adjuncta est, qualitas dici potest. Et quamvis gravitatem per totum corpus, quod grave est, sparsam esse imaginarer, non tamen ipsi eandem illam extensionem, quae corporis naturam constituit, tribuebam » (*6^{ae} Res.*, AT VII, 441-442).

dans chaque partie »¹³⁰ (6^{ae} Res., AT IX, 240). L'esprit et le corps sont coextensifs sous la condition de l'union, et le corps y comprend l'élément spirituel tant qu'ils conservent l'union. Dans le même sens, Descartes insiste en précisant : « mens etiam eo sensu corporea erit dicenda ». Cependant, dans la même orientation que la réfutation de l'Hyperaspistes, Regius¹³¹ exprime une opinion contraire à la position de Descartes.

Descartes s'effraie des conséquences que sa doctrine a semées dans les esprits d'Utrecht et écrit à Regius que rien ne peut davantage offenser les théologiens que l'affirmation de l'« accidentalité » de l'homme¹³². Il dénonce cette thèse et prodigue alors force conseils à Regius¹³³.

« On peut seulement vous objecter qu'il n'est point accidentel au corps humain d'être uni à l'âme, mais que c'est sa propre nature ; parce que le corps ayant toutes les dispositions requises pour recevoir l'âme, sans lesquelles il n'est pas proprement un corps humain, il ne se peut faire sans miracle que l'âme ne lui soit unie » (A Regius, Décembre 1641, AT III, 460-461)¹³⁴.

¹³⁰ « Nec sane jam mentem alia ratione corpori coextensam, totamque in toto, & totam in qualibet ejus parte esse intelligo » (6^{ae} Res., AT VII, 442).

¹³¹ Henricus Regius, né le 29 juillet 1598 à Utrecht, mort le 19 février 1679 à Utrecht. Il est un philosophe et médecin néerlandais. Son nom est souvent traduit en français par Henri Le Roy. Nommé en juillet 1638 professeur extraordinaire à l'université d'Utrecht.

¹³² « ens per accidens ». Regius est conduit à affirmer que, l'âme et le corps étant des substances essentiellement distinctes, leur union ne peut revêtir qu'un caractère accidentel. Descartes écrit à Regius : « te non idcirco dixisse *hominem esse ens pers accidens*, et satis ostendisse, in decima thesi, te intelligere illum esse per se » (AT III, 460).

¹³³ Si au départ de sa carrière de philosophe, Regius ne fait que suivre Descartes et suit ses conseils lorsqu'au hasard d'une phrase, il tend à s'écarter de la pensée du maître, la sorte de fidélité qu'exige le créateur de la méthode le laisse assez vite. Le plus grand ennemi de Descartes est Voetius. Ce professeur de théologie de l'université d'Utrecht est le maître à penser de la ville. Descartes lui-même dépeint son zèle sous les couleurs de l'ambition : « en attaquant tour à tour l'Église romaine et toutes celles qui diffèrent de la vôtre, en invectivant contre les hommes puissants, vous affectiez un zèle ardent, pour établir votre crédit et votre pouvoir sur le peuple ». En 1641, Voetius fait soutenir des thèses contre Regius qu'il soupçonne d'athéisme, en tant que disciple de Descartes, puis contre Descartes lui-même. Le 8 décembre 1641, un étudiant de Regius, Henricus van Loon, proclame dans une dispute que l'esprit et le corps humain sont deux substances distinctes, dont l'union est accidentelle. Cet accident est implicitement une négation de l'idée selon laquelle l'âme est une « forme substantielle », héritée d'Aristote. Pour assurer leur défense commune, Regius décide de ne pas proposer d'opinions nouvelles, mais de nouveaux raisonnements, de feindre l'ignorance et de ne plus enseigner les thèses « cartésiennes ».

¹³⁴ Alquié, p. 902. « Obijci tantum potest, non esse accidentarium humano corpori, quod animae conjungatur, sed ipsissimam eius naturam ; quia, corpore habente omnes dispositiones *requisitas* ad animam recipiendam, et sine quibus non est proprie humanum corpus, fieri non postest sine miraculo, ut anima illi non uniat ».

Descartes explique aussi à Regius : « Vous ne pouviez rien mettre de plus dur, et qui soit le plus capable de réveiller les mauvaises intentions de vos ennemis, et leur fournir des sujets de plainte, que ce que vous avez mis dans vos thèses, que l'homme est un être par accident » (Traduction de Alquié, p. 901. A Regius, décembre 1641, AT III, 460). Traduction de F. Alquié, II, p. 901.

Bien que Descartes ait expliqué la relation entre l'âme et le corps à l'Hyperaspistes en utilisant l'analyse de la « gravitas »¹³⁵, cette réponse ne suffit pas à épuiser la question, et il reste encore des sujets de discussion sur ce sujet. C'est dans la correspondance avec Elisabeth que Descartes approfondit ses idées sur la « gravitas ». On peut faire remarquer qu'il est important pour Descartes d'utiliser la « gravitas » en exemple, quand il explique la relation entre l'âme et le corps.

IV-2. « Mentis inspectio »

Comme je l'ai déjà remarqué, l'explication de Descartes selon laquelle l'imagination et la « specie corporea » ont des relations étroites, l'affirmation selon laquelle « ad imaginationem vero, quae non nisi de rebus corporeis esse potest, opus quidem esse specie quae sit verum corpus, et ad quam mens se applicet », sont une réponse à l'Hyperaspistes. Pour comprendre le but de Descartes, on peut comparer l'usage que fait Descartes de l'expression « mentis inspectio » dans la deuxième *Méditation* et celui que reçoit la même expression dans la sixième *Méditation*.

La deuxième *Méditation* conduit à affirmer la réalité indubitable du sujet comme « res cogitans », ce qui fut interprété comme une forme de solipsisme. On rencontre ici une difficulté, car on ne peut s'empêcher de croire, avec Descartes, que les choses matérielles sont plus certaines que l'existence du sujet pensant, ce que peut illustrer l'exemple du morceau de cire. Descartes a défini le corps comme étant « tout ce qui peut être terminé par quelque figure »¹³⁶, l'esprit, l'entendement ou la raison comme « une chose qui pense »¹³⁷. Il éprouve alors des difficultés à concilier ses principes de connaissance et sa croyance spontanée, car, dit-il, « je ne puis m'empêcher de croire, 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 »¹³⁸.

Le problème est donc le suivant : comment s'empêcher de croire spontanément et ainsi parvenir à savoir réellement ce qu'il en est concernant cette distinction réelle entre

¹³⁵ Cf. AT III, 434.

¹³⁶ AT IX, 20

¹³⁷ AT IX, 21, 22.

¹³⁸ AT IX, 23.

l'âme et le corps. Il s'agit de comprendre pourquoi « les vieilles habitudes insensiblement reviennent » et comment les vaincre.

Le morceau de cire qui vient d'être tiré de la ruche est une chose qui s'impose à moi par son odeur, sa couleur, sa figure, sa dureté. Mais il suffit de l'approcher du feu et « l'odeur s'évapore, sa couleur se change, sa figure se perd »¹³⁹. Pourtant même s'il ne demeure rien que quelque chose d'étendu, on affirme toujours l'identité de la cire. « Ceci est de la cire », cela suppose une « inspection de l'esprit », une présence active de mon entendement. La seule chose certaine est que je pense, je juge. L'affirmation par laquelle je pose que cet objet est de la cire, renvoie à un objet matériel encore douteux, mais vraie ou fausse, cette affirmation est un jugement de mon esprit. Elle prouve l'existence de mon esprit. L'existence de mon esprit en train de penser est par conséquent plus aisée à connaître que le corps.

« 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 quelqu'un en particulier. Prenons pour exemple ce morceau de cire qui vient d'être tiré de la ruche : 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 ; 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 : ce qui y restait de sa saveur s'exhale, l'odeur s'évanouit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on toucher, et quoiqu'on le frappe, il ne rendra plus aucun son. La même cire demeure-t-elle après ce changement ? Il faut avouer qu'elle demeure et personne ne le peut nier. Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction ? Certes ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui

¹³⁹ AT IX, 23.

tombaient sous le goût, ou l'odorat, ou la vue, ou l'attouchement ou l'ouïe, se trouvent changées, et cependant la même cire demeure »¹⁴⁰.

« Peut-être était-ce ce que je pense maintenant, à savoir que la cire n'était pas ni cette douceur de miel, ni cette agréable odeur de fleurs, ni cette blancheur, ni cette figure, ni ce son, mais seulement un corps qui un peu auparavant me paraissait sous ces formes, et qui maintenant se fait remarquer sous d'autres. Mais qu'est-ce, précisément parlant, que j'imagine, lorsque je la conçois en cette sorte ? Considérons-la attentivement, et éloignant toutes les choses qui n'appartiennent point à la cire, voyons ce qui reste. Certes il ne demeure rien que quelque chose d'étendu, de flexible et de muable. Or, qu'est-ce que cela : flexible et muable ? N'est-ce pas que j'imagine que cette cire, étant ronde, est capable de devenir carrée, et de passer du carré en une figure triangulaire ? Non certes, ce n'est pas cela, puisque je la conçois capable de recevoir une infinité de semblables changements et je ne saurais néanmoins parcourir cette infinité par mon imagination, et par conséquent cette conception que j'ai de la cire ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer »¹⁴¹.

Qu'est-ce maintenant que cette extension ?

« N'est-elle pas aussi inconnue, puisque dans la cire qui se fond elle augmente, et se trouve encore plus grande quand elle est entièrement fondue, et beaucoup plus encore quand la chaleur augmente davantage ? Et je ne concevrais pas clairement et selon la vérité ce que c'est que la cire, si je ne pensais qu'elle est capable de recevoir plus de variétés selon l'extension, que je n'en ai jamais imaginé. Il faut donc que je tombe d'accord, que je ne saurais pas même concevoir par l'imagination ce que c'est que cette cire, et qu'il n'y a que mon entendement seul qui le conçoive ; je dis ce morceau de cire en particulier, car pour la cire en général, il est encore plus évident. Or quelle est cette cire qui ne peut être conçue que par l'entendement ou l'esprit ? Certes c'est la même que je vois, que je touche, que j'imagine, et la même que je

¹⁴⁰ AT IX, 23-24.

¹⁴¹ AT IX, 24.

connaissais dès le commencement. Mais ce qui est à remarquer, sa perception, ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il semblât ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit, laquelle peut être imparfaite et confuse, comme elle était auparavant, ou bien claire et distincte, comme elle est à présent, selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle et dont elle est composée » (AT IX, 24-25).

Descartes distingue ici l'activité de l'entendement et les autres opérations de l'esprit, particulièrement les trois facultés qu'il permet d'exercer : sentir, imaginer, juger. Il y a ainsi trois moments à suivre dans le texte de Descartes. Il ne se demande pas ce qu'est la cire, mais ce qu'est le corps pour pouvoir prétendre à une telle priorité par rapport à la pensée. Descartes s'intéresse avant tout aux opérations de l'esprit. Jusqu'ici, il est clair qu'une « inspection de l'esprit » soit une opération de l'entendement, mais cela n'est pas l'entendement lui-même. Alors quelle relation y a-t-il entre une imagination et une « inspection de l'esprit » ? Quelle signification le mot « inspection de l'esprit » a-t-il pour Descartes ? L'usage de ce mot se rencontre dans la troisième *Méditation* et également dans la sixième. Il faut donc étudier aussi son mode d'emploi dans la sixième *Méditation*.

Au commencement de la troisième *Méditation*, Descartes introduit dès le début l'expression de « mestis inspectio » : « considérant mon intérieur... » (AT IX, 27).

« Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai 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 & comme fausses »¹⁴² (AT IX, 27). Puis il poursuit : « ainsi m'entretenant seulement moi-même, & considérant mon intérieur, je tacherai de me rendre peu à peu plus connu & plus familier à moi-même »¹⁴³ (*Ibid.*). Ici, Le lecteur est alors conduit à se demander si « inspection de l'esprit » et « intelligere » désignent deux opérations identiques, ou si

¹⁴² « claudam nunc oculos, aures obturabo, avocabo omnes sensus, imagines etiam rerum corporalium omnes vel ex cogitatione mea delebo, vel certe, quia hoc fieri vix potest, illas ut inanes et falsas nihili pendam » (AT VII, 34).

¹⁴³ « meque solum alloquendo et penitius inspiciendo, meipsum paulatim mihi magis notum et familiarem reddere conabor » (*Ibid.*).

une « inspection de l'esprit » est la poursuite de l'« intelligere ». Et la question se pose également de savoir pourquoi Descartes n'a pas mobilisé ce mot « intelligere » dans la deuxième *Méditation*. Ces questions sont déjà soulevées par Burman¹⁴⁴.

Burman pose à Descartes la question suivante :

« Que signifie « l'inspecter »¹⁴⁵ Est-ce l'entendre ? Si oui, pourquoi donc poser cet acte comme distinct de l'intellection ? Si non, l'esprit est donc plus que substance intelligente ou chose qui pense, avant même un corps il a la puissance d'inspecter le corps ; ou est-ce dans l'esprit un résultat de son union avec le corps ? »¹⁴⁶ (AT V, 162).

Descartes lui répond en expliquant la différence entre « sentire » et « imaginatio ». L'inspection est « une façon toute particulière de penser »¹⁴⁷ et « Quand les objets extérieurs agissent sur mes sens, et y peignent leur idée ou plutôt leur figure, on dit de l'esprit, quand il se tourne vers les images qui se peignent à partir de là sur une petite glande, qu'il *sent* »¹⁴⁸, « quand au contraire ces images ne sont pas peintes dans la petite glande par les choses extérieures mais par l'esprit qui les invente et les forme dans le cerveau en l'absence des choses extérieures, c'est alors *imagination* »¹⁴⁹. Il semble clair que l'inspection de l'esprit n'est pas la fonction du sentir. En ce sens, l'inspection de l'esprit ne relève pas de « sentire », mais de « intelligere ».

L'entretien avec Burman nous enseigne que l'esprit perçoit les objets extérieurs par les sens, tandis que l'imagination se représente l'objet en le figurant. On peut comprendre à présent clairement ce que Descartes explique dans la sixième *Méditation* ;

¹⁴⁴ Frans Burman est connu comme un interlocuteur de Descartes. Dans l'édition Adam et Tannery, il est présenté à l'occasion de *L'Entretien avec Burman*. À Egmond, le 16 avril 1648, un peu moins de deux ans avant sa mort, Descartes s'entretient avec lui. Le jeune homme de vingt ans, étudiant hollandais en théologie, présente au philosophe de courts extraits de ses principales œuvres publiées (*Méditations métaphysiques*, *Principes de la philosophie*, *Discours de la méthode*) que l'auteur en personne se charge d'expliquer, répondant ainsi aux objections de son interlocuteur.

¹⁴⁵ « inspecter » (en latin « *Inspicere* ») est traduit en l'anglais : « contemplate ». Cf. Traduction par Jonathan Bennett, *Conversation with Burman*, p. 13.

¹⁴⁶ Jean-Marie Beyssade, *Descartes. L'entretien avec Burman*, P.U.F, 1981, p. 82. « Quid illud inspicere est ? an intelligere ? si ita, cur ergo ab eo distinctum ponitur ? si non, ergo mens plus est quam res intelligens seu cogitans, et sic ante corpus habet potentiam inspiciendi corpus ; vel an resultat in mente ex unione ejus cum corpore ? » (AT V, 162).

¹⁴⁷ Jean-Marie Beyssade, *Descartes. L'entretien avec Burman*, P.U.F, 1981, p. 82. « specialis quidam modus cogitandi » (*Ibid.*).

¹⁴⁸ Jean-Marie Beyssade, *Descartes. L'entretien avec Burman*, P.U.F, 1981, p. 82, 84 : « Quando objecta externa agunt in sensus meos, et in iis pingunt sui ideam seu potius figuram, tum mens, quando ad eas imagines quae in glandula inde pinguntur advertit, sentire dicitur » (*Ibid.*),

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 84, « cum vero illae imagines in glandula non pinguntur ab ipsis rebus externis, sed ab ipsa mente, quae rebus externis absentibus, eas in cerebro effingit et format, tum imaginatio est » (*Ibid.*).

« je remarque ... la différence qui est entre l'imagination et la pure intellection ou conception. Par exemple, lorsque j'imagine un triangle, je ne le conçois pas seulement comme un figure composée et comprise de trois lignes, mais outre cela je considère ces trois lignes comme présentes par la force et l'application intérieure de mon esprit ; et c'est proprement ce que j'appelle imaginer » (AT IX, 57), mais « que si je veux penser à un Chiliogone, je conçois bien à la vérité que c'est une figure composée de mille côtés, aussi facilement que je conçois qu'un triangle est une figure composée de trois côtés seulement ; mais je ne puis pas imaginer les milles côtés d'un Chiliogone, comme je fais les trois d'un triangle, ni, pour ainsi dire, les regarder comme présents avec les yeux de mon esprit » (*Ibid.*). On peut imaginer un triangle, car l'esprit peut représenter facilement une figure formée de trois lignes qui se coupent ; il peut se re-présenter cette figure. Mais au contraire, si on peut concevoir un Chiliogone, on ne peut l'imaginer, sauf confusément. On a besoin d'une « contentio animi »¹⁵⁰ afin d'imaginer un certain objet, c'est-à-dire de regarder cet objet comme s'il était présent à mon esprit.

¹⁵⁰ « Ainsi je connais clairement que j'ai besoin d'une particulière contention d'esprit pour imaginer, de laquelle je ne me sers point pour concevoir ; & cette particulière contention d'esprit montre évidemment la différence qui est entre l'imagination & l'intellection ou conception pure » (AT IX, 58) ; « manifeste hic animadverto peculiari quadam animi contentione opus esse ad imanandum, qua non utor ad intelligendum : quae nova animi contentio differentiam inter imaginationem & intellectionem puram clare ostendit » (AT VII, 72-73).

CHAPITRE IV

LA DISTINCTION RÉELLE ENTRE L'ÂME ET LE CORPS, ET LEUR UNION

La question de la conciliation entre la thèse de la distinction de l'âme et du corps et celle de leur union est au cœur de la correspondance entre Descartes et la Princesse Elisabeth. C'est pourquoi ce chapitre sera centré sur une étude de cette correspondance. Il me semble que le rôle d'Elisabeth est très important, car elle est en position d'objectrice, comme Arnauld, Gassendi, Regius, « Hyperaspistes » etc. En particulier, ils partagent une même question : celle de « la force qu'à l'âme de mouvoir le corps » ou bien de l'acte de « la volonté se terminant dans le corps ». Descartes n'avait pas développé ce point avant sa correspondance avec Elisabeth, qui a donc contraint Descartes à revenir sur l'union de l'âme et du corps et à approfondir sa conception. La correspondance avec Elisabeth se présente donc comme un réel accomplissement, de la part de Descartes, de sa doctrine présentée dans les *Méditations*. Parmi les lettres qui composent cette correspondance, celles du 16 mai 1643 et du le 21 mai 1643 doivent être particulièrement étudiées parce qu'elles discutent le rapport entre la distinction réelle de l'âme et du corps et leur interaction.

Comme nous l'avons déjà remarqué, Descartes répond aux questions et objections d'Elisabeth en utilisant les concepts de « notion primitive » et de « gravitas » pour penser le rapport entre l'âme et le corps. Après avoir étudié cette correspondance,

on pourra alors se poser les questions suivantes : peut-on définir cette jeune femme comme une philosophe ? Comment peut-on caractériser son influence sur Descartes ? Et peut-on lui attribuer la responsabilité de lui avoir fait développer ses idées ?

I. La correspondance avec Elisabeth

Afin de comprendre d'où vient la correspondance entre Descartes et la princesse Elisabeth, il convient de préciser d'abord son historique : quand et comment Elisabeth et Descartes se sont rencontrés, comment la discussion sur le rapport entre l'âme et le corps et leur interaction a pu devenir le sujet essentiel pour eux, avant d'entrer dans l'analyse de la relation entre l'âme et le corps.

La princesse Elisabeth de Bohême n'a pas 25 ans quand elle écrit, en mai 1643, sa première lettre à Descartes qui a, lui, 47 ans. Elle l'a rencontré à La Haye. Leur correspondance commence en 1643 et continue jusqu'en 1649, donc pendant 7 ans. Elisabeth est la fille d'un roi déchu, Frédéric V¹ ; elle appartient donc par sa naissance à la classe dominante. Frédéric V est Electeur palatin, défenseur du calvinisme, ayant perdu la couronne de Bohême. Sa famille, proscrite de Bohême et du Palatinat, a trouvé refuge en Hollande, à La Haye. En 1632, son père meurt de la peste. Dix ans plus tard, la guerre civile anglaise supprime la pension que le roi d'Angleterre allouait à sa sœur, la mère d'Elisabeth², restée veuve avec de nombreux enfants. Elisabeth est laissée chez sa grand-mère qui habite à Brandebourg ; elle est rentrée aux Pays-Bas et a passé du temps à La Haye pendant 20 ans³. La lecture des *Méditations* l'a beaucoup impressionnée et elle a demandé à Pollot⁴ de la mettre en contact avec Descartes et lui a indiqué qu'elle voulait inviter Descartes à la cour impériale. C'est à ce moment que Descartes, qui habite à Endegest, écrit à Pollot concernant Elisabeth pour la première fois.

¹ Frédéric V de Wittelsbach-Simmern (*Friedrich V.*), né le 26 août 1596 et mort le 29 novembre 1632 à Mayence, prince-électeur et comte palatin du Rhin (1610/1620), fut élu roi de Bohême en 1619. Vaincu par les troupes impériales en 1620, il fut mis au ban de l'empire et mourut en exil. Cf. Hiroaki Yamada, *La correspondance entre Descartes et Elisabeth*, Koudansya-Gakujyutu, 2001, p. 300.

² Elisabeth Stuart, née à Falkland le 19 août 1596 et morte à Londres le 12 ou le 14 février 1662, est électrice consort palatine et éphémère reine consort de Bohême. Cf. Hiroaki Yamada, *La correspondance entre Descartes et Elisabeth*, Koudansya-Gakujyutu, 2001, p. 300.

³ Cf. *Ibid.*

⁴ Alphonse Pollot (1602 ?-1668), ami et correspondant de Descartes.

« J'avais déjà cy-devant ouï dire tant de merveilles de l'excellent esprit de Madame la Princesse de Boëme, qui je ne suis pas si étonné d'apprendre qu'elle lit des écrits de métaphysique, comme je m'estime heureux de ce qu'ayant daigné lire les miens, elle témoigne ne les pas désapprouver ; et je fais bien plus d'état de son jugement que celui de ces Mrs les Docteurs, qui prennent pour règle de la vérité les opinions d'Aristote plutôt que l'évidence de la raison. Je ne manquerai pas de me rendre à la Haye, si tôt que je sçauri que vous y serez, afin que, par votre entremise, je puisse avoir l'honneur de lui faire la révérence et recevoir ses commandements. Et pour ce que j'espère que ce sera bientôt, je me réserve à ce temps là, pour vous entretenir plus au long et vous remercier des obligations que je vous ai (*A Pollot*, 6 octobre 1642, AT III, 577-578).

Endegest et La Haye ne sont pas très éloignés, et Descartes a rencontré Elisabeth par l'intermédiaire de Pollot, comme prévu. Il est possible que Descartes rende visite de temps en temps Elisabeth jusqu'au moment où celui-ci déménage à Egmond du Hoef en mai 1643.

Alquié écrit : « Ce qui empêche la princesse Elisabeth de concevoir l'union, c'est son cartésianisme même »⁵.

Comme Alquié l'affirme, Elisabeth est une admiratrice convaincue par les *Méditations* qu'elle ne peut pas s'échapper de leur enseignement : en ce sens, en bonne cartésienne, elle profère la distinction réelle de l'âme et du corps plutôt que leur union.

Le sujet de discussion dans la correspondance avec Elisabeth a porté sur de nombreux points : le rapport entre l'âme et le corps ; la mathématique et la physique ; la santé ; la morale ; l'éthique stoïcienne⁶ et les passions, etc. Je voudrais préciser le rapport entre l'âme et le corps parmi ces thèmes. En 1643 quand ils commencent leurs échanges épistolaires, leur sujet essentiel de discussion était la question métaphysique de l'interaction entre l'âme et le corps. En voici la preuve : Elisabeth a posé à Descartes dans sa première lettre du 16 mai 1643 la question suivante : « Comment l'âme de

⁵ *Descartes. Œuvres Philosophiques*, édité par F. Alquié, 3 vols. Paris, Garnier, 1973, tome III, p. 46, note 1.

⁶ Par exemple, Descartes et Elisabeth discuteront dans leur correspondance, du *De Vita Beata* de Lucius Annaeus Seneca. Cf. *A Elisabeth*, 18 août 1645, AT III. et *A Descartes*, août 1645, AT III.

l'homme peut déterminer les esprits du corps pour faire les actions volontaires ». Descartes ne peut pas donner une réponse satisfaisante, mais la question de l'interaction n'est pas discutée entre eux. Elle doute que ce problème soit en contradiction avec l'explication du mouvement basée sur le choc de deux corps. Descartes ne parvient pas à répondre à Elisabeth de façon catégorique, et leur correspondance s'interrompt. Qu'est-ce que signifie cette interruption ?

II. Le concept de « notion primitive »

La coexistence de ces deux thèses est un problème épineux dans le système philosophique de Descartes. Comment ces deux thèses peuvent-elles se concilier ? Ou faut-il admettre que les apories soulevées par la théorie cartésienne de l'union de l'âme et du corps reposent toutes sur l'impossibilité de penser "en même temps"⁷ la double influence causale au sein de l'"unum quid"⁸ et la distinction réelle ? Il est important ici d'examiner fidèlement les termes utilisés par Descartes. C'est la raison pour laquelle j'aimerais étudier la correspondance de Descartes avec la princesse Elisabeth, et je voudrais analyser le concept de « notion primitive » qui n'est introduite que dans cette correspondance. En effet, dans sa première lettre du 16 mai 1643, Elisabeth a posé à Descartes la question suivante : "Comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps. Pour faire les actions volontaires". Ce n'était pas la première fois que Descartes se trouvait sollicité sur la question de la capacité de l'âme, en tant que substance pensante, à mouvoir le corps. Comme j'ai déjà remarqué, ce type de question avait déjà été soulevé par Arnauld, Gassendi et Regius. Mais la réponse de Descartes à la princesse Elisabeth est plus développée :

« Je puis dire, avec vérité, que la question que votre Altesse propose, me semble être celle qu'on me peut demander avec le plus de raison, en suite des écrits que j'ai publiés »⁹.

⁷ *A Elisabeth*, 28 juin 1643, AT III, 693.

⁸ *Cf. AT IX*, 64.

⁹ *A Elisabeth*, 21 mai 1643, AT III, 664.

Pourquoi Descartes a-t-il traité cette question de façon différente dans sa correspondance avec Elisabeth ? Parce qu'elle est une femme de haute naissance ? Sa réponse est-elle plus satisfaisante que celle qu'il avait donné précédemment ? Est-ce que son intention principale est d'affirmer la thèse de la distinction réelle ? Si c'est le cas, on ne comprend pas bien comment il veut alors procéder pour introduire sa conception de l'union de l'âme et du corps. Elisabeth, on l'a vu, pose à Descartes dans sa première lettre du 16 mai 1643 la question cruciale :

« Comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire les actions volontaires, (n'étant qu'une substance pensante) » (*A Descartes*, 16 mai 1643, AT III, 661).

Descartes essaie de répondre à sa demande, il commence par préciser qu'il y a « deux choses¹⁰ en l'âme humaine » (*A Elisabeth*, 21 mai 1643, AT III, 664).

« Car, y ayant deux choses en l'âme humaine, desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa nature, l'une desquelles est qu'elle pense, l'autre, qu'étant unie au corps, elle peut agir et pâtir avec lui ; je n'ai quasi rien dit de cette dernière, et me suis seulement étudié à faire bien entendre la première, à cause que mon principal dessein était de prouver la distinction qui est entre l'âme et le corps ; à quoi celle-ci seulement a pu servir, et l'autre y aurait été nuisible » (*A Elisabeth*, 21 mai 1643, AT III, 664-665).

Les points essentiels de cette lettre sont introduits par la formule selon laquelle il y a « deux choses en l'âme humaine », et l'explication donnée par Descartes est différente de celle des *Méditations*, car, dans les *Méditations*, il observe qu'il y a des notions qui appartiennent à l'âme seule en les distinguant de celles qui appartiennent au corps seul. Mais si l'on se réfère à l'interprétation de M. Kobayashi, il n'est pas très

¹⁰ Il convient de remarquer que par ce mot de chose, Descartes entend, semble-t-il, non pas un objet mais une fonction ou une action.

compliqué de comprendre ces passages. A l'évidence, Descartes traite ces deux « choses » dans deux dimensions différentes : le fait que l'âme pense et celui « qu'étant unie au corps, elle peut agir et pâtir avec lui » ne sont pas sur le même plan ; la distinction réelle relève d'une dimension spéculative, et l'union substantielle de l'âme et du corps d'une dimension pratique. Si l'on confronte ces questions au texte des *Médiations*, on peut dire que l'affirmation que l'âme pense est développée de la 1^e *Méditation* à la première partie de la 6^e, et particulièrement dans la 2^e *Méditation* ; et celle « qu'étant unie au corps, elle peut agir et pâtir avec lui » est introduite dans la deuxième partie de la 6^e *Méditation*. Mais ici on est ramené à la première question. Comment Descartes lui-même concilie-t-il les deux thèses pour penser la relation entre l'âme et le corps ? Est-ce que deux thèses sont en contradiction ?

Descartes a bien conscience que l'antagonisme entre les deux thèses s'aggrave s'il admet qu'il y a « deux choses en l'âme humaine ». C'est pourquoi il précise : « je n'ai quasi rien dit de cette dernière, et me suis seulement étudié à faire bien entendre la première, à cause que mon principal dessein était de prouver la distinction qui est entre l'âme et le corps ; à quoi celle-ci seulement a pû servir, et l'autre y aurait été nuisible ». Pour autant, il ne renonce pas à surmonter la difficulté ; il s'emploie à pousser plus loin l'explication dans la même lettre. Il explique à Elisabeth ce qu'est l'union en utilisant le concept de « notion primitive ». Descartes fait des remarques préliminaires ; avant d'introduire le concept de « notion primitive » : « Mais, pour ce que votre Altesse voit si clair, qu'on ne lui peut dissimuler aucune chose, je tacherai ici d'expliquer la façon dont je conçois l'union de l'âme avec le corps, et comment elle a la force de le mouvoir » (*À Elisabeth*, 21 mai 1643, AT III, 665).

Il me semble que ces passages condensent toute sa pensée sur le rapport entre l'âme et le corps. Ici, Descartes déclare qu'il traite deux questions : comment il conçoit l'union de l'âme avec le corps, et « comment elle a la force de le mouvoir ». Et il prévoit d'expliquer à Elisabeth ce qu'est l'union et aussi comment l'âme a la force de mouvoir le corps, point qu'il n'a pas encore abordé jusqu'ici.

Descartes débute son explication par une approche conceptuelle de ce qu'est l'union pour lui. Comme on l'a vu, il met ici en scène deux concepts d'âme : l'un des deux

est l'objet de la métaphysique et d'une connaissance purement intellectuelle, et l'autre concerne l'âme en tant qu'elle est unie au corps indépendamment de toute position métaphysique. Malgré cette même dénomination, cela ne signifie pas que ce dernier concept obéisse aux mêmes réquisits de clarté et de distinction que le concept métaphysique d'âme produit par le travail de l'entendement pur¹¹. Elisabeth bien-sûr est en désaccord avec cette conception et elle le dit clairement : « il y a des propriétés de l'âme, [qui] nous sont inconnues, qui pourront peut-être renverser ce que vos *Méditations Métaphysiques* m'ont persuadée, par de si bonnes raisons, de l'inextension de l'âme »¹². Le point essentiel ici est de bien accorder l'union de l'âme et du corps avec la conception mécaniste du corps humain développée par Descartes dans le traité de *L'homme*. Comment la conception mécaniste du corps humain exposée dans *L'homme* est-elle compatible avec la théorie de l'interaction entre l'âme et le corps ? Ou encore, comment peut-elle s'accorder avec l'union de l'âme et du corps, alors qu'elle est en pleine contradiction avec cette thèse ? Il est nécessaire ici de remarquer la relation entre la conception cartésienne de la glande pinéale et la celle des rapports de l'âme et du corps. Dans *L'homme*, la petite glande, appelée "glande H" apparaît, mais fait-elle seulement l'objet d'une description de physiologie comme *conarium* ou bien s'agit-il pour Descartes de lui attribuer un certain rôle comme l'une des fonctions naturelles du corps-machine¹³ ? Descartes définit la glande pinéale comme le siège principal de l'âme. Quelle raison nous « persuade que l'âme ne peut avoir en tout le corps aucun autre lieu que cette glande où elle exerce immédiatement ses fonctions »¹⁴ ? Descartes explique que tout comme les organes sensoriels sont tous doubles et transmettent au cerveau des informations, les composants du cerveau sont également doubles. Il est donc nécessaire qu'un organe simple soit susceptible de centraliser et unifier les différentes informations venues des organes sensoriels. Or, seul le *conarium* est dans ce cas. Par conséquent, le siège de l'âme réside dans l'encéphale et tout particulièrement dans cet organe simple qu'est la glande pinéale.

¹¹ Cf. Frédéric de Buzon et Denis Kambouchner, *Le vocabulaire de Descartes*, Paris : Ellipses, 2011, article 'Métaphysique', pp. 44-46.

¹² *A Descartes*, 1^{er} juillet 1643, AT, IV, 2.

¹³ Cf. Denis Kambouchner, *L'Homme des passions*, t. 2, chapitre II, p. 133. D. Kambouchner pense que le rôle psycho-physique de la glande pinéale est déduit de sa définition anatomique ou de son rôle purement physiologique.

¹⁴ *Passions de l'âme*, article XXXII, "Comment on connaît que cette glande est le principal siège de l'âme".

Descartes insiste sur le fait que la glande pinéale, siège de l'âme, est unique, centrale, mobile et petite. Mais la question est plus compliquée comme le montre la formule du traité de *L'Homme*, dans laquelle Descartes écrit :

« Par dessus-tout, le petit nerf qui se termine dans le cœur, pouvant dilater et resserer, tant les deux entrées par où le sang des veines et l'air du poumon y descend, que les deux sorties par où ce sang s'exhale et s'élançe dans les artères, peut causer mille différences en la nature des esprits »¹⁵.

Descartes insiste sur la capacité des esprits animaux prenant leur cours du cerveau vers les nerfs du cœur à mouvoir la glande. Le petit nerf contient en outre les esprits animaux dont la moindre modification se répercute sur les mouvements respectifs du cœur et du cerveau qu'il relie. Mais il est plus mobile qu'eux, parce qu'il contient les esprits animaux les plus subtils et plus chauds de tous. Cette mobilité du nerf est importante pour Descartes. D'une part, la vie est liée au mouvement dont le principe corporel est le cœur, et d'autre part l'âme a la faculté d'être mue et de mouvoir le corps par son siège dans la glande pinéale. Donc ces deux mobilités fonctionnent différemment : l'aptitude à être mu par les nerfs, et l'aptitude à mouvoir par les esprits.

Quand on étudie bien les passages qu'on a cités - la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions -, ce petit nerf nous fournit une information importante : Qu'est ce que l'âme ? L'âme n'est pas le principe de la vie et elle n'est pas matérielle, mais elle est la source de certains mouvements physiques et reçoit des altérations corporelles, et elle est située dans le cerveau et est reliée au cœur. Le petit nerf est ainsi un médiateur entre l'âme et le corps.

« Premièrement, je considère qu'il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances. Et il n'y a que fort peu de telles notions ; car, après les plus générales, de l'être, du nombre, de la durée etc., qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir, nous n'avons, pour le corps en particulier, que la notion de l'extention, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement ; et pour l'âme seule, nous n'avons que celle de la pensée,

¹⁵ AT XI, 169.

en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté ; enfin, pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions » (*A Elisabeth*, 21 mai 1643, AT III, 665).

Ici, Descartes prend quatre exemples concrets de « notions primitives » :

Premièrement les notions les plus générales, deuxièmement des notions qui sont particulières : la notion de l'extension pour le corps, la notion de la pensée pour l'âme, et finalement, la notion de l'union pour l'âme et le corps ensemble. Tant que l'on lit ces passages, on peut supposer que la « notion primitive » n'est pas analysable ou décomposable en d'autres notions, et de plus qu'elle est la racine explicative d'autres notions. Mais si la « notion primitive » a ces caractéristiques, comment comprendre que la notion de l'union de l'âme et du corps soit une notion primitive, puisqu'elle inclut deux notions essentielles : la pensée et l'étendue ? Cependant, Descartes affirme absolument sa primitivité en supposant l'union préalablement. En effet, l'union n'est pas déduite des notions d'âme et de corps ; elle est affirmée comme une donnée première, initiale. Comment poser d'un côté la primitivité de la notion d'union, et de l'autre penser cette notion primitive comme unissant deux notions elles-mêmes primitives ? La difficulté est redoutable. Elisabeth ne peut pas comprendre l'explication de Descartes mobilisant le concept de « notion primitive ». Peut-être pense-t-elle que l'union ne peut pas à la fois être une notion primitive et réunir les notions primitives que sont la pensée et l'extension puisqu'une « notion primitive » ne peut pas être réduite à d'autres notions¹⁶. Et alors, elle pose à Descartes franchement :

« Cela me fait confesser, sans honte, d'avoir trouvé en moi toutes les causes d'erreur que vous remarquez en votre lettre, et de ne les pouvoir encore bannir entièrement, puisque la vie que je suis contrainte de mener, ne me

¹⁶ « Ce que l'on appelle, d'après la lettre à Elisabeth du 21 mai 1643, la « troisième notion primitive », celle, précisément, de l'*union*, qui nous fait concevoir « l'âme et le corps ensemble », n'a pas proprement de substance conceptuelle (en d'autres termes, la notion de l'union *n'est pas* l'union de deux notions) : il s'agit plutôt de cette habitude de pensée, de cette sorte de perspective ou de disposition d'esprit, ou si l'on veut de cette intuition permanente qui nous fait accepter cette interaction ou cette communauté d'affections comme une donnée première et non problématique, à partir de quoi nous pouvons appréhender tout un ensemble de phénomènes plus particuliers », Frédéric de Buzon, Denis Kambouchner, *L'âme avec le corps : les sens, le mouvement volontaire, les passions*, *Lectures de Descartes*, p. 290.

laisse la disposition d'assez de temps pour acquérir une habitude de *Méditation* selon vos regles. Tantôt les interêts de ma maison, que je ne dois négliger, tantôt des entretiens et complaisances, que je ne peux éviter, m'abattent si fort ce faible esprit de fâcherie ou d'ennui, qu'il se rend, pour longtemps après, inutile à tout autre chose : qui servira, comme j'espère, d'excuse à ma stupidité, de ne pouvoir comprendre l'idée par laquelle nous devons juger comment l'âme (non étendue et immatérielle) peut mouvoir le corps, par celle que vous avez eu autrefois de la pesanteur » (*A Descartes*, 20 juin 1643, AT III, 683-684).

La fin de cette lettre est importante. Descartes a d'abord essayé d'expliquer ce qu'est l'union. Cependant, le problème qu'Elisabeth a posé à Descartes est celui de l'interaction de l'esprit et du corps. Dans les Quatrièmes réponses à Arnauld, il s'attachait moins à expliquer l'union comme unité de composition qu'à justifier sa preuve de la distinction réelle et sa compatibilité avec celle de l'union dans la *Méditations sixième*, mais cette fois-ci, Descartes essaie de résoudre le problème posé par Elisabeth en présentant l'union comme une des trois notions primitives, et en utilisant la composition de la force d'action de l'âme sur le corps avec la pesanteur.

En posant que l'union est la troisième notion primitive, Descartes fait de la question d'Elisabeth une question épistémologique. Dans la lettre du 21 mai 1643, il explique que nous n'avons pas seulement la notion primitive de l'extension pour le corps, et celle de la pensée pour l'âme. Ici, l'on peut comprendre que Descartes et Elisabeth considèrent un autre aspect du problème de l'union. Après son opinion critique, Descartes avoue que son explication n'était pas suffisante. C'est sur ce point qu'il débute la lettre du 28 juin 1643 :

« J'ai très-grande obligation à votre Altesse de ce que, après avoir éprouvé que je me suis mal expliqué en mes précédentes, touchant la question qu'il lui a plû me proposer, elle daigne encore avoir la patience de m'entendre sur le même sujet, et me donner occasion de remarquer les choses que j'avais omises. Dont les principales me semblent être, qu'après avoir distingué trois

genres d'idées ou de notions primitives qui se connaissent chacune d'une façon particulière et non par la comparaison de l'une à l'autre, à savoir la notion que nous avons de l'âme, celle du corps, et celle de l'union qui est entre l'âme et le corps, je devais expliquer la différence qui est entre ces trois sortes de notions, et entre les opérations de l'âme par lesquelles nous les avons, et dire les moyens de nous rendre chacune d'elles familière et facile... (*A Elisabeth*, 28 juin 1643, AT III, 690-691).

Descartes précise ici que, pour expliquer en quoi l'union est une notion primitive, tout comme l'âme et le corps, il doit procéder à une analyse comparée des trois notions primitives dans le but de distinguer les sources de connaissance (ou « opérations de l'âme ») grâce auxquelles on les pense et les moyens d'en obtenir une connaissance claire. Or ces opérations sont différentes pour ces trois notions primitives :

« l'âme, écrit Descartes, ne se conçoit que par l'entendement pur ; le corps, c'est -à-dire l'extension, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination ; et enfin, les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination ; mais elles se connaissent très-clairement par les sens » (*A Elisabeth*, 28 juin 1643, AT III, 691-692).

La difficulté est ici de comprendre en quel sens Descartes peut affirmer que l'union de l'âme et du corps se connaît « très clairement par les sens », affirmation tout d'abord surprenante pour tout lecteur de Descartes. C'est la distinction des différents moyens d'accéder à une connaissance claire pour chaque notion primitive qui permet de comprendre la pensée de Descartes :

« Les pensées métaphysiques, qui exercent l'entendement pur, servent à nous rendre la notion de l'âme familière ; et l'étude des Mathématiques, qui exerce principalement l'imagination en la considération des figures et des mouvements, nous accoutume à former des notions du corps bien distinctes ; et enfin, c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaire, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination,

qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps » (*A Elisabeth*, 28 juin 1643, AT III, 692).

Ainsi, aux trois notions primitives correspondent trois sources distinctes de connaissance et trois opérations distinctes de connaissance selon le schéma suivant :

notion primitive	source de connaissance	opération de connaissance
l'âme	l'entendement pur	les pensées métaphysiques
le corps	l'entendement aidé de l'imagination	l'étude des mathématiques
l'union de l'âme et du corps	les sens	la vie et des conversations ordinaires

Descartes précise donc que l'union de l'âme et du corps se connaît par la sensibilité, et non pas par l'étude ou la réflexion, mais par la pratique ordinaire de la vie, « en s'abstenant de méditer et d'étudier »¹⁷ ajoute-t-il. On comprend alors que la connaissance de l'union de l'âme et du corps ne provient pas d'un concept de l'entendement construit à partir de la notion d'âme et de la notion de corps, mais elle est éprouvée, vécue dans l'expérience de la vie quotidienne. Et c'est parce qu'elle est éprouvée, qu'elle s'obtient par les sens. Cela permet de comprendre que l'union de l'âme et du corps puisse être une notion primitive : elle n'est pas produite par la combinaison des notions primitives d'âme et de corps, mais éprouvée dans l'expérience de la vie quotidienne, elle ne dépend pas des notions d'âme et de corps ; et c'est en cela qu'elle est primitive. Pourtant, si l'on comprend maintenant la primitivité de l'union, il subsiste une difficulté, en raison de la différence de sources de connaissances des trois notions primitives. Si la notion primitive d'âme est un concept de l'entendement pur, cela ne peut être le cas de celle d'union de l'âme et du corps. Éprouvée par les sens dans l'expérience de la vie, la connaissance de l'union relève du sentiment. Il faut alors admettre que le concept de « notion primitive » possède pour Descartes des significations différentes selon son objet. Il s'agit d'un terme hétérogène, qui peut s'appliquer à un concept, mais aussi à un sentiment. Ou bien, pour éviter cette hétérogénéité du terme, on pourrait penser que la notion primitive de l'union serait non

¹⁷ Daisie Radner souligne ce point. Daisie Radner, "Descartes's Notion of the Union Mind and Body", in Georges J.D. Moyal (ed.), *RENÉ DESCARTES Critical Assessments*, Volume III, 1991, p. 280.

pas le sentiment lui-même, mais la connaissance issue du sentiment. Mais c'est alors la primitivité de la notion qui serait compromise.

Descartes souligne ici que la notion de l'union se connaît très clairement « sans philosopher ». Ce n'est pas que la *Méditation* soit nuisible, mais elle est inutile, car inadaptée, puisque l'union de l'âme et du corps n'est pas connue par l'entendement pur, mais par notre expérience sensible. En conséquence, précise Descartes, « ceux qui ne philosophent jamais, et qui ne se servent que de leurs sens, ne doutent point que l'âme ne meuve le corps, et que le corps n'agisse sur l'âme ; mais ils considèrent l'un et l'autre comme une seule chose, c'est-à-dire, ils conçoivent leur union ; car concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule » (*A Elisabeth*, 28 juin 1643, AT III, 692). Ce sont donc deux voies différentes qui rendent possibles la connaissance de la distinction réelle de l'âme et du corps et celle de leur union. La distinction réelle de l'âme et du corps est le fruit d'une *Méditation* métaphysique, produite chez les philosophes par l'entendement pur. En revanche, cette *Méditation* est inutile pour concevoir l'union. C'est pourquoi Descartes, convaincu qu'Elisabeth possède déjà une connaissance claire de la distinction de l'âme et du corps¹⁸, lui conseille d'« employer que fort peu d'heures »¹⁹ pour la métaphysique ou la mathématique. Et il justifie ce conseil en distribuant le temps de sa propre vie studieuse sur la base du schéma distinguant les trois sources de connaissances et opérations permettant une connaissance claire des notions primitives :

« J'ai quasi peur que votre Altesse ne pense que je ne parle pas ici sérieusement ; mais cela serait contraire au respect que je lui dois, et que je ne manquerai jamais de lui répondre. Et je puis dire, avec vérité, que la principale règle que j'ai toujours observée en mes études, et celle que je crois m'avoir le plus servi pour acquérir quelque connaissance, a été que je n'ai jamais employé que fort peu d'heures, par jour, aux pensées qui occupent l'imagination, et fort peu d'heures, par an, à celles qui occupent l'entendement seul, et j'ai donné tout le reste de mon temps au relasche des sens et au repos de l'esprit » (*A Elisabeth*, 28 juin 1643, AT III, 692-693).

¹⁸ « j'ai cru que votre Altesse était déjà entièrement persuadée que l'âme est une substance distincte du corps » (*A Elisabeth*, 28 juin 1643, AT III, 694).

¹⁹ *A Elisabeth*, 28 juin 1643, AT III, 692.

Grâce aux lettres des 21 mai et 28 juin 1643, on peut comprendre ce qui oppose la pensée de Descartes et le point de vue d'Elisabeth. Enthousiasmé par les *Méditations*, et convaincu de la distinction réelle de l'âme et du corps, Elisabeth a voulu penser leur union de la même façon et donc essayé de la saisir par l'entendement pur. L'affirmation de Descartes selon laquelle l'union « se connaît très-clairement par les sens » s'oppose directement à son point de vue et ne peut que susciter son incompréhension. Il n'est donc pas étonnant qu'après la réponse d'Elisabeth le 1^{er} juillet, leur correspondance s'interrompe un certain temps et le rapport entre l'âme et le corps ne fasse plus l'objet d'une discussion.

L'important pour Elisabeth est le problème de l'interaction entre l'âme et le corps, et la question de savoir s'il y a contradiction entre l'interaction et le dualisme. La difficulté provient, comme l'explique Descartes de la confusion que l'on commet lorsqu'on assimile la notion de la force avec laquelle l'âme agit sur le corps et la notion de la force par laquelle un corps agit sur un autre corps, ce qui revient à expliquer une notion primitive à partir d'une autre notion primitive :

« Je considère aussi que toute la science des hommes ne consiste qu'à bien distinguer ces notions, et à n'attribuer chacune d'elles qu'aux choses auxquelles elles appartiennent. Car, lors que nous voulons expliquer quelque difficulté par le moyen d'une notion qui ne lui appartient pas, nous ne pouvons manquer de nous méprendre ; comme aussi lors que nous voulons expliquer une de ces notions par une autre ; car, étant primitives, chacune d'elles ne peut être entendue que par elle-même. Et d'autant que l'usage des sens nous a rendu les notions de l'étendue, des figures et des mouvements, beaucoup plus familières que les autres, la principale cause de nos erreurs est en ce que nous voulons ordinairement nous servir de ces notions, pour expliquer les choses à qui elles n'appartiennent pas, comme lors qu'on se veut servir de l'imagination pour concevoir la façon dont l'âme meut le corps, par celle dont un corps est mu par un autre corps » (*A Elisabeth*, 21 mai 1643, AT III, 665-666).

Autrement dit, Elisabeth a confondu deux notions : la notion de l'union de l'âme et du corps comme « notion primitive » et celle du choc des corps. Pour essayer de comprendre comment l'âme peut mouvoir le corps, Elisabeth raisonne par analogie en recourant aux concepts d'extension et de contact. Descartes utilise alors la métaphore de la pesanteur pour corriger son raisonnement, en précisant que l'usage de cette métaphore permet à la fois de penser l'union de l'âme et du corps et de maintenir l'affirmation de leur distinction réelle. Il s'agit pour lui,

« ayant dit pourquoi je m'étais servi de la comparaison de la pesanteur, [de] faire voir que, bien qu'on veuille concevoir l'âme comme matérielle (ce qui est proprement concevoir son union avec le corps), on ne laisse pas de connaître, par après, qu'elle en est séparable. » (*A Elisabeth*, 28 juin 1643, AT III, 692).

III. La métaphore de la pesanteur

La question de l'interaction entre l'âme et le corps exige de rendre compte de « la force qu'a l'âme de mouvoir le corps ». Qu'est ce que cette force ? Et comment peut-elle s'exercer si l'âme et le corps sont deux substances distinctes ? Pour répondre à ces questions il convient de confronter cette notion de force et celle d'effort volontaire. On peut pour cela partir de l'analyse de Gouhier dans le passage suivant :

« L'aristotélisme a élaboré une fausse physique et une fausse métaphysique parce qu'il appliquait à la matière et à l'esprit des schèmes faits pour penser leur union dans le composé humain. Mais le mauvais usage d'une « notion primitive » n'en supprime pas le bon : bien mieux, il le postule. Puisque l'idée de forme substantielle a son origine dans l'expérience de l'effort moteur volontaire [...], elle tient certainement quelque vérité de la réalité dont elle procède : elle la perd quand on l'emploie dans la connaissance d'autres réalités ; elle la retrouve quand on la remet à sa place »²⁰.

Comme Gouhier l'affirme, l'expérience de l'effort est fondée sur des « formes substantielles », quand on imagine « la force qu'a l'âme de mouvoir le corps ». Dans ce

²⁰ Henri Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris : Vrin, 1962, p. 350.

cas, l'explication dépend du modèle de la pesanteur, parce que nous essayons d'utiliser le modèle du choc de deux substances corporelles, comme le fait Elisabeth, quand nous imaginons la façon dont l'âme meut le corps, mais c'est une analogie injustifiée.

L'explication proposée par Descartes dans sa lettre à Elisabeth de juin 1643, n'a pas réussi à faire comprendre à Elisabeth comment l'âme peut mouvoir le corps. Elle écrit en effet :

« Je trouve que les sens me montrent que l'âme meut le corps, mais ne m'enseignent point (non plus que l'entendement et l'imagination) la façon dont elle le fait. Et, pour cela, je pense qu'il y a des propriétés de l'âme, [qui] nous sont inconnues, qui pourraient peut-être renverser ce que vos *Méditations métaphysiques* m'ont persuadée par de si bonnes raisons, de l'inextension de l'âme » (*A Descartes*, 1 juillet 1643, AT IV, 2).

L'expérience sensible prouve la réalité de l'union, parce qu'elle montre que « l'âme meut le corps », mais elle ne montre pas comment elle meut le corps. Aussi Elisabeth ne peut imaginer d'action de l'âme sur le corps que s'ils sont de même nature, donc si l'âme est étendue, comme l'est le corps.

Dans sa lettre à Elisabeth du 21 mai 1643, Descartes précise que pour comprendre les notions qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, « nous ne pouvons chercher ces notions simples ailleurs qu'en notre âme, qui les a toutes en soi par sa nature, mais qui ne les distingue pas toujours assez les unes des autres, ou bien ne les attribue pas aux objets auxquels on les doit attribuer »²¹. C'est cette dernière erreur qu'il reconnaît avoir lui-même commise, écrivant qu'il avait « confondu la notion de la force dont l'âme agit dans le corps, avec celle dont un corps agit dans un autre » ; et qu'il avait « attribué l'une et l'autre, non pas à l'âme, [...] mais aux diverses qualités des corps, comme à la pesanteur », qualités qu'il avait « imaginé être réelles, c'est-à-dire, avoir une existence distincte de celle du corps, et par conséquent être des substances »²², alors

²¹ À Elisabeth, 21 mai 1643, AT III, 667.

²² *Ibid.*

même qu'il les nommait pourtant des qualités. En précisant qu'il avait « imaginé » que la pesanteur était une qualité réelle, Descartes insiste sur la fausseté de cette thèse. La métaphore de la pesanteur nous donne une indication très importante pour comprendre la pensée de Descartes, parce que dans la Préface des *Principes*²³, nous pouvons apercevoir sa relation au sentiment de l'effort. La pesanteur est à l'expérience physique ce qu'est le sentiment de l'effort dans l'expérience psychologique. Cet effort constitue une expérience privée de l'union que nous ressentons dans la vie quotidienne.

« Je n'en sache aucun qui n'ait supposé la pesanteur dans les corps terrestres ; mais encore que l'expérience nous montre bien clairement que les corps qu'on nomme pesants descendent vers le centre de la terre, nous ne connaissons point pour cela quelle est la nature de ce qu'on nomme pesanteur, c'est-à-dire de la cause ou du Principe qui les fait ainsi descendre, et nous le devons apprendre d'ailleurs » (*Préface des Principes*, AT IX, 8).

Descartes utilise la métaphore de la pesanteur afin de faire comprendre la relation entre l'âme et le corps, mais il semble qu'Elisabeth pense que cette analogie entre la force physique et l'effort psychologique n'est pas utile pour comprendre la façon dont l'âme meut le corps. Le raisonnement de Descartes consiste à *imaginer* que la pesanteur est immanente au corps pesant. Nous supposons alors que la couleur, la pesanteur, le froid et la chaleur, etc. sont des qualités immanentes à un corps et qu'elles subsistent, même si une partie de ce corps ou sa totalité change : ces qualités doivent être s'appeler qualités secondes. Descartes considère ces qualités, comme des qualités secondes, et non des qualités réelles dans le cadre de la Physique, mais il les prend comme des qualités réelles pour rendre compte de l'expérience que nous avons de l'union de l'âme et du corps. Du coup, la pesanteur n'a pas de réelle signification physique, elle n'a pour fonction que de permettre l'analogie avec la façon dont l'âme meut le corps :

²³ *Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre, laquelle peut ici servir de Préface*, (AT IX, 1) : Cette Préface est écrite en français par Descartes pour l'édition des *Principes* de 1647. Cette lettre n'est imprimée qu'après l'Épître à la princesse Elisabeth, traduite du latin, et placée en tête du livre. C'est un ami de Descartes, l'abbé Claude Picot, qui a traduit en français les textes de ce livre.

« Par exemple, écrit Descartes, en supposant que la pesanteur est une qualité réelle, dont nous n'avons point d'autre connaissance, sinon qu'elle a la force de mouvoir le corps, dans lequel elle est, vers le centre de la terre, nous n'avons pas de peine à concevoir comment elle meut ce corps, ni comment elle lui est jointe ; et nous ne pensons point que cela se fasse par un attouchement réel d'une superficie contre une autre [...] et je crois que nous usons mal de cette notion, en l'appliquant à la pesanteur, qui n'est rien de réellement distingué du corps [...] mais qu'elle nous a été donnée pour concevoir la façon dont l'âme meut le corps »²⁴.

Ainsi, lorsqu'on imagine que la pesanteur est une qualité réelle, on se donne les moyens de penser qu'elle a la force de mouvoir le corps vers le centre de la terre, sans qu'il faille penser qu'elle est en contact avec le corps qu'elle meut. L'analogie de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps avec la force de pesanteur permet alors de comprendre, de la même façon, que l'âme n'a pas besoin d'être en contact avec le corps pour le mouvoir, donc qu'il n'est pas nécessaire de supposer l'âme matérielle pour penser l'union de l'âme et du corps. En ce sens, Descartes conserve ici, pour penser l'union de l'âme et du corps, l'idée de « forme substantielle » scolastique qu'il rejette dans le domaine de la physique. Cependant, il ne s'agit pas, de la part de Descartes, d'une reprise de l'idée de forme substantielle, à laquelle la scolastique attribuait une fonction explicative. Son raisonnement est ici analogique, si bien que, tout comme la pesanteur n'est pas en réalité une qualité réelle, mais l'effet des tourbillons sur les corps pesants, la force qu'a l'âme de mouvoir le corps n'est pas une forme substantielle immanente, mais l'effet de la disposition des organes, comme l'écrivait Descartes dans *L'Homme* :

« Tous les mouvements que nous n'expérimentons point dépendre de notre pensée ne doivent pas être attribués à l'âme, mais à la seule disposition des organes, puisqu'ils ne peuvent être excités sans elle, quelque volonté que nous en ayons »²⁵.

²⁴ *Ibid.*, AT III, 667-668.

²⁵ AT XI, 225.

L'image du fontainier²⁶ utilisé par Descartes dans *L'Homme*, rend compte de la notion de l'effort. Si on imagine un fontainier dans notre corps, on se donne un schéma expliquant que le corps est uni à une âme pour sentir la douleur, la faim, et la soif etc.

« Quand l'âme raisonnable sera en cette machine, elle y aura son siège principal dans le cerveau, et sera là comme le fontainier, qui doit être dans les regards, où vont se rendre tous les tuyaux de ces machines, quand il veut exciter, ou empêcher, ou changer en quelque façon leurs mouvements » (*L'Homme*, AT XI, 131-132).

La représentation de l'âme comme « pilote dans son navire » est en ce sens assimilé à l'image de « fontainier dans les regards de la machine ». La structure de cette argumentation progresse ainsi parallèlement à la métaphore de la pesanteur.

« Lors même que Dieu aura uni une substance qui pense à cette machine ..., nous ne concevons point qu'il leur puisse arriver pour lors aucun changement, sinon que chacun d'eux sera accompagné de quelqu'une de ses pensées, il n'est pas si aisé de les bien comprendre quand ils sont joints à nos pensées, et que l'âme est unie au corps, à cause que la force qu'elle a de mouvoir le corps les peut diversifier »²⁷.

Ainsi, grâce à la métaphore de la pesanteur, il est possible de comprendre comment l'âme agit sur le corps : la relation de l'âme avec le corps est semblable à la relation de la pesanteur avec le corps pesant. Toutefois, Elisabeth ne se satisfait pas de cette explication, et demande à Descartes de préciser sa pensée ; la difficulté étant de comprendre comment l'âme, non étendue et immatérielle, peut mouvoir le corps, qui est étendu et matériel. Elisabeth oppose à Descartes une compréhension matérialiste de la relation de l'esprit au corps. Il convient alors d'identifier précisément le point de rupture entre les deux protagonistes. Ce qu'Elisabeth refuse, c'est l'idée d'après laquelle nos idées peuvent être issues d'une expérience : notre expérience de l'effort permet

²⁶ Descartes écrit « fontenier ».

²⁷ Louis de La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme*, p. 388.

d'admettre facilement que l'âme immatérielle puisse agir sur le corps, comme la pesanteur agit sur le corps pesant. Or l'âme agit sur le corps, et cela prouve la nécessité d'un accord, bien qu'il y ait dualisme. C'est justement à propos de cette divergence fondamentale que la correspondance entre Descartes et Elisabeth sur le problème de la relation entre l'âme et le corps a été interrompue.

Selon Descartes, si nous considérons que la pesanteur est une qualité réelle distincte du corps et qu'elle peut mouvoir les corps pesants en les dirigeant vers le centre de la terre, alors il nous est facile d'admettre que l'âme, non étendue et immatérielle, peut mouvoir le corps vivant, étendu et matériel, car nous avons en nous une notion, celle de l'effort dont nous faisons l'expérience pour produire un mouvement de notre corps. Mais il ne s'agit pas ici d'une explication, mais seulement d'une analogie descriptive, et il ne s'agit pas non plus de la pensée de Descartes, mais de la pensée commune, qui s'accorde avec la scolastique. Cependant Elisabeth attribue à Descartes cette analogie entre l'effort et la pesanteur pour rendre compte du pouvoir qu'a l'âme de mouvoir le corps. Certes, Descartes dénonce cette analogie, utilisée par analogie :

« Je me suis servi ci-devant de la comparaison de la pesanteur et des autres qualités que nous imaginons communément être unies à quelques corps, ainsi que la pensée est unie au nôtre ; et je ne me suis pas soucié que cette comparaison clochât en cela que ces qualités ne sont pas réelles, ainsi qu'on les imagine, à cause que j'ai cru que Votre Altesse était déjà entièrement persuadée que l'âme est une substance distincte du corps »²⁸.

Mais cela n'explique pas comment l'âme peut agir sur le corps pour le mouvoir, et donc l'argument d'Elisabeth conserve toute sa force. Aussi y a-t-il une différence entre la notion de l'effort et la force qu'a l'âme de mouvoir le corps ? La difficulté de la question tient justement au fait que l'effort est l'objet d'une expérience immédiate et originaire, et non une notion construite à partir d'idées claires et distinctes. C'est ce que montre un autre passage de Descartes :

²⁸ A Elisabeth, 28 juin 1643.

« Je ne m'étonne pas d'avoir autrefois fort bien compris, avant même que je me fusse délivré des préjugés de mes sens, que 2 et 3 joints ensemble font le nombre de 5, et que, lorsque de choses égales on ôte choses égales, les restes sont égaux, et plusieurs choses semblables, bien que je ne songeasse pas alors que l'âme de l'homme fût distincte de son corps ; car je vois très bien que ce qui a fait que je n'ai point en mon enfance donné de faux jugements touchant ces propositions qui sont reçues généralement de tout le monde, a été parce qu'elles ne m'étaient pas encore pour lors en usage, et que les enfants n'apprennent point à assembler 2 avec 3, qu'ils ne seraient capables de juger s'il font le nombre de 5, etc. Tout au contraire, dès ma plus tendre jeunesse, j'ai conçu l'esprit et le corps (dont je voyais confusément que j'étais composé comme une seule et même chose, et c'est le vice presque ordinaire de toutes les connaissances imparfaites, d'assembler en une plusieurs choses, et les prendre toutes pour une même ; c'est pourquoi il faut par après avoir la peine de les séparer, et par un examen plus exact les distinguer les unes des autres »²⁹.

Ce que nous montre ce passage, c'est le rôle de l'usage de l'esprit dans la production des connaissances. Nous pouvons accéder à une connaissance certaine, si nous faisons un bon usage de l'entendement, c'est-à-dire si notre connaissance prend appui sur des idées claires et distinctes. Il en va ainsi des vérités mathématiques ; nous les produisons en combinant des idées claires et distinctes. Mais la connaissance de l'union de l'âme et du corps est toute différente. En effet, nous ne pouvons penser clairement et distinctement l'union de l'âme et du corps, donc l'action de l'âme sur le corps, que si nous pensons cette union à partir de leur distinction réelle. Or, la réalité est toute différente : nous éprouvons immédiatement l'effort par lequel notre esprit meut notre corps. Autrement dit, nous jugeons immédiatement et confusément que l'âme et le corps forment une seule et même chose, sans avoir pensé clairement leur distinction, si bien que l'effort, qui me fait connaître que l'âme et le corps sont unis, est une notion confuse ; elle produit une connaissance imparfaite.

²⁹ *Réponses aux sixièmes objections*, AT VII, 445.

Je concentrerai mon analyse sur la sixième réponse, laquelle sera un apport important pour donner plus de profondeur à la conception cartésienne de l'union de l'âme et du corps. J'expliquerai ainsi l'union de l'âme et du corps à partir de la conception de la pesanteur développée dans la sixième réponse. Descartes écrit :

« Lorsque j'eus la première fois conclu, en suite des raisons qui sont contenues dans mes *Méditations*, que l'esprit humain est réellement distingué du corps, et qu'il est même plus aisé à connaître que lui, et plusieurs autres choses dont il est la traité, je me sentais à la vérité obligé d'y acquiescer, parce que je ne remarquais rien en eux qui ne fût bien suivi, et qui ne fût tiré de principes très évidents, suivant les règles de la Logique. Toutefois je confesse que je ne fus pas pour cela pleinement persuadé, et qu'il m'arriva presque la même chose qu'aux Astronomes, qui, après avoir été convaincus par de puissantes raisons que le Soleil est plusieurs fois plus grand que toute la terre, ne sauraient pourtant s'empêcher de juger qu'il est plus petit, lorsqu'ils jettent les yeux sur lui [...] je reconnus qu'il n'y avait rien qui appartint à la nature ou à l'essence du corps, sinon qu'il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur, capable de plusieurs figures et de divers mouvements, et que ses figures et mouvements n'étaient autre chose que des modes, qui ne peuvent jamais être sans lui ; mais que les couleurs, les odeurs, les saveurs, et autres choses semblables, n'étaient rien que des sentiments qui n'ont aucune existence hors de ma pensée, et qui ne sont pas moins différents des corps que la douleur diffère de la figure ou du mouvement de la flèche qui la cause ; et enfin, que la pesanteur, la dureté, la vertu d'échauffer, d'attirer, de purger, et toutes les autres qualités que nous remarquons dans les corps, consistent seulement dans le mouvement ou dans sa privation, et dans la configuration et arrangement des parties » (AT IX, 238-239).

« Toutes lesquelles opinions étant différentes de celles que j'avais eu auparavant touchant les mêmes choses, je commençais après cela à considérer pourquoi j'en avais eu d'autres par ci-devant, et je trouvai que la

principale raison était que, dès ma jeunesse, j'avais fait plusieurs jugements touchant les choses naturelles (comme celles qui devaient beaucoup contribuer à la conservation de ma vie, en laquelle je ne faisais que d'entrer), et que j'avais toujours retenu depuis les mêmes opinions que j'avais autrefois formées de ces choses-là. » (AT IX, 239).

Et Descartes ajoute ensuite ce passage concernant la connaissance que possédait son esprit :

« Et bien qu'il eût connaissance de sa propre nature, et qu'il n'eût pas moins en soi l'idée de la pensée que celle de l'étendue, néanmoins, parce qu'il ne concevait rien de purement intellectuel, qu'il n'imaginait aussi en même temps quelque chose de corporel, il prenait l'un et l'autre pour une même chose, et rapportait au corps toutes les notions qu'il avait des choses intellectuelles. Et, ajoute Descartes, d'autant que je ne connusse assez distinctement que je ne suposasse être corporel, quoi que néanmoins je formasse souvent de telles idées de ces choses mêmes que je supposais être corporelles, et que j'en eusse de telles notions, qu'elles représentaient plutôt des esprits que des corps » (AT IX, 239-40).

Pourtant, la difficulté rebondit. Descartes écrit en effet :

« Il ne me semble point que ce soit une fiction, mais une vérité qui ne doit point être niée de personne, qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées ; au moins en prenant le mot de pensée comme je le fais, pour toutes les opérations de l'âme, en sorte que, non seulement les *Méditations* et les volontés, mais même les fonctions de voir, d'ouïr, de se déterminer à un mouvement plutôt qu'à un autre, etc., en tant qu'elles dépendent d'elle, sont des pensées »³⁰.

Si l'effort fait l'objet d'une expérience, cette expérience est elle-même une pensée. Il jouit donc, en tant que pensée, d'une priorité épistémologique et ontologique sur les

³⁰ Lettre à ***, mars 1638, AT II, 36.

perceptions du corps, comme le montre Delphine Kersnik-Antoine³¹. L'expérience de l'effort est donc plus primitive que celle de la force du corps sur l'âme. Pourquoi ? Parce que "la notion que nous avons de notre âme ou de notre pensée précède celle que nous avons du corps"³².

Et en tant qu'il est un acte de volonté, l'effort est attaché à toutes les pensées, tandis qu'on peut comprendre l'âme sans l'imagination et sans le sentiment.

Il apparaît ainsi que Descartes a pu se libérer de la confusion qui obscurcissait cette double signification du concept d'âme grâce à sa correspondance avec Elisabeth. Mais il lui a fallu pour cela transformer sa métaphysique. C'est finalement dans la correspondance avec Elisabeth que la question de l'union de l'âme et du corps reçoit sa forme achevée à l'intérieur d'une nouvelle métaphysique.

IV. L'argumentation raisonnable d'Elisabeth qui exprime une opinion contraire à Descartes

Il me semble que la conception définitive de Descartes à propos de la relation entre l'âme et le corps s'exprime dans ce qu'il dit de l'union comme « notion primitive » et dans la métaphore de la pesanteur. Et la représentation définitive d'Elisabeth sur le même sujet s'exprime dans l'attribution de façon explicite de l'extension à l'âme. On peut le constater à la lecture des passages suivants écrits par Elisabeth dans la lettre du 10 juin 1643 :

1. « Et j'avoue qu'il me serait plus facile de concéder la matière et l'extension à l'âme, que la capacité de mouvoir un corps et d'en être ému, à un être immatériel. Car, si le premier se faisait par information, il faudrait que les esprits, qui font le mouvement, fussent intelligents, ce que vous n'accordez à rien de corporel » (*A Descartes*, 10 juin 1643, AT III, 685).

³¹ Delphine Kolesnik-Antoine, *L'homme cartésien. La « force qu'a l'âme de mouvoir le corps »*. Descartes, Malebranche, Rennes : P.U.R., 2009, pp. 171-201.

³² *Les principes de la philosophie*, 1^{ère} partie, article 8, AT VIII, 7-8.

2. « Et encore qu'en vos *Méditations Métaphysiques*, vous montrez la possibilité du second, il est pourtant très difficile à comprendre qu'une âme, comme vous l'avez décrite, après avoir eu la faculté et habitude de bien raisonner, peut perdre tout cela par quelques vapeurs, et que, pouvant subsister sans le corps et n'ayant rien de commun avec lui, elle en soit tellement régie » (*Ibid.*).

Elisabeth signale ici le point essentiel et la difficulté qui est la sienne à propos de la relation entre l'âme et le corps, telle qu'elle est formulée par Descartes. Elle critique son explication selon laquelle la notion de l'union est connue par les sens grâce à l'expérience humaine : concrètement, il y a désaccord entre la connaissance de l'union par l'expérience, et la connaissance intellectuelle de la distinction entre l'âme et le corps.

Elle développe, contre la thèse de Descartes, une perspective matérialiste, au sens où, pour elle, des choses qui meuvent le corps ont besoin de posséder une extension, et par conséquent le fait que l'âme meut le corps signifie que l'âme est matérielle.

Il me semble que dans le premier passage de la lettre du 10 juin 1643, l'argumentation d'Elisabeth renvoie à la métaphore de la pesanteur développée par Descartes. Affirmer qu'un être immatériel puisse mouvoir un corps ou être mu par un corps, est comparable à l'affirmation selon laquelle les corps pesant se meuvent dans un certain but, en suivant l'information donnée par l'âme. C'est supposé que les corps sont intelligents et comprennent le contenu informationnel transmis par l'âme. Or, ajoute finement Elisabeth, Descartes ne reconnaissant pas une telle intelligence aux corps, il ne peut donc, en toute logique, admettre la première hypothèse, si bien qu'il convient de penser l'âme comme matérielle. Ici, Elisabeth se trouve devant le même genre de difficulté que celle rencontrée par Gassendi, à savoir comment est-il possible que l'âme, c'est-à-dire une substance immatérielle et inétendue, puisse agir sur le corps, qui est matériel et étendu³³. La question d'Elisabeth, « comment l'âme de l'homme peut

³³ 5^{ae} Objection de Gassendi : « Ac bene quidem se ista habent ; sed explicandum superest, quonam mode ista conjunctio et quasi permistio aut confusio competere tibi, si sis incorporea, inextensa et indivisibilis, possit. Si puncto enim grandior non es, quomodo conjungeris toti corpori, quod est magnitudinis tantae ? Quomodo saltem cerebro, aut exiguae illius parti, quae (ut distum est) quantulacumque sit, magnitudinem tamen seu extensionem habet ? Si partibus omnino cares, quomodo misceris, aut quasi misceris, partis hujus particulis ? Neque enim est mistio sine partibus commiscibilibus utrinque. Et si discreta plane es, quomodo confunderis, unumque componis cum ipsa materia ? Et, cum compositio, conjunctio seu unio inter parteis aliquas fit, nonne debet esse proportio inter parteis hujusmodi ? Quatenam vero corporeae

déterminer les esprits du corps, pour faire les actions volontaires » si on suppose qu'elle n'est qu'une substance pensante est accordée à celle de savoir comment les « esprits animaux », qui sont matériels, peuvent agir sur l'âme qui est immatérielle. Accepter cette hypothèse, c'est considérer que les « esprits animaux » agissent par volonté.

Il me semble que dans la deuxième argumentation, Elisabeth critique un désaccord entre l'affirmation de la distinction réelle de l'âme d'avec le corps et la reconnaissance de l'influence du corps sur la raison, quand ce corps subit des passions vives et fortes.

« ... il y a une telle liaison entre notre âme et notre corps, que les pensées qui ont accompagné quelques mouvements du corps, dès les commencements de notre vie, les accompagnent encore à présent, en sorte que, si les mêmes mouvements sont excités derechef dans le corps par quelque cause extérieure, ils excitent aussi en l'âme les mêmes pensées, et réciproquement, si nous avons les mêmes pensées, elles produisent les mêmes mouvements ; et enfin, que la machine de notre corps est tellement faite, qu'une seule pensée de joie, ou d'amour, ou autre semblable, est suffisante pour envoyer les esprits animaux par les nerfs en tous les muscles qui sont requis pour causer les divers mouvements du sang que j'ai dit accompagner les passions » (*A Elisabeth*, mai 1646, AT IV, 408).

« Comme on peut mouvoir la main ou le pied quasi au même instant qu'on pense à les mouvoir, parce que l'idée de ce mouvement, qui se forme dans le cerveau, envoie les esprits dans les muscles qui servent à cet effet ; ainsi l'idée d'une chose plaisante qui surprend l'esprit³⁴, envoie aussitôt les esprits dans les nerfs qui ouvrent les orifices du cœur » (*A Elisabeth*, mai 1646, AT IV, 409-410).

cum incorporea intelligi potest ? Capimusne quomodo lapis et aer ita compingnantur, v. c. in pumice, ut germana inde fiat compositio ? Et major tamen est proportio inter lapidem et aerem, qui ipsa quoque corpus est, quam inter corpus et animam, mentemve plane incorpoream » (AT VII, 343).

³⁴ L'âme pouvant se surprendre elle-même par cette idée.

Descartes déduit les « esprits animaux » de la théorie des rapports de l'âme et du corps ; le petit nerf contient les esprits animaux dont la moindre modification transmet les mouvements respectifs du cœur et du cerveau qu'il relie. Descartes essaie ainsi de persuader Elisabeth que, par cet usage, ce nerf joue le rôle de médiation entre l'âme et le corps³⁵.

Descartes remarque la confusion d'Elisabeth. Comme l'explique Frédéric de Buzon, il souligne le rôle de notre expérience mentale³⁶, celle consistant à supposer que « le corps a la capacité de se mouvoir vers le centre de la terre ». Cet effort est fondé sur des « formes substantielles » dans notre expérience.

« Puisque Votre Altesse remarque qu'il est plus facile d'attribuer de la matière et l'extension à l'âme, que de lui attribuer la capacité de mouvoir un corps et d'en être mue, sans avoir de matière, je la supplie de vouloir librement attribuer cette matière et cette extension à l'âme ; car cela n'est autre chose que la concevoir unie au corps. Et après avoir bien conçu cela, et l'avoir éprouvé en soi-même, il lui sera aisé de considérer que la matière qu'elle aura attribuée à cette pensée, n'est pas la pensée même, et que l'extension de cette matière est d'autre nature que l'extension de cette pensée, en ce que la première est déterminée à certain lieu, duquel elle exclut toute autre extension de corps, ce que ne fait pas la deuxième. Et ainsi Votre Altesse ne laisse pas de revenir aisément à la connaissance de la distinction de l'âme et du corps, nonobstant qu'elle ait conçu leur union » (*A Elisabeth*, 28 juin 1643, AT III, 694).

³⁵ Et Descartes précise : « si, chaque nerf étant destiné à quelque sens ou mouvement particulier, les uns aux yeux, les autres aux oreilles, aux bras, etc., si quelqu'un d'eux se rendait au *conarion* plutôt que les autres, on pourrait inférer de là qu'il ne serait pas le siège du sens commun, auxquels ils se doivent rapporter en même façon ; et il est impossible qu'ils s'y rapportent *tous* autrement que par l'entremise des esprits, comme ils font dans le *conarion* » (*A Mersenne*, 21 avril 1641).

³⁶ « Il reste cependant à comprendre l'origine fautive de la physique ancienne. L'explication génétique des préjugés philosophiques est, en quelque sorte, aux marges de la physique et relève plutôt d'une psychologie de la connaissance, puisque certaines des qualités attribuées aux corps seuls ne sont que des projections dans ceux-ci de l'expérience propre de l'union de l'âme et du corps, qui au lieu d'être restreinte à son domaine propre est indument appliquée à l'ensemble des corps, comme le montrent, sur l'exemple de la pesanteur, la fin des *Sixièmes Réponses* et le début de la correspondance avec la princesse Elisabeth. Toutefois, si la pesanteur, comme aucune autre qualité, n'a par elle-même un pouvoir explicatif quelconque, elle demeure, un phénomène à expliquer par des causes intelligibles appropriées aux corps seuls ». Frédéric de Buzon, *Le concept de la physique, Lectures de Descartes*, p. 191-192.

Si pour Elisabeth, comme pour Descartes, il est essentiel de distinguer entre l'âme et le corps, on peut dire en quelque sorte qu'Elisabeth souhaite observer strictement l'enseignement de Descartes, être, pourrait-on dire, plus cartésienne que Descartes, car elle essaie de réputer vaines et fausses toutes les images des choses corporelles. Certes Descartes écrivait dans la deuxième *Méditation* : « même ces termes de feindre et d'imaginer m'avertissent de mon erreur ; car je feindra en effet, si j'imaginai être quelque chose, puisque imaginer n'être autre chose que contempler la figure ou l'image d'une chose corporelle » (AT IX, 22). Aussi lorsque Descartes utilise la métaphore de la pesanteur, elle confond le fait d'attribuer de la matière et l'extension à l'âme avec celle d'attribuer de l'extension à la pensée. Elle entend dénoncer l'imagination comme vaine et trompeuse. Bien qu'elle « ait conçu leur union » par l'expérience mentale, Elisabeth ne peut s'empêcher de revenir à la distinction de l'âme et du corps, et donc au rejet de la valeur de connaissance de l'imagination et des sens, alors qu'ici nous ne sommes plus maintenant dans la situation de la deuxième *Méditation* :

« 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 » (AT IX, 22).

Elle ne peut donc pas comprendre la métaphore de la pesanteur. Et elle s'excuse de la stupidité dont elle fait preuve ...

« de ne pouvoir comprendre l'idée par laquelle nous devons juger comment l'âme (non étendue et immatérielle) peut mouvoir le corps, par celle que vous avez eu autrefois de la pesanteur, ni pourquoi cette puissance, que vous lui avez alors, sous le nom d'une qualité, faussement attribuée, de porter le corps vers le centre de la terre, nous doit plutôt persuader qu'un corps peut être poussé par quelque chose d'immatériel, que la démonstration d'une vérité contraire (que vous promettez en votre physique) nous confirmer dans l'opinion de son impossibilité : principalement, puisque cette idée (ne

pouvant prétendre à la même perfection et réalité objective que celle de Dieu) peut être feinte par l'ignorance de ce qui véritablement meut ces corps vers le centre. Et puisque nulle cause matérielle ne se présentait aux sens, on l'avait attribué à son contraire, l'immatériel, ce que néanmoins je n'ai jamais pu concevoir que comme une négation de la matière, qui ne peut avoir aucune communication avec elle » (*A Descartes*, 20 juin 1643, AT III, 684).

La position de Descartes est de nier qu'il existe dans la nature une force de pesanteur qui soit une « qualité réelle ». Cette thèse s'est affirmée dans sa physique, mais dans la question métaphysique de l'interaction entre l'âme et le corps, son but essentiel n'est pas de se prononcer sur la réalité de la pesanteur, mais de montrer comment la force qu'a l'âme de mouvoir le corps peut être comparable à la pesanteur considérée comme une « qualité réelle ». Tant qu'on considère la correspondance avec Elisabeth, la question qui occupe Descartes ne porte pas sur la pesanteur elle-même, mais sur l'union de l'âme et du corps. Et il confesse pour la première fois ce qu'il n'avait jamais avoué auparavant, à savoir qu'il avait négligé cette question de l'union. C'est la raison pour laquelle la correspondance avec Elisabeth est très importante pour saisir le sens de l'union de l'âme et du corps chez Descartes.

V. Le conseil de Descartes à Elisabeth : éprouver en soi-même l'union de l'âme et du corps

Descartes conseille à Elisabeth d'éprouver l'union de l'âme et du corps par sa propre expérience³⁷. Relisons le passage de la lettre du 28 juin 1643 cité précédemment :

³⁷ Ferdinand Alquié a déjà attiré l'attention sur la volonté de Descartes d'inviter ses lecteurs, non seulement à partager les résultats de sa *Méditation*, mais à les éprouver par leur propre expérience : « il semble que très souvent dans les *Méditations* Descartes s'attache moins à la pure rigueur de la preuve qu'à cette conviction ontologique qu'il veut provoquer en nous invitant à revivre sa propre expérience », F. Alquié, *Études Cartésiennes*, p. 34. Mais je pense que Descartes invite son lecteur à éprouver en soi-même la vérité de sa pensée non seulement dans les *Méditations*, mais aussi dans la correspondance avec Elisabeth.

« Après avoir bien conçu cela, et l'avoir éprouvé en soi-même, il lui sera aisé de considérer que la matière qu'elle aura attribuée à cette pensée, n'est pas la pensée même, et que l'extension de cette matière est d'autre nature que l'extension de cette pensée, en ce que la première est déterminée à certain lieu, duquel elle exclut toute autre extension de corps, ce que ne fait pas la deuxième. Et ainsi Votre Altesse ne laisse pas de revenir aisément à la connaissance de la distinction de l'âme et du corps, nonobstant qu'elle ait conçu leur union ».

Descartes comprend bien la raison pour laquelle Elisabeth bute sur des difficultés à comprendre sa pensée. Ce n'est pas seulement qu'elle est en désaccord avec sa conception de l'union de l'âme et du corps, mais plus profondément, convaincue par leur distinction réelle exposée dans les *Méditations*, elle applique à la question de l'union la même démarche métaphysique, purement intellectuelle, alors qu'il convient de connaître l'union par sa propre expérience mentale, puisque l'union s'éprouve dans l'expérience. On peut souligner ici l'attitude éducative de Descartes, qui s'exprime dans l'expression « l'avoir éprouvé en soi-même ». Descartes entend montrer le chemin afin d'éviter les préjugés. Il n'ignore pas la difficulté qu'il y a à débarrasser de nos préjugés, et nous fait comprendre qu'il ne suffit pas pour cela d'apercevoir l'erreur qu'ils contiennent, il faut encore éprouver leur fausseté. Et de même, il ne suffit pas de penser la vérité pour la posséder, il faut encore en faire l'expérience. Descartes nous invite donc à partager nous même la manière dont il a appris « abducere mentem a sensibus » (AT I, 351).

C'est ce qui apparaît dans la première *Méditation* après que Descartes ait décidé de procéder à un doute radical et général :

« ... de toutes les opinions que j'avais autrefois reçues en ma créance pour véritables, il n'y en pas une de laquelle je ne puisse maintenant douter, non par aucune inconsidération ou légèreté, mais pour des raisons très fortes et mûrement considérées ; de sorte qu'il est nécessaire que j'arrête et suspende désormais mon jugement sur ces pensées, et que je ne leur donne pas plus de

créance, que je ferais à des choses qui me paraîtraient évidemment fausses, si je desire trouver quelque chose de constant et d'assuré dans les sciences. Mais il ne suffit pas d'avoir fait ces remarques, il faut encore que je prenne soin de m'en souvenir ; car ces anciennes et ordinaires opinions me reviennent encore souvent en la pensée, le long et familier usage qu'elles ont eu avec moi leur donnant droit d'occuper mon esprit contre mon gré, et de se rendre presque maîtresses de ma créance » (*Med I*, AT IX, 17)³⁸.

« Mais ce dessin est pénible et laborieux, et une certaine paresse m'entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire. Et tout de même qu'un esclave qui jouissait dans le sommeil d'une liberté imaginaire, lorsqu'il commence à soupçonner que sa liberté n'est qu'un songe, craint d'être réveillé, et conspire avec ces illusions agréables pour en être plus longuement abusé, ainsi je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions, et j'appréhende de me réveiller de cet assoupissement, de peur que les veilles laborieuses qui succéderaient à la tranquillité de ce repos, au lieu de m'apporter quelque jour et quelque lumière dans la connaissance de la vérité, ne fussent pas suffisantes pour éclaircir toutes les ténèbres des difficultés qui viennent d'être agitées » (*Med I*, AT IX, 18)³⁹.

Comme Descartes l'affirme, « je ne saurais aujourd'hui trop accorder à ma défiance, puisqu'il n'est pas maintenant question d'agir, mais seulement de méditer et de connaître » (*Med I*, AT IX, 17), nous devons « *abducere mentem a sensibus* » afin de nous défaire de nos préjugés. Cependant même un philosophe qui « était auprès du feu » (*Med*

³⁸ En latin, AT VII, 22. Et Descartes continue : « Et je me desaccoutumerai jamais d'y acquiescer, et de prendre confiance en elles, tant que je les considérerai telles qu'elles sont en effet, c'est à savoir en quelque façon douteuses, comme je viens de montrer, et toutefois fort probables, en sorte que l'on a beaucoup plus de raison de les croire que de les nier » (*Med I*, AT IX, 17).

³⁹ En latin, AT VII, 23. Dans les *Principes*, Descartes explique l'importance qu'il y a de s'abstenir de croire les choses douteuses, et ainsi nous empêcher d'être trompés. Il me semble qu'en général ce refus de croire les choses douteuses n'a pas été étendu jusqu'à la correspondance avec Elisabeth par les commentateurs de Descartes. Je pense que cette attitude est maintenue universellement par Descartes, tout comme sa défiance vis à vis de l'imagination et des sensations. Cette attitude s'est poursuivie jusqu'à la fin de sa vie continuellement et invariablement.

I, AT IX, 14) et s'absorbe dans ses *Méditations*, ne peut pas toujours douter dans sa vie quotidienne.

Le préjugé prend racine dans l'enfance⁴⁰, donc à une époque où l'on manque encore de raison, mais ce préjugé est enraciné plus profondément lorsqu'on est plus âgé, car les préjugés se soutiennent les uns les autres et se fortifient s'ils ne sont pas soumis au doute. Cela est bien expliqué par Descartes dans les *Principes*.

« Pendant nos premières années, notre âme ou notre pensée était si fort offusquée du corps, qu'elle ne connaissait rien distinctement, bien qu'elle aperçût plusieurs choses assez clairement ; et parce qu'elle ne laissait pas de faire cependant une réflexion telle quelle sur les choses qui se présentaient, nous avons rempli notre mémoire de beaucoup de préjugés, dont nous n'entreprenons presque jamais de nous délivrer, encore qu'il soit très-certain que nous ne saurions autrement les bien examiner » (*Pri I* art. 47, AT IX, 44-45).

Il me semble que la notion de l'effort ou de « la force qu'a l'âme de mouvoir le corps », tout comme la force de l'animisme est justement un de ces préjugés fréquents et particulièrement répandus et conservés au cours de la vie. Et il est donc très difficile de se délivrer de ce préjugé.

Comme on l'a déjà remarqué, dans la sixième *Méditation*, Descartes a réhabilité le rôle des sens. Kobayashi souligne le passage précédemment cité de la lettre à Elisabeth du 28 juin 1643 : « je puis dire, avec vérité, que la principale règle que j'ai toujours

⁴⁰ « La première des *Règles pour la direction de l'esprit*, détermine d'emblée la finalité de cet apprentissage : rendre l'esprit capable de juger universellement de « tout ce qui se présente », non pour le plaisir futile d'arbitrer les disputes des « philosophes », mais parce qu'il faut savoir « distinguer le vrai d'avec le faux ... pour marcher avec assurance en cette vie ». Si l'institution de règles et l'exercice sont pour cela nécessaire, c'est que cette « puissance de bien juger... qu'on nomme le bon sens ou la raison », quoique vraisemblablement identique et tout entière en tout homme, est presque toujours empêchée par de mauvaises habitudes contractées dès enfance : la précipitation des esprits téméraires, ou bien au contraire la défiance des esprits timides, tendances souvent aggravées par une éducation inapte à redresser cette nature. Car les maîtres, comme nous, ont eux-mêmes été « enfants avant que d'être homme », et certains, sans doute, n'ont pas cessé de l'être ». Edouard Mehl, *Les années de formation, Lectures de Descartes*, p. 42-43.

observée en mes études, et celle que je crois m'avoir le plus servi pour acquérir quelque connaissance, à été que je n'ai jamais employé que fort peu d'heures, par jour, aux pensées qui occupent l'imagination, et fort peu d'heures, par an, à celles qui occupent l'entendement seul, et j'ai donné tout le reste de mon temps au relâche des sens et au repos de l'esprit ». Selon lui, ce passage signifie que Descartes abandonne ses *Méditations*, puis retourne à la vie quotidienne⁴¹. Il prend une façon de nager comme exemple : on ne sait pas nager si on a seulement la connaissance des gestes à effectuer pour nager, comme la façon de bouger le pied et la main etc. ; on acquiert l'art de nager par l'expérience⁴².

Si on lit les textes de Descartes comme le fait Kobayashi, on peut sans doute sauver Descartes de la contradiction de son système philosophique, mais la valeur de la distinction et de l'union est perdue. Il me semble qu'il est préférable de comprendre, comme le fait Gilson, que les deux thèses se renforcent et se soutiennent l'une l'autre⁴³. L'objection d'Elisabeth a indiqué le cœur du problème, et ses questions ont transformés le problème original.

VI. L'expression "se contrarier" dans la lettre à Elisabeth du 28 juin 1643

Considérons certaines phrases de la lettre du 28 juin 1643 dans la correspondance avec Elisabeth, qui indiquent clairement les idées de Descartes sur la relation entre l'âme et le corps : l'union de l'âme et du corps est ressentie « comme une seule chose », déclare Descartes dans la lettre à Elisabeth. « Car, précise-t-il, concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule ». C'est là ce que Descartes a souvent dit, ayant volontiers recours à une image d'Aristote en utilisant un mot de la philosophie scolastique. Descartes pense que l'union de l'âme et du corps est sentie lorsque l'âme agit sur le corps et lorsqu'elle en pâtit. Cela signifie qu'on peut comprendre cette union grâce à l'expérience. Je souhaite faire ici une remarque à propos

⁴¹ Cf. Kobayashi, *Dekaruto tetsugaku to sono shatei* [La philosophie de Descartes et sa portée], Tōkyō : Kobundo, 2000, p. 164.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Il me semble qu'un certain passage dans la réponse à Arnauld confirme cela. AT VII, 229-230, AT VI, 177.

de la conscience qu'a Descartes de la différence entre les *Méditations* et la correspondance avec Elisabeth. Descartes se heurte-t-il à une contradiction ?

Dans la *Sixième Méditation*, Descartes écrit : « je ne suis pas logé dans mon corps comme un pilote dans son navire, car je lui suis très étroitement conjoint et comme mêlé, au point que je compose avec lui une unité ». Si on observe le contenu de la lettre du 28 juin 1643 à Elisabeth, on constate qu'il utilise l'expression "se contrarier", et on peut en interroger particulièrement le sens. Je pense que l'usage de cette expression "se contrarier"⁴⁴ est une clef de l'énigme pour comprendre la pensée de Descartes. Il écrit, en effet :

“... ne me semblant pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement, et en même temps, la distinction d'entre l'âme et le corps, et leur union ; à cause qu'il faut, pour cela, les concevoir comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie” (*Elisabeth*, 28 juin 1643, AT III, 693).

Comment Descartes comprend-il ce mot ? Doit-on considérer que dans l'expression "se contrarier", l'union de l'âme au corps et la distinction de l'âme et du corps sont en contradiction logique ? Ce qu'il est important de comprendre, c'est de savoir si "se contrarier" constitue une simple opposition ou bien une divergence entre la distinction et l'union de l'âme et du corps. Par exemple, Geneviève Rodis-Lewis considère que la traduction de "se contrarier" doit être comprise comme une contradiction logique⁴⁵.

M. Akihiro Sakai dit que « se contrarier » est compris non seulement comme une opposition dans un sens logique, mais aussi que ce mot signifie « gêner » ou « troubler la volonté de quelqu'un psychologiquement »⁴⁶. Dans *le Grand Dictionnaire Français-Japonais* de Robert, « faire obstacle » est généralement dit à propos d'un certain

⁴⁴ Dans la sixième réponse, l'expression de « conceptui repugnat » (*6^{ae} Rep.* AT VII, 444-445) est regardé. Repugno est traduit en anglais : « To resist, make resistance, oppose, make opposition, object, dissuade, contend against ».

⁴⁵ Rodis-Lewis, *L'oeuvre de Descartes*, Paris : Vrin, 1971, p. 354.

⁴⁶ Akihiro Sakai, *Dualisme de Descartes, Descartes d'aujourd'hui*, Keiso-Shobo, 1996, p. 78. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris : Vrin, 1962, p. 331.

comportement et d'activités ou bien de forces, et non sur le plan de la logique⁴⁷ ; il semble que cette expression de « faire obstacle » soit d'un usage différent du terme de « contradiction ». De plus, l'expression d'« obstacle épistémologique » est utilisée pour désigner les résistances psychologiques qui s'opposent au développement d'une nouvelle connaissance scientifique ou bien les idées qui s'opposent à ces développements, et on pourra donc comprendre l'explication de M. SAKAI, en considérant la signification de l'expression « obstacle épistémologique ». Comme je l'ai dit, ce qui est important, c'est de savoir quel est l'usage de l'expression au XVII^e siècle, et on peut faire référence ici au *Dictionnaire universel* de Furetière de 1690.

Dans le *Dictionnaire de L'Académie française*, 6^e édition, 1832, on rencontre la phrase : “Vous vous contrariez vous même. Cela se contrarie.”⁴⁸ (pp. 396-397). Et quand on regarde le *Dictionnaire de L'Académie française*, 1^e édition, 1694, p. 1396, l'explication fournie pour le mot « contrarier » est la suivante : “CONTRARIER. v. a. Dire ou faire le contraire de ce que les autres disent ou font. Il me contrarie toujours. C'est un homme qui ne veut point être contrarié”⁴⁹. On trouve aussi, dans cette édition 1694 du *Dictionnaire de L'Académie française*, la même phrase que celle utilisée dans la 6^e édition de 1832 : “Vous vous contrariez vous même. Cela se contrarie.”

Considérons cette phrase telle qu'elle est employée dans le Français classique du XVII^e siècle et à notre époque. Tout d'abord, quand on cherche dans le dictionnaire de CROWN français-japonais le sens du terme <contrarier>, afin de vérifier ses utilisations dans le français moderne, on constate qu'on peut le traduire par “déranger, gêner, empêcher, s'opposer, inquiéter”⁵⁰. Et le sens du terme <se contrarier> peut se traduire par “faire obstacle, entraver, s'opposer, exprimer son mécontentement au sujet de quelqu'un, éprouver du dépit, avoir des difficultés”. “Vous vous contrariez vous même” signifie de nos jours l'état d'âme correspondant à “s'agacer, s'énerver, s'irriter soi-même”. Ce qu'il est important de remarquer, c'est que l'expression “cela se contrarie” est un usage étrange et peu naturel du point de vue du français contemporain. Mais le sens de l'expression <se contrarier> comme désignant “faire obstacle, entraver, s'opposer, exprimer son mécontentement au sujet de quelqu'un, éprouver du dépit,

⁴⁷ P. Robert, *Le Grand Dictionnaire Français-Japonais*, Shogakukan, 1988, p. 558.

⁴⁸ Le *Dictionnaire de L'Académie française*, 6^e édition, 1832, pp. 396-397.

⁴⁹ Le *Dictionnaire de L'Académie française*, 1^e édition, 1694, p. 1396.

⁵⁰ Le dictionnaire de Crown français-japonais, 9^e édition, 1986, p. 303.

avoir des difficultés” renvoie à des situations psychologiques ou à une description psychologique, même s’il existe des nuances de sens parmi ces différentes traductions. J’arrive donc à la conclusion que l’expression « se contrarier » signifie non seulement une opposition dans un sens logique, mais aussi le fait de gêner ou troubler psychologiquement la volonté de quelqu’un, comme le dit M. Akihiro Sakai.

Au contraire, on peut trouver la phrase suivante “Vous vous contrariez vous même. Cela se contrarie” dans le *Dictionnaire de L’Académie française*, 6^e édition. On peut admettre que la phrase « cela se contrarie » est irrationnelle ou inappropriée de nos jours. En considération de cette situation, on peut traduire cette expression “Vous vous contrariez vous même. Cela se contrarie” de la manière suivante : « Votre pensée s’oppose à votre propre pensée, ou votre pensée est incompatible avec votre pensée, c’est une contradiction ». En effet, pour le *Dictionnaire de Académie Française*, l’expression “cela se contrarie” traduit bien une contradiction.

Pour les raisons mentionnées plus haut, on peut ordonner ces idées ainsi. Dans sa seconde lettre à Elisabeth, Descartes explique les trois notions primitives, et il veut « faire voir que, bien qu’on veuille concevoir l’âme comme matérielle (ce qui est proprement concevoir son union avec le corps), on ne laisse pas de connaître, par après, qu’elle en est séparable ». Ici, Descartes insiste sur le fait qu’il y a un vouloir spontané et primitif auquel le philosophe se heurte, celui du non-philosophe, qui ne connaît pas encore la distinction des deux substances. Descartes affirme que l’union de son âme à un corps est éprouvée par les sens, et il me semble qu’il souhaite exprimer le rapport entre une intention qui n’est pas matérielle et des mouvements du corps. Et il souhaite présenter des exemples de sa sensibilité dans la vie quotidienne. En effet, Descartes dit à Elisabeth : « Puisque votre Altesse remarque qu’il est plus facile d’attribuer de la matière et de l’extension à l’âme, que de lui attribuer la capacité de mouvoir un corps et d’en être mue, sans avoir de matière... ». La conscience de l’union de l’âme au corps se manifeste dans les sentiments de leur interaction. Donc on ne peut pas comparer ce mélange à celui de deux corps, car ces deux choses sont de deux genres différents. C’est la raison pour laquelle Descartes estime que ce problème ne peut pas se résoudre par des considérations métaphysiques, même si on imagine le rapport de l’âme immatérielle et du corps matériel. Penser l’âme comme une matière, ce n’est pas autre chose que de la concevoir unie au corps, et Descartes ajoute : « et après avoir bien conçu cela, et l’avoir éprouvé en soi-même, il lui sera aisé [à la Princesse Elisabeth] de considérer que la

matière qu'elle aura attribuée à cette pensée n'est pas la pensée même, et que l'extension de cette matière est d'autre nature que l'extension de cette pensée, en ce que la première est déterminée en un certain lieu, duquel elle exclut toute autre extension de corps, ce que ne fait pas la deuxième ». C'est, je pense, pour cette raison que Descartes affirme que « quo modo hoc ab illa informetur » [celui-ci est informé par celui-là] dans les *Regulae*⁵¹. Descartes répète que l'âme informe le corps en plusieurs endroits de son ouvrage, cette expression se présentant spontanément dans son livre des *Regulae*. Et il me semble que Descartes développe ces idées de vouloir spontané dans une lettre avec Elisabeth, où il n'utilise pas de métaphore.

En revanche, comme je l'ai montré, dans la *Sixième Méditation*, Descartes utilise une métaphore. Il dit : « La nature m'enseigne, par ces sentiment de douleur, de faim, de soif, etc. ... que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire ». Il veut signifier par là que l'âme est mêlée avec le corps. Si ce n'était pas le cas, lorsque mon corps est blessé, moi, qui ne suis rien d'autre qu'une chose qui pense, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, mais je percevrais la lésion par le pur entendement, tout comme le pilote perçoit par la vue s'il y a quelque chose de brisé dans le navire. Dans la *Sixième Méditation*, Descartes modifie le statut des sens par l'introduction du point de vue pratique. Il laisse subsister la coexistence de ces deux thèses ; une distinction réelle entre l'âme et le corps et leur union. Mais c'est dans la correspondance avec Elisabeth que Descartes développe sa pensée sur la coexistence des deux thèses. C'est pourquoi je considère qu'il est important d'analyser ces lettres, et de prêter attention au fait qu'il avoue, comme on l'a déjà vu : « ... ne me semblant pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement, et en même temps, la distinction d'entre l'âme et le corps, et leur union ; à cause qu'il faut, pour cela, les concevoir comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie », insistant

⁵¹ *Regulae* XII, AT X, 411. « je voudrais exposer ici ce qu'est l'esprit de l'homme, ce qu'est son corps, comment celui-ci est informé par celui-là » (in Descartes, *Œuvres Philosophiques*, édition F. Alquié, tome I, p. 135). Cf. Gouhier, *op. cit.*, p. 356. On remarquera que Descartes dit « anima » quand il remet à leur place les schèmes de l'union de l'âme et au corps : « Les philosophes, dit-il à Gassendi, ont d'abord appelé anima le principe par lequel le corps exerce ses fonctions biologiques et le principe par lequel l'âme est pensante ; en suite, pour distinguer ces deux principes qui sont radicalement différentés ; voulant éviter toute équivoque et ne pas courir le risque d'associer les opérations de l'esprit à un mot déjà associé à celles du corps, j'abandonne anima et je prends mens, non pas pour désigner une partie de ce qu'on nommait anima mais pour signifier qu'anima est tout entière res cogitans ». Or, ce qui est intéressant dans ce texte, c'est que la mise au point est faite en invoquant l'exemple le plus favorable à l'ancien vocabulaire : ce n'est pas une anima chargée d'assurer la digestion et la respiration qui est substantiellement unie au corps : c'est à cette mens définie comme chose pensante que Descartes applique la vieille formule ; forme principale du corps ».

sur cette simultanéité par l'usage de l'expression « en même temps ». Il reste que la coexistence de ces deux thèses « en même temps » est une contradiction⁵².

Comme on l'a remarqué, dans l'*Abrégé*, Descartes indique que dans la sixième *Méditation*, il a montré « que l'âme de l'homme est réellement distincte du corps, et toutefois qu'elle lui est si étroitement conjointe et unie, qu'elle ne compose que comme une même chose avec lui ». Dans la sixième *Méditation*, il me semble que Descartes ne considère pas la distinction réelle et l'union comme une contradiction. Il devait introduire la notion de l'union dans un processus qui affirme la position révisée des sens, après la preuve de l'existence des choses matérielles et de la réelle distinction entre l'âme et le corps dans la sixième *Méditation*. Et il semble que dans la sixième *Méditation* Descartes vise à mettre au clair le rôle et la position de l'imagination et des sens. Il me semble donc que la réelle distinction et l'union sont en contradiction de notre point de vue, à nous qui vivons aujourd'hui, mais ces deux thèses se complètent et se suppléent de son point de vue. C'est peut-être dans la sixième réponse et aussi dans la correspondance avec Elisabeth que pour Descartes la contradiction apparaît. L'occasion se présente alors à Descartes pour examiner la relation entre l'âme et le corps plus profondément, car il a déjà analysé des fonctions de l'imagination et des sens dans la sixième *Méditation*.

VII. L'interprétation récente à propos de la question de la relation entre l'âme et le corps

Il me semble qu'il y a trois points de vue significatifs sur la question de la relation entre l'âme et le corps, après les interprétations traditionnelles d'Alquié et de Gueroult. Premièrement, l'interprétation de Kobayashi, que j'ai présenté à plusieurs reprises. Deuxièmement, celle de Denis Kambouchner : l'âme et le corps gardent « une complicité ou harmonie fondamentale »⁵³ et la disposition généreuse est ... « une disposition *de l'âme tout entière*, autrement dit, *de l'âme en tant qu'elle est unie au corps aussi bien que*

⁵² Denis Kambouchner, *L'homme des passions*, II, Paris : Albin Michel, p. 324. « Il n'est pas impossible qu'en examinant l'affectivité passionnelle, dans ses caractères généraux et dans son détail, comme factualité appartenant à la nature du composé, le *Traité* ait parfois brouillé (ou échoué à maintenir) la clarté (ou bien l'intégralité) de la distinction de l'âme et du corps ».

⁵³ Kambouchner, *L'homme des passions*, tome II, Paris ; Albin Michel, 1995, p. 273.

de l'âme toute seule »⁵⁴. Et troisièmement celle de Rodis-Lewis. Elle trouve la difficulté dans l'argumentation de Descartes en affirmant qu'il semble difficile de combiner la distinction et l'union⁵⁵.

J'aimerais examiner brièvement ces trois interprétations mentionnées ci-dessus, puis élucider et résumer une construction de la question de la relation entre l'âme et le corps.

Le pivot de l'interprétation de Kobayashi consiste à distinguer dans la philosophie de Descartes deux démentions : la distinction réelle de l'âme et du corps sur le plan théorique, et leur union sur le plan pratique. Selon lui, ces deux démentions sont reçues comme deux natures différentes, ce qui exclut une contradiction logique. Car pour lui, il est important d'éviter la contradiction logique en référence au célèbre « Etre ou ne pas être »⁵⁶. Nous sommes ici au cœur de la logique. Si A est, alors non A n'est pas. Mais le problème est de considérer la relation entre la distinction réelle et l'union substantielle ou la « notion primitive » de l'union, comme Descartes l'explique à Elisabeth. Il me semble que son point faible est de considérer la notion de l'union telle qu'elle intervient dans les *Méditations* et celle qui est mobilisée dans la correspondance comme identiques. Bien sûr, il y a un certain lien entre les deux, mais il ne remarque pas le développement de la position d'Elisabeth sur la réponse de Descartes. La comparaison avec la pesanteur nous permet de comprendre la notion de l'union sans la représentation de la distinction. Comme il n'y a aucune comparaison avec des choses matérielles qui nous explique l'interaction, on a besoin de recourir à l'expérience mentale. Et l'union est ainsi représentée par comparaison, en utilisant la représentation de la distinction.

Dans l'interprétation de Kambouchner, l'âme et le corps ont à proprement parler « une complicité ou harmonie ». Mais que signifie exactement cette expression ? Kambouchner cite un passage de Maurice Merleau-Ponty : « ... être étalées sur le plan de l'entendement, et justifiées ensemble par un mouvement continu de pensée »⁵⁷. Kambouchner explique : « il s'agit, dans la métaphysique, d'une difficulté reconnue par Descartes lui-même, et qui touche à la coordination, dans un seul et même acte d'intellection, de vérités toutes deux à leur manière indubitables – ou bien peut-on dire

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ G. Rodis-Lewis, *L'oeuvre de Descartes*, Paris : Vrin, 1971, p. 354.

⁵⁶ Kobayashi met l'accent sur une prémisse majeure « Impossible esse, ut una eademque res simul sit et non sit » (Cf. AT X, 522).

⁵⁷ D. Kambouchner, *op. cit.*, p. 324, Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Paris : Gallimard, 1964 p. 252.

aussi, à l'univocité du caractère substantiel qui doit être attribué, d'une part, à l'âme et au corps considérés séparément, mais aussi, d'autre part, au composé »⁵⁸. Kambouchner écrit : « Si l'on peut parler de la concurrence de deux vérités, il ne s'agit nullement de celle de deux principales exprès, mais seulement du fait qu'une certaine épreuve qu'on peut qualifier d'empirique, l'épreuve *du fonctionnement réel du composé*, aurait discrètement mais certainement abouti à infirmer la thèse métaphysique d'une entière distinction entre l'âme et le corps »⁵⁹. Selon Kambouchner, « la vérité de l'anthropologie se révèle donc être celle d'une certaine indissociabilité »⁶⁰. Il me semble que ce terme de « discordance » ou « concurrence » est important pour comprendre la relation de l'âme et du corps, car je pense que la situation de discordance met en opposition deux choses en décalage, et que la situation de concurrence met en opposition deux choses qui interfèrent ou sont en conflit. Finalement l'interprétation de Denis Kambouchner est que « de cette discordance ou de cette concurrence qui signifierait davantage qu'une équivoque : une division profonde, un défaut d'unité et donc d'identité, un dédoublement secret de la pensée cartésienne en général, ce n'est pas sans raison qu'on évoque ici à nouveau la possibilité »⁶¹. Voici le point essentiel : il s'agit de se demander si la distinction et l'union se contredisent ou si elles manquent seulement d'harmonie.

Finalement, examinons l'interprétation de Rodis-Lewis. Elle pense que la compatibilité de la distinction et de l'union est difficile, car elle considère attentivement l'expression « se contrarier » utilisée par Descartes, et traduit cette situation comme une contradiction. Et elle remarque que la doctrine de Descartes est marquée par des considérations relevant du « *Sacramentum Eucharistiae* ». Autrement dit, elle souligne qu'il a essayé d'observer graduellement l'homme⁶². Et finalement, elle conclut que « l'homme est bien un être « per se », subsistant sans le secours d'une puissance extérieure qui relierait les deux substances radicalement étrangère l'une à l'autre »⁶³. Elle croit donc que Descartes lui-même accepte la contradiction, mais elle pense que « cette contradiction est précisément l'assertion de sa philosophie »⁶⁴. Ce que Descartes

⁵⁸ D. Kambouchner, *op. cit.*, p. 324.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ D. Kambouchner, *op. cit.*, p. 324.

⁶² Charles Adam pense que Descartes considère ces trois notions fondamentales que sont l'esprit, le corps, et l'homme. Et il me semble que son interprétation explique que la considération de l'homme occupe chez Descartes une place principale.

⁶³ G. Rodis-Lewis, *L'oeuvre de Descartes*, Paris : Vrin, p. 355.

⁶⁴ Tetsuya Shiokawa, *L'idée de l'homme dans la philosophie de Descartes*, *Shisou*, N.656, 1978, p. 89.

écrit du corps humain ne peut être transposé aux corps vivants en général. L'unité ne se fait que par rapport à la présence d'une âme indivisible. Cela est expliqué par Rodis-Lewis : « l'individualité des corps matériels - plus ou moins organisés - repose toujours sur la détermination fragile de parties liées par un ensemble de mouvements unifiés. La finalité interne des êtres vivants est mal dégagée des fragments de matière »⁶⁵.

Geneviève Rodis-Lewis rappelle que la définition de l'homme au XVII^e siècle, à l'époque où vit Descartes, est semblable à celle d'un ange joint à un animal⁶⁶.

VIII. L'origine et le développement de la notion de l'union

Jusqu'ici, j'ai analysé ce qu'est l'union, mais mon but est de suivre le mouvement de la pensée à propos de l'introduction soudaine et inattendue pour les lecteurs de la notion d'union. Il nous semble que Descartes lui-même provoque les difficultés qui conduisent à une contradiction interne. Nous interrogerons la façon dont il considère cette notion et dont elle repose la question de l'unité du système de sa philosophie en précisant l'origine de la notion de l'union. Car beaucoup de chercheurs cartésiens au Japon supposent que Descartes a commencé à penser la notion de l'union dans la sixième *Méditation* ou lors de la correspondance avec Elisabeth, puis est retourné à la vie pratique. Cependant il me semble que cela est un *misleading*. Certainement, Descartes porte beaucoup d'intérêt à la question pratique, comme le montre la réhabilitation des sens dans la deuxième partie de la sixième *Méditation*, et il est clair qu'il conseille à Elisabeth, qui languit de mélancolie, de garder sa santé, par exemple, par des remèdes soit la diète et l'exercice, une cure de Spa, etc.⁶⁷ et insiste sur la nécessité de maîtriser ses passions⁶⁸. Vers la fin de sa vie, Descartes incline à l'anthropologie. Il n'est

⁶⁵ Rodis-Lewis, *L'individualité selon Descartes*, Paris, Vrin : 1950, p. 60-66.

⁶⁶ Cf. G. Rodis-Lewis, De l'animal-ange au « vrai homme » de Descartes, in Jean-Louis Vieillard-Baron dir., *Autour de Descartes. Le Dualisme de l'âme et du corps*, Paris : Vrin, 1991, p. 75-77.

⁶⁷ Par exemple, voir A Descartes, 22 juin 1645, AT IV, 234.

⁶⁸ Pour la maîtrise des passions, Descartes attache de l'importance aux « désirs » et à la « générosité ». Voici la preuve : « Comment nous empêcher de désirer avec ardeur les choses qui tendent nécessairement à la conservation de l'homme (comme la santé et les moyens pour vivre), qui néanmoins ne dépendent pas de son arbitre ? » (25 avril 1646, AT IV, 405). Descartes écrit à propos de la maîtrise du « désir » : « ce que c'est *quod beatam vitam efficiat*, c'est-à-dire quelles sont les choses qui nous peuvent donner ce souverain contentement, je remarque qu'il y a deux choses à savoir, de celles qui dépendent de nous, comme la vertu et la sagesse, et celles qui n'en dépendent point, comme les honneurs, les richesses et la santé » (*A Elisabeth*, 4 août 1645, AT IV, 264). Et il précise à propos de la « générosité » : « on peut exciter en soi la Passion, et ensuite acquérir la vertu de Générosité, laquelle étant come la clef de toutes les autres vertus, et

pas exagéré de dire qu'il a écrit les *Passions de l'âme* pour elle. Mais ce retour à la vie quotidienne affaiblit la signification de la distinction⁶⁹. Alors j'aimerais chercher l'origine de la notion de l'union et aimerais donner un aperçu de son plan et du développement de cette notion, afin de chercher à considérer et fixer la position de cette notion dans la sixième *Méditation* dans une perspective globale.

VIII-1. L'origine de la notion d'union

Il peut sembler aux lecteurs des *Méditations* que la notion de l'union de l'âme et du corps fait irruption soudainement dans la sixième *Méditation*, comme je l'ai fait remarquer plusieurs fois. Cette notion est introduite lors du réexamen des sens qui sont réhabilités dans le champ de la pratique. Il y a deux opinions différentes au Japon concernant l'introduction de cette notion dans la pensée de Descartes.

1. C'est par l'argumentation développée dans sa correspondance avec Elisabeth que Descartes a aperçu cette notion pour la première fois⁷⁰.
2. C'est avant la rencontre avec Elisabeth que Descartes a mûri un projet et envisagé cette notion⁷¹.

L'hypothèse 1 est adoptée par la plupart des chercheurs cartésiens au Japon. Selon eux, Descartes a annoncé clairement sa conception de la distinction dans sa jeunesse, et il a commencé à penser à cette notion de l'union vers la fin de sa vie. Bien sûr, cette représentation n'est pas une histoire sans fondement ; les commentateurs soulignent la déclaration de Descartes dans la lettre du 21 mai, 1643 : « l'autre, qu'étant unie au corps, elle peut agir et pâtir avec lui ; je n'ai quasi rien dit de cette dernière, et me suis seulement étudié à faire bien entendre la première » (AT III, 664-665). Si on suit à la lettre ce que dit Descartes, cette représentation est une opinion pertinente.

L'hypothèse 2 est soutenue par un petit nombre de chercheurs japonais⁷² qui mettent l'accent sur l'intérêt de Descartes pour la science pratique⁷³. J'aimerais pousser

un remède général contre tous les dérèglements des Passions, il me semble que cette considération mérite bien d'être remarquée » (*Passions*, art.161, AT XI, 454).

⁶⁹ Si on suit l'interprétation de Kobayashi, on doit considérer que Descartes retourne à la vie, car, comme il l'explique, on peut s'entraîner à la natation par la répétition de son expérience.

⁷⁰ Hiroaki Yamada, *op. cit.*, p. 401.

⁷¹ Takako Tanigawa, *Descartes Kenkyu – Risei no Kyokai to Syuen*, Iwanami Shoten, 1995, p. 163.

⁷² Kobayashi aussi, comme Tanigawa, soutient cette opinion.

⁷³ Voir *Reg.* AT X, 361. Tanigawa, *op. cit.*, p. 163.

plus loin l'examen et aimerais mobiliser une autre raison afin de montrer que l'hypothèse 2 est préférable à l'hypothèse 1. Cette raison supplémentaire tient à l'argumentation développée par Descartes dans *L'Homme* et aussi aux considérations relatives au « Sacramentum Eucharistiae » dans les années 1640.

La première clef permettant de soutenir l'hypothèse 2 est un passage de *L'Homme*. Descartes commence le début du traité en écrivant :

« Ces hommes seront composés, comme nous, d'une Âme et d'un Corps. Et il faut que je vous décrive, premièrement, le corps à part, puis après l'âme aussi à part ; et enfin, que je vous montre comment ces deux Natures doivent être jointes et unies, pour composer des hommes qui nous ressemblent », (AT XI, 119-120).

Que Descartes ait déjà utilisé le mot « union » ici est remarquable. Le projet de penser comment l'âme et le corps sont joints et unis ensemble est entrevu dans ce passage, mais il me semble que Descartes n'a pas pu développer cette question ici, bien qu'il ait essayé de s'approcher de l'union en utilisant la formule : « quand Dieu unira une âme raisonnable à cette machine ». « La force qu'à l'âme de mouvoir le corps » n'est pas suggérée dans *L'Homme*. Cette position ambitieuse intervient peut-être seulement dans la sixième *Méditation*.

La deuxième clef se situe dans les considérations du « Sacramentum Eucharistiae ». Comme je l'ai déjà remarqué, Descartes aborde en 1630 le rapport du « Sacramentum Eucharistiae » avec la théorie de la couleur, puis vers 1642, le terme de « Sacramentum Eucharistiae » se présente dans la correspondance de Descartes, mais il me semble qu'il ne peut pas l'expliquer clairement. C'est en 1645 et 1646 qu'il fait l'objet d'un traitement approfondi par Descartes et ses correspondants. Et dans les lettres de 1645 et 1646, Descartes insiste sur l'expression « *eadem numero* » pour souligner que le « corps humain demeure toujours le même *numero*, pendant qu'il est uni avec la même âme ». A partir de 1645, Descartes affirme clairement l'identité du sujet humain en tant qu'il est un corps uni à l'âme. A partir de là, il introduit l'expression « l'âme informe le corps » relativement au « Sacramentum Eucharistiae ». On peut y voir apparemment un retour de la pensée scolastique, mais il me semble qu'il est en fait dirigé vers sa nouvelle

perspective, car on présente souvent l'âme comme un principe radicalement distinct du corps compris comme matière, dans le sillage d'un aristotélisme schématisé, on instaure une nette séparation entre forme et matière. Or, cette présentation est défectueuse car, ainsi que le précise Aristote dans le *De anima*, ce n'est pas n'importe quelle forme qui peut informer n'importe quelle matière. L'âme est l'entéléchie du corps vivant si bien que les dimensions de séparation restent intégrées au vivant (même Dieu, en tant que pensée qui se pense elle-même, doit pouvoir vivre et jouir de la vie qu'il est au plus haut point). Dans cette optique, l'idée d'une séparation radicale entre matière et forme est discutable. Selon Descartes, le corps dont il est question n'est pas le corps en général : c'est un corps profondément uni à une âme. Alors, l'unité indivisible du corps est-elle liée à une information ? En fait, ce corps n'est plus le même du fait qu'il est joint à une âme. En définitive, l'idée d'information du corps par l'âme peut et doit être précisée. Selon Aristote, il n'y a pas de structuration depuis l'extérieur d'une matière totalement indéterminée. Selon Descartes, dans la lettre théologique adressée à Mesland, on parle d'« information » dans le contexte de la transsubstantiation, mais pas dans les *Passions de l'âme* car l'analyse se situe alors dans un contexte scientifique. Le simple fait de l'union transforme le corps : c'est en ce sens que l'âme « informe » le corps selon Descartes. Et on peut ajouter qu'en un sens, le corps « informe » l'âme.

En 1643, Elisabeth a utilisé l'expression « l'âme informe le corps » en tenant compte de la relation entre les « esprits animaux » et l'âme. Ce sujet est aussi traité par Arnauld : « nous n'avons pas conscience de quelle façon notre âme envoie les esprits animaux dans les nerfs » (*A Arnauld*, 29 juillet 1648, AT V, 21-222). Descartes commente en détail cette notion d'« information » dans la correspondance avec Mesland. Cette question d'Elisabeth est fatale et mortelle pour Descartes, mais il a pu approfondir ses connaissances à propos de la relation entre l'âme et le corps grâce à Elisabeth.

Alors est-ce Elisabeth qui utilise cette notion d'« information » pour la première fois ? Quand Descartes a-t-il introduit cette notion ? Je n'ai pas trouvé ce mot dans le texte des *Méditations*, à l'exception de la deuxième *Méditation*. Descartes écrit là : « Atque ita non solas imagines in phantasia depictas ideas voco ; imo ipsas hic nullo modo voco ideas, quatenus sunt in phantasia corporea, hoc est in parte aliqua cerebi depictae, sed tantum quatenus mentem ipsam in illam cerebi partem conversam informant » (*2^{ae} Res II*, AT VII, 160-161). On peut confirmer que ce mot « information » est utilisé dans le contexte de la question sur la relation entre l'âme et le corps, bien qu'il

ne puisse pas éclairer la question de l'interaction telle que la pense Elisabeth. Et ce mot est également utilisé dans les *Regulae, Règle XII*. Descartes a formé sa conception de l'« information » comme assumant le rôle de joindre l'âme et le corps dans les *Regulae*. Puis après 1641 dans la deuxième réponse, je suppose que Descartes pense que l'âme peut recevoir une certaine idée par une partie du cerveau. Pour ces différentes raisons, j'adopte l'hypothèse 2.

VIII-2. Le rôle de l'imagination et des sens

Examinons comment la notion de l'union est développée dans l'ouvrage de Descartes. Dans la sixième *Méditation*, cette notion se trouve après l'analyse de « cette particulière contention d'esprit » (AT IX, 58) afin de remarquer la différence qu'il y a entre l'imagination et la pure intellection, et la considération de l'aspect pratique des sens en raison de « maintenant que je commence à me mieux connaître moi-même et à découvrir plus clairement l'auteur de mon origine, je ne pense pas à la vérité que je doive témérairement admettre toutes les choses que les sens semblent nous enseigner, mais je ne pense pas aussi que je les doive toutes généralement révoquer en doute » (AT IX, 58).

La sixième *Méditation* commence par l'examen de la faculté de l'imagination. Mais l'existence des choses matérielles n'est fournie par l'imagination qu'avec probabilité. Dans la deuxième *Méditation*, il semble d'abord que l'imagination nous donne accès à la connaissance des « choses corporelles, dont les images se forment par ma pensée, et qui tombent sous les sens » (AT IX, 23)⁷⁴, mais en vérité, à la suite de l'analyse du morceau de cire, la conclusion est que « nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous, et non point par l'imagination ni par les sens » (AT IX, 26)⁷⁵. Si ce que sont les choses matérielles est conçu par le « *mentis inspectio* », c'est-à-dire la faculté d'entendre, le sujet, qu'il existe ou non, doit-il être conçu par cette faculté ? Descartes ne pense pas ainsi, parce que la faculté d'entendre, si elle produit des idées, n'a pas le pouvoir de percevoir l'existence des choses matérielles, ni l'existence des choses particulières, par exemple ma main et mon pied. Les choses particulières sont mieux appréhendées par la faculté de l'imagination ou des sens, par conséquent,

⁷⁴ En latin, AT VII, 29.

⁷⁵ En latin, AT VII, 34.

« suivant la coutume que j'ai de me servir toujours de mon imagination, lorsque je pense aux choses corporelles » (AT IX, 57)⁷⁶, « la faculté d'imaginer qui est en moi, et de laquelle je vois par expérience que je me sers lorsque je m'applique à la considération des choses matérielles, est capable de me persuader de leur existence » (*Ibid.*)⁷⁷. Qu'est ce que l'imagination pour Descartes ? Il a défini cette faculté comme « rei corporeae figuram, seu imaginem contemplari » (AT VII, 28) dans la deuxième *Méditation*. Comme ce mot « contemplari » le signifie, cette faculté n'est pas une rêverie ou une illusion arbitraire. On considère la figure ou l'image des choses matérielles « comme présentes par la force et l'application intérieure de mon esprit » (AT IX, 57). Dans l'imagination, l'esprit a toujours besoin de conserver l'image et aussi de « contentio animi ». Au contraire de la faculté d'entendre, l'esprit « en imagination [...] se tourne vers le corps, et y considère quelque chose de conforme à l'idée qui a formée de soi-même ou qu'il a reçu par les sens » (AT IX, 58). Le pouvoir de l'imagination se limite à une probabilité concernant l'existence des choses matérielles⁷⁸, parce que « quoi que j'examine soigneusement toutes choses, je ne trouve pas néanmoins que de cette idée distincte de la nature corporelle, que j'ai en mon imagination, je puisse tirer aucun argument qui conclue avec nécessité l'existence de quelque corps » (AT IX, 58). L'analyse du morceau de cire ou l'exemple du chiliogone nous attestent les limites de l'imagination dans la cognition.

Cependant, l'explication que Descartes a élaborée dans sa jeunesse dans les *Regulae* est différente de celle des *Méditations*. Dans la Règle XII, Descartes écrit : « je voudrais pouvoir montrer ici ce que c'est que l'âme de l'homme, ce que c'est que le corps, comment le corps est informé par l'âme ; quelles sont, dans ce tout complexe, les facultés qui servent à la connaissance, et en quoi y contribue chacune d'elles »⁷⁹. Ce que j'aimerais remarquer ici est le fait que ce « vis cognoscens » possède divers noms correspondant aux différentes fonctions corporelles avec lesquelles ce « vis cognoscens » est en relation. Lorsque la pure intellection opère de manière autonome, elle n'a pas besoin du corps, mais le sens commun joue le rôle du cachet qui imprime

⁷⁶ En latin, AT VII, 72.

⁷⁷ En latin, AT VII, 71. Descartes en donne la raison : « car quand je considère attentivement ce que c'est qu'imagination, je trouve qu'elle n'est autre chose qu'une certaine application de la faculté qui connaît, au corps qui lui est intimement présent, et partant qui existe » (AT IX, 57).

⁷⁸ En latin, AT VII, 73. Descartes avoue : « je conjecture de là probablement qu'il y en [des corps] a ».

⁷⁹ *Règles pour la direction de l'esprit*, in Descartes, *Œuvres Philosophiques*, édition F. Alquié, tome I, p. 135. « quid sit mens hominis, quid corpus, quo modo hoc ab illa informetur, quaenam sint in toto composito facultates rebus cognoscendis inservientes, et quid agant singulae » (AT X, 411).

dans l'imagination, comme dans de la cire, et d'une grandeur telle que ses diverses parties peuvent revêtir plusieurs figures distinctes l'une de l'autre, et même en garder longtemps l'empreinte : dans ce cas, on l'appelle mémoire⁸⁰. Les perceptions reçues par les sens, soit la couleur soit le son, sont mises en mouvement par l'objet dessiné en ligne droite⁸¹. Il me semble que la transmission des sens à l'imagination est passive et mécanique, et donc la forme imprimée dans l'imagination ne comprend pas un élément spirituel. Mais lorsque la pure intellection se tourne vers la forme conservée dans l'imagination, cela est dit « se souvenir ». Autrement dit, la forme est transmise mécaniquement dans le corps intérieur. Elle en arrive à l'imagination, puis la pure intellection la conçoit. Il me semble que la collaboration de l'imagination avec la pure intellection est ici interrogée, et on peut alors regarder ce mouvement comme un prototype de cette opération que Descartes désigne à Elisabeth comme « l'entendement aidé de l'imagination ».

Comme je l'ai remarqué, dans les *Regulae*, et particulièrement dans la Règle XII, Descartes fait porter son intérêt sur l'usage de l'imagination. Comme Pierre Guénancia le note, l'imagination est « un instrument dont l'esprit se sert, plus ou moins bien, judicieusement ou illégitimement, mais c'est toujours un outil »⁸². Descartes la lie au corps, d'où elle peut être maîtresse d'erreurs⁸³, et peut en plus entraîner la raison hors du chemin de la vérité. Alors quelle relation y a-t-il entre l'image et l'imagination⁸⁴ ? Pour analyser cela, on doit remarquer l'ambiguïté de l'imagination : il y a deux formes d'« imaginatio » : soit comme liée au corps, soit l'imagination qui, distinguée du corps, remplit une fonction de « vis cognoscens »⁸⁵. L'imagination dans les *Regulae* doit être le « lieu » où s'opèrent les idées, c'est-à-dire que l'imagination est comme un outil

⁸⁰ Cf. AT X, 413. « Il faut se représenter ... que le sens commun fonctionne à son tour comme un cachet, destiné à imprimer ces figures ou idées, qui sous une forme pure et incorporelle lui parviennent des sens externes, le lieu où il les imprime comme en une cire étant la fantaisie, ou imagination ; et que cette fantaisie est une véritable partie du corps, qui a une grandeur suffisante pour que ses diverses régions puissent se couvrir de plusieurs figures distinctes les unes des autres, et pour qu'habituellement elles les retiennent un certain temps ; elle s'identifie alors avec ce qu'on appelle la mémoire » (in Descartes, *Œuvres Philosophiques*, éd. Alquié, tome I, p. 139).

⁸¹ Cf. *Ibid.*

⁸² Pierre Guénancia, « La critique cartésienne des critiques de l'imagination », in *Imagination, imaginaire, imaginal*. Paris, PUF, 2006, pp. 55-56.

⁸³ Cf. Pierre Guénancia, *op. cit.*, p. 95. « Dès les *Regulae*, Descartes a cherché à montrer quel était l'apport spécifique de l'imagination, son rôle dans la connaissance, plutôt que de la considérer comme un obstacle dans la recherche de la vérité ».

⁸⁴ Cf. Frédéric de Buzon, *La science cartésienne et son objet*, Paris : Honoré Champion, 2013, p. 197 : « Traiter de l'image et de l'imagination dans la physique de Descartes aurait pu passer naguère, selon les critères de l'épistémologie en vigueur, pour une provocation ».

⁸⁵ Cf. AT X, 415-416.

conceptuel. Elle est donc d'un côté une partie passive du corps où les idées sont imprimées, et d'un autre côté elle est « vis cognoscens » active.

A l'ambiguïté de l'imagination, correspond aussi l'équivocité des idées. D'abord, les idées sont exprimées comme « figura » qui comprend une homogénéité de la forme de l'objet, puis elles sont représentées comme « imago » afin d'expliquer le développement continu de l'impression par les sens externes vers une formation de connaissance.

L'imagination présente ainsi deux aspects. Comme on le sait, on admet traditionnellement deux formes de l'imagination : l'imagination reproductrice et l'imagination créatrice.

La première désigne la faculté de représenter l'image de l'objet qui est donné à la perception, et la deuxième celle de représenter l'image d'un objet qui n'est pas donné à la perception. Peut-être, en France, *L'Encyclopédie* définit ces deux formes d'imagination traditionnelle comme « imagination active » et « imagination passive »⁸⁶. Il me semble que ces deux imaginations dans *L'Encyclopédie* reprennent celles décrites par Nicolas Malebranche⁸⁷. Et Voltaire a distingué deux genres d'imagination : l'imagination comme faculté qui conserve l'impression, et celle qui combine et assortit la représentation reçue à d'autres représentations⁸⁸. Sans doute, Voltaire pense alors à la conception traditionnelle de l'imagination. Revenons à Descartes et demandons-nous comment il pense l'imagination ?

⁸⁶ *L'Encyclopédie*, Briasson, David l'aîné, Le Breton, Durand, 1766, Tome 8, 1^e édition, p. 561 : IMAGINATION, IMAGINER, « Il y a deux sortes d'*imagination*, l'une qui consiste à retenir une simple impression des objets ; l'autre qui arrange ces images reçues, et les combine en mille manières. La première a été appelée *imagination passive*, la seconde *active* ; la passive ne va pas beaucoup au-delà de la mémoire, elle est commune aux hommes et aux animaux ; de-là vient que le chasseur et son chien poursuivent également des bêtes dans leurs rêves, qu'ils entendent également le bruit des cors ; que l'un crie, et que l'autre jappe en dormant. Les hommes et les bêtes font alors plus que se ressouvenir, car les songes ne sont jamais des images fidèles ; cette espèce d'*imagination* compose les objets, mais ce n'est point en elle l'entendement qui agit, c'est la mémoire qui se méprend.

Cette *imagination passive* n'a pas certainement besoin du secours de notre volonté, ni dans le sommeil, ni dans la veille ; elle se peint malgré nous ce que nos yeux ont vu, elle entend ce que nous avons entendu, et touche ce que nous avons touché ; elle y ajoute, elle en diminue : c'est un sens intérieur qui agit avec empire ; aussi rien n'est-il plus commun que d'entendre dire, *on n'est pas le maître de son imagination* ».

⁸⁷ Nicolas Malebranche, *Recherche de la vérité*, Liv. II, 1 part, Chap 1.

⁸⁸ « Il y a deux sortes d'imagination : l'une, qui consiste à retenir une simple impression des objets ; l'autre, qui arrange ces images reçues et les combine en mille manières. La première a été appelée *imagination passive* ; la seconde, active », Voltaire, *Dictionnaire philosophique* (1764), in *Œuvres Complètes de Voltaire*, éd. Louis Moland, Paris : Garnier, 1878, tome 19, p. 429.

Dans les *Regulae*, l'imagination est l'aide de la pure intelligence. Mais dans les *Regulae*, l'imagination et la pure intelligence sont deux fonctions de la « vis cognoscens » :

« il faut concevoir que cette force par laquelle nous connaissons proprement les objets, est purement spirituelle, et n'est pas moins distincte du corps tout entier que ne l'est le sang des os et la main de l'œil ; qu'elle est une et identique, soit qu'avec l'imagination elle reçoive les figures que lui envoie le sens commun, soit qu'elle s'applique à celles que la mémoire garde en dépôt, soit qu'elle en forme de nouvelles, lesquelles s'emparent tellement de l'imagination qu'elle ne peut suffire à recevoir en même temps les idées que lui apporte le sens commun, ou à les transmettre à la force motrice, selon le mode de dispensation qui lui convient. Dans tous ces cas, la force qui connaît est tantôt passive et tantôt active »⁸⁹.

Cette « vis cognoscens » reçoit « à raison de ces diverses facultés, les noms divers d'intelligence pure, d'imagination, de mémoire, de sensibilité. Elle s'appelle proprement esprit ⁹⁰, lorsqu'elle forme dans l'imagination de nouvelles idées, ou lorsqu'elle s'applique à celles qui sont déjà formées, et que nous la considérons comme la cause de ces différentes opérations »⁹¹.

A ce propos, dans les *Regulae* sont comprises comme des représentations, des figures, comme l'indique la Regula XII : « figuras vel ideas », mais dans la deuxième réponse, la définition de l'idée est différente de celle des *Regulae* : « je n'appelle pas du nom d'idée les seules images qui sont dépeintes en la fantaisie ; au contraire, je ne les appelle point ici de ce nom, en tant qu'elles sont en la fantaisie corporelle, c'est-à-dire en tant qu'elles sont dépeintes en quelques parties du cerveau, mais seulement en tant qu'elles informent l'esprit même, qui s'applique à cette partie du cerveau » (AT IX, 124). Alors Descartes aurait-il changé la conception de la relation entre l'esprit et les idées ? Cependant, on peut trouver le passage suivant :

« Je ne mets autre différence entre l'âme et les idées, que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu'il peut recevoir. Et comme ce n'est

⁸⁹ Regula XII.

⁹⁰ Ce mot « esprit » est dit en latin « ingenium ».

⁹¹ Regula XII.

pas proprement une action, mais une passion en la cire, de recevoir diverses figures, il me semble que c'est aussi une passion en l'âme de recevoir telle ou telle idée, et qu'il n'y a que ses volontés qui soient des actions », (*A Mesland*, 2 mai 1644, AT IV, 113).

Comme ce passage est écrit après les *Méditations*, on peut l'interpréter en posant que Descartes conserve la compréhension des idées comme représentations corporelles. Peut-être la relation entre l'imagination et les idées s'est modifiée au cours de l'évolution de sa philosophie allant des *Regulae* aux *Méditations* ?

Dans les *Principes*, l'imagination est juxtaposée aux sens : « toutes les façons de penser que nous remarquons en nous peuvent être rapportées à deux générales, dont l'une consiste à apercevoir par l'entendement, et l'autre à se déterminer par la volonté. Ainsi sentir, imaginer, et même concevoir des choses purement intelligibles, ne sont que des façons différentes d'apercevoir ; mais désirer, avoir de l'aversion, assurer, nier, douter, sont des façons différentes de vouloir » (*Principes*, I, 32, AT IX, 39).

La même position est exprimée dans la troisième *Méditation* : « je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. Car, ainsi que j'ai remarqué ci-devant, quoi que les choses que je sens et que j'imagine ne soient peut-être rien du tout hors de moi et en elles-mêmes, je suis néanmoins assuré que ces façons de penser, que j'appelle sentiments et imaginations, en tant seulement qu'elles sont des façons de penser, résident et se rencontrent certainement en moi » (*Med III*, AT IX, 27).

Descartes introduit un nouveau point de vue pour l'imagination dans la sixième *Méditation*, en parlant de « contentio animi » dont l'action volontaire accompagne l'imagination. En conséquence, sentir et imaginer sont distingués clairement.

Enfin, dans les *Passions de l'âme*, l'imagination volontaire est analysée⁹², et Descartes montre que la volonté, ou l'imagination comprise comme pensée dépendante de la volonté, ne saurait se terminer dans le corps sans dépendre des nerfs⁹³. Descartes a définitivement situé l'imagination :

« Entre les perceptions qui sont causées par le corps, la plus part dépendent des nerfs ; mais il y en a aussi quelques unes qui n'en dependent point, et qu'on nomme des imaginations, ainsi que celles dont je viens de parler, desquelles néanmoins elles diffèrent en ce que notre volonté ne s'emploie point à les former : ce qui fait qu'elles ne peuvent être mises au nombre des actions de l'âme. Et elles ne procèdent que de ce que, les esprits étant diversement agités, et rencontrant les traces de diverses impressions qui ont précédé dans le cerveau, ils y prennent leur cours fortuitement par certains pores, plustôt que par d'autre. Telles sont les illusions de nos songes et aussi les resveries que nous avons souvent estant éveillés, lors que notre pensée erre, nonchalamment, sans s'appliquer à rien de soi-même » (*Passions*, I, XXI, AT XI, 344-345).

Dans les *Passions*, l'imagination est d'un côté connectée à l'action volontaire et causée par l'esprit, et d'un autre côté elle est aussi causée par le flux des esprits animaux. Cette action imaginative volontaire représentée par une poussée de la glande pinéale « en la façon qui est requise pour contrôler le flux des esprits animaux ». Descartes écrit dans sa correspondance avec Elisabeth :

« Lorsqu'elle use de sa volonté pour se déterminer à quelque pensée qui n'est pas seulement intelligible, mais imaginable, cette pensée fait une nouvelle impression dans le cerveau, cela n'est pas en elle une passion, mais une action, qui se nomme proprement imagination. Enfin, lorsque le cours ordinaire des esprits est tel qu'il excite communément des pensées tristes ou gaies, ou autres semblables, on ne l'attribue pas à la passion, mais au naturel

⁹² Voir Art. XX, XXI.

⁹³ Guénancia, *op. cit.*, pp. 108 : « ... selon Descartes, il faut que l'imagination suscite une représentation qui va engendrer une émotion dans l'âme ».

ou à l'humeur de celui en qui elles sont excitées, et cela fait qu'on dit que cet homme est d'un naturel triste ... Ainsi il ne reste que les pensées qui viennent de quelque particulière agitation des esprits, et dont on sent les effets comme en l'âme même, qui soient proprement nommées des passions » (*A Elisabeth*, 6 octobre 1645, AT IV, 311).

« Avant que leur l'âme reçoive l'émotion, en laquelle seule consiste la passion, il faut qu'elle [l'âme] conçoive au moins le danger, et en imprime l'image dans le cerveau (ce qui se fait par une autre action qu'on nomme imaginer), et que, par même moyen, elle détermine les esprits, qui vont du cerveau par les nerfs dans les muscles, à entrer en ceux qui servent à resserrer les ouvertures du cœur, ce qui retarde la circulation du sang ; en suite de quoi, tout le corps devient pale, froid et tremblant, et les nouveaux esprit, qui viennent du cœur vers le cerveau, sont agités de telle façon qu'ils ne peuvent aider à y former d'autres images que celles qui excitent en l'âme la passion de la crainte » (*A Elisabeth*, 6 octobre 1645, AT IV, 312-313).

L'imagination dans les *Passions* est donc située au point de jonction de l'âme et du corps. Comme Pierre Guénancia l'écrit, « c'est l'esprit qui imagine, le même esprit qui conçoit imagine aussi, l'imagination n'est pas une puissance qui viendrait prendre possession de l'esprit et en ferait son jouet »⁹⁴. L'imagination dans la sixième *Méditation* est une faculté empirique, c'est-à-dire qu'elle part de l'expérience acquise⁹⁵. Elle est donc très limitée par rapport au pouvoir d'abstraction.

En fait, dans *L'Homme* aussi, Descartes porte de l'intérêt à l'imagination, et y développe également l'argumentation développée dans les *Regulae*. Le point de départ de *L'Homme* est fondamentalement que la forme reçue par les sens est transportée au sens commun, puis le sens commun imprime cette forme sur l'imagination, comme un

⁹⁴ Guénancia, *op. cit.*, p. 95.

⁹⁵ Guénancia, *op. cit.*, p. 99 : « l'imagination n'est « expérimentée » qu'à travers la représentation de figures géométriques, ce qui souligne le caractère d'activité mentale, d'effort de l'imagination, car il ne s'agit pas de reproduire un donné perçu comme dans le souvenir, mais bien de produire devant les yeux de l'esprit des figures, ce qui revient à les dessiner ou les esquiser mentalement ».

cachet imprime sur la cire. Descartes fait ici remarquer la relation entre les idées et les impressions que les esprits animaux, en sortant de la glande H, peuvent établir.

Les idées sont comprises comme « les formes ou images que l'âme raisonnable considèrera immédiatement, lors qu'étant unie à cette machine elle imaginera ou sentira quelque objet »⁹⁶ ; elles « ne sont pas celles qui s'impriment dans les organes des sens extérieurs, ou dans la superficie intérieure du cerveau »⁹⁷. Les idées servent d'intermédiaire entre la figure corporelle et mécanique et celle spirituelle qui « se trace dans les esprits sur la superficie de la glande H ».

Il me semble que ce mot de « figure » dépasse le cadre de *L'Homme*, car Descartes explique : « notez que, par ces figures, je n'entends pas seulement ici les choses qui représentent en quelque sorte la position des lignes et des superficies des objets, mais aussi toutes celles qui, suivant ce que j'ai dit ci-dessus, pourront donner occasion à l'âme de sentir le mouvement, la grandeur, la distance, les couleurs, les sons, les odeurs, et autres telles qualités ; et mêmes celles qui lui pourront faire sentir le chatouillement, la douleur, la faim, la soif, la joie, la tristesse, et autres telles passions » (*L'Homme*, AT XI, 177).

Cependant, *L'Homme* ne peut pas arriver finalement à l'union de l'âme et du corps telle qu'elle est présentée dans la sixième *Méditation*. Comme une âme est unie à cette machine, seulement « elle aura divers sentiments ». La sixième *Méditation* comment les sentiments ont pour fondement l'union : « tous ces sentiments de faim de soif, de douleur, etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps » (Med VI, AT IX, 64). La douleur particulièrement remplit ce rôle d'unir l'esprit et le corps.

⁹⁶ « Et notez que je dis, imaginera, ou sentira ; d'autant que je veux comprendre généralement, sous le nom d'*idée*, toutes les impressions que peuvent recevoir les esprits en sortant de la glande H, lesquelles s'attribuent toutes au sens commun, lors qu'elles dépendent de la présence des objets ; mais elles peuvent aussi procéder de plusieurs autres causes, ainsi que je vous dirai ci-après, et alors c'est à l'imagination qu'elles doivent être attribuées » (*L'Homme*, AT XI, 177).

⁹⁷ « Entre ces figures, ce ne sont pas celles qui s'impriment dans les organes des sens extérieurs, ou dans la superficie intérieure du cerveau, mais seulement celles qui se tracent dans les esprits sur la superficie de la glande H, où est le siège de l'imagination, et du sens communs, qui doivent être prises pour les idées, c'est-à-dire pour les formes ou images que l'âme raisonnable considèrera immédiatement, lors qu'étant unie à cette machine elle imaginera ou sentira quelque objet » (*L'Homme*, AT XI, 176-177).

Les sentiments sont attribués à l'âme dans *L'Homme*, mais dans la sixième *Méditation*, après la réhabilitation des sens, ils sont attribués à « l'âme en tant qu'elle est jointe au corps » :

« Je ne vois aussi aucune difficulté à entendre que les facultés d'imaginer et de sentir appartiennent à l'âme, à cause que ce sont des espèces de pensées ; et néanmoins n'appartiennent qu'à l'âme en tant qu'elle est jointe au corps, à cause que ce sont des sortes de pensées, sans lesquelles on peut concevoir l'âme toute pure » (*A Gibieuf*, 19 janvier 1642, AT III, 479).

Revenons-en à notre sujet. Descartes pense-t-il qu'il y a contradiction entre la distinction et l'union de l'âme et du corps au moment des *Méditations* ?

Comme nous l'avons vu, il semble que Descartes aboutisse à la distinction définitive entre imaginer et sentir, et aussi à leur relation à la pure intellection. La notion de l'union est sans doute introduite dans ce processus.

CHAPITRE V

LA RELATION DE L'ÂME ET DU CORPS DANS LES RÉPONSES AUX 3^e OBJECTIONS

Pour Hobbes, le corps et l'âme sont une même et unique chose, car, selon lui, l'activité de l'esprit est un mouvement du corps, et les sensations et passions s'expliquent par des mouvements, alors que pour Descartes, le corps et l'âme sont distincts. Hobbes critique donc Descartes à propos du cogito qui identifie le sujet et la pensée. En fait, Descartes et Hobbes montrent des divergences de vues à propos de la pensée telle qu'elle est présentée par Descartes dans la troisième Méditation. Un des désaccords entre eux concerne la relation entre l'idée et la pensée. Le point clé de l'argumentation de Hobbes est la distinction faite par lui entre avoir une idée et réfléchir par une idée. Regardons pourquoi Hobbes n'est pas d'accord avec Descartes sur les idées.

I. L'idée selon Hobbes

La raison des divergences entre Descartes et Hobbes apparaît clairement dans le passage ci-dessous :

« Par le nom d'idée, il veut seulement qu'on entende ici les images des choses matérielles dépeintes en la fantaisie corporelle ; et cela étant supposé, il lui

est aisé de montrer qu'on ne peut avoir aucune propre et véritable idée de Dieu ni d'un ange : mais j'ai souvent averti, et principalement en ce lieu-là même, que je prends le nom d'idée pour tout ce qui est conçu immédiatement par l'esprit ; en sorte que, lorsque je veux et que je crains, parce que je conçois en même temps que je veux et que je crains, ce vouloir et cette crainte sont mis par moi au nombre des idées ; et je me suis servi de ce mot, parce qu'il était déjà communément reçu par les philosophes pour signifier les formes des conceptions de l'entendement divin, encore que nous ne reconnaissons en Dieu aucune fantaisie ou imagination corporelle, et je n'en savais point de plus propre. Et je pense avoir assez expliqué l'idée de Dieu pour ceux qui veulent concevoir le sens que je donne à mes paroles ; mais pour ceux qui s'attachent à les entendre autrement que je ne fais, je ne le pourrais jamais assez. Enfin, ce qu'il ajoute ici de la création du monde est tout-à-fait hors de propos ; car j'ai prouvé que Dieu existe avant que d'examiner s'il y avait un monde créé par lui, et de cela seul que Dieu, c'est-à-dire un être souverainement puissant, existe, il suit que, s'il y a un monde, il doit avoir été créé par lui » (*Rép. à l'objection V, AT IX, 141*).

Cette réponse repose sur un argument qui concerne la relation entre l'idée et les autres formes de pensées, développé dans les objections V et VI des 3^e objections et réponses. Parmi les objections de Hobbes, je pense qu'il s'agit ici de la divergence la plus importante entre les deux philosophes.

« Entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses, & c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée, comme lorsque je me représente un homme ou une chimère, ou le Ciel ou un Ange, ou Dieu même. D'autres, outre cela, ont quelques autres formes : comme lorsque je veux, que je crains, que j'affirme ou que je nie, je conçois bien alors quelque chose comme le sujet de l'action de mon esprit, mais j'ajoute aussi quelque autre chose par cette action à l'idée que j'ai de cette chose là ; & de

ce genre de pensées, les unes sont appelées volontés ou affections, & les autres jugements »¹ (AT IX, 29).

Hobbes ne peut pas du tout être d'accord avec cette dernière formule : « sed aliquid etiam amplius quam istius rei similitudinem cogitatione complector ; et ex his aliae voluntates, sive affectus, aliae autem judicia appellantur ».

Et il objecte à Descartes :

« Lorsque quelqu'un veut ou craint, il a bien à la vérité l'image de la chose qu'il craint et de l'action qu'il veut ; mais qu'est-ce que celui qui veut ou qui craint embrasse de plus par sa pensée, cela n'est pas ici expliqué. Et, quoique à le bien prendre, la crainte soit une pensée, je ne vois pas comment elle peut être autre que la pensée ou l'idée de la chose que l'on craint. Car qu'est-ce autre chose que la crainte d'un lion qui s'avance vers nous, sinon l'idée de ce lion, et l'effet qu'une telle idée engendre dans le cœur, par lequel celui qui craint est porté à ce mouvement animal que nous appelons fuite. Maintenant ce mouvement de fuite n'est pas une pensée ; et partant il reste que dans la crainte il n'y a point d'autre pensée que celle qui consiste en la ressemblance de la chose que l'on craint : le même se peut dire aussi de la volonté », (sixième objection, AT IX, 141-142).

Descartes répond à Hobbes :

« Il est de soi très évident que c'est autre chose de voir un lion et ensemble de le craindre, que de le voir seulement ; et tout de même que c'est autre chose de voir un homme qui court, que d'assurer qu'on le voit. Et je ne remarque rien ici qui ait besoin de réponse ou d'explication », (Réponse à l'objection VI, AT IX, 142).

¹ « Quasdam ex his tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen : ... Aliae vero alias quasdam praeterea formas habent : ut, cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego, semper quidem aliquam rem ut subjectum meae cogitationis apprehendo, sed aliquid etiam amplius quam istius rei similitudinem cogitatione complector ; et ex his aliae voluntates, sive affectus, aliae autem judicia appellantur », (AT VII, 37).

Le point d'essentiel est, il me semble, qu'il est « de soi très évident que c'est autre chose de voir un lion et ensemble de le craindre, que de le « voir seulement ». Alors peut-on rejeter l'opinion de Hobbes immédiatement pour la raison qu'elle serait inutile ? L'argumentation de Descartes nécessite les deux propositions suivantes : L'une est que les humains peuvent entrer dans des activités appelées passion et volonté, ce qui « est de soi très évident ». Et l'autre est que les passions et la volonté sont des activités non-matérielles d'une chose pensante, et donc la conscience de la passion et la volonté supposent la compréhension de celles-ci en tant qu'activités d'une chose pensante. Il me semble que la deuxième proposition est affirmée par le passage suivant :

« Où j'ai dit : *c'est-à-dire un esprit, une âme, un entendement, une raison, etc.*, je n'ai point entendu par ces noms les seules facultés, mais les choses douées de la faculté de penser, comme par les deux premiers on a coutume d'entendre, et assez souvent aussi par les deux derniers : ce que j'ai si souvent expliqué, et en termes si exprès, que je ne vois pas qu'il y ait eu lieu d'en douter. Et il n'y a point ici de rapport ou de convenance entre la promenade et la pensée, parce que la promenade n'est jamais prise autrement que pour l'action même ; mais la pensée se prend quelquefois pour l'action, quelquefois pour la faculté, et quelquefois pour la chose en laquelle réside cette faculté. Et je ne dis pas que l'intellection et la chose qui entend soient une même chose, non pas même la chose qui entend et l'entendement, si l'entendement est pris pour une faculté, mais seulement lorsqu'il est pris pour la chose même qui entend. Or j'avoue franchement que pour signifier une chose ou une substance, laquelle je voulais dépouiller de toutes les choses qui ne lui appartiennent point, je me suis servi de termes autant simples et abstraits que j'ai pu, comme au contraire ce philosophe, pour signifier la même substance, en emploie d'autres fort concrets et composés, à savoir ceux de sujet, de matière et de corps, afin d'empêcher autant qu'il peut qu'on ne puisse séparer la pensée d'avec le corps », (*Rép. II, AT IX, 135-136*).

Cette proposition est la réponse à l'objection par laquelle Hobbes critique le cogito du point de vue du matérialisme. Selon lui, tout ce qui est doit être considéré comme corporel : la corporéité est la forme la plus générale de l'être, et donc aussi de

l'être connaissable. Sur ce point, Hobbes pense différemment de Descartes, à savoir que l'homme ne pourra pas être conçu comme une chose pensante non-corporelle. En d'autres termes, le propre de l'homme, c'est-à-dire sa puissance à produire de l'artifice, va consister en ceci, que l'homme va s'exclure de la nature tout en y étant d'abord, et sans reste, intégré de part en part².

Cette critique matérialiste du cogito cartésien s'exprime clairement dans la seconde objection :

« *Je suis une chose qui pense* : c'est fort bien dit. Car de ce que je pense ou de ce que j'ai une idée, soit en veillant, soit en dormant, l'on infère que je suis pensant : car ces deux choses, *je pense* et *je suis pensant*, signifient la même chose. De ce que je suis pensant, il s'ensuit *que je suis*, parce que ce qui pense n'est pas un rien. Mais où notre auteur ajoute, *c'est-à-dire un esprit, une âme, un entendement, une raison* : de là naît un doute. Car ce raisonnement ne me semble pas bien déduit, de dire : *je suis pensant*, donc *je suis une pensée* ; ou bien *je suis intelligent*, donc *je suis un entendement*. Car de la même façon je pourrais dire : *je suis promenant*, donc *je suis une promenade*. M. Descartes donc prend la chose intelligente, et l'intellection qui en est l'acte, pour une même chose ; ou du moins il dit que c'est le même que la chose qui entend, et l'entendement, qui est une puissance ou faculté d'une chose intelligente. Néanmoins tous les philosophes distinguent le sujet de ses facultés et de ses actes, c'est-à-dire de ses propriétés et de ses essences ; car c'est autre chose que la chose même *qui est*, et autre chose que son *essence* ; il se peut donc faire qu'une chose qui pense soit le sujet de l'esprit, de la raison ou de l'entendement, et partant que ce soit quelque chose de corporel, dont le contraire est pris ou avancé, et n'est pas prouvé. Et néanmoins c'est en cela que consiste le fondement de la conclusion qu'il semble que M. Descartes veuille établir.

² Voir le texte d'introduction du *Léviathan* : « La nature, qui est l'art pratiqué par Dieu pour fabriquer le monde et le gouverner, est imitée par l'art de l'homme, qui peut, ici comme en beaucoup d'autres domaines, fabriquer un animal artificiel. Puisqu'en effet la vie n'est qu'un mouvement des membres, dont l'origine est dans quelque partie interne, pourquoi ne pourrait-on dire que tous les automates (ces machines mues par des ressorts et des roues comme dans une montre) ont une vie artificielle ? Car, qu'est-ce que le cœur, sinon un ressort, les nerfs, sinon autant de courroies et les articulations autant de roues, toutes choses qui, selon l'intention de l'artisan, impriment le mouvement à tout le corps ? Mais l'art va plus loin en imitant l'œuvre raisonnable et la plus excellente de la nature : l'homme. C'est l'art, en effet, qui crée ce grand LEVIATHAN, appelé RÉPUBLIQUE ou ÉTAT (CIVITAS en latin) qui n'est autre chose qu'un homme artificiel, quoique de stature et de force plus grandes que celles de l'homme naturel, pour la défense et la protection duquel il a été conçu » Hobbes, *Léviathan* (1651), *Opera Latina*, éd. Molesworth, Bristol : Thoemmes Press, 1999.

Au même endroit il dit : « J'ai reconnu que j'existe, et je cherche quel je suis, moi que j'ai reconnu être. Or il 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. »

Il est très certain que la connaissance de cette proposition : *j'existe*, dépend de celle-ci : *je pense*, comme il nous a fort bien enseigné. Mais d'où nous vient la connaissance de celle-ci : *je pense* ? Certes, ce n'est point d'autre chose que de ce que nous ne pouvons concevoir aucun acte sans son sujet, comme la pensée sans une chose qui pense, la science sans une chose qui sache, et la promenade sans une chose qui se promène. Et de là il semble suivre qu'une chose qui pense est quelque chose de corporel ; car les sujets de tous les actes semblent être seulement entendus sous une raison corporelle, ou sous une raison de matière, comme il a lui-même montré un peu après par l'exemple de la cire, laquelle, quoique sa couleur, sa dureté, sa figure, et tous ses autres actes soient changés, est toujours conçue être la même chose, c'est-à-dire la même matière sujette à tous ces changements. Or ce n'est pas par une autre pensée que j'infère que je pense ; car, encore que quelqu'un puisse penser qu'il a pensé, (laquelle pensée n'est rien autre chose qu'un souvenir), néanmoins il est tout à fait impossible de penser qu'on pense, ni de savoir qu'on sait ; car ce serait une interrogation qui ne finirait jamais : d'où savez-vous que vous savez que vous savez que vous savez, etc. ? Et partant, puisque la connaissance de cette proposition : *j'existe*, dépend de la connaissance de celle-ci : *je pense*, et la connaissance de celle-ci, de ce que nous ne pouvons séparer la pensée d'une matière qui pense, il semble qu'on doit plutôt inférer qu'une chose qui pense est matérielle qu'immatérielle » (*Obj. II, AT IX, 134-135*).

Hobbes présente son objection comme une critique logique, soulignant une obscurité dans le raisonnement de Descartes. C'est ce qui apparaît clairement dans la troisième objection :

« Quelqu'un répondra peut-être à cette question : Je suis distingué de ma pensée, moi-même qui pense ; et quoiqu'elle ne soit pas à la vérité séparée de moi-même, elle est néanmoins différente de moi : de la même façon que la promenade, comme il a été dit ci-dessus, est distinguée de celui qui se promène. Que si M. Descartes montre que celui qui entend et l'entendement

sont une même chose, nous tomberons dans cette façon de parler scolastique, l'entendement entend, la vue voit, la volonté veut » (obj. III, AT IX, 137-138).

Mais, comme le montre la fin de la seconde objection, le désaccord entre Hobbes et Descartes est plus profond : il tient aux fondements même de leur pensée, à savoir la position radicalement matérialiste de Hobbes d'une part, la distinction réelle de l'âme et du corps, et donc l'affirmation par Descartes du cogito comme chose qui pense, de l'autre.

Il me semble que la critique développée par Hobbes dans la sixième objection concerne là encore cette proposition forte de Descartes selon laquelle les passions et la volonté sont des activités non-matérielles d'une chose pensante, et donc que la conscience de la passion et la volonté supposent la compréhension de celles-ci en tant qu'activités d'une chose pensante. Cette critique de l'immatérialisme, à savoir la critique par Hobbes de la proposition cartésienne, révèle de la part de Hobbes plutôt une posture refusant dès le début la méthode de Descartes plutôt qu'une volonté de discuter les thèses cartésiennes à l'intérieur de sa méthode. Par conséquent, de l'intérieur de la démarche de Descartes, la critique de Hobbes n'est pas fondamentalement pertinente. Mais Hobbes est cohérent du point de vue du matérialisme.

Cependant, si nous limitons notre considération à l'objection VI, nous devons en rester à la position de Descartes. Parce qu'il me semble que comme Hobbes refuse de considérer les activités mentales et les conditions mentales comme différentes de la simple reconnaissance, il adopte dès le début une attitude de refus de la proposition de Descartes affirmant des faits empiriques évidents, au lieu de participer au débat avec Descartes. Pour faire avancer la critique de la théorie immatérialiste, Hobbes doit contester des propositions faibles mais générales, c'est-à-dire qu'il doit critiquer la proposition appartenant à des faits empiriques plutôt qu'à des considérations théoriques. Par conséquent, pour Descartes, comme pour nous, la critique de Hobbes semble peu convaincante. Comme Descartes l'explique, c'est un fait évident que nous avons une certaine expérience appelée la peur. S'il est vrai que Hobbes refuse d'admettre des faits empiriques évidents pour défendre sa position matérialiste, on peut dire que l'argument de Hobbes est défectueux à cet égard. Et on peut donc dire que la réponse de Descartes à Hobbes est appropriée. Il nous semble qu'il est possible que

Hobbes ne refuse pas l'expérience rapportée par Descartes, mais diffère de Descartes dans la méthode dont il a converti son expérience en langage. Si notre hypothèse est correcte, Hobbes peut admettre la première proposition. On ne peut, cependant trouver de passage qui remplisse les conditions exigées dans les 3^e objections ; mais il est possible de considérer d'autres textes :

« On a fait voir [...] que les conceptions et les apparitions ne sont réellement rien que du mouvement excité dans une substance intérieure de la tête. Ce mouvement ne s'arrêtant point là, mais se communiquant au cœur, doit nécessairement aider ou arrêter le mouvement que l'on nomme vital ; lorsqu'il l'aide et le favorise, on l'appelle plaisir, contentement, bien-être, qui n'est rien de réel qu'un mouvement dans le cœur, de même que la conception n'est rien de réel qu'un mouvement dans la tête ; alors les objets qui produisent ce mouvement sont appelés agréables, délicieux. Ce mouvement agréable se nomme *amour*, relativement à l'objet qui l'excite ; mais lorsque ce mouvement affaiblit ou arrête le mouvement vital, on le nomme douleur ; et, relativement à l'objet qui le produit, on le désigne sous le nom de haine. Ce mouvement, dans lequel consiste le plaisir et la douleur, est encore une sollicitation ou une attraction qui entraîne vers le but qui plaît ou qui porte à s'éloigner de celui qui déplaît. Cette sollicitation est un effet ou un commencement externe d'un mouvement animal, qui se nomme appétit, ou désir, quand l'objet est agréable ; qui se nomme aversion, lorsque l'objet déplaît actuellement, et qui se nomme crainte, relativement au déplaisir qui nous attend »³.

Comme ce passage nous le montre, Hobbes affirme souvent que des passions ou la volonté correspondent aux différentes définitions de la conception. C'est la raison pour laquelle il a considéré quelque chose de donné dans l'expérience, qui ne se dégagera qu'à la fin comme « représentation ». Il est clair pour Hobbes que les passions du plaisir et de la douleur, du désir et de la crainte, ou de l'appétit et de la répulsion, du bien et du mal s'expliquent par différents mouvements excités dans le corps intérieur par la représentation de l'objet. Si on accepte ce point, il faut alors penser que selon

³ Au chapitre VII de la *Nature humaine* (1651), trad. de Paul Henri Thiry d'Hobach, 1772.

Hobbes, la conception ou la connaissance est un mouvement dans la tête, causé par la sensation. Et la passion est un mouvement dans le cœur, causé par la conception ou l'action du sens sur le cerveau ; le mouvement du cœur produit l'appétit. Donc les passions relèvent des conceptions, et le désir relève de l'idée. Par conséquent, il nous semble que Hobbes admet la première proposition, et il est important de distinguer la réalité et les conceptions ou représentations que nous en avons. Lorsqu'on pense quelque chose, ce sont ces représentations qu'on a dans l'esprit. Cette connaissance empirique est déterminée par les représentations de l'idée.

Cependant Hobbes précise à Descartes : « quoique à le bien prendre la crainte soit une pensée... », mais ajoute-t-il, « il reste que dans la crainte il n'y a point d'autre pensée que celle qui consiste en la ressemblance de la chose que l'on craint »⁴.

II. La signification de la ressemblance à la chose chez Hobbes

Quand on considère la connaissance empirique, la question se pose de savoir où sont situées les passions, telle que, par exemple, la crainte ? Considérons la crainte que nous inspire un lion. Ici premièrement, un mouvement est provoqué qui consiste dans l'image de ce lion. Deuxièmement, il se produit « l'effet qu'une telle idée engendre dans le cœur »⁵. Et finalement, se produit l'acte « par lequel celui qui craint est porté à ce mouvement animal que nous appelons fuite »⁶. Descartes s'est mépris sur le sens de ces explications. Hobbes divise cette série d'évènements en deux moments ; l'un est la ressemblance (« similitudo ») de la chose et de la pensée, et l'autre est un mouvement animal que nous appelons fuite et qui est différent de la pensée. Comme on l'a déjà vu, Hobbes considère que « cette sollicitation est un effet ou un commencement externe d'un mouvement animal », le deuxième et le troisième temps correspondent à un mouvement animal que nous appelons fuite, différent de la pensée. Là, l'expérience mentale de la passion de la crainte est dans la pensée qui construit la ressemblance (« similitudo ») de la chose.

⁴ Objection VI.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

On peut s'arrêter sur la conception de Hobbes à propos de la ressemblance (« similitudo ») de la chose. Il nous semble que Hobbes et Descartes ont une opinion différente sur cette question de la ressemblance (« similitudo ») entre l'idée et la chose.

Remarquons d'abord, que Descartes écrit :

« Par le nom d'idée, il veut seulement qu'on entende ici les images des choses matérielles dépeintes en la fantaisie corporelle ; et cela étant supposé, il lui est aisé de montrer qu'on ne peut avoir aucune propre et véritable idée de Dieu ni d'un ange ; mais j'ai souvent averti, et principalement en ce lieu-là même, que je prends le nom d'idée pour tout ce qui est conçu immédiatement par l'esprit. En sorte que, lorsque je veux et que je crains, parce que je conçois en même temps que je veux et que je crains, ce vouloir et cette crainte sont mis par moi au nombre des idées » (Réponse V, AT IX, 141).

En revanche, Hobbes précise :

« Lorsque je pense à un homme, je me représente une idée ou une image composée de couleur et de figure, de laquelle je puis douter si elle a la ressemblance d'un homme ou si elle ne l'a pas » (*Obj. V*, AT IX, 139-140).

Il nous semble que le mot de « ressemblance » cause ici un malentendu entre les deux auteurs. Hobbes mûrit peut-être un plan plus scrupuleusement sur ce point. Selon Hobbes, « une idée ou une image composée de couleur et de figure » n'est pas semblable à l'objet. Bien-sûr, Descartes adopte aussi ce point qui résulte de la mise en œuvre du doute hyperbolique. Mais, les deux auteurs ne développent pas la même argumentation. Hobbes insiste sur les quatre points suivants :

« Que le sujet auquel la couleur et l'image sont inhérentes n'est point l'objet ou la chose vus. Qu'il n'est rien de réel à l'extérieur de nous que nous puissions appeler image ou couleur. Que ladite image ou couleur n'est qu'une apparition de ce mouvement, de cette agitation ou altération que l'objet opère dans le cerveau ou dans les esprits, ou dans quelque substance à l'intérieur de la tête. Que dans la conception issue de la vision, comme dans

les conceptions qui naissent d'autres sensations, le sujet auquel ces qualités sont inhérentes n'est point l'objet mais celui qui sent »⁷ (*Éléments du droit naturel et politique*, partie I, ch. II, p. 49).

Ici, Hobbes met l'accent sur un point important concernant la couleur réfléchie par un objet visible dans les miroirs. Quand on regarde une pomme, la couleur rouge que nous voyons n'a pas besoin d'être dans l'objet coloré lui-même. Hobbes explique qu'il y a deux cas à considérer ; l'un est la vision pure et simple causée par l'impact de l'image de l'objet visible sur notre organe des sens. Et l'autre est constitué par nos images visuelles fantastiques, comme si ces images nous montraient un monde qui n'existe pas.

Il est évident que Hobbes, comme Descartes, doute des sens, et donc il en arrive à la conclusion que « *that that is nothing without us really* ». La représentation sensible n'est pas semblable à la chose, mais elles entretiennent certaines relations. Descartes peut être d'accord sur ce point avec Hobbes pour mettre en doute le témoignage des sens. Mais cela ne veut pas dire que nous ne pouvons rien savoir sur le sensible, et Descartes accepte aussi ce point. Alors quelle est la différence entre eux ? Pour Hobbes, la couleur ou la figure est l'effet d'un mouvement qui se produit à partir d'une impression externe : d'un côté, la couleur ou la figure est « *that that is nothing without us really* », mais d'un autre côté, la couleur ou la figure correspond à quelque chose dans un objet en dehors du corps. Cette référence externe ou cette fonction de représentation de la couleur ou de la figure est provoquée par un objet externe. Alors l'idée comme la couleur ou la figure ou ce qu'on appelle généralement la ressemblance, résulte d'une relation causale avec des objets externes⁸. La couleur n'appartient pas à l'objet, et l'idée ne reproduit pas l'objet. Mais l'idée, par exemple celle de la couleur fait référence à un objet externe ou bien possède une fonction de représentation de l'objet. Descartes et Hobbes ont la même perspective ; ils doutent que la couleur ou la figure soient

⁷ « That the subject wherein colour and image are inherent, is not the object or thing seen. That that is nothing without us really which we call an image or colour. That the said image or colour is but an apparition unto us of that motion, agitation, or alteration, which the object worketh in the brain or spirits, or some internal substance of the head. That as in conception by vision, so also in the conceptions that arise from other senses, the subject of their inherence is not the object, but the sentient »

⁸ L'objet est dit en japonais « Taishou », et le kanji correspondant s'écrit : 対象. 对 signifie « une paire de », et 象 désigne l'image. On peut alors comprendre ici que la ressemblance de l'idée à la chose ne signifie pas que « Taishou » montre littéralement l'objet, ainsi que le pensent Descartes et Hobbes.

semblables à l'objet et doutent aussi que la couleur ou la figure reproduisent l'objet, mais ils acceptent d'un autre côté que ces qualités indiquent ou désignent l'objet.

Le texte de la *Dioptrique* est clair sur ce point :

« Il faut au moins que nous remarquions qu'il y a aucunes images qui doivent en tout ressembler aux objets qu'elles représentent : car autrement il n'y aurait point de distinction entre l'objet & son image : mais qu'il suffit qu'elles leur ressemblent en peu de choses ; et souvent même, que leur perfection dépend de ce qu'elles ne leur ressemblent pas tant qu'elles pourraient faire. Comme vous voyez que les taille-douces, n'étant faites que d'un peu d'encre posée çà & là sur le papier, nous représentent des forêts, des villes, des hommes, & même des batailles & tempêtes, bien que d'une infinité de diverses qualités qu'elles nous font concevoir en ces objets, il n'y en ait aucune que la figure seule dont elles aient proprement la ressemblance » (*Dioptrique*, AT VI, 113).

Comme le note Kim Sang Ong-Van-Cung⁹, « il faut au portrait ou à l'image ne pas ressembler complètement à leur modèle, à ce à quoi ils se réfèrent, pour leur ressembler un peu, et les désigner véritablement. Les idées ne ressemblent pas aux choses comme les images sensibles, car en définitive une représentation ne ressemble pas à ce qui est représenté », ce qu'elle illustre en rappelant la formule de Descartes : « il y a plusieurs autres choses que des images qui peuvent exciter notre pensée ; comme, par exemple, les signes et les paroles, qui ne ressemblent en aucune façon aux choses qu'elles signifient » (*Dioptrique* IV, AT VI, 112).

Mais pour Descartes, cette qualité sensible qui désigne l'objet sans le reproduire est une donnée du sujet en tant que chose pensante, tandis que chez Hobbes cette fonction de désignation sans reproduction tient à la relation causale entre mon corps et l'expérience que font sur lui les objets externes. Hobbes a donc pu dire que « je me représente une idée ou une image composée de couleur et de figure, de laquelle je puis douter si elle a la ressemblance d'un homme ou si elle ne l'a pas ». S'il est ainsi possible de douter de la ressemblance entre l'idée et l'objet qu'elle désigne, c'est que leur relation ne se réduit pas à la similitude.

⁹ Kim Sang Ong-Van-Cung, *Descartes et l'ambivalence de la création*, Paris : Vrin, 2000, p. 103.

III. Sensations et passions chez Hobbes

Donnons une vue d'ensemble de l'idée chez Hobbes. L'idée, par exemple, la couleur ou la figure est un mouvement excité dans le corps intérieur, et « that is nothing without us really ». Mais cette idée désigne l'objet sans le reproduire. Ces mêmes caractères sont possédés par les passions. Selon Hobbes, la sensation est l'action de l'objet sur les sens, puis la conception est l'action des sens sur le cerveau, donc la connaissance est un mouvement qui se produit dans la tête, et la passion est un mouvement qui s'effectue dans le cœur. Hobbes utilise des mots différents, mais peut-être n'a-t-il pas besoin de distinguer clairement entre la représentation mentale obtenue par les sens et les passions éprouvées dans le cœur ? En voici la preuve évidente :

« La cause de la sensation est le corps extérieur ou objet qui impressionne l'organe propre à chaque sensation, soit immédiatement, comme dans le goût et le toucher, soit médiatement, comme dans la vue, l'ouïe et l'odorat ; cette impression se propage par l'intermédiaire des nerfs et des autres fibres et membranes du corps jusque dans le cerveau et le cœur, causant là une résistance, une contre-pression, un effort du cœur tendant à se dégager. Cet effort, parce que dirigé vers le dehors, nous semble être quelque chose d'extérieure à nous. Et c'est ce *semblant*, ce *fantôme* est ce que l'on appelle *sensation* »¹⁰ (*Léviathan*, ch. 1, p. 14).

Ici, Hobbes suppose qu'un effet dans le cœur lui-même est aperçu par le sujet. Autrement dit, un mouvement produit au niveau du cœur est fixé dans la réalité matérielle de l'expérience. Selon le résultat de cette considération, il semble raisonnable de désigner des passions, comme l'amour et la haine, par le terme de pensée qui produit la ressemblance (« similitudo ») de la chose, avec la même qualification que la statue de couleur et de figure. Par conséquent, puisque Hobbes affirme à Descartes dans la sixième objection, que des passions, telle que la sensation, peuvent s'appeler conception dans ce

¹⁰ « The cause of sense is the external body or object which presses the organ proper to each sense— either immediately, as in taste and touch; or •through an intermediary, as in seeing, hearing, and smelling. This pressure is passed inwards, along the nerves and other strings and membranes of the body, to the brain and heart; there it causes a resistance, or counter-pressure, or endeavour by the heart to deliver itself [= 'to disburden itself', 'to speak what is on its mind']. Because this endeavour (or counter-pressure) is outward, it seems to be some matter outside the body; and this seeming, or fancy [= 'mental representation or image'] is what we call 'sense' ».

sens, alors dans ce cas, la passion est la pensée qui produit la ressemblance (« similitudo ») de la chose. Donc la crainte ou l'amour sont aussi une représentation de l'objet. Le sentiment, comme la qualité sensible, appartient à notre représentation et non à l'objet qui la cause. Hobbes le montre en écrivant que « si les Couleurs et les Sons étaient dans les Corps ou les Objets qui les causent, ils ne pourraient point en être séparés comme nous voyons qu'ils le sont par les miroirs et du fait de la réflexion dans les échos » (*Léviathan*, I, ch. 1, p. 3)¹¹.

Le passage suivant vient à l'appui de cette idée :

« Quelles sortes de paroles signifient les appétits, les aversion et les passions de l'esprit humain, et quel est leur usage et leur abus, j'en parlerai quand j'aurai parlé des passions. Les dénominations des choses qui nous affectent, c'est-à-dire qui nous plaisent ou nous déplaisent, sont, dans les entretiens des hommes, d'une signification variable, parce que tous les hommes ne sont pas affectés de la même façon par les mêmes choses, ni le même homme à des moments différents. Etant donné en effet que toutes les dénominations ont pour fonction de signifier nos conceptions, et que toutes nos affections ne sont rien que des conceptions, quand nous concevons les mêmes choses différemment, nous ne pouvons guère éviter des les nommer différemment. Car même si la nature de ce que nous concevons est la même, pourtant, nous la recevons diversement, selon les différentes constitutions corporelles, et selon la prévention de notre opinion, qui donnent à toute chose la couleur de nos différentes passions »¹² (*Leviathan*, ch. 4, p. 40).

L'expression « some flavour of our different passions », utilisée ici par Hobbes, désigne la variété d'appréhension des passions comme peut le faire la métaphore de la

¹¹ « if those Colours, and Sounds, were in the Bodies, or Objects that cause them, they could not be severed from them, as by glasses, and in Ecchoes by reflection, wee see they are ».

¹² « I shall talk about what kinds of speeches signify the appetites, aversions, and passions of man's mind, and of their use and misuse, after I have treated the passions. The names of things that please or displease us have inconstant meanings in common discourse, because likes and dislikes vary from person to person, and even for one person at different times. All names are designed to signify our conceptions, and all our states are merely conceptions; so when you and I conceive one thing differently we can hardly avoid naming it differently. Although the nature of the thing we conceive is the same, our different receptions of it – because of how we differ in the constitutions of our bodies and the prejudices of our opinions – gives everything we say some flavour of our different passions ».

teinture des passions. Hobbes souligne ici que la diversité existe aussi bien dans l'expérience mentale que dans la perception des couleurs. Enfin, nous sommes devenus capables de comprendre comment Hobbes pense la ressemblance à la chose, à savoir que la ressemblance est un mouvement, une représentation de l'objet, qui peut contenir également un caractère propre aux passions. Ce caractère des passions suppose une force causale qui provoque un mouvement, par exemple un mouvement de fuite. Telle est la raison pour laquelle Hobbes pense qu'il faut distinguer les deux situations ; « de voir un lion et ensemble de le craindre » et « de le voir seulement ». Mais Descartes se méprend sur la pensée de Hobbes et lui reproche de ne pas avoir bien distingué ces deux situations. Selon Hobbes, « voir un lion et ensemble le craindre » et voir sans aucune passion sont bien distinguées.

Hobbes n'a pas besoin, pour distinguer une conception accompagnée de passion et une conception dépourvue de passion, d'admettre que le sujet est une chose pensante, car les passions ne sont pas d'une nature différente des idées. Les passions sont provoquées par des causes externes, puis dirigent un mouvement d'attraction ou de répulsion pour ces causes dans le corps. Et ce mouvement provoque finalement une action par la volonté.

On peut comprendre que la ressemblance chez Hobbes est à la fois un mouvement du corps intérieur, la représentation de l'objet, et le caractère des passions, à savoir, un effet déterminé un mouvement précédent. Descartes critique l'idée de Hobbes selon laquelle « voir un lion et ensemble le craindre » et « le voir seulement » sont la même chose. Il est clair maintenant que cette critique n'est pas juste, parce que Hobbes distingue les deux : « voir un lion et ensemble le craindre » d'une part et le voir sans avoir des passions de l'autre. Selon Hobbes, ces deux situations ne se ressemblent que dans la pensée, mais sont réellement distinctes, car au fait « de voir un lion et ensemble de le craindre » est ajoutée la crainte ou bien « l'effet, qu'une telle idée engendre dans le cœur » pour nous faire fuir. Donc cette pensée est distincte de celle de l'objet qui ne s'accompagne pas de crainte. Peut-être Descartes n'a pas pu pénétrer les intentions de Hobbes sur ce point ?

Selon Hobbes les passions et la volonté coïncident. Il écrit, en effet :

« une délibération requiert dans l'action dont on délibère deux conditions : l'une, qu'elle soit future, l'autre, qu'il y ait espoir d'accomplir ou possibilité de

ne pas accomplir l'action. En effet, appétit et crainte sont des attentes du futur, et il n'y a pas d'attente du bien sans espoir, ni d'attente du mal sans possibilité. Il n'y a donc aucune délibération portant sur des choses nécessaires. Dans une délibération, le dernier appétit, de même que la dernière crainte, sont appelés VOLONTÉ, c'est-à-dire : le dernier appétit veut faire, la dernière crainte ne veut pas faire, ou veut omettre », (*Éléments du droit naturel et politique*, I, XII, 2 ; trad. Delphine Thivet, Vrin, p. 106)¹³.

Et en conséquence, « la raison n'appartient pas moins à la nature de l'homme que la passion », (*Element of Law*, I, XV, 1, p. 119)¹⁴.

Pour Descartes, comme pour Hobbes, la vision établit un lien direct avec les objets extérieurs. Le *De Homine* ne mentionne pas la fiction de l'*annihilatio mundi*, que Hobbes a abordée à plusieurs reprises dans son œuvre et qui consiste à envisager que les « images », « représentations », et « conceptions » puissent être pensées indépendamment des objets extérieurs. Ainsi, au début de la première partie des *Elements of Law*, Hobbes écrit :

« il y a continuellement dans notre esprit des images ou conceptions des choses qui sont hors de nous, en sorte que si un homme vivait et que tout le reste du monde fût anéanti, il ne laisserait pas de conserver l'image des choses qu'il aurait perçues antérieurement, tout homme sachant par sa propre expérience que l'absence ou la destruction, une fois imaginées, ne causent pas l'absence ou la destruction de l'imagination même »¹⁵.

¹³ « Deliberation requireth in the action deliberated two conditions: one, that it be future; the other, that there be hope of doing it, or possibility of not doing it. For appetite and fear are expectations of the future; and there is no expectation of good without hope; nor of evil without possibility. Of necessaries therefore there is no deliberation. In deliberation the last appetite, as also the last fear, is called WILL (viz.) the last appetite will to do; the last fear will not to do, or will to omit », (*The Element of Law, Natural and Politic*, I, XII, 2).

¹⁴ Et il ajoute : « for there appeareth no reason, why that which we do upon fear, should be less firm than that which we do for covetousness. For both the one and the other maketh the action voluntary », (*Ibid.*, I, XV).

¹⁵ *Elements of Law*, I, I, 8. Cette citation est faite par Annie Bitbol-Hespériès, cf. Annie Bitbol-Hespériès, « L'Homme de Descartes et le *De Homine* de Hobbes », in Dominique Weber, *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Paris : Vrin, 2005, p. 173.

IV. La théorie cartésienne des idées

Dans la 3^e Méditation, Descartes entend prouver l'existence de Dieu. Pour réaliser ce dessein, il analyse les sources des diverses « idées » qui se trouvent dans nos esprits. A ce moment de l'analyse, conformément à la démonstration de la première et de la deuxième méditations, l'existence du monde extérieur n'a pas encore été établie. Ce n'est qu'après avoir prouvé l'existence et la véracité de Dieu, que Descartes peut édifier sa philosophie naturelle. Par conséquent, l'argumentation dans la troisième méditation ne développe pas la logique de la philosophie naturelle, mais se situe sur le plan métaphysique. De plus, le terme d'« idée », et plusieurs concepts qui lui sont liés, jouent un rôle important dans la preuve de l'existence de Dieu. C'est pourquoi le terme « idea » utilisée dans ce contexte reçoit une signification métaphysique. Or Descartes utilise fréquemment le terme « idea » pour expliquer comment nous percevons les objets du monde extérieur. La question se pose alors de savoir si l'usage du terme « idea » ici ne conduit pas à faire que la philosophie naturelle de Descartes n'influence pas dans une large mesure la démonstration métaphysique dans cette troisième Méditation ? En d'autres termes, Descartes supprime-t-il totalement la signification de ce concept tel qu'il intervient dans le cadre de philosophie naturelle lorsqu'il l'utilise dans l'argumentation prouvant l'existence de Dieu ?

Ce chapitre vise à clarifier la relation entre la métaphysique de Descartes et sa philosophie naturelle, en particulier la relation entre la logique de la philosophie naturelle et la démonstration métaphysique de l'existence et de la véracité de Dieu. Pour atteindre cet objectif, je vais examiner soigneusement comment Descartes utilise le terme « idea » dans la démonstration de l'existence de Dieu. Il est inutile de préciser que Descartes ne déclare pas explicitement que la structure de cet argument métaphysique possède une logique physique. Ce chapitre suggère, cependant, que la logique de la philosophie naturelle est latente dans l'argument métaphysique de la méditation troisième.

IV-I. L'idée dans la philosophie physique et l'idée dans la métaphysique

Le terme d'idée dans la philosophie physique de Descartes est utilisé pour désigner le « sentiment ». Dans le *Monde*, Descartes écrit : « me proposant de traiter ici de la Lumière, la première chose dont je veux vous avertir, est qu'il peut y avoir de la différence entre le sentiment que nous en avons, c'est- à-dire l'idée qui s'en forme en notre imagination par l'entremise de nos yeux, & ce qui est dans les objets qui produit en nous ce sentiment, c'est- à-dire ce qui est dans la flamme ou dans le Soleil, qui s'appelle du nom de Lumière. Car

encore que chacun se persuade communément que les idées que nous avons en notre pensée sont entièrement semblables aux objets dont elles procèdent, je ne vois point toutefois de raison, qui nous assure que cela soit » (AT XI, 3). Dans ce texte, l'idée ou le sentiment est causé par l'objet qui est en dehors de nous, et par conséquent, ils appartiennent à l'âme. Ce qui est important ici est que l'objet qui cause cette idée et l'idée qui est causée dans notre esprit sont différents. Descartes insiste sur ce point dans la troisième Méditation ; l'objet et son idée ne sont pas semblables. Dans la *Dioptrique*, on peut comprendre la façon dont le concept d'idée est utilisé dans la philosophie physique de Descartes : « il n'est pas besoin de supposer, écrit Descartes, qu'il passe quelque chose de matériel depuis les objets jusques à nos yeux, pour nous faire voir les couleurs et la lumière, ni même qu'il y ait rien en ces objets, qui soit semblable aux idées ou aux sentiments que nous en avons » (AT VI, 85). Dans ces textes de la *Dioptrique*, comme dans *Le monde*, le terme d'idée est remplacé par celui de sentiment et ils sont traités différemment. L'idée dans la philosophie physique peut se comprendre dans le cadre de la perception ou de la connaissance. La question est alors de savoir quelle signification reçoit ce terme en métaphysique. Il faut pour y répondre examiner précisément le texte des *Méditations*.

Pour étudier cette question, il est utile de comparer les *Regulae* et les *Méditations*, car cela permet d'indiquer l'évolution de la pensée de Descartes sur ce point. Dans les *Regulae*, Descartes utilise l'expression « veram rei ideam fingere debet » (AT X, 445). Si cette expression remplace « idea corporea », comme le pense Alquié, alors l'expression « idea corporea » n'est pas identique à celle de « idea corporis ». Il semble qu'ici Descartes considère l'idée comme une chose corporelle¹⁶. Descartes pense peut-être que cette « idea corporis » est comme la figure que la cire va recevoir par l'impression. Une phrase des *Regulae* vient à l'appui de cette thèse ; « extensum » se forme dans « phantasia » ou « imaginatio » par l'intermédiaire de « idea corporis »¹⁷. Cependant, dans les *Méditations*, la connaissance de l'objet intervient indirectement après la preuve de l'existence de Dieu. Donc les *Méditations* ont rompu avec l'opinion des *Regulae* selon laquelle « idea corporis » est un moyen de joindre ou relier l'âme et le corps directement. Il nous semble que le jeune Descartes adoptait une sorte de réalisme naïf. Mais le Descartes de la maturité propose « realitas objectiva ideae » à la place de « idea corporis ».

¹⁶ Alquié traduit ce mot par « idée corporelle » : « il faut pourtant que l'imagination forge une véritable idée <corporelle> de la chose, afin que l'entendement puisse en même temps se tourner au besoin vers les autres conditions de cette chose, conditions que le mot n'exprime point, sans jamais en venir à juger imprudemment qu'elles ont été exclues » (*Règles pour la direction de l'esprit*, Règle XIV, in Descartes, *Œuvres Philosophiques*, éd. Alquié, tome I, p. 175).

¹⁷ Cf. AT X, 442-445.

IV-II. « realitas objectiva ideae »

Qu'est ce que cette « realitas objectiva ideae » ? Dans la « Préface de l'Auteur au lecteur » des *Méditations*, Descartes affirme :

« il ne s'ensuit pas de ce que j'ai en moi l'idée d'une chose plus parfaite que je ne suis, que cette idée soit plus parfaite que moi, et beaucoup moins que ce qui est représenté par cette idée existe »¹⁸.

Descartes fait remarquer dans la troisième *Méditation* à propos du concept astronomique du soleil et de son idée d'origine sensible : « Certes, ces deux idées que je conçois du Soleil, ne peuvent pas être toutes deux semblables au même Soleil ; & la raison me fait croire que celle qui vient immédiatement de son apparence, est celle qui lui est le plus dissemblable » (AT IX, 31).

Il explique alors :

« Si ces idées sont prises en tant seulement que ce sont de certaines façons de penser, je ne reconnais entr'elles aucune différence ou inégalité, & toutes semblent procéder de moi d'une même sorte ; mais les considérant comme des images, dont les unes représentent une chose & les autres une autre, il est évident qu'elles sont fort différentes les unes des autres. Car, en effet, celles qui me représentent des substances, sont sans doute quelque chose de plus, & contiennent en soi (pour ainsi parler) plus de réalité objective, c'est-à-dire participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection, que celles qui me représentent seulement des modes ou accidents » (AT IX 31-32)¹⁹.

¹⁸ Descartes, *Œuvres Philosophiques*, édition F. Alquié, tome II, p. 391. « Ex eo quod ideam rei me perfectioris in me in me habeam, non sequi ipsam ideam esse me perfectiorem, et multo minus illud quod per istam ideam repraesentatur existere » (AT VII, 8).

¹⁹ « Nempe, quatenus ideae istae cogitandi quidam modi tantum sunt, non ahnosco ullam inter ipsas inaequalitatem, et omnes a me eodem modo procedere videntur ; sed quatenus una unam rem, alia aliam repraesentat, patet easdem esse ab invicem valde diversae. Nam proculdubio illae quae substantias mihi exhibent, majus aliquide sunt, atque, ut ita loquar, plus realitatis objectivae in se continent, quam illae quae tantum modos, sive accidentia, repraesentant » (AT VII, 40).

Le terme d'idée « peut être pris *objectivement* pour la chose qui est représentée par l'opération [de mon entendement], laquelle [chose] quoiqu'on ne suppose point qu'elle existe hors mon entendement, peut néanmoins être plus parfaite que moi, à raison de son essence ». Et Descartes indique qu'il montrera dans la 3^e *Méditation* que « de cela seulement que j'ai en moi l'idée d'une chose plus parfaite que moi, il s'ensuit que cette chose existe véritablement »²⁰ (*Praefatio ad lectorem*, AT VII, 8).

Descartes nous montre ici l'ambiguïté (en latin, « *aequivocatio* ») du terme d'idée. S'il est pris *materialiter*, il désigne une « *operatio intellectus* », donc l'idée est un mode de l'esprit. Et s'il est pris objectivement, il est considéré comme « *res per istam operationem repraesentata* », et désigne le contenu représenté par l'idée se rapporte au corps.

Considérons d'abord l'idée prise *materialiter*. Dans la Quatrième réponse à Arnauld, Descartes explique :

Car, puisque les idées mêmes ne sont rien que des formes, & qu'elles ne sont point composées de matière, toutes & quantes fois qu'elles sont considérées en tant qu'elles représentent quelque chose, elles ne sont pas prises *matériellement*, mais *formellement* ; que si on les considérait, non pas en tant qu'elles représentent une chose ou une autre, mais seulement comme étant des opérations de l'entendement, on pourrait bien à la vérité dire qu'elles seraient prises matériellement, mais alors elles ne se rapporteraient point du tout à la vérité ni à la fausseté des objets » (AT IX, 180)²¹.

Considérée *materialiter*, l'idée est comprise comme une opération intellectuelle (*operatio intellectus*). Dit autrement, « *materialiter* » signifie que quelque chose est causé dans l'esprit et considéré comme un mode de la pensée. Si l'idée est prise *materialiter*, les idées vraies et les idées fausses sont équivalentes, car ce n'est pas la vérité du contenu de l'idée qui est considéré. Même si on imagine une chimère, il est toujours vrai que l'on

²¹ « Nam, cum ipsae ideae sint formae quaedam, nec ex materia ulla componantur, quoties considerantur quatenus aliquid repraesentant, non *materialiter*, sed *formaliter* sumuntur ; si vero spectarentur, non prout hoc vel illud repraesentant, sed tantummodo prout sunt operationes intellectus, dici quidem posset *materialiter* illas sumi, sed tunc nullo modo veritatem vel falsitatem objectorum respicerent » (AT VII, 232).

imagine une chimère, même si, par son contenu, ce n'est pas une idée vraie²². Donc si l'idée est prise *materialiter*, on considère non le contenu de l'idée, mais la réalité de l'idée comme acte de l'esprit. Qu'en est-il alors de la définition de la « *realitas objectiva ideae* » ?

« Par la *réalité objective d'une idée*, j'entends l'entité ou l'être de la chose représentée par l'idée, en tant que cette entité est dans l'idée ; & de la même façon, on peut dire une perfection objective, ou un artifice objectif, etc. Car tout ce que nous concevons comme étant dans les objets des idées, tout cela est objectivement, ou par représentation, dans les idées mêmes »²³ (AT IX, 124).

On peut comprendre que « *realitas objectiva ideae* » désigne la réalité objective d'une chose qui n'est pas l'idée mais est représentée par elle, ce que Descartes signale en écrivant « *per ideam* » ou « *entitatem rei repraesentatae* ». L'idée, prise objectivement, correspond au contenu pensé, puisqu'elle est vue comme « *res repraesentata* », l'idée est une représentation de la chose. Aussi ce qui existe objectivement est ce qui est soumis à l'esprit²⁴. Une chose (« *res* ») est représentée dans l'opération de mon entendement, mais pas l'idée.

Descartes suppose qu'une chose (« *res* ») est en tant que réalité objective dans l'opération de mon entendement par l'intermédiaire de l'idée. Mais ce qu'est cette chose (« *res* ») n'est pas défini, puisque tout le contenu de la pensée est mis en doute depuis la première Méditation. Descartes doit alors réexaminer, au point de vue de l'existence, la chose (« *res* ») pensée en tant que réalité objective de l'idée.

Mais ce qui est important ici est qu'il n'y a pas deux objets différents, l'idée comme contenu représenté et l'idée en tant que mode de la substance pensante ; le terme d'idée est compris dans deux aspects simultanément *materialiter* et objectivement.

²² Cf. AT VII, 37.

²³ « *Per realitatem objectivam ideae intelligo entitatem rei repraesentatae per ideam, quatenus est in idea ; eodemque modo dici potest perfectio objective, vel artificium objectivum, &c. Nam quaecumque percipimus tanquam in idearum objectis, ea sunt in ipsis ideis objective* » (AT VII, 161).

²⁴ Pour Hobbes et Leibniz, l'âme est appelée « *subjectum* », ce qui est « *subjectif* » est soumis au sens, et « *objectum* » signifie « *quod obiicitur intellectui* ». Pour Descartes, « *realitas objectiva* » est le contenu pensé par le sujet, donc ce mot de « *objectiva* » signifie « *subjectif* » en ce sens.

Et Descartes a besoin de la preuve de l'existence de Dieu pour affirmer qu'une chose existe hors de mon entendement.

Caterus considère l'« idée » comme « idea » en tant qu'« exemplar », et il a pris cette idée comme « forme » dans ce sens. Il est donc impossible pour lui d'accepter de penser une cause objective des idées. Caterus concède à Descartes qu'on appelle « idée » des choses pensées en tant que « *realitas objectiva* » dans l'entendement. Mais, même en acceptant cette dénomination, Caterus demande ce que ce serait cette « *realitas objectiva* » dans l'entendement. Selon lui, la « *realitas objectiva* » signifie que la « res » désigne l'opération de l'entendement comme mode d'être-objectif. Caterus critique donc l'expression de réalité objective, affirmant que « la réalité objective est une pure dénomination ; actuellement elle n'est point » (AT IX, 74)²⁵.

Descartes explique l'expression de réalité objective en affirmant que « l'idée du Soleil est le Soleil même existant dans l'entendement, non pas à la vérité formellement, comme il est au Ciel, mais objectivement, c'est-à-dire en la manière que les objets ont coutume d'exister dans l'entendement »²⁶ (AT IX, 82). Que peut-on comprendre par cette explication de Descartes ? La « *realitas objectiva* » de l'idée dans l'entendement est représentative d'un objet. Selon Descartes, l'expression « *realitas objectiva* » ne vise pas le sens signifié, mais la manière d'être de la réalité, et il précise que cette « façon d'être est de vrai bien plus imparfaite que celle par laquelle les choses existent hors de l'entendement ; mais pourtant ce n'est pas un pur rien »²⁷ (AT VII, 103). L'être-objectif de l'idée n'est pas néant, mais un réel, on peut donc en examiner la cause. Alors l'être-objectif est une modalité d'être spécifique.

IV-III. la doctrine de la « fausseté matérielle » des idées et du préjugé

C'est dans la troisième Méditation que Descartes introduit la notion d'idées vraies et fausses lors du processus de la preuve de l'existence de Dieu. La doctrine de la « fausseté matérielle » des idées est introduit après l'argumentation développée à propos de la qualité sensible, en particulier celle de la « *realitas objectiva* ». Descartes distingue les idées en

²⁵ « *realitas enim objectiva pura denominatio est, actu non est* » (AT VII, 92).

²⁶ « *adeo ut idea solis sit sol ipse in intellectu exustens, non quidem formaliter, ut in coelo, sed objective, hoc est eo modo quo objecta in intellectu esse solent* » (AT VII,102-103).

²⁷ « *qui sane essendi modus longe imperfectior est quam ille quo res extra intellectum existunt, sed non idcirco nihil est, ut jam ante scripsi* » (AT VII, 103).

deux catégories : les idées vraies et les idées fausses, selon qu'elles représentent des êtres qui peuvent exister ou des êtres qui ne peuvent pas exister en dehors de la pensée. Les idées fausses constituent une exception à la déclaration initiale de l'impossibilité pour une idée d'être fausse. Et c'est la doctrine de la « fausseté matérielle » des idées qui est mobilisée quand Descartes explique cette notion. Évidemment, la doctrine de la « fausseté matérielle » a rapport avec la discussion sur le sentiment, mais cela n'est pas impliqué dans cette discussion. Descartes doit éviter la discussion à l'idée d'une source sensible des idées, parce que celle-ci est un obstacle à la preuve de l'existence de Dieu. Il résiste donc à la thèse de l'intentionnalité de la scolastique pour formuler la preuve de l'existence de Dieu, et nous explique que c'est « seulement par une aveugle et téméraire impulsion, que j'ai cru qu'il y avait des choses hors de moi, et différentes de mon être, qui par les organes de mes sens, ou par quelque autre moyen que se puisse être, envoyaient en moi leurs idées ou images, et imprimaient leurs ressemblances » (AT IX, 31). La tradition scolastique veut « qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans le sens » (*Discours*, AT VI, 37) Si on pense la relation entre les idées et la réalité de la même façon que la scolastique, est réel ce qui est ressenti, et cela réduit le pur sujet pensant ou « Dieu » à des illusions. Descartes nous propose donc de distinguer ce qui relève de l'esprit et ce qui provient des sens.

La doctrine de la « fausseté matérielle » est tournée vers la réalité extérieure, elle se situe sur le même plan que l'analyse du morceau de cire vis-à-vis de la connaissance. Ce n'est pas la relation du sentiment à la réalité, mais celle de l'idée à la réalité que Descartes s'efforce de penser par la preuve de l'existence de Dieu (cf. AT VI, 37). Descartes précise que cette idée de « fausseté matérielle » rend compte de l'erreur dans les jugements sur la matière. Si le froid était seulement une privation de chaleur, on ne pourrait avoir aucune idée qui le représenterait comme une chose positive. Descartes l'explique ainsi : que le froid soit une idée positive ou une idée privative, je n'ai pas pour autant une autre idée du froid, mais elle demeure en moi la même que celle que j'ai toujours éprouvée. Je dis qu'elle me donne « matière d'erreur », s'il est vrai que le froid est une privation et qu'il n'ait pas autant de réalité que la chaleur. Parce que, en considérant l'idée de la chaleur et du froid, je les considère l'une et l'autre comme reçues des sens, je ne puis reconnaître qu'il y ait plus de réalité qui me soit montrée par l'une que par l'autre. Ce qui n'est pas confondre l'idée avec le jugement : car c'est dans l'idée

que se trouve la « fausseté matérielle », mais dans le jugement, il n’y a de vérité que formelle.

« Des qualités sensibles, notre auteur n’en reconnaît point, mais seulement certains différents mouvements des petits corps qui sont autour de nous, par le moyen desquels nous sentons ces différentes impressions, lesquelles puis après nous appelons du nom de couleur, de saveur, d’odeur, etc. Ainsi il reste seulement la figure, l’étendue et la mobilité » (4^{es} objections, AT IX, 169)²⁸.

Car Descartes ne contredit pas le propos d’Arnauld mais le comprend comme la négation des accidents réels, et affirme n’avoir « jusques ici [...] jamais nié que les accidents fussent réels » : « me nunquam hactenus accidentia realia negasse » (AT VII, 248). Puis, dans les Quatrièmes Réponses, Descartes dit paradoxalement plus que ce que l’objecteur voulait lui faire dire et esquisse sa propre théorie du sensible²⁹. Descartes explique ici que les qualités sensibles ne sont en nous qu’autant que l’âme est unie au corps. Les sensations sont dans l’âme reçues des modifications corporelles. Alors des qualités ? Descartes anticipe sur une théorie qui n’interviendra que dans les *Principia* :

« J’espère dans peu le démontrer évidemment, dans un traité des principes que j’ai dessein de publier, et d’y expliquer comment la couleur, la saveur, la pesanteur et toutes les autres qualités qui touchent nos sens, dépendent seulement en cela de la superficie extérieure des corps » (AT IX, 196)³⁰.

Dans les *Méditations*, les qualités sensibles ne sont « rien d’autre que des sentiments et n’ont aucune existence hormis de ma pensée ». Mais dans les *Principes*, la qualité sensible est dans la configuration des corps qui causent dans l’esprit. La démarche

²⁸ « Qualités sensibles nullas esse putat Vir C., sed tantummodo varias corpusculorum nobis adjacentium motiones, quibus varias illas impressiones percipimus, quae deinde coloris, saporis, odoris nominibus appellamus. Restant ergo figura, extensio, mobilitas » (AT VII, 217).

²⁹ « [...] nihil plane aliud esse a quo sensus nostri afficiantur praeter solam illam superficiem, quae est terminus dimensionum ejus corporis quod sentitur » (AT VII, 249) ; « Il n’y a rien autre chose par quoi nos sens soient touchés, que cette seule superficie qui est le terme des dimensions du corps qui est senti par les sens » (AT IX, 192).

³⁰ « [...] spero me in summa Philosophiae, quam jam habeo in manibus, clare esse demonstraturum ; ibique quo pacto color, sapor, gravitas, et reliqua omnia quae sensus movent, a sola extrema corporum superficie dependeant, ostendam » (AT VII, 254) .

de Descartes sur ces qualités est donc l'idée suivante : Posons qu'il y a une pomme devant moi. Si je perçois cette pomme et que je dis « cette pomme est rouge », il semble que la qualité signifiée par le concept de « rouge » soit posée comme existant dans cet objet. Mais cela est un préjugé admis depuis mon enfance. On a tendance à croire que ce concept de rouge signifie quelque chose existant réellement dans la chose, et Descartes critique cette idée.

Si on juge que l'idée du froid représente le froid, on commet une erreur de jugement. Il n'est pas besoin de prétendre qu'il s'agit d'une erreur de l'idée elle-même. Par exemple, quand on regarde un saule pleureur en pleine nuit, c'est notre jugement qui nous pousse à le considérer comme un fantôme. C'est le jugement qui s'est trompé. La fausseté n'est que dans le jugement qui pose une relation entre la représentation et un objet extérieur à la pensée. Une représentation a donc deux objets : un objet interne qui constitue la représentation en soi, et l'autre, hors de la pensée, auquel un jugement rattache la représentation. L'objet interne de la représentation peut ne pas correspondre à l'objet extérieur auquel la représentation se rapporte, mais, évidemment, il est toujours conforme à lui-même. En raison de l'intentionnalité de l'idée en direction du monde extérieur, on dit de l'objet extérieur qu'il est l'objet *de* l'idée. Cette expression est cependant équivoque et susceptible de fausses conséquences. On pourrait, par exemple, croire qu'une idée est fautive quand l'objet extérieur est représenté d'une façon différente de ce qu'il est. Alors que l'idée n'est pas, dans ce sens, l'idée *de* cet objet, mais elle représente autre chose, et cette autre chose est son véritable objet. A la rigueur on peut dire qu'une idée représente un objet extérieur à la pensée dans le seul cas où il y a une identité entre représentation et objet extérieur.

Descartes a toujours parlé de la fausseté de l'idée dans le cadre de cette doctrine. La fausseté de l'idée ne consiste pas dans le fait qu'elle représente faussement son objet, mais dans le fait qu'elle ne permet pas de distinguer ce qu'elle représente. Donc l'idée faillit à sa nature, à savoir à sa fonction de représentation, ce qui la rend matériellement fautive. A l'intérieur de la doctrine de la *simplex apprehensio*, la seule acception possible de la fausseté d'une idée est celle d'un défaut dans sa fonction de représentation, à savoir justement l'interprétation de la fausseté que Descartes rend explicite dans ses réponses aux objections d'Arnauld, en rattachant la fausseté à l'obscurité de l'idée. Un idée est dite fautive quand son obscurité ne laisse pas comprendre si l'objet représenté est vrai ou faux, ce qui peut occasionner un faux jugement : « ... je ne l'appelle fautive que

parce qu'étant obscure et confuse, je ne puis discerner si elle me représente quelque chose qui, hors de mon sentiment, soit positive ou non ; c'est pourquoi j'ai occasion de juger que c'est quelque chose de positif, quoi que peut-être ce ne soit qu'une simple privation »³¹ (AT IX, 207).

Le mouvement des *Méditations* a débuté par la mise en doute de la fiabilité des sensations et la troisième Méditation a été initiée comme suit : « Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai 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 » (AT IX, 27)³². Il s'agit ici pour Descartes de rompre radicalement avec le préjugé d'une origine sensible des idées, préjugé qui s'enracine profondément dans la vie quotidienne. La stratégie de Descartes est de construire une nouvelle théorie de l'idée au lieu de la doctrine de l'intentionnalité héritée de la scolastique. « Certainement, si je considérais seulement les idées comme de certains modes ou façons de ma pensée, sans les vouloir rapporter à quelque autre chose d'extérieur, à peine me pourraient-elles donner occasion de faillir » (AT IX, 29)³³. En effet, tant que l'on considère la troisième Méditation, il nous semble que l'on est conduit à affirmer l'existence de Dieu, puisque l'idée de Dieu est claire et distincte, mais qu'au contraire, on ne peut affirmer l'existence des choses réelles, puisque la sensation est ambiguë. Cependant, dans la sixième Méditation, la réalité de l'objet est affirmée sur la base de « caecus implusus ». Dans la philosophie de Descartes, la sensation doit quand même pouvoir affirmer l'existence de choses corporelles. En fait, il est clair que cette argumentation ne refuse pas son caractère intentionnel à la sensation, mais refuse la doctrine de l'intentionnalité puisque ce n'est qu'en raison d'un préjugé, que j'ai pu croire qu'existaient hors de moi des choses qui, « par les organes de mes sens, ou par quelque autre moyen que se puisse être, envoyaient en moi leurs idées ou images, et imprimaient

³¹ « ... propter hoc tantum illam materialiter falsam appello, quod, cum sit obscura et confusa, non possim dijudicare an mihi quid exhibeat quod extra sensum meum sit positivum, necne ; ideoque occasionem habeo judicandi esse quid positivum, quamvis forte sit tantum privatio » (AT VII, 234).

³² « Claudam nunc oculos, aures obturabo, avocabo omnes sensus, imagines etiam rerum corporalium omnes vel ex cogitatione mea delebo, vel certe, quia hoc fieri vix potest, illas ut inanes et falsas nihil pendam, meque solum alloquendo et penitius inspiciendo » (AT VII, 34).

³³ « Si tantum ideas ipsas ut cogitationis meae quosdam modos considerarem, nec ad quidquam aliud referrem, vix mihi ullam errandi materiam dare possent » (AT VII, 38).

leurs ressemblances » (AT IX, 31). Descartes explique ; « certes, de ce que je sens différentes sortes de couleurs, d'odeurs, de saveurs, de sons, de chaleur, de dureté, etc., je conclus fort bien qu'il y a dans le corps, d'où procèdent toutes ces diverses perceptions des sens, quelques variétés qui leur répondent, quoi que peut-être ces variétés ne leur soient point en effet semblables »³⁴ (AT IX, 64). La théorie de l'idée cartésienne n'est pas la doctrine de l'intentionnalité, on pourrait appeler cela un représentationalisme. L'idée sensible de Descartes nous informe sur la réalité, mais ne nous informe pas « iste essendi modus »³⁵. En empruntant les termes de Jean-Marie Beyssade, on peut dire que l'idée sensible cartésienne a une fonction démonstrative, et non une fonction de représentation³⁶. Cependant, dans la vie quotidienne, on aura tendance à penser que la sensation a une fonction de représentation. Par exemple, quand on regarde une pomme, on dit que cette pomme est rouge. L'objet vu est rouge, ce qui consiste déjà à former un jugement sur la réalité, mais dans la vie quotidienne, on ne prend pas conscience qu'il s'agit d'un jugement. Les deux phrases, « une pomme est vue comme rouge par nous » et « cette pomme est rouge » sont utilisées comme équivalentes dans notre vie quotidienne. Mais la première phrase, « une pomme est vue comme rouge par nous », n'est pas fautive, même si cette pomme n'est pas rouge. Si on pousse l'argument à l'extrême, il n'y aurait pas de fausseté à affirmer que cette pomme est vue comme rouge par nous, même si cette pomme, en réalité, n'existe pas. Au contraire, la deuxième phrase, « cette pomme est rouge », est fautive, si cette pomme est bleue ou si elle n'existe pas. Les sensations peuvent être mal comprises en raison de leur fonction d'indication, voire de la fonction de représentation. La doctrine de la « fausseté matérielle » nous enseigne que nous attribuons spontanément aux objets les qualités sensibles que nous percevons en confondant ce que nous percevons de l'objet et ce qu'est l'objet lui-même. Ainsi, écrit Descartes dans les sixièmes réponses, « nous attribuons à l'entendement les jugements nouveaux et non accoutumés que nous faisons touchant toutes les choses qui se présentent, et nous attribuons aux sens ceux que nous avons été

³⁴ « certe, ex eo quod valde diversos sentiam colores, sonos, odores, sapes, calorem, duritiem, & similia, recte concludo, aliquas esse in corporibus, a quibus variae istae sensuum perceptiones adveniunt, varietates iis respondentes, estiamsi forte iis non similes » (AT VII, 81).

³⁵ Cette expression figure dans la troisième Méditation, voir AT VII, 41.

³⁶ Beyssade, Jean-Marie, « Descartes on Material Falsity », in P. D. Cummins & G. Zoeller, *Minds, ideas, and objects : essays on the theory of representation in modern philosophy*, Ridgeview Publishing Company, 1992, pp. 5-20.

accoutumés de faire dès notre enfance touchant les choses sensibles » (AT IX, 237)³⁷. On suppose l'existence d'une certaine chose, quand on sent cette chose. Il nous semble donc que cette attitude est semblable au réalisme naïf, mais Descartes refuse qu'on puisse affirmer que les objets du réel existent tels qu'ils sont perçus, à savoir, qu'ils sont composés de matière, occupent de l'espace, et ont des propriétés, telles la forme, la texture, l'odeur, le goût et la couleur, qui sont habituellement perçues correctement. Descartes n'accepte pas qu'on puisse affirmer qu'on perçoit ces propriétés telles qu'elles sont réellement.

Descartes nous explique des sources d'erreurs de jugement.

« Pour bien comprendre quelle est la certitude du sens, il faut distinguer en lui trois sortes de degrés. Dans le premier, on ne doit considérer autre chose que ce que les objets extérieurs causent immédiatement dans l'organe corporel ; ce qui ne peut être autre chose que le mouvement des particules de cet organe, & le changement de figure & de situation qui provient de ce mouvement. Le second contient tout ce qui résulte immédiatement en l'esprit, de ce qu'il est uni à l'organe corporel ainsi mu et disposé par ses objets ; & tels sont les sentiments de la douleur, du chatouillement, de la faim, de la soif, des couleurs, des sons, des saveurs, des odeurs, du chaud, du froid, & autres semblables, que nous avons dit, dans la sixième Méditation, provenir de l'union et pour ainsi dit du mélange de l'esprit avec le corps. Et enfin, le troisième comprend tous les jugements que nous avons coutume de faire depuis notre jeunesse, touchant les choses qui sont autour de nous, à l'occasion des impressions, ou mouvements, qui se font dans les organes de nos sens. Par exemple, lorsque je vois un bâton, il ne faut pas s'imaginer qu'il sorte de lui de petites images voltigeantes par l'air, apelées vulgairement des espèces intentionnelles, qui passent jusques à mon oeil, mais seulement que les rayons de la lumière réfléchis de ce bâton excitent quelques mouvements dans le nerf optique, & par son moyen dans le cerveau même »³⁸ (6^e Res., AT IX, 236-237).

³⁷ « omnia illa judicia, ... de rebus extra nos ab ineunte aetate facere consuevimus » AT VII, 437).

³⁸ AT VII, 436-437.

« je ne puis demeurer d'accord de ce que l'on ajoute ensuite, à savoir *que cette erreur n'est point corrigée par l'entendement, mais par le sens de l'attouchement* ; car bien que ce sens nous fasse juger qu'un bâton est droit, & cela par cette façon de juger à laquelle nous sommes accoutumés dès notre enfance, & qui par conséquent peut être appelée *sentiment*, néanmoins cela ne suffit pas pour corriger l'erreur de la vue, mais outre cela il est besoin que nous ayons quelque raison, qui nous enseigne que nous devons en cette rencontre nous fier plutôt au jugement que nous faisons en suite de l'attouchement, qu'à celui où semble nous porter le sens vue ; laquelle raison n'ayant point été en nous dès notre enfance, ne peut être attribuée au sens, mais au seul entendement ; & partant, dans cet exemple même, c'est l'entendement seul qui corrige l'erreur du sens »³⁹ (6^e Res., AT IX, 238).

Quand nous acceptons comme fiable une idée qui n'est pas claire et distincte, nous sommes conduits, selon Descartes, soit à faire un faux jugement, soit à parvenir à la vérité entièrement par accident. Le jugement qui ne suit pas les perceptions de l'intellect avec la lumière naturelle impliquera toujours une utilisation incorrecte du libre arbitre. Descartes ajoute que si une idée est matériellement fausse, il est vrai, selon la lumière naturelle, qu'elle ne vient de rien, qu'elle est en moi seulement en raison d'une déficience de ma nature, et donc ne demande pas de poser une source en dehors de moi-même. Alors, il peut sembler très naturel de lire Descartes comme offrant une conception représentationnaliste de l'erreur. Il écrit ainsi :

« encore que j'aie remarqué ci-devant, qu'il n'y a que dans les jugements que je puisse rencontrer la vraie et formelle fausseté, il se peut néanmoins trouver dans les idées une certaine fausseté matérielle, à savoir, lorsqu'elles représentent ce qui n'est rien comme si c' était quelque chose »⁴⁰ (AT IX, 34).

« Si elles sont fausses, c'est-à-dire si elles représentent des choses qui ne sont point, la lumière naturelle me fait connaître qu'elles procèdent du néant

³⁹ AT VII, 438-439.

⁴⁰ « Quamvis enim falsitatem proprie dictam, sive formalem, non nisi in judiciis posset reperiri paulo ante notaverim, est tamen propecto quaedam alia falsitas materialis in ideis, cum non rem tanquam rem repreaesentant » (AT VII, 43).

[...]... Et si ces idées sont vraies, néanmoins, parce qu'elles me font paraître si peu de réalité, que même je ne puis pas nettement discerner la chose représentée d'avec le non être, je ne vois point de raison pourquoi elles ne puissent être produites par moi-même, et que je n'en puisse être l'auteur»⁴¹ (AT IX, 35).

Comme on l'a déjà vu, les idées matériellement fausses sont seulement celles qui ont des objets intentionnels, mais ne correspondant pas à l'objet réel, et dont nous n'avons pas conscience de ce divorce. Elles conduisent à un jugement erroné parce que semblant ne pas dépendre de la volonté, elles nous inclinent à juger que leurs objets sont réels, et parce qu'elles sont si confuses et obscures que nous ne pouvons pas dire à partir d'elles si leurs objets sont réels ou non. Cependant, le problème que soulèvent cette explication de la fausseté matérielle et la lecture représentationnaliste de Descartes, est, comme l'a observé Arnauld, qu'elle est incompatible avec l'explication de ce que Descartes entend par réalité objective. Arnauld soulève deux objections majeures contre la thèse cartésienne de la fausseté matérielle, dont chacune vise à montrer qu'il est impossible de tenir ensemble les deux affirmations selon lesquelles chaque idée a une réalité objective et certaines idées sont matériellement fausses. La première objection porte spécifiquement sur l'affirmation que si le froid est une privation, l'idée du froid est matériellement fausse. Arnauld objecte que si le froid est une privation, il ne peut y avoir une idée de ce qui le représente comme quelque chose de positif :

« Qu'est-ce que l'idée du froid ? C'est le froid même, en tant qu'il est objectivement dans l'entendement ; mais si le froid est une privation, il ne saurait être objectivement dans l'entendement par une idée de qui l'être objectif soit un être positif ; doncque, si le froid est seulement une privation, jamais l'idée n'en pourra être positive, et conséquemment il n'y en pourra avoir aucune qui soit matériellement fausse »⁴² (AT IX, 161).

⁴¹ « si quidem sint falsae, hoc est nullas res repraesentent, lumine naturali notum mihi est illas a nihilo procedere, hoc est, non aliam ob causam in me esse quam quia deest aliquid naturae meae [...] si autem sint verae, quia tamen tam parum realitatis mihi exhibent, ut ne quidem illud a non re possim distinguere, non video cur a me ipso esse non possint » (AT VII, 44).

⁴² « Quid enim est idea frigoris ? Frigus ipsum, quatenus est objective in intellectu. At si frigus sit tantum privatio, nunquam illius poterit esse idea positiva, et proinde nulla quae materialiter falsa sit » (AT VII, 206).

En conséquence Arnauld critique Descartes en affirmant de façon générale :

« Cela se confirme par le même argument que Monsieur Des-Cartes emploie pour prouver que l'idée d'un être infini est nécessairement vraie. Car, bien que l'on puisse feindre qu'un tel être n'existe point, on ne peut pas néanmoins feindre que son idée ne me représente rien de réel »⁴³ (AT IX, 161).

Si, en d'autres termes, toutes les idées ont une réalité objective et si une réalité objective représente quelque chose, soit une idée qui représente une non-chose doit conduire une non-chose à un être objectif, ce qui est une contradiction, soit il peut y avoir des idées qui n'ont pas de réalité objective, contrairement à l'hypothèse initiale que toutes les idées ont une réalité objective.

La deuxième objection formulée par Arnauld est que la notion de fausseté matérielle est incompatible avec le principe causal utilisé pour établir l'existence de Dieu.

« Cette idée du froid, que vous dites être matériellement fausse, que représente-t-elle à votre esprit ? Une privation ? Donc elle est vraie. Un être positif ? Donc elle n'est pas l'idée du froid. Et de plus, quelle est la cause de cet être positif objectif qui, selon votre opinion, fait que cette idée soit matériellement fausse ? C'est, dites-vous, moi-même, en tant que je participe du néant. Doncques l'être objectif positif de quelque idée peut venir du néant, ce qui néanmoins répugne tout à fait à vos premiers fondements » (AT IX, 161-162)⁴⁴.

⁴³ « Confirmatur eodem argumento quo probat Vir C. ideam entis infiniti non posse non esse veram ; nam quamvis fingi possit tale ens non existere, non tamen fingi potest ejus ideam nihil reale mihi exhibere » (AT VII, 206-207).

⁴⁴ « illa friforis idea, quam dicis materialiter falsam esse, quid menti tuae exhibet ? Privationem ? Ergo vera est. Ens positivum ? Ergo non est friforis idea. Et praeterea, quae causa illius entis positivi objectivi, unde fierivism ut materialiter falsa sit illa idea ? Ergo, inquis, quatenus a nihilo sum, Ergo esse objectivum positivum alicujus ideae a nihilo esse potest, quod praecipua C. Viri fundamenta convellit » (AT VII, 207).

Arnauld décèle le point faible de Descartes ici. Descartes est enfermé dans un dilemme ; soit la réalité objective de l'idée de froid vient de quelque chose, soit elle vient de rien. Si elle vient de quelque chose, elle vient soit d'une privation, et dans ce cas, elle est vraie, soit d'autre chose, auquel cas elle n'est pas l'idée du froid. Si la réalité objective vient de rien, d'un « défaut » de ma nature, les principes causaux utilisés pour établir l'existence de Dieu sont violés. Arnauld conseille à Descartes de penser plutôt à toutes les idées comme représentant quelque chose de positif et de restreindre la fausseté au jugement. Il est préférable de le faire de toute façon, pour le bien de l'argument de l'existence de Dieu. Arnauld recommande, puisque la force de cet argument repose sur l'intuition que même un athée ne peut nier que l'idée de Dieu représente quelque chose de réel et positif. Alternativement, Descartes pourrait nier que l'idée de froid réel est l'idée de froid, mais s'il le nie, alors il n'y a pas de fausseté dans l'idée, mais seulement dans le jugement que nous faisons sur l'idée nous avons. De toutes les façons, Descartes doit accepter qu'il ne puisse y avoir une idée qui soit matériellement fautive.

Descartes répond alors à Arnauld :

« C'est pourquoi je ne pense pas qu'elles puissent être dites [les idées] matériellement fausses, en un autre sens que celui que j'ai déjà expliqué : c'est à savoir, soit que le froid soit une chose positive, soit qu'il soit une privation, je n'ai pas pour cela une autre idée de lui, mais elle demeure en moi la même que j'ai toujours eue laquelle je dis me donner matière ou occasion d'erreur, s'il est vrai que le froid soit une privation, et qu'il n'ait pas autant de réalité que la chaleur, d'autant que, venant à considérer l'une et l'autre de ces idées, selon que je les ai reçues des sens, je ne puis reconnaître qu'il y ait plus de réalité qui me soit représentée par l'un que par l'autre »⁴⁵ (AT IX, 180).

« Certes je n'ai pas confondu le jugement avec l'idée ; car j'ai dit qu'en celle-ci se rencontrait une fausseté matérielle, mais dans le jugement il ne peut y en avoir d'autre qu'une formelle. Et quand il dit que *l'idée du froid est le froid*

⁴⁵ « Nec ideo mihi videtur illas alio sensu materialiter falsas dici posse, quam eo quem jam explicui : nempe sive frigus sit res positiva, sive privatio, non aliam idcirco de ipso habeo ideam, sed manet in me eadem illa quam semper habui ; quamque ipsam dico mihi praebere materiam erroris, si verum sit frigus esse privationem et non habere tantum realitatis quam calor ; quia, utranque ideam caloris et frigoris considerando prout ambas a sensibus accepi, non possum advertere plus mihi realitatis per unam quam per alteram exhiberi » (AT VII, 232-233).

même en tant qu'il est objectivement dans l'entendement, je pense qu'il faut user de distinction ; car il arrive souvent dans les idées obscures et confuses, entre lesquelles celles du froid et de la chaleur doivent être mises, qu'elles se rapportent à d'autres choses qu'à celles dont elles sont véritablement les idées. Ainsi, si le froid est seulement une privation, l'idée du froid n'est pas le froid même en tant qu'il est objectivement dans l'entendement, mais quelque autre chose qui est prise faussement pour cette privation : savoir est, un certain sentiment qui n'a aucun être hors de l'entendement »⁴⁶ (AT IX, 180-181).

Telle est la réponse de Descartes à l'objection d'Arnauld. Ce passage nous montre que les idées matériellement fausses, comme l'idée de froid, ont une réalité objective, mais que cette réalité objective n'est pas celle d'un non-être ou d'une privation. La réalité objective de l'idée du froid est autre chose que le froid, c'est-à-dire la sensation elle-même, qui n'a pas d'être en dehors de l'intellect. Une sensation est un mode de l'esprit, et a ainsi une réalité formellement, et dans le cas d'idées fausses matériellement un certain être objectivement. Les idées fausses matériellement ne sont pas des contre-exemples à l'affirmation que les idées ont essentiellement une réalité objective. Mais comment est-ce compatible avec l'affirmation que les idées fausses matériellement peuvent représenter les non-choses comme des choses ? Si la réalité objective de l'idée du froid est une sensation, et une sensation étant un mode d'esprit, donc quelque chose de réel et positif, en quel sens l'idée est-elle matériellement fausse ?

Il me semble que l'article 27 des *Passions de l'âme* nous suggère une réponse à cette question :

« Après avoir considéré en quoi les passions de l'âme diffèrent de toutes ses autres pensées, il me semble qu'on peut généralement les définir : Des perceptions, ou des sentiments ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte

⁴⁶ « Nec sane iudicium cum idea confudi, nam in hac dixi reperiri falsitatem materialem, in illo vero non potest esse nisi formalis. Cum autem ait Vir C., *ideam frigoris esse frigus ipsum prout est objective in intellectu*, distinctione arbitror opus esse : hoc enim saepe contingit in ideis obscuris et confusis, inter quas hae caloris et frigoris sunt numerandae, ut ad aliud quid referantur quam ad id cuius revera ideae sunt. Ita, si frigus sit tantum privatio, frigoris idea non est frigus ipsum, prout est objective in intellectu, sed aliud quid quod perperam proista privatione sumitur ; nempe est sensus quidam nullum habens esse extra intellectum » (AT VII, 233).

particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits » (*Passions*, art. 27, AT XI, 349).

Les passions se distinguent d'autres sensations et appétits qui dépendent des différents nerfs, en ce qu'elles se rapportent particulièrement à l'âme. Qu'est-ce donc pour une sensation ou une passion d'être rapporté à quelque chose ? Les exemples suivants de voir la lumière d'une torche et entendre le son d'une cloche suggèrent que la notion de rapport désigne une certaine relation à ce que nous supposons être les causes de nos idées, dont nous supposons que nos idées les représentent. C'est ce que, semble-t-il, Descartes affirme à l'article 23 :

« Celles que nous rapportons à des choses qui sont hors de nous, à savoir aux objets de nos sens, sont causées (au moins lors que notre opinion n'est point fausse) par ces objets, qui, excitant quelques mouvements dans les organes des sens extérieurs, en excitent aussi par l'entremise des nerfs dans le cerveau, lesquels font que l'âme les sent. Ainsi lors que nous voyons la lumière d'un flambeau, et que nous oyons le son d'une cloche, ce son et cette lumière sont deux diverses actions, qui, par cela seul qu'elles excitent deux divers mouvements en quelques uns de nos nerfs, et par leur moyen dans le cerveau, donnent à l'âme deux sentiments différents, lesquels nous rapportons tellement aux sujets que nous supposons être leurs causes, et que nous pensons voir le flambeau même, et ouïr la cloche, non pas sentir seulement des mouvements qui viennent d'eux » (*Passions*, art. 23. AT XI, 346).

Rapporter une sensation auditive à un objet externe, la cloche, est la même chose que de penser que nous entendons le son de la cloche parce qu'il nous semble que la cloche est la cause de l'idée. De même, référer une douleur à un pied, c'est supposer que le pied est la cause de notre idée. La connexion entre ce qui est référé par l'idée et ce que nous supposons être les causes de l'idée, semble intégré dans l'analyse de la raison pour laquelle les passions sont rapportées à l'âme. Supposer que mes passions soient causées

par l'âme signifierait que j'expérimente mes passions comme des idées qui proviennent de l'âme, peut-être parce que je confonds mes passions avec des jugements pratiques.

Il serait utile à ce stade de comparer la fonction de « rapporter » telle qu'elle est développée dans l'épistémologie de Descartes à la notion de « voir comme » dans les analyses contemporaines de la perception.

Si cette interprétation est exacte, cette fonction de la « référence » est introduite par Descartes afin d'éviter notre préjugé.

Pourquoi, en effet, Descartes attire notre attention sur le langage ordinaire ? « Je ne me saurais trop étonner, quand je considère combien mon esprit a de faiblesse, et de pente qui le porte insensiblement dans l'erreur. Car encore que sans parler je considère tout cela en moi-même, les paroles toutefois m'arrêtent, et je suis presque trompé par les termes du langage ordinaire » (AT IX, 25)⁴⁷.

Tout comme à partir d'une perception de la lumière, je vois la torche aussi brillante, et à partir d'une perception de la douleur je sens mon pied comme affligé, à partir d'une perception de la peur, je suis conscient de moi-même ou de mon âme comme effrayée.

On peut comprendre pourquoi Descartes d'abord distingue l'âme avec le corps, puis il unit les deux, quand on lit ce passage dans les *Principes* :

« Pendant nos premières années, *notre âme* ou notre pensée était si fort offusquée du corps, qu'elle ne connaissait rien distinctement, bien qu'elle aperçut *plusieurs* choses assez clairement ; et parce qu'elle ne laissait pas *de faire* cependant *une réflexion telle quelle* sur les choses qui se présentaient, nous avons rempli notre mémoire de beaucoup de préjugés, dont nous n'entreprenons presque jamais de nous délivrer, *encore qu'il soit très-certain que nous ne saurions autrement les bien examiner*. Mais afin que nous le puissions maintenant *sans beaucoup de peine*, je ferai ici un dénombrement de toutes les notions simples qui composent nos pensées et séparerai ce qu'il y a de clair en chacune d'elles, et ce qu'il y a d'obscur ou en quoi nous pouvons faillir » (*Principes*, AT IX, 44-45).

⁴⁷ AT VII, 31-32.

Si l'on n'aperçoit pas nos préjugés, c'est, dit Descartes, parce que notre âme « était si fort offusquée du corps », c'est-à-dire si étroitement liée au corps et affectée par lui. Descartes nous montre donc la méthode permettant de nous en libérer : la distinction de l'âme et du corps comme moyen de trouver des vérités :

« Je trouvai que la principale raison était que, dès ma jeunesse, j'avais fait plusieurs jugements touchant les choses naturelles (comme celles qui devaient beaucoup contribuer à la conservation de ma vie, en laquelle je ne faisais que d'entrer), & que j'avais toujours retenu depuis les mêmes opinions que j'avais autrefois formées de ces choses-là. Et d'autant que mon esprit ne se servait pas bien en ce bas âge des organes du corps, & qu'y étant trop attaché il ne pensait rien sans eux, aussi n'apercevait-il que confusément toutes choses. Et bien qu'il eût connaissance de sa propre nature, & qu'il n'eût pas moins en soi l'idée de la pensée que celle de l'étendue, néanmoins, parce qu'il ne concevait rien de purement intellectuel, qu'il n'imaginât aussi en même temps quelque chose de corporel, il prenait l'un & l'autre pour une même chose, & rapportait au corps toutes les notions qu'il avait des choses intellectuelles. Et d'autant que je ne m'étais jamais depuis délivré de ces préjugés, il n'y avait rien que je connusse assez distinctement & que je ne supposasse être corporel, quoi que néanmoins je formasse souvent de telles idées de ces choses mêmes que je supposais être corporelles, & que j'en eusse de telles notions, qu'elles représentaient plutôt des esprits que des corps »⁴⁸ (6^e Res., AT IX 239-240).

⁴⁸ AT VII, 441.

CHAPITRE VI

LA MÉDECINE ET L'UNION DE L'ÂME ET DU CORPS

« L'entretien s'ouvre par la mention de l'homme qui commence tout juste à philosopher ; il s'achève par la défense d'une médecine proprement humaine, plus empirique qu'expérimentale. Son centre exact, le seul passage directement positif puisqu'il est le seul à ne pas se rattacher à un autre texte publié, est consacré à une règle de sobriété. Pas trop de métaphysique. Cette règle de vie, il ne faut pas passer trop de temps à méditer (si on lit *Méditations* avec une minuscule), est une règle de lecteur, ou de non-lecture (si on lit *Méditations* avec une majuscule) : il ne faut pas passer trop de temps à lire et à commenter les *Méditations*. Descartes justifie ainsi, d'un même mouvement, la double régression dont nous avons trouvé la manifestation dans l'ordre choisi par Burman ». (*L'Entretien avec Burman*, J.-M. Beyssade éd., p. 162).

Je pense que l'intérêt de Descartes pour la médecine est important, même s'il fut l'occasion d'erreur de la part de certains commentateurs au xx^e siècle. La question se pose de savoir quelle évolution a subi la médecine au xvii^e siècle, et où se situe Descartes dans cette évolution. Mais la question est surtout ici de comprendre en quoi l'intérêt de Descartes pour la médecine éclaire sa conception de l'union de l'âme et du corps.

Ce chapitre vise à analyser le rôle de la douleur comme manifestation de l'union de l'âme avec le corps, en tant qu'elle est une perception constituant une condition vitale et aussi en tant que passion.

I. L'intérêt de Descartes pour le domaine de la médecine

Quand Descartes a-t-il commencé à manifester un intérêt particulier pour la médecine ? Comme Gilson nous l'apprend, le jeune Descartes était motivé pour étudier la médecine, comme en témoigne les « digressions médicales sur les organes des sens et leur structure ». Charles Adam aussi pense que Descartes a eu l'occasion d'étudier la médecine : « Peut-être fit-il alors à Poitiers quelques études de médecine, comme son aïeul paternel, le médecin Pierre Descartes, et come son bisaïeul maternel, le médecin Jean Ferrand »¹.

Mais cette thèse a été critiquée par Rodis-Lewis et Bitbol-Hespériès, car il n'y a aucune de trace que Descartes ait suivi des études de médecine avant 1929².

En revanche, comme le montrent Rodis-Lewis et Bitbol-Hespériès, son intérêt pour l'anatomie est révélé dans la lettre à Mersenne de fin 1629. Demandant au Père Mersenne de lui adresser un petit recueil sur la musique, il ajoute : « je ne voudrais point que vous prissiez la peine de me l'envoyer de 8 ou 10 mois car je ne serai pas si tôt là, et cependant je ne me pourrai empêcher de le voir et j'ai trop de divertissement : je veux commencer à étudier l'anatomie » (A Mersenne, 18 décembre 1629, AT I, 102).

On peut trouver deux textes dans les *Regulae* au sujet de la maladie et de la médecine :

« si je voulais savoir comment une seule et même cause simple peut produire simultanément des effets contraires, je n'irai pas chercher chez les médecins

¹ Adam, *Vie et oeuvres de Descartes*, in *Œuvres de Descartes*, Adam et Tannery éd., Paris : Vrin, t. XII, p. 40 ; cité par Gilson dans son *Commentaire au Discours de la méthode*, Paris : Vrin, 1965, rééd. 1987, p. 119.

² Cf. Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes*, Paris : Vrin, 1971, p. 434, et Annie Bitbol-Hespériès, *Le principe de vie chez Descartes*, Paris : 1990, p. 32.

de ces remèdes qui chassent certaines humeurs et qui en retiennent d'autre » (Regulae, IX)³.

« En tout ceci nous sommes sujets à l'erreur : ainsi lorsqu'un homme qui souffre de la jaunisse croit que tout est jaune, parce qu'il a l'œil imprégné de couleur jaune ; ainsi enfin lorsque, sous l'effet d'une maladie de l'imagination (c'est ce qui arrive aux mélancoliques), nous croyons que les images désordonnées qui s'y forment représentent des réalités véritables » (Regulae, XII)⁴.

En utilisant le terme « humores », Descartes fait référence à l'humoralisme, en particulier à propos de la jaunisse et de la mélancolie. Il était normal au Moyen Age de concevoir les passions conformément à la théorie des tempéraments, dont, après Hippocrate, le grand maître dans l'antiquité était Galien. Selon Galien, le tempérament d'un individu, et donc sa disposition à certains types de passions, était le produit de la composition de quatre fluides corporels ou humeurs : sang (chaud, humide), flegme (froid, humide), bile jaune (chaude, sèche) et la bile noire (froide, sèche), qui étaient elles-mêmes des mélanges de quatre éléments de base – terre, air, feu, eau. Les médecins grecs anciens ont assimilé la santé à l'équilibre (eucrasia) et la maladie (y compris les troubles émotionnels) à des déséquilibres (dycrasia) dans ce système humoral.

Les quatre tempéraments classiques - le sanguin, le flegmatique, le colérique et le mélancolique - représentaient les principales formes de dycrasia, selon que telle ou telle humeur était prédominante dans le déséquilibre. La théorie des tempéraments est devenue la pierre angulaire de la médecine au Moyen Age à la fois à l'Ouest et à l'Est.

Descartes a commencé à s'intéresser à l'anatomie à l'hiver 1629, comme l'indique Baillet dans sa biographie de Descartes :

³ Descartes, *Œuvres Philosophiques*, édition F. Alquié, tome I, p. 125. « si agnoscere velim, quomodo ab una et eadem simplici causa contrarij simul effectus possint produci, non pharmaca a Medicis mutuabor, quae humores quosdam expellant, alios retieant » (AT X, 402-403).

⁴ Descartes, *Œuvres Philosophiques*, édition F. Alquié, tome I, p. 150. « in his enim omnibus errori sumus obnoxij : vt si quis fabulam nobis narraverit, & rem gestam esse credamus ; si icterico morbo laborans flava omnia esse iudicet, quia oculum habet flavo colore tinctum ; si denique laesa imaginatione, vy melancholicis accidit, turbata ejus phantasmata res veras repraesentare arbitremur » (AT X, 423).

« M. Descartes prit de donner quelque accroissement à la Médecine, dont la science n'avait point encore paru assez heureusement cultivée jusqu'alors. Il ne se fut pas plutôt établi à Amsterdam que ne pouvant oublier la fin de sa Philosophie, qui n'était autre que l'utilité du genre humain, il résolut de faire une étude sérieuse de la Médecine, et de s'appliquer particulièrement à l'Anatomie et à la Chymie »⁵.

« Comme vous m'écrivez, ce n'est pas un crime d'être curieux de l'anatomie ; et j'ai été un hiver à Amsterdam, que j'allais quasi tous les jours en la maison d'un boucher, pour lui voir tuer des bêtes, et faisais apporter de là en mon logis les parties que je voulais anatomiser plus à loisir [...], et je ne crois pas qu'aucun homme d'esprit m'en puisse blâmer » (*A Mersenne*, 13 novembre 1639, AT II, 621).

Comme l'indique Deborah J. Brown⁶, beaucoup de textes populaires qui ont discuté des passions ont servi de guides généraux pour la vie saine, le plus célèbre étant celui des médecins de Salerne : *Regimen Sanitatis Salernitanum*. *The Anatomy of Melancholy* de Robert Burton, en trois volumes (1621), présente une étude encyclopédique sur les causes, les symptômes, les thérapies pour cette maladie la plus célèbre de l'âme, discutée en grand et souvent avec des détails amusants. *Les Caractères des passions* de Cureau de la Chambre, dont Descartes a lu le premier volume (bien qu'il ait prétendu le contraire), a été publié en cinq volumes entre 1640 et 1662.

Dans les cercles médicaux, l'influence stoïcienne peut être détectée dans la floraison des techniques psychothérapeutiques (plutôt que purement médicinales) pour contrôler les «maladies de l'âme»⁷. Galien a comparé l'intempérant avec des «bêtes sauvages» qui se sont laissé gouverner par le pouvoir irrationnel de l'âme, mais il a été généralement admis que la dépendance des passions à l'égard des processus corporels et externes de circonstances incontrôlables signifiait que le contrôle rationnel des passions serait inévitablement indirect. Des exercices psychothérapeutiques, tels que

⁵ Adrien Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, Paris : D. Horthemels, 1691, tome I, p. 195. Baillet précise que c'était en 1629.

⁶ Deborah J. Brown, *Descartes and the Passionate Mind*, Cambridge : Cambridge University Press, 2006.

⁷ Marin Curau de la Chambre, *Les caractères des passions*, Paris : chez Jacques D'Allin, 1640-1662

s'engager dans des activités visant à promouvoir des passions contraires plus utiles lors d'un exercice indiscipliné, ou dans des exercices conçus pour limiter les effets de surprises désagréables, étaient des moyens indirects par lesquels l'âme pouvait exercer un contrôle rationnel sur ses éléments involontaires.

Descartes est resté aux Pays-Bas, à Franeker en 1628-1629. Il s'est d'abord consacré à la métaphysique. Mais il a cessé d'étudier la métaphysique, dès son déménagement à Amsterdam en l'été en 1629.

II. Le rôle de l'union de l'âme et du corps dans les explications médicales

La thèse de l'union de l'âme et du corps offre un développement intéressant sur la conception des maladies. Il nous semble que généralement les médecins dans leur pratique supposent que l'âme et le corps sont séparés et ils traitent les maladies dans la perspective du dualisme. Et Descartes pense le corps humain dans une orientation mécaniste, comme le montre le traité de *L'Homme*. Alors en quoi la conception cartésienne de la médecine permet-elle de mieux comprendre la doctrine de l'union de l'âme et du corps ?

Descartes pense que les deux substances, l'âme et le corps, sont l'une et l'autre de natures différentes, et que le cerveau est le siège de l'âme comme des esprits animaux. Mais la difficulté est de savoir comment ces deux substances viennent en interaction. Il est certain que son explication est difficile ; mais il nous semble certain que Descartes accepte que le cerveau, qu'il a souvent anatomisé, joue un rôle centralisateur : il est le siège des perceptions, l'organe du sens commun, de l'imagination et de la mémoire. Cette représentation qui suppose deux substances séparées qui entrent en rapport, impose de décrire ces fonctions par autant de facultés, ce que montre, par exemple, le traité de *L'Homme*⁸. Descartes y développe cette méthode dans sa complexité.

⁸ Cf. *L'Homme*, AT XI, 177.

Dans quelle mesure y a-t-il chez Descartes une conception originale des maladies ? On va examiner cette question par la correspondance avec Elisabeth. Il écrit ainsi :

« il y a une telle liaison entre notre âme et notre corps, que les pensées qui ont accompagné quelques mouvements du corps, dès les commencements de notre vie, les accompagnent encore à présent, en sorte que, si les mêmes mouvements sont excités derechef dans le corps par quelque cause extérieure, ils excitent aussi en l'âme les mêmes pensées et réciproquement, si nous avons les mêmes pensées, elles produisent les mêmes mouvements »
(*A Elisabeth*, mai 1646, AT IV, 408).

Cette explication soulève le problème essentiel de la conservation de la pensée, à savoir, celui des signes de la mémoire, la figuration ou l'image. Le signe est compris par la figure, et comme exténuation ou affaiblissement de l'image. Quand on vise l'objet, l'idée est identiquement la figure par laquelle on prend conscience de notre pensée. Dans la figure gravée sur la glande pinéale, qu'il s'agisse de sensation, d'imagination ou de souvenir, ces trois se retrouvent. Mais le statut de la mémoire cartésienne est ambigu, car elle est comprise soit comme mémoire intellectuelle, soit comme mémoire corporelle. Descartes pense que la mémoire a une fonction de conservation des images corporelles, et c'est grâce à cela que la mémoire permet le souvenir. Il est donc nécessaire que l'âme puisse disposer d'informations sur certaine chose ou certain objet, ce qui constitue la mémoire intellectuelle, qu'il étudie dès 1632 :

« J'anatomise maintenant les têtes de divers animaux, pour expliquer en quoi consistent l'imagination & la mémoire &c » (*A Mersenne*, novembre ou décembre 1632, AT I, 263).

Comme Descartes l'avait expliqué, les esprits animaux peuvent imprégner la substance du cerveau pour déposer les informations qu'ils transportent. Et dans *L'Homme*, par l'anatomie du cerveau, il est expliqué que l'ouverture de certains passages dans les filets, ou leur transformation, permet une ouverture ultérieure plus facile. Et

dans les *Passions de l'âme*, le souvenir est expliqué par l'imprégnation des pores qui sont entre les filets :

« Lorsque l'âme veut se souvenir de quelque chose, cette volonté fait que la glande, se penchant successivement vers divers côtés, pousse les esprits vers divers endroits du cerveau, jusques à ce qu'ils rencontrent celui où sont les traces que l'objet dont on veut se souvenir y a laissées. Car ces traces ne sont autre chose, sinon que les pores du cerveau, par où les esprits ont auparavant pris leur cours à cause de la présence de cet objet, ont acquis par cela une plus grande facilité que les autres, à être ouverts derechef en même façon par les esprits qui viennent vers eux. En sorte que ces esprits, rencontrant ces pores, entrent dedans plus facilement que dans les autres... » (*Passions*, art. 42, AT XI, 360).

« pour se ressouvenir des pensées que l'esprit a une fois conçues tandis qu'il est conjoint au corps, il est nécessaire qu'il en reste quelques vestiges imprimés dans le cerveau, vers lesquels l'esprit se tournant, et appliquant à eux sa pensée, il vient à se ressouvenir »⁹. Comme le montre ce passage, Descartes pense que la mémoire corporelle, en tant que faculté, a par ailleurs la propriété d'imprégner la glande sans y être sollicitée.

La lettre à Mesland du 2 mai 1644 distingue la mémoire des choses matérielles et celle des choses intellectuelles :

« Pour la mémoire, je crois que celle des choses matérielles dépend des vestiges qui demeurent dans le cerveau, après que quelque image y a été imprimée ; et que celles des choses intellectuelles dépend de quelques autres vestiges, qui demeurent en la pensée même » (*A Mesland*, 2 mai 1644, AT IV, 114 »).

⁹ *Réponses aux cinquièmes objections*, in Descartes, *Œuvres Philosophiques*, édition F. Alquié, tome II, p. 798. « Ad recordationem enim cogitationum quas mens habuit, quandiu corpori est conjuncta, requiritur ut quaedam ipsarum vestigia in cerebro impressa sint, ad quae se convertendo, sive se applicando, recordatur » (AT VII, 357).

« Cette mémoire intellectuelle porte sur l'universel plus que sur le singulier ; et ainsi nous ne pouvons pas nous ressouvenir grâce à elle de tous nos actes dans leur singularité »¹⁰ (*L'Entretien avec Burman*, J.-M. Beyssade éd., p. 30).

Burman distinguait l'*ingenium*, comme entendement infaillible, de la mémoire encore suspecte et douteuse. Descartes lui a répondu non pas en fournissant à cette mémoire une garantie métaphysique, mais par l'invitation à se servir comme adjuvant de l'écriture. Pour comprendre le mécanisme de la double mémoire, on peut dire que la mémoire corporelle trouve l'image de la chose recherchée, et pour ce faire, l'âme dispose des vestiges laissés dans la mémoire intellectuelle qui lui donnent une information sur cette chose. Il me semble que la conception cartésienne de la mémoire progresse grâce à cette double mémoire, corporelle et intellectuelle. Mais en même temps, cela accroît la complexité de la thèse de l'union de l'âme et du corps.

III Les maladies et la douleur

Descartes développe une conception spécifique de la douleur. Elle est d'un côté une perception, et de l'autre elle est une passion. On peut examiner cette caractéristique de la conception cartésienne de la douleur en regardant plusieurs textes et lettres.

Descartes écrit à Hobbes :

« Je pense n'avoir pas été moins obligé de les expliquer [les raisons de douter], qu'un médecin de décrire la maladie dont il a entrepris d'enseigner la cure » (*Réponses aux troisièmes objections*, AT IX, 134)¹¹.

Expliquer les raisons de douter, dans le domaine de la métaphysique, est une démarche analogue à celle du médecin décrivant les causes de la maladie. C'est cette même attitude, consistant à rechercher les causes ou les raisons d'une pathologie, que mentionnait Descartes dans la sixième partie du *Discours de la méthode* :

¹⁰ « Haec memoria intellectualis magis est universalium quam singularium, et sic per eam omnium singularium factorum nostrarum recordari non possumus », *Entretien avec Burman*, AT V, 150.

¹¹ « Non puto me magis ipsas omittere potuisse, quam medicinae scriptor morbi descriptionem, cujus curandu methodum vult docere » (AT VII, 172).

« On se pourrait exempter d'une infinité de maladies, tant du corps que de l'esprit, et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse si on avait assez de connaissance de leurs causes, et de tous les remèdes dont la nature nous a pourvus (*Discours de la méthode*, AT VI, 62).

Et c'est cette même recherche des causes des maladies qui s'exprime dans d'autres textes. Par exemple, dans les *Excerpta anatomica*, la cause de fièvre est montrée ;

« Tout frisson de fièvre et les impressions de froid dans le corps viennent de ce que les parties fluides refluent en un certain foyer, dans lequel la chaleur est alors très grande [...] Ainsi dans ces fièvres qui commencent par une impression de froid, il est certain qu'elles ont quelque foyer, dans lequel est d'abord allumée l'humeur corrompue, que cela se passe ou dans le cœur comme je le pense, ou ailleurs. Mais cette humeur corrompue empoisonne d'abord le sang ; lequel sang produit la fièvre pendant qu'il pénètre dans le cœur : de là peuvent naître les accès de fièvre »¹².

Ou encore :

« La pratique a bien enseigné à nos médecins des remèdes certains pour le guérir, mais ils ne conseillent pas qu'on tache à s'en défaire en une autre saison qu'au printemps, pour ce qu'alors, les pores étant plus ouverts, on peut mieux en ôter la cause » (*A Elisabeth*, décembre 1646, AT IV, 589).

C'est cette même analyse des causes que Descartes utilise dans la sixième Méditation, pour expliquer la sensation de douleur, comme information transmise par les nerfs :

¹² « Horror omnis & frigus in corpore fit, quod partes fluidae confluent in unum quamdam focum, in quo tunc summus est calor. Sic post cibum frigent extrema, quod partes calidae confluent ad stomachum. Sic in illis febribus quae a frigore incipient, est affirmandum illas habere aliquem focum, in quo vitiosus humor primum accenditur, sive hoc fit in corde, quod puto, sive alibi. Sed iste vitiosus humor primo inficit sanguinem ; quis sanguis dum ingreditur cor, efficit febrem : hinc accessus febrium nasci possunt » (*Excerpta*, AT XI, 602-603).

« Ainsi par exemple, lorsque les nerfs qui sont dans le pied sont remués fortement, et plus qu'à l'ordinaire, leur mouvement, passant par la moelle de l'épine du dos jusqu'au cerveau, fait une impression à l'esprit qui lui fait sentir quelque chose, à savoir la douleur, comme étant dans le pied par laquelle l'esprit est averti et excité à faire son possible pour en chasser la cause, comme très dangereuse et nuisible au pied » (*Sixième Méditation*, AT IX, 70).

Descartes a défini la douleur par une corde neurale qui vibre comme une sonnette d'alarme dans le cerveau : « Des particules de feu se déplaçant rapidement créeraient une perturbation qui se propage le long des filaments nerveux pour atteindre le cerveau ».

Dans la lettre du 6 octobre, 1645 à Elisabeth, cette conception est présentée à l'occasion de la distinction entre sentiments intérieurs et sentiment extérieurs. Ils sont distingués selon qu'ils proviennent d'un objet externe ou de dispositions intérieures. Descartes prend les couleurs et les sons comme exemple de sentiments extérieurs. Et il prend la faim, la soif, la douleur comme exemple de sentiments intérieurs. On peut remarquer ici que la douleur est classée dans la catégorie des sentiments intérieurs, car elle est un véhicule d'information. Elle est de même considérée comme une antenne dans les *Principes* :

« si cette même action [le toucher qui provoque le chatouillement] a tant soit peu plus de force, en sorte qu'elle offense notre corps en quelque façon, cela donne à notre âme le sentiment la douleur. Et ainsi on voit pourquoi la volupté du corps et la douleur sont en l'âme des sentiments entièrement contraires, nonobstant que souvent l'un suive de l'autre, et que leurs causes soient presque semblables » (*Principes*, art. 191, AT IX, 313).

La douleur est ainsi une antenne permettant d'informer sur une blessure « laesio », donc sur un danger pour la conservation du corps. C'est ainsi en tant qu'elle contribue à la conservation du corps, qu'elle est un sentiment intérieur. La douleur est à la fois un phénomène physique, en tant qu'elle résulte de mouvements des nerfs dans le

cerveau, et un sentiment qui témoigne de l'union de l'âme et du corps en vue de la conservation de la santé du corps.

L'article 137 des *Passions de l'âme* distingue cinq Passions, amour, haine, désir, joie, tristesse, comme étant rapportées au corps selon l'« institution de la Nature ». La fonction de ces passions est de permettre de maintenir le corps en vie, et de le maintenir le plus parfaitement possible. Elles sont en ce sens expressives de l'union de l'âme et du corps. Par exemple, l'âme peut apercevoir directement l'action d'une chose qui détériore ou qui abîme ce corps par le sentiment de la douleur. Ce sentiment de douleur produit d'abord la passion de la tristesse, puis la haine en direction de la cause de cette douleur, puis le désir de supprimer cette cause, comme l'explique l'article 137 des *Passions de l'âme* :

« la tristesse et la joie sont les deux premières qui sont employées. Car l'âme n'est immédiatement avertie des choses qui nuisent au corps, que par le sentiment qu'elle a de la douleur, lequel produit en elle premièrement la passion de la Tristesse, puis ensuite la Haine de ce qui cause cette douleur, et en troisième lieu le Désir de s'en délivrer. Comme aussi l'âme n'est immédiatement avertie des choses utiles au corps, que par quelque sorte de chatouillement, qui excitant en elle de la Joie, fait ensuite naître l'amour de ce qu'on croit en être la cause, et enfin le désir d'acquérir ce qui peut faire qu'on continue en cette Joie, ou bien qu'on jouisse encore après d'une semblables » (*Passions*, art. 137, AT XI, 430).

La douleur occupe une place équivoque. Elle n'est pas « rapportée à l'âme » selon la définition des passions¹³, donc elle est semblable à la couleur ou au son. Mais elle est différente d'eux, car ils sont rapportés à un objet extérieur, tandis que la douleur est rapportée à notre corps, comme l'explique l'article 29 :

« J'ajoute qu'elles [les passions] se rapportent particulièrement à l'âme, pour les distinguer des autres sentiments, qu'on rapporte, les uns aux objets extérieurs, comme les odeurs, les sons, les couleurs ; les autres à notre corps, comme la faim, la soif, la douleur. J'ajoute aussi qu'elles sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits, afin de les

¹³ Voir l'article 27 des *Passions de l'âme*.

distinguer de nos volontés, qu'on peut nommer des émotions de l'âme qui se rapportent à elle, mais qui sont causées par elle-même ; et aussi afin d'expliquer leur dernière et plus prochaine cause, qui les distingue derechef des autres sentiments » (*Passions*, art. 29, AT XI, 350).

La douleur est une passion de l'âme en tant qu'elle est un sentiment, mais elle n'est pas une passion en tant qu'elle est rapportée au corps. Et le sentiment de la douleur est par nature associé au désir de supprimer la cause de la douleur. Elle est donc étroitement unie à notre comportement naturel, car est un indice visant la commodité.

Que peut-on apprendre de cette analyse de la conception cartésienne de la douleur ? La douleur joue un rôle important pour unir les sentiments intérieurs et les sentiments extérieurs. Elle prouve qu'il n'est pas possible chez l'homme de séparer l'âme et le corps :

« Je n'explique pas sans âme le sentiment de la douleur ; car selon moi, la douleur n'est que dans l'entendement ; mais j'explique tous les mouvements extérieurs qui accompagnent en nous ce sentiment, lesquels seuls se trouvent aux bêtes, et non la douleur proprement dite » (*A Mersenne*, 11 juin, 1640, AT III, 85).

La douleur a un rapport à la fois avec la perception et l'émotion. Grâce à la douleur, la vie de l'homme se réalise à la fois sur le plan biologique et sur le plan psychologique. La douleur est un lien entre la signification et la valeur, autrement dit elle relie le sens extérieur et le sens intérieur. Aussi comme l'affirme Vincent Aucante, « dans l'horizon de la médecine cartésienne, la douleur est non seulement une perception claire, mais elle devient aussi la confirmation de l'union de l'âme et du corps »¹⁴.

¹⁴ Vincent Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, P.U.F., 2006, p. 366-367.

IV. L'admiration et la crainte chez Descartes

Il est commun de définir les objets en fonction de leurs effets bons ou mauvais, et en fonction de leur relation à d'autres facteurs tels que le temps et la proximité de l'agent. Par exemple, la crainte se définit comme réponse à un danger présent pour l'agent, comme Descartes et Hobbes l'ont montré sur l'exemple du lion.

L'une des principales fonctions des passions cartésiennes est la capacité de garder une perception d'un objet actif dans la mémoire. Selon l'article 36 des *Passions*, beaucoup de passions sont le résultat de perceptions d'objets qui déclenchent des souvenirs de ceux-ci ou d'objets similaires ayant produit du plaisir ou de la douleur dans l'âme. Par la connexion entre une certaine perception et un certain souvenir, les passions apportent des sensations plutôt que d'autres au premier plan de l'attention de l'esprit, et les maintiennent dans la mémoire pendant assez longtemps pour que l'âme puisse prendre une décision rationnelle sur la façon de réagir. Les passions donnent donc une signification particulière aux sensations avec lesquelles elles sont liées, sans attendre que l'âme les classe dans telle ou telle catégorie, ou bien sans attendre que l'âme change la disposition du corps. Alors, sans la passion de la crainte, la forme d'un serpent pourrait ne plus être perceptible ou pertinente à notre action actuelle ? On doit ici se demander comment les passions mettent en relation certaines sensations avec le contenu représentationnel de leurs objets ?

La question se pose de savoir s'il y a une réelle distinction entre contenu représentationnel et contenu phénoménal. La crainte répond à une certaine sensation offerte à l'attention de l'agent. Selon Descartes, il semble que nous pouvons dire que le contenu phénoménal d'une expérience sensorielle remplit un rôle fonctionnel irréductible à celui du contenu représentationnel. Ainsi, considérons le rôle de l'admiration dans l'explication que donne Descartes de la perception.

IV-1. L'admiration

L'admiration est la passion qui structure l'attention. Elle est présentée à l'article 53 comme « la première de toutes les passions ». C'est la première passion parce qu'elle se produit avant que nous sachions si un objet est bénéfique ou nuisible à nous et elle est

donc présupposée par toutes les autres passions qui attachent une certaine valeur à un objet. Descartes nous affirme cela en écrivant :

« Lorsque la première rencontre de quelque objet nous surprend, & que nous le jugeons être nouveau, ou fort différent de ce que nous connaissions auparavant, ou bien de ce que nous supposions qu'il devait être, cela fait que nous l'admirons & en sommes étonnés. Et pour ce que cela peut arriver avant que nous connaissions aucunement si cet objet nous est convenable, ou s'il ne l'est pas, il me semble que l'admiration est la première de toutes les passions. Et elle n'a point de contraire, à cause que, si l'objet qui se présente n'a rien en soi qui nous surprenne, nous n'en sommes aucunement émus, & nous le considérons sans passion », (*Passions*, art. 53, AT XI, 373).

L'admiration intervient donc, selon Descartes, en premier cas précisément quand la perception d'un objet ne parvient pas à déclencher des souvenirs corporels qui permettraient à l'âme de classer l'objet perçu sous des perceptions déjà connus. L'admiration est générée par des sensations éprouvées lorsque nous percevons des objets avec lesquels nous ne sommes pas familiers. Si nous voyons quelque chose qui ne nous est pas familier, comme un lion ou un serpent, nous ne savons donc pas comment classer ou évaluer cet objet. L'admiration est importante pour cela. Elle est la première de toutes les passions, comme Descartes l'explique dans le traité des *Passions de l'âme*, puisque toutes les autres passions supposent la connaissance de l'objet. L'admiration est donc présupposée par l'attention.

« Ce qui n'empêche pas qu'elle n'ait beaucoup de force, à cause de la surprise, c'est- à -dire, de l'arrivement subit & inopiné de l'impression qui change le mouvement des esprits ; laquelle surprise est propre & particulière à cette passion : en sorte que lorsqu'elle se rencontre en d'autres, comme elle a coutume de se rencontrer presque en toutes & de les augmenter, c'est que l'admiration est jointe avec elles. Et sa force dépend de deux choses, à savoir, de la nouveauté, & de ce que le mouvement qu'elle cause a dès son

commencement toute sa force. Car il est certain qu'un tel mouvement a plus d'effet que ceux qui, étant faibles d'abord, & ne croissant que peu à peu, peuvent aisément être détournés » (*Passions*, art. 72, AT XI, 381-382).

L'admiration se rapporte donc à l'attention grâce à l'élément de surprise qui la provoque. Cela est expliqué à l'article 70 :

« L'Admiration est une subite surprise de l'âme, qui fait qu'elle se porte à considérer avec attention les objets qui lui semblent rares & extraordinaires. Ainsi elle est causée, premièrement, par l'impression qu'on a dans le cerveau, qui représente l'objet comme rare, & par conséquent digne d'être fort considéré ; puis ensuite, par le mouvement des esprits, qui sont disposés par cette impression à tendre avec grande force vers l'endroit du cerveau où elle est, pour l'y fortifier & conserver : comme aussi ils sont disposés par elle à passer de là dans les muscles, qui servent à retenir les organes des sens en la même situation qu'ils sont, afin qu'elle soit encore entretenue par eux, si c'est par eux qu'elle a été formée » (*Passions*, art. 70. AT XI, 380).

Cette définition suggère, semble-t-il, qu'on demande d'abord que l'âme classifie l'objet comme rare ou extraordinaire. Mais nous devons écarter cette interprétation. Ce n'est pas parce que l'âme se représente quelque chose comme rare ou extraordinaire qu'elle le remarque ; mais plutôt, elle pense cet objet comme rare ou extraordinaire parce qu'elle l'a remarqué, à cause de la surprise soudaine provoquée par l'objet. La cause de cette surprise est une impression du cerveau ; elle « représente » l'objet comme inhabituel et donc digne d'attention, et le mouvement ultérieur des esprits renforce cette impression et maintient les organes sensoriels fixés sur l'objet. Descartes nous montre ainsi le rôle important de l'admiration, que confirme le passage suivant :

« On peut dire en particulier de l'Admiration, qu'elle est utile en ce qu'elle fait que nous apprenons & retenons en notre mémoire les choses que nous avons auparavant ignorées. Car nous n'admirons que ce qui nous paraît rare & extraordinaire : & rien ne nous peut paraître tel que pour ce que nous

l'avons ignoré, ou même aussi pour ce qu'il est différent des choses que nous avons vues [...]. Or encore qu'une chose qui nous était inconnue se présente de nouveau à notre entendement ou à nos sens, nous ne la retenons point pour cela en notre mémoire, si ce n'est que l'idée que nous en avons soit fortifiée en notre cerveau par quelque passion ; ou bien aussi par l'application de notre entendement, que notre volonté détermine à une attention & réflexion particulière. Et les autres passions peuvent servir pour faire qu'on remarque les choses qui paraissent bonnes ou mauvaises ; mais nous n'avons que l'admiration pour celles qui paraissent seulement rares. Aussi voyons nous que ceux qui n'ont aucune inclination naturelle à cette passion, sont ordinairement fort ignorants » (*Passions*, art. 75, AT XI, 384).

Descartes remarque ici que sans la passion de l'admiration, l'information sensorielle ne peut pas être stockée dans la mémoire assez longtemps pour devenir disponible pour le raisonnement. Autrement dit, cette information sensorielle n'est pas disponible pour une utilisation par la faculté rationnelle. Pour que les informations sensorielles puissent être utilisées par l'âme rationnelle, il faut donc que des douleurs amères ou de doux plaisirs s'ajoutent aux fonctions de la sensation ? Ceci montre la relation spécifique d'un esprit immatériel à un corps matériel. Autrement dit, un esprit immatériel doit avoir un corps afin d'entrer en relation à d'autres corps.

Revenons à la question de l'admiration. L'admiration est causée en premier par une impression sur le cerveau qui représente un objet comme extraordinaire, et deuxièmement par un mouvement des esprits, de telle sorte que l'admiration garde les organes des sens fixés sur l'objet et l'image conservée dans le cerveau pendant longtemps. Pourquoi sommes-nous attirés par des objets que nous ne connaissons pas, et pourquoi sommes-nous attirés par des objets que nous connaissons ? Cela peut nous sembler un peu mystérieux, mais on peut en comprendre la raison par l'explication donnée à l'article 71. L'objet de l'admiration n'est pas un objet extraordinaire. L'admiration est la source de la curiosité humaine, non de la connaissance, et donc l'admiration est causée par une perturbation qui a lieu seulement dans le cerveau, qui est le siège de la compréhension scientifique. Ce qui nous attire vers un objet avec admiration, ce n'est pas la valeur d'un objet, parce que nous ne savons pas encore quelle est cette valeur, mais la connaissance nous pourrions obtenir. L'admiration est l'unique

passion permettant d'effectuer cette attention. D'autres passions servent à fixer les pensées sur des objets, mais toutes ces autres passions supposent une certaine connaissance de l'objet. Par conséquent, l'admiration provoque d'abord l'attention, puis elle collabore avec d'autres passions pour obtenir ensuite une connaissance de l'objet.

Cependant, si l'admiration nous motive à acquérir des connaissances, elle peut aussi, lorsqu'elle est excessive, nous porter à nous étonner de choses qui ne sont ni rares ni extraordinaires, comme il l'explique à l'article 76. Un remède contre l'admiration excessive, qui conduit à « pervertir l'usage de la raison », est alors d'apporter une réflexion et attention particulière aux choses qui nous semblent dignes de cette attention, et non à toutes choses.

IV-2. La crainte

Comme nous l'avons appris de la sixième méditation, les erreurs où les sens nous conduisent peuvent être conciliées avec la bonté de Dieu. Et la fonction première des sens n'est pas de nous informer sur la nature des objets matériels, mais de nous informer de manière propice ou accommodée biologiquement à notre survie, en tant que nous sommes des êtres composés d'un esprit et d'un corps, autrement dit cette fonction est expressive de l'union de l'âme et du corps. L'avantage du fait que l'odeur nocive semble être dans la nourriture avariée, plutôt que dans le nez ou le cerveau ou l'esprit, est évident : c'est la nourriture avariée que nous devons éviter et de laquelle nous devons nous garder. La même situation est applicable à la perception. L'avantage biologique de la crainte qui fait que le danger semble être dans l'animal plutôt que dans le cerveau ou l'esprit est évident. Les sensations ou les passions dans l'âme représentent l'objet dans ses effets biologiques : il nous semble que la douleur soit située *dans* le pied, alors qu'elle est éprouvée par l'âme. Pourquoi ? Parce que la douleur représente quelque chose de blessant pour le pied. La douleur est ainsi le signal d'un danger. Les passions ont deux fonctions biologiques importantes : elles doivent contribuer au maintien du corps en donnant une réponse rapide à une situation, et elles doivent incliner l'âme à consentir aux mouvements auxquels le corps est déjà disposé.

Si Descartes insiste sur cette fonction des sensations et des passions, c'est parce qu'il souhaite dénoncer les préjugés de notre expérience sensible. Il en va ainsi du préjugé qui nous conduit à attribuer aux objets des qualités sensibles semblables aux

impressions qu'elles produisent sur nos sens. Par exemple, lorsqu'on dit qu'une pomme est rouge, on peut, par un tel préjugé, se représenter que quelque chose de rouge est dans cette pomme. C'est ce même préjugé qui pourrait nous faire croire que le bâton à demi immergé dans l'eau est brisé, conformément au phénomène de la réfraction.

A quoi tient cette caractéristique des passions cartésiennes à contribuer à produire des réponses comportementales efficaces ? Les passions sont des supports de la vie biologique, en cela qu'elles contribuent au maintien et au bon fonctionnement du corps. Mais elles peuvent aussi, lorsqu'elles sont excessives ou mal orientées, perturber les fonctions biologiques du corps. C'est ce que signale Descartes à l'article 74 du traité *des Passions de l'âme* :

« Il est aisé à connaître [...] que l'utilité de toutes les passions ne consiste qu'en ce qu'elles fortifient & font durer en l'âme des pensées, lesquelles il est bon qu'elle conserve, & qui pourraient facilement sans cela en être effacées. Comme aussi tout le mal qu'elles peuvent causer, consiste en ce qu'elles fortifient & conservent ces pensées plus qu'il n'est besoin ; ou bien qu'elles en fortifient & conservent d'autres, auxquelles il n'est pas bon de s'arrêter »
(*Passions*, Art. 74, AT XI, 383).

Par conséquent, l'union de l'âme et du corps est à la fois ce qui permet aux perceptions et aux passions de remplir efficacement leurs fonctions vitales permettant la conservation du corps, et elle est aussi ce qui est ainsi conservé par l'action de ces fonctions vitales bien orientées.

CHAPITRE VII

LA RELATION DE L'ÂME ET DU CORPS DANS LE TRAITÉ DES *PASSIONS DE L'ÂME*

I. Les *Passions de l'âme*

Le traité des *Passions de l'âme* est un ouvrage comparativement déprécié par rapport aux autres œuvres de Descartes. Cependant si nous tenons compte du fait que cet ouvrage a été pensé comme la réunion de l'explication des causes et symptômes des passions, leur traitement, et les assertions morales qu'elles appellent, cela n'a rien de surprenant. L'ouvrage est divisé en trois parties : la première partie contient l'explication des passions en général et leur rapport à la définition des passions. La deuxième partie dénombre les différentes passions, à savoir, six passions primitives – l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse, et leur nature physiologique, ainsi que leurs effets. La troisième partie traite de la classification des passions dérivées et de la générosité.

Le plan du traité des *Passions de l'âme* est élaboré en 1645 et l'ouvrage est publié en 1649. Cet ouvrage est différent des *Meditationes de prima philosophia* publié en latin en 1641. En effet, les *Méditations* ont un objet clair dont le but est l'établissement du

fondement métaphysique des sciences et de la connaissance. En revanche, le projet qui anime les *Passions de l'âme* est complexe. Nous pouvons l'affirmer car Descartes écrit le 14 août 1649 : « mon dessein n'a pas été d'expliquer les Passions en orateur, ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien »¹. Descartes s'emploie à expliquer les passions dans le cadre de la physiologie dans la première partie. S'il change radicalement d'orientation dans la deuxième et la troisième parties en développant une explication morale, il faut donc ou bien penser que la formule de la préface est inexacte ou bien qu'il n'y a pas pour Descartes de désaccord entre la morale et la mécanique. Et cette seconde hypothèse s'impose. Mais alors comment pouvons-nous comprendre cette situation ? Est-il vraiment possible que la morale et la physiologie soient accordées au point d'être unies ?

Nous avons besoin de connaître le contexte de la formation des *Passions de l'âme* afin de comprendre exactement leur unité et la raison pour laquelle Descartes considère les passions en physicien. En particulier nous avons besoin de connaître la correspondance avec Élisabeth. Le but de ce chapitre est ainsi d'examiner la théorie de la pesanteur, et de mettre en évidence la raison pour laquelle Descartes et Élisabeth sont à bout d'arguments, dans une impasse sur la question de l'interaction entre l'âme et le corps.

En fait, comme Frédéric de Buzon l'explique, « la construction des *Passions de l'âme* paraît assez paradoxale, dans la mesure où Descartes expose en premier lieu une théorie de la passion en général, fondée sur la nature de l'homme et envisagée en quelque façon *a priori*, ou des causes aux effets, tandis que la deuxième et la troisième partie procèdent visiblement des effets à leurs causes »².

Descartes essaie d'expliquer la façon dont l'âme et le corps interagissent l'un l'autre dans les articles 34 et 35. Les esprits animaux jouent le rôle de médiateur entre l'âme et le corps. Pour examiner cette question, on va analyser les articles 40-47 des *Passions de l'âme*. I. Que sont les passions ?

Les passions « sont toutes bonnes de leur nature », écrit Descartes (*Passions*, art. 211, AT XI, 485). Mais il ajoute aussitôt que leur usage peut néanmoins ne pas être toujours bon. Et il traite des défauts des passions, même si leur énonciation affaiblit son opinion. Pourquoi tient-il ces propos apparemment contradictoires dans *Les Passions de*

¹ *Passions de l'âme*, Préface, AT XI, 326.

² Frédéric de Buzon, *La science cartésienne et son objet*, Paris : Honoré Champion, 2013, p. 314.

l'âme ? La question est donc pour nous de comprendre en quoi l'usage des passions peut être mauvais, mais aussi en quoi les passions peuvent être définies comme naturellement bonnes.

Descartes distingue deux types de défauts de passion. L'un consiste à rechercher des « choses nuisibles au corps, qui ne causent au commencement aucune tristesse, ou même qui donnent de la joie » et l'autre à rechercher des choses « qui lui sont utiles, bien que d'abord elles soient incommodes ». Nous pouvons aisément illustrer le premier type par l'exemple du tabac ou de l'alcool. Le deuxième type, quant à lui, peut inclure des choses telles qu'une diète, une abstinence de tabac ou d'alcool, justement, ou un exercice physique.

Il montre que l'usage des passions nous expose au risque d'être trompé de deux façons différentes : d'un côté nous courrons le risque de tomber sous l'emprise des passions, donc de suivre des passions contre notre gré. De l'autre, les passions sont souvent déformantes : elles ont presque toujours tendance à faire paraître « tant les biens que les maux qu'elles représentent, beaucoup plus grands et plus importants qu'ils ne sont ». Ainsi, selon Descartes, nos passions nous poussent à l'excès, et cela explique la difficulté de la maîtrise de telles passions. Il est donc important pour lui d'éprouver des passions appropriées, et non des passions excessives. Il apparaît donc que Descartes ne nous recommande pas de nous défaire de toute passion comme le recommandent les stoïciens.

Descartes s'écarte donc de la tradition qui affirme l'unité de la connaissance et de la vertu, et il tend à lier la vertu à la résolution. Il n'y a donc pas pour Descartes d'opposition entre les passions et la vertu, mais celle-ci, au contraire, peut bénéficier de celles-là.

Il est donc indispensable pour nous d'avoir des passions et il estime que notre vie est vie d'autant plus précieuse qu'elle manifeste un contrôle des passions, que rend possible l'union entre l'âme et de corps.

Cependant, comment pouvons-nous savoir si nos passions sont appropriées et convenables ? Descartes nous propose-t-il un critère permettant de déterminer si les passions sont bonnes ou mauvaises ?

L'accent est mis par Descartes sur les stratégies qui nous sont offertes pour contrôler nos attentions, réfléchir sur notre place dans la nature et distinguer ce qui dépend de la volonté de ce qui est le résultat de forces extérieures. Ces stratégies sont

rapportées aux passions d'admiration, désir, et générosité. Toutes trois dépendent fortement de cette distinction.

C'est par la distinction développée dans *Les Passions de l'âme* entre de les passions qui dépendent de nous et celles qui n'en dépendent pas et par la correspondance avec la Princesse Elisabeth que nous pouvons déterminer un critère valide pour posséder des passions appropriées et convenables. Cependant, nous avons besoin de nous entraîner et nous exercer afin de mieux distinguer entre celles qui dépendent de nous et les autres et de rendre cette distinction systématique et habituelle. Le dessein de mon étude est de considérer la richesse de l'union entre l'âme et le corps telle qu'elle est proposée par Descartes et d'indiquer l'importance d'internaliser le critère de la générosité.

Que sont les passions ? Descartes dans *Les Passions de l'âme*, les définit grâce à deux termes. L'un est celui de fonction, et l'autre celui d'usage. Le terme de fonction, appliqué aux passions, se trouve dans les articles 2 et 17. Le titre de l'article. 2 est le suivant : « Que pour connaître les passions de l'âme, il faut distinguer ses fonctions d'avec celles du corps » (*Passions*, art. 2, AT XI, 328). L'article 17 se demande « Quelles sont les fonctions de l'âme » (*Passions*, art. 17, AT XI, 342). « Après avoir [...] considéré toutes les fonctions qui appartiennent au corps seul, il est aisé de connaître qu'il ne reste rien en nous que nous devons attribuer à notre âme, sinon nos pensées, lesquelles sont principalement de deux genres, les unes sont les actions de l'âme, les autres sont ses passions » (*Passions*, art.17, AT XI, 342). Dans cet article, les passions sont donc des opérations attribuées à l'âme. Elles constituent ainsi des fonctions de l'âme.

Le terme d'usage est introduit dans l'article 52 : « Quel est leur usage, & comment on les peut dénombrer » (*Passions*, art. 52, AT XI, 372) pour penser les fonctions des passions :

« Je remarque [...] que les objets qui meuvent les sens, n'excitent pas en nous diverses passions à raison de toutes les diversités qui sont en eux, mais seulement à raison des diverses façons qu'ils nous peuvent nuire ou profiter, ou bien en général être importants ; et que l'usage de toutes les passions consiste en cela seul, qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles, et à persister en cette volonté » (*Passions*, art. 52, AT XI, 372).

Et Descartes identifie ses fonctions ou usage des passions avec l'effet principal des passions tel qu'il est défini dans l'article 40 :

Quel est le principal effet des passions ?

« ... il est besoin de remarquer que le principal effet de toutes les passions dans les hommes, est qu'elles incitent & disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps : en sorte que le sentiment de la peur l'incite à vouloir fuir, celui de la hardiesse à vouloir combattre, et ainsi des autres » (*Passions*, art. 40, AT XI, 359).

Ce texte est important, car il montre qu'il ne convient pas d'opposer les passions et les actions de l'âme, comme ce que celle-ci subit ou produit ; les passions ne s'opposent pas à la volonté, mais traduisent les volontés de l'âme en actions corporelles. C'est ce que précise l'article 41, qui, en dépassant l'opposition traditionnelle entre la passivité et l'activité de l'âme, prépare le rejet du combat traditionnel entre parties inférieures et parties supérieures de l'âme.

II. Le combat traditionnel entre parties inférieures et supérieures de l'âme

Dans l'article 41, Descartes montre comment l'imbrication entre les actions de l'âme et ses passions définit le pouvoir de l'âme sur le corps :

« La volonté est tellement libre de sa nature, qu'elle ne peut jamais être contrainte : et des deux sortes de pensées que j'ai distinguées en l'âme, dont les unes sont ses actions, à savoir ses volontés, les autres ses passions, en prenant ce mot en sa plus générale signification, qui comprend toutes sortes de perceptions : les premières sont absolument en son pouvoir, et ne peuvent qu'indirectement être changées par le corps : comme, au contraire, les dernières dépendent absolument des actions qui les produisent, et elles ne peuvent qu'indirectement être changées par l'âme, excepté lorsqu'elle est elle-même leur cause. Et toute l'action de l'âme consiste en ce que, par cela

seul qu'elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande à qui elle est étroitement jointe se meut en la façon qui est requise pour produire l'effet qui se rapporte à cette volonté » (*Passions*, art. 41, AT XI, 359-360).

Certes, cet article explique comment les actions et les passions de l'âme peuvent produire des effets sur le corps, mais on peut être tenté de penser cette relation entre l'âme et le corps à partir de la représentation traditionnelle du combat entre ce qu'on appelle la « partie inférieure » et la « partie supérieure » de l'âme, c'est-à-dire entre la partie sensitive et la partie raisonnable, comme le développe Descartes à l'article 47. Comme le remarque Alquié³, ce combat entre la partie désirante et la partie raisonnable de l'âme remonte au moins à Platon, où elle s'exprime dans le *Phèdre* par l'image de l'attelage tiré par deux chevaux dont chacun cherche à l'orienter dans deux directions différentes. Descartes rejette cette opposition traditionnelle entre partie sensitive et partie raisonnable de l'âme, car elle obligerait à distinguer dans l'âme des parties distinctes, ce qui rendrait incompréhensibles ses mouvements. Il faut donc concevoir non pas que notre âme est le lieu d'un combat entre les désirs sensibles et la volonté raisonnable, mais que les mouvements provoqués dans le corps par ses esprits animaux et dans l'âme par sa volonté peuvent provoquer deux impulsions contraires dans la glande pinéale :

« Et ce n'est qu'en la répugnance, qui est entre les mouvements que le corps par ses esprits, et l'âme par sa volonté, tendent à exciter en même temps dans la glande, que consistent tous les combats qu'on a coutume d'imaginer entre la partie inférieure de l'âme, qu'on nomme sensitive, & la supérieure qui est raisonnable, ou bien entre les appétits naturels et la volonté. Car il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties : la même qui est sensitive, est raisonnable, et tous ses appétits sont des volontés. L'erreur qu'on a commise en lui faisant jouer divers personnages, qui sont ordinairement contraires les uns aux autres, ne vient que de ce qu'on n'a pas bien distingué ses fonctions d'avec celles du corps, auquel seul on doit attribuer tout ce qui peut être remarqué en nous qui répugne à notre raison.

³ Descartes, *Oeuvres philosophiques*, tome III, Ferdinand Alquié ed., Paris : Garnier Frères, 1973, p. 990.

En sorte qu'il n'y a point en ceci d'autre combat, sinon que la petite glande qui est au milieu du cerveau, pouvant être poussée d'un côté par l'âme, et de l'autre par les esprits animaux, qui ne sont que des corps ainsi que j'ai dit ci-dessus, il arrive souvent que ces deux impulsions sont contraires, et que la plus sorte empêche l'effet de l'autre (*Passions*, art. 47, AT XI, 364-365).

Il s'agit donc pour Descartes non pas d'opposer la volonté et les désirs, mais de montrer comment se combinent leurs actions. Descartes distingue deux sortes de mouvements des esprits animaux dans la glande pinéale : Les uns transmettent au cerveau les impressions sensibles; ils « représentent à l'âme les objets qui meuvent les sens », écrit Descartes (*Passions*, art. 47, AT XI, 365) ou les impressions qui se rencontrent dans le cerveau » (AT XI, 365). Les autres « causent les passions ou les mouvements du corps qui les accompagnent ». Les premiers « ne font aucun effort sur sa volonté », puisqu'ils se limitent à produire des représentations. En revanche, les deuxièmes « y font quelque effort », puisque « les passions incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps » (*Passions*, art. 40 AT XI, 259). Par exemple, si on considère le sentiment de la peur, celui-ci « l'incite à vouloir fuir », et au contraire « celui de la hardiesse à vouloir combattre » (AT XI, 259).

Les passions ou les mouvements des esprits animaux qui causent les mouvements du corps ne s'opposent donc pas aux mouvements volontaires de l'âme, mais ajoute à l'âme quelque effort ; elles l'« incitent et disposent à vouloir ». Comme l'indiquent F. de Buzon et D. Kambouchner,

« on peut alors resserrer dans ce schéma l'intervention de la volonté, ce que fait, de manière exemplaire, l'article 47. D'une certaine façon, Descartes reconnaît qu'une force s'éprouve et s'apprécie lorsqu'elle s'oppose à une autre. La glande pinéale est susceptible d'être « poussée d'un côté par l'âme » - c'est-à-dire ici par la volonté - en tant que cette volonté détermine une imagination, et « poussée de l'autre » par les esprits animaux »⁴.

⁴ Frédéric de Buzon, Denis Kambouchner, « L'âme avec le corps : les sens, le mouvement volontaire, les passions », in F. de Buzon, É. Cassan, D. Kambouchner dir., *Lectures de Descartes*, Paris : Ellipses, 2015, p. 315.

« La force de la volonté est donc, au point de une physique, la seule force de l'imagination, celle-ci étant entendue tant dans sa dimension intellectuelle que corporelle »⁵.

Et puisque la volonté ne peut exciter directement les passions, mais seulement par le secours de l'imagination (*Passions*, art. 45, AT XI, 362-363), ce qui semble être un combat entre deux parties de l'âme est en réalité la succession presque immédiate de sentiments contraires provoqués par l'imagination de choses différentes, si bien que « l'âme se sent poussée presque en même temps à désirer et à ne désirer pas une même chose », (*Passions*, art. 47, AT XI, 366).

Quand on s'efforce d'agir physiquement, on a conscience de notre volonté, laquelle est une pensée, et non de l'action de celle-ci sur le corps. De même, je ne perçois pas directement les accidents que les corps extérieurs produisent sur mon corps, mais les sensations qui en résultent et qui sont aussi de la pensée. C'est cette interaction entre l'âme et le corps que cherche à penser l'article 34 des *Passions de l'âme*, (AT XI, art. 34, 354-355).

C'est déjà ce que cherchait à penser la lettre à Arnauld du 29 juillet 1648 :

« C'est autre chose d'avoir connaissance de nos pensées au moment même que nous pensons, et autre chose de s'en ressouvenir par après. Ainsi nous ne pensons rien dans nos songes, qu'à l'instant même que nous pensons nous n'avons connaissance de notre pensée, encore que le plus souvent nous l'oublions aussitôt. Et il est vrai que nous n'avons pas connaissance de quelle façon notre âme envoie les esprits animaux dans les nerfs ; car cette façon ne dépend pas de l'âme seule, mais de l'union qui est entre l'âme et le corps ; néanmoins nous avons connaissance de toute cette action, par laquelle l'âme meut les nerfs, en tant qu'une telle action est dans l'âme, puisque ce n'est rien autre chose en elle que l'inclination de sa volonté à un tel ou tel mouvement »⁶ (*A Arnauld*, 29 juillet 1648).

⁵ *Id.*, *op. cit.*, p. 316.

⁶ Alquié, p. 863. « Aliud est esse conscios nostrarum cogitationum, eo tempore quo cogitamus, & aliud earum postea recordari ; sic nihil in somnijs cogitamus, quin eo ipso momento simus cogitationis nostrae conscij, quamvis statim eius ut plurimum obliuiscamur. Uerum autem est, nos non esse conscios illius

Cette lettre nous conduit à des questions curieuses, car l'argumentation développée par Descartes pour assurer l'existence des corps extérieurs dans la 6^e Méditation est la même que celle qui montre que la source de leurs idées est le corps. Il me semble que Descartes renforce cette idée dans cette lettre à Arnauld ; il explique que nous n'avons pas conscience de la façon dont l'esprit est animé par le corps, mais seulement de notre pensée et de notre volonté. Ce passage est suivi par l'affirmation selon laquelle l'âme peut mettre le corps en mouvement non directement par la raison, mais grâce à l'expérience. Quelle est cette expérience permettant d'agir sur le corps ? L'article 44 des *Passions de l'âme* permet d'éclairer cette question :

« Toutefois ce n'est pas toujours la volonté d'exciter en nous quelque mouvement, ou quelque autre effet, qui peut faire que nous l'excitons : mais cela change selon que la nature ou l'habitude ont diversement joint chaque mouvement de la glande à chaque pensée. Ainsi, par exemple, si on veut disposer ses yeux à regarder un objet fort éloigné, cette volonté fait que leur prunelle s'élargit ; et si on les veut disposer à regarder un objet fort proche, cette volonté fait qu'elle s'étrécit. Mais si on pense seulement à élargir la prunelle, on a beau en avoir la volonté, on ne l'élargit point pour cela : d'autant que la nature n'a pas joint le mouvement de la glande, qui sert à pousser les esprits vers le nerf optique, en la façon qui est requise pour élargir ou étrécir la prunelle, avec la volonté de l'élargir ou étrécir, mais bien avec celle de regarder des objets éloignés ou proches » (*Passions*, art. 44, AT XI, 361-362).

On vérifie ainsi que l'action de l'âme sur le corps est indirecte : je ne veux pas élargir la prunelle de mes yeux, mais je veux voir un objet éloigné, et cette volonté a pour effet, sans que j'en ai conscience, de produire dans le corps l'élargissement de la prunelle. Cependant, dans le texte des *Principes*, Descartes distinguait ce qui appartient à l'âme

modi, quo mens nostra spiritus animales in hos vel illos neruos immittit ; iste enim modus non a mente sola, sed a mentis cum corpore unione dependet ; sumus tamen conscij omnis eius actionis per quam mens neruos movet, quatenus tails actio est in mente, quippe in qua nihil aliud est, quam inclinatio voluntatis ad hunc vel illum motum ; atque hanc voluntatis inclinationem sequuntur spirituum in neruos influxus, & reliqua, quae ad istum motum requiruntur ; hocque propter aptam corporis configurationem, quam mens potest ignorare, ac etiam propter mentis cum corpore unionem, cuius sane mens conscia est ; alioquin enim ad membra mouenda voluntatem suam non inclinaret », (*A Arnauld*, 29 juillet 1648, AT V, 221-222).

seule, et qui comprend la volonté, et ce que l'expérience nous fait connaître et qui exige le concours de l'âme et du corps, ce que développe l'article 48 de la première partie des *Principes* :

« Je distingue tout ce qui tombe sous notre connaissance en deux genres : le premier contient toutes les choses qui ont quelque existence, et l'autre toutes les vérités qui ne sont rien hors de notre pensée. [...] l'entendement, la volonté et toutes les façons de connaître et de vouloir, appartiennent à la substance qui pense ; la grandeur, ou l'étendue en longueur, largeur et profondeur, la figure, le mouvement, la situation des parties et la disposition qu'elles ont à être divisées, et telles autres propriétés, se rapportent au corps. Il y a encore outre cela certaines choses que nous expérimentons en nous-mêmes, qui ne doivent point être attribuées à l'âme seule, ni aussi au corps seul, mais à l'étroite union qui est entre eux [...]: tels sont les appétits de boire, de manger, et les émotions ou les passions de l'âme, qui ne dépendent pas de la pensée seule, comme l'émotion à la colère, à la joie, à la tristesse, à l'amour, etc. ; tels sont tous les sentiments, comme la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, le goût, la chaleur, la dureté, et toutes les autres qualités qui ne tombent que sous le sens de l'attouchement »⁷ (*Principes*, I., art. 48, AT IX, 2, 45).

On doit prêter attention au concept équivoque d'« appétit ». D'une part, dans *L'Homme*, ce terme est équivalent à celui de « désir ». Cela signifie que ce concept, dans *L'Homme*, désigne une passion parce qu'il est produit par les mouvements des esprits animaux. Dans *L'Homme*, la faim ou la soif sont identifiés comme des formes du « sentiment intérieur » (AT XI, 163), et le mot d'« appétit » est utilisé dans ces textes. Cependant celui d'« appétit naturel » n'est pas utilisé pour désigner la faim ou la soif. Il me semble donc que les sentiments de faim et de soif sont distingués de l'appétit. Et l'appétit est décrit comme un « mouvement intérieur » (AT XI, 202).

Descartes précise ce qu'il entend par mouvement intérieur en écrivant :

⁷ Tome III, Alquié, p. 119-120.

« il y a presque toujours deux sortes de mouvements qui procèdent de chaque action : savoir les extérieurs, qui servent à poursuivre les choses désirables, ou à éviter les nuisibles, et les intérieurs, qu'on nomme communément les *passions*, qui servent à disposer le cœur et le foie, et tous les autres organes desquels le tempérament du sang et ensuite celui des esprits peut dépendre, en telle sorte que les esprits qui naissent pour lors se trouvent propres à causer les mouvements extérieurs qui doivent suivre » (AT XI, 193-194).

D'autre part dans les *Principia Philosophiae*, ce concept d'« appétit » est utilisé par Descartes comme équivalent à celui de volonté, ce que montre l'usage de la formule « *appetitus sive voluntas* » (Part. 4, 190, AT VIII, 318)⁸. Descartes écrit ainsi :

« Lorsque le sang est si grossier qu'il ne coule et ne se dilate qu'à peine dans le cœur, il excite dans les mêmes nerfs un mouvement tout autre que le précédent, et qui est institué de la nature pour donner à l'âme le sentiment de la tristesse, bien que souvent elle ne sache pas elle-même ce que c'est qui fait qu'elle s'attriste ; et toutes les autres causes qui meuvent ces nerfs en même façon, donnent aussi à l'âme le même sentiment. Mais les autres mouvements des mêmes nerfs lui font sentir d'autres passions, à savoir, celles de l'amour, de la haine, de la crainte, de la colère, etc., en tant que ce sont des sentiments ou passions de l'âme ; c'est-à-dire en tant que ce sont des pensées confuses que l'âme n'a pas de soi seule, mais de ce qu'étant étroitement unie au corps, elle reçoit l'impression des mouvements qui se font en lui ; car il y a une grande différence entre ces passions et les connaissances ou pensées distinctes que nous avons de ce qui doit être aimé, ou haï, ou craint, etc., bien que souvent elles se trouvent ensemble. Les appétits naturels, comme la faim, la soif, et tous les autres, sont aussi des sentiments excités en l'âme par le moyen des nerfs de l'estomac, du gosier, et des autres parties, et sont entièrement différents de l'appétit ou de la volonté qu'on a de manger, de boire, et d'avoir tout ce que nous pensons être propre à la conservation de notre corps ; mais à cause que cet appétit ou volonté les accompagne presque toujours, on les a nommés des appétits » (AT IX, 2, 312).

⁸ Cf. également : « tous ces appétits sont des volontés » (AT XI, 364).

Le « sentiment intérieur » utilisé avant 1637 dans *L'Homme* est changé dans les *Principia* en « sensus internus ». Et cette expression de « sensus internus » est distinguée en « animi affectus » et « appetitus naturalis » (*Principia*, AT VIII, 316-318). Cependant si le « sensus » de la faim ou la soif s'appelle « appetitus sive voluntas », on aperçoit l'ambiguïté du concept. Cette distinction provient de la différence des nerfs dont dépend le sens considéré. Autrement dit, le nerf qui se rapporte au « naturalis desiderium » pour l'estomac ou la gorge, provoque l'« appétit naturel », le petit nerf qui s'étend dans le cœur ou le diaphragme dépend des « animi commotiones, sive pathemata, & affectus », c'est-à-dire la joie ou la tristesse. La situation équivoque des appétits semble faire que l'âme aperçoit les mouvements de la volonté qui sont sollicités par les passions comme s'opposant à ses propres déterminations raisonnables.

Les appétits, c'est-à-dire les désirs, comme les passions composent l'expérience qui mobilise l'union de l'âme et du corps et semblent s'opposer aux déterminations raisonnables et volontaires de l'âme seule. Quand on compare les conceptions développées dans les *Passions de l'âme* et dans les *Principia*, on constate que l'effet du mouvement de l'esprit dans la glande pinéale est absent des *Principia*, et que Descartes utilise juste le mot « comitatur » dans les *Principia* pour décrire le lien du corps à l'appétit, les passions des hommes les poussant à agir ; elles « incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps », écrit Descartes à l'article 40 des *Passions de l'âme*. Dans les *Principia*, le concept d'appétit naturel est pensé comme « appetitus sive voluntas ». Dans le concept d'« appétit naturel », « sensus » et « appetitus sive voluntas » sont liés. Mais l'article 47 des *Passions* rejette comme une illusion la conception traditionnelle du combat entre les appétits naturels et la volonté. Faut-il alors admettre que dans l'article 47 les sentiments de faim ou de soif, les passions et les désirs sont réunis en un même ensemble ? Déjà, dans l'article 47 des *Passions*, l'appétit naturel est associé à la volonté, et identifié au « désir », ce qui apparaît dans la formule déjà rencontrée, indiquant que « l'âme se sent poussée presque en même temps à désirer et ne pas désirer ». Dans la correspondance avec Elisabeth, les sentiments de faim ou soif ne sont pas considérés comme « appetitus sive voluntas », mais seulement comme « désirs ».

« Il est vrai que nous n'en avons quasi jamais aucunes [les passions] qui ne dépendent de plusieurs des causes que je viens de distinguer ; mais on leur

donne la dénomination de celle qui est la principale, ou à laquelle on a principalement égard : ce qui fait que plusieurs confondent le sentiment de la douleur avec la passion de la tristesse, et celui du chatouillement avec la passion de la joie, laquelle ils nomment aussi volupté ou plaisir, et ceux de la soif ou de la faim avec les désirs de boire ou de manger, qui sont des passions » (*A Elisabeth*, le 6 octobre 1645, AT IV, 311-312).

Descartes explique cela en précisant que : « ordinairement les causes qui font la douleur, agitent aussi les esprits, en la façon qui est requise pour exciter la tristesse, et celles qui font sentir quelque chatouillement, les agitent en la façon qui est requise pour exciter la joie, et ainsi des autres » (*A Elisabeth*, le 6 octobre 1645, AT IV, 312).

« On confond aussi quelquefois les inclinations ou habitudes qui disposent à quelque passion, avec la passion même, ce qui est néanmoins facile à distinguer. Car, par exemple, lorsqu'on dit, dans une ville que les ennemis la viennent assiéger, le premier jugement, que font les habitants, du mal qui leur en peut arriver, est une action de leur âme, non une passion » (*A Elisabeth*, le 6 octobre 1645, AT IV, 312).

Si l'on rassemble les informations que nous fournissent l'article 47 des *Passions*, l'article 48 de la première partie des *Principia* et la lettre du 6 octobre 1645 de la correspondance avec Elisabeth, on peut conclure que le désir, qui correspond à l'appétit dans l'article 47 des *Passions*, est considéré comme la passion ; et est aussi un auxiliaire de la volonté.

Ceci nous permet de comprendre que l'effet que ces deux formes de pensées que sont la passion et la volonté constituent l'épreuve de soi-même comme sujet incarné par l'union de l'âme et du corps. L'effet de la volonté dans le corps est éprouvé sous la forme d'une passion, et cette passion est une partie d'un processus unique, comme le montre la suite de la lettre du 6 octobre 1645, où Descartes explique comment l'image du danger provoque dans le corps le sentiment de crainte, et comment cette passion, à son tour, par le mouvement des esprits animaux, contribue à « former d'autres images que celles

qui excitent en l'âme la passion de la crainte » (*A Elisabeth*, le 6 octobre 1645, AT IV, 312-313). C'est ce que montre l'article 74 des *Passions de l'âme* :

« L'utilité de toutes les passions ne consiste qu'en ce qu'elles fortifient & font durer en l'âme des pensées, lesquelles il est bon qu'elle conserve, & qui pourraient facilement sans cela en être effacées. Comme aussi tout le mal qu'elles peuvent causer, consiste en ce qu'elles fortifient & conservent ces pensées plus qu'il n'est besoin ; ou bien qu'elles en fortifient et conservent d'autres, auxquelles il n'est pas bon de s'arrêter », (*Passions*, art. 74, AT XI, 384).

Cela permet d'expliquer la différence entre l'habitude qui pousse le sujet vers une certaine passion et la passion elle-même. L'habitude d'éprouver une passion, fait que le jugement suscitant la passion et la passion elle-même sont renforcés l'un l'autre. L'âme fait alors l'expérience de la combinaison entre les jugements et les passions. L'une des principales fonctions des passions cartésiennes est leur capacité à garder la perception d'un objet active dans la mémoire. Beaucoup de passions sont le résultat de perceptions d'objets qui déclenchent des souvenirs de ceux-ci ou d'objets similaires ayant causé du plaisir ou de la douleur dans l'âme. En raison de leurs liens avec la perception et la mémoire, les passions dirigent l'attention de l'esprit sur des sensations plutôt que sur d'autres, et les maintiennent dans la mémoire assez longtemps pour que l'âme puisse prendre une décision rationnelle sur la façon de réagir. Les passions donnent aux sensations avec lesquelles elles sont connectées une signification particulière, sans laquelle l'âme n'y prêterait pas attention et ne changerait pas les dispositions du corps en conséquence. Ainsi, sans la passion de la crainte ou de l'appréhension, la forme d'un serpent pourrait être perçue plus aisément, comme une perception banale.

Alquié conteste cette possibilité d'évacuer le conflit entre volonté et passion qu'affirme l'article 47 des *Passions* :

« Si, au contraire, on la [l'âme] définit au niveau de l'union, et comme comprenant ses appétits, il sera difficile d'éviter l'idée d'un conflit intérieur à l'âme même »⁹.

Alquié pense que Descartes est contraint de supposer finalement le combat entre « les parties inférieures et supérieures de l'âme », puisqu'il pose que l'appétit est une volonté¹⁰. Le point ici important dans l'article 47 est que l'âme éprouve presque en même temps qu'elle veut, par l'effet du mouvement des esprits animaux sur la glande pinéale, et donc elle reçoit le mouvement volontaire, qui est simplement l'activité de l'âme, comme de la passivité. On imagine donc que deux puissances se combattent en elle, et on peut se sentir poussé presque en même temps à désirer et à ne pas désirer une même chose. Mais pourquoi pourrait-on imaginer cela ? On peut, par exemple, penser à la situation du fumeur de tabac le fumeur peut avoir l'appétit de fumer, même si en même temps il juge que le fait de fumer est nocif ; Ce sont deux formes de la même volonté, la volonté sollicitée par les passions et celle de se déterminer raisonnablement. Il me semble que l'analyse de Descartes permet de soutenir cette idée dans cet article des *Passions* :

« Car il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a pas en soi aucune diversité de parties : la même qui est sensitive, est raisonnable, et tous ses appétits sont des volontés » (*Passions*, art. 47, AT XI, 364).

En rapportant les passions à l'union de l'âme et du corps, Descartes dépasse ainsi l'opposition entre le désir et la volonté, entre partie inférieure et partie supérieure de l'âme. Et il se donne les moyens de fournir une explication qui fait des passions un phénomène naturel, et non un dérèglement. Son originalité est ici de remplacer le point

⁹ Descartes, *Oeuvres philosophiques*, tome III, Ferdinand Alquié ed., Paris : Garnier Frères, 1973, p. 990.

¹⁰ *Ibid.*, Alquié écrit ainsi : « Cette affirmation est claire dans la mesure où l'on assimile âme et raison et où, comme va le dire Descartes, on attribue au corps *tout ce qui répugne à notre raison*. Elle l'est beaucoup moins s'il faut admettre que *tous les appétits* de l'âme sont des *volontés* ».

de vue moral, comme celui adopté par Coeffeteau¹¹, par celui de l'explication rationnelle et naturaliste.

III Le remède¹² des passions

Descartes explique d'abord quel est l'usage des passions, puis les moyens de les corriger par un remède général lorsque cela est nécessaire. « Leur usage naturel, écrit-il, est d'inciter l'âme à consentir et contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps, ou à le rendre en quelque façon plus parfait » (*Passions*, art. 137, AT XI, 430). Ainsi, comme on l'a vu, pour Descartes, les passions sont toutes bonnes par nature (*Passions*, art. 211, AT XI, 485). Mais il montre que, l'usage des passions, « n'est pas néanmoins toujours bon » (*Passions*, art. 138, AT XI, 431). La question est alors de comprendre comment Descartes peut à la fois affirmer que les passions sont toutes bonnes par nature, et que leur usage peut ne pas l'être, ce qui peut paraître contradictoire. Selon Descartes, il y a deux sortes de défauts des passions. Le premier « il y a plusieurs choses nuisibles au corps, qui ne causent au commencement aucune tristesse, ou même qui donnent de la joie ; et d'autres qui lui sont utiles, bien que d'abord elles soient incommodes » (*Passions*, art. 138, AT XI, 431). L'exemple précédent de l'alcoolisme ou du tabagisme permettrait d'illustrer le premier cas, et celui d'un régime médical ou de l'abstinence le second. L'autre sorte de défaut résulte du fait que les passions « font paraître presque toujours, tant les biens que les maux qu'elles représentent, beaucoup plus grands et plus importants qu'ils ne sont ; en sorte qu'elles nous incitent à rechercher les uns et fuir les autres, avec plus d'ardeur et plus de soin qu'il n'est convenable » (*Passions*, art. 138, AT XI, 431). Dans les deux cas, le défaut résulte de l'inadéquation entre ce qui est recherché et ce que procure l'objet de la passion. Ce qui est véritablement nuisible est source de plaisir ou inversement ce qui est réellement utile apparaît incommode ; ou bien les biens et maux imaginés ne correspondent pas aux biens et maux véritables. Par conséquent, un bon usage des passions est celui qui est approprié à ce que l'objet de la passion peut procurer, c'est-à-dire 1° qui met en accord

¹¹ Nicolas Coeffeteau, *Tableau des passions humaines, de leurs causes et de leurs effets*, Paris : Sébastien Cramoisy, 1620.

¹² Denis Kambouchner, *L'homme des passions*, II, Paris : Albin Michel, 1995, p. 12. Denis Kambouchner insiste sur l'usage de ce mot.

la satisfaction éprouvée et l'effet obtenu, le plaisir et l'utilité pour le corps, 2° qui respecte la proportion entre ce qui est réellement à désirer ou craindre et l'action effectuée pour obtenir ou fuir cet objet.

Descartes s'efforce, dans les *Passions de l'âme*, de fournir une méthode de maîtrise des passions. Mais il est assez difficile de déterminer ce qu'est ce remède à cause de l'argumentation développée par Descartes qui imbrique plusieurs arguments. Cependant, le principe de son argumentation est constitué par la distinction entre les choses qui dépendent entièrement de nous et celles qui ne dépendent pas de nous. Les passions que sont le « désir » et la « générosité »¹³ illustrent cette stratégie.

Ce sont les étapes et les moyens pour éclaircir le contenu et la signification de ce remède qu'on va voir maintenant en étudiant le rôle de ces deux passions.

III-I Le rôle du désir et la providence de Dieu

Descartes dénombre six passions primitives : l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse, mais il traite de façon privilégiée du désir, puisque les passions provoquent notre action grâce au désir qu'elles suscitent. En conséquence, savoir régler nos désirs constitue « la principale utilité de la morale » (*Passions*, art. 144, AT XI, 436). Et Descartes affirme que « l'erreur qu'on commet le plus ordinairement touchant les désirs est qu'on ne distingue pas assez les choses qui dépendent entièrement de nous, de celles qui n'en dépendent point » (*Passions*, art. 144, AT XI,

¹³ Frédéric de Buzon, dans « La morale sans la physique ? – un aspect de la doctrine cartésienne de la générosité – », (*Journal of International Philosophy*, n° 8, 2016) pose la question ; « la générosité est-elle, absolument, une passion ? » (p. 71), et en conclusion, il affirme que « la générosité, est, dans ce cadre de l'estime de soi, quelque chose de plus apparemment que la passion elle-même, puisqu'elle porte pour une part sur l'estime de soi, ramené à la libre disposition des volontés, au fait que cette disposition est le seul motif de louange ou de blâme, et porte pour l'autre part sur la volonté d'exécuter le meilleur : en ce sens, elle s'identifie à la vertu. L'émergence de la vraie générosité dépend évidemment d'autre chose que la détermination corporelle ; et, en ce sens, sans revenir sur ce point, on ne peut qu'approuver et admirer la manière dont l'article de G. Rodis-Lewis construit cette définition, dans toute l'histoire de la pensée métaphysique et morale de Descartes, et montre en quoi la générosité est en quelque sorte le point culminant de la morale en mobilisant à titre préalable la correspondance avec Elisabeth et avec Chanut, notamment en ce qui concerne la valeur morale de l'homme, par delà la fonction logique que Descartes donne à la volonté antérieurement » (p. 73). Et il précise que « du simple point de vue moral où se plaçait Geneviève Rodis-Lewis, le concept de générosité n'est pas dérivé de la physique des passions elle-même. Mais il s'y associe étroitement cependant : il n'y a pas de mouvements qui correspondent différemment à la générosité et à l'orgueil de manière décisive, mais il y a quand même des mouvements. En ce sens, l'étude à laquelle je souhaite ici rendre un profond hommage, avait, au fond, raison de ne pas tenir compte de la physique, mais encore fallait-il pouvoir montrer pourquoi elle avait raison de le faire » (p. 77).

436)¹⁴. Descartes explique que « pour celles qui ne dépendent que de nous, c'est-à-dire de notre libre arbitre, il suffit de savoir qu'elles sont bonnes, pour ne les pouvoir désirer avec trop d'ardeur, à cause que c'est suivre la vertu que de faire les choses bonnes qui dépendent de nous, et il est certain qu'on ne saurait avoir un désir trop ardent pour la vertu » (*Passions*, art. 144, AT XI, 436-437). En revanche, le désir qui se porte sur les choses qui ne dépendent pas de nous est un « vain désir », puisque son objet est hors de notre pouvoir :

« Pour les choses qui ne dépendent aucunement de nous, tant bonnes qu'elles puissent être, on ne les doit jamais désirer avec passion : non seulement à cause qu'elles peuvent n'arriver pas, et par ce moyen nous affliger d'autant plus que nous les aurons plus souhaitées, mais principalement à cause qu'en occupant notre pensée, elles nous détournent de porter notre affection à d'autres choses dont l'acquisition dépend de nous » (*Passions*, art. 145, AT XI, 437).

Et Descartes montre qu'« il y a deux remèdes généraux contre ces vains désirs » (*Passions*, art. 145, AT XI, 437), à savoir d'une part la générosité, et de l'autre la conscience de la nécessité qui résulte de « la providence de Dieu » (*Passions*, art. 145, AT XI, 438). Voir la providence de Dieu d'abord, bien que l'ordre du remède soit contraire.

Si les désirs portant sur les choses qui ne dépendent pas de nous sont des désirs vains, c'est en effet « qu'il est impossible, qu'aucune chose arrive d'autre façon, qu'elle a été déterminée de toute éternité par cette Providence ; en sorte qu'elle est comme une fatalité ou une nécessité immuable, qu'il faut opposer à la fortune, pour la détruire, comme une chimère qui ne vient que de l'erreur de notre entendement » (*Passions*, art. 145, AT XI, 438).

Or,

¹⁴ Cette formule se rencontre déjà dans la correspondance avec Elisabeth, cf. *A Elisabeth*, 4 août 1645, AT IV, 264).

« nous ne pouvons désirer que ce que nous estimons en quelque façon être possible, et nous ne pouvons estimer possibles les choses qui ne dépendent point de nous, qu'en tant que nous pensons qu'elles dépendent de la fortune, c'est-à-dire que nous jugeons qu'elles peuvent arriver, et qu'il en est arrivé autrefois de semblables. Or cette opinion n'est fondée que sur ce que nous ne connaissons pas toutes les causes qui contribuent à chaque effet. (*Passions*, art. 145, AT XI, 438)

La considération de la providence divine favorise la tranquillité de l'âme, parce qu'elle confirme que les choses qui ne dépendent pas de nous obéissent à une nécessité sur laquelle nous n'avons pas de pouvoir. Nous n'avons donc aucune raison d'éprouver ces désirs, sinon par ignorance des causes véritables des effets attendus, ce qui justement n'est pas une raison qui pourrait justifier nos désirs. Et c'est cette même ignorance qui fait croire que les choses qui ne dépendent pas de nous, dépendent non de la providence divine, mais de la fortune, c'est-à-dire d'un hasard favorable. Comme l'écrivait Elisabeth nous n'avons pas une connaissance infinie, et on doit donc s'efforcer de faire de son mieux, et être prêts à subir les événements qui surviennent.

Cet article 145 des *Passions de l'âme* montre aussi que nous ne pouvons nous abstenir de désirer. Or, le rôle essentiel du désir est de contribuer à la conservation de l'union de l'âme et du corps. Alors comment peut-on éviter de désirer ce qui est dehors de notre pouvoir même en considérant l'ordre établi par la providence divine ? Descartes, dans l'article suivant, ne répond pas directement à cette question. Il commence par répondre à une objection possible : si ce qui ne dépend pas de nous est réglé par une « fatalité ou une nécessité immuable », alors ne faut-il pas abandonner tout choix, et se « reposer sur la fatalité immuable » ? Autrement dit, la considération de la providence divine ne conduit-elle pas au fatalisme, donc à renoncer à régler ses désirs ? L'argumentation de Descartes consiste à refuser, là encore, toute opposition simplificatrice :

« parce que la plupart de nos désirs s'étendent à des choses qui ne dépendent pas toutes de nous ni toutes d'autrui, nous devons exactement distinguer en

elles ce qui ne dépend que de nous, afin de n'étendre notre désir qu'à cela seul » (*Passions*, art. 146, AT XI, 439).

Il ne s'agit donc pas de distinguer les choses qui ne dépendent que de nous et celles qui ne dépendent pas de nous, mais ce qui, à l'intérieur de nos actions, dépend de nous et permet alors de régler nos désirs. La considération de la providence divine n'est pas alors une négation de notre libre arbitre et de notre pouvoir d'agir raisonnablement, mais la position de l'ordre sur lequel ce pouvoir et ce libre arbitre peuvent s'exercer :

« Par exemple, écrit Descartes, si nous avons affaire en quelque lieu où nous puissions aller par deux divers chemins, l'un desquels ait coutume d'être beaucoup plus sûr que l'autre : bien que peut-être le décret de la Providence soit tel que si nous allons par le chemin qu'on estime le plus sûr nous ne manquerons pas d'y être volés, et qu'au contraire nous pourrions passer par l'autre sans aucun danger, nous ne devons pas pour cela être indifférents à choisir l'un ou l'autre, ni nous reposer sur la fatalité immuable de ce décret ; mais la raison veut que nous choisissons le chemin qui a coutume d'être le plus sûr, et notre désir doit être accompli touchant cela lorsque nous l'avons suivi, quelque mal qui nous en soit arrivé, à cause que ce mal ayant été à notre égard inévitable, nous n'avons eu aucun sujet de souhaiter d'en être exempts, mais seulement de faire tout le mieux que notre entendement a pu connaître, ainsi que je suppose que nous avons fait. Et il est certain que lorsqu'on s'exerce à distinguer ainsi la fatalité de la fortune, on s'accoutume aisément à régler ses désirs en telle sorte que, d'autant que leur accomplissement ne dépend que de nous, ils peuvent toujours nous donner une entière satisfaction (*Passions*, art. 146, AT XI, 439-440).

L'acceptation de l'ordre établi par la Providence ne signifie pas de s'abandonner au destin, mais est tout à fait compatible avec le pouvoir de décider selon la raison. Donc Descartes nous recommande d'accepter cette décision comme la meilleure, quoi qu'il arrive, puisque nous ne pouvons connaître ce qui arrivera indépendamment de nous. Il faut ici remarquer que l'acceptation de l'ordre de la Providence est différente d'une satisfaction totale de nos désirs. Le désir de rentrer chez soi en toute sécurité, et donc la volonté de choisir le chemin le plus sûr, demeure le choix raisonnable, et source de

satisfaction, même si ce que nous attendions ne se réalise pas comme prévu. Si ce qui ne dépend pas de nous se produit sous l'action de la providence divine, peu importe que nous cherchions à l'obtenir ou à l'éviter, puisque cela n'est pas en notre pouvoir. Mais nous pouvons demeurer satisfait d'avoir réglé notre désir pour ce qui dépend de nous.

Le remède contre le dérèglement des passions est ici de s'exercer à considérer l'ordre établi par la providence divine en tant qu'il ne dépend pas de nous, afin de limiter nos désirs à ce qui en dépend et d'en être ainsi satisfait, même lorsqu'ils n'aboutissent pas au but recherché.

On retrouve ici ce qu'énonçait la troisième maxime de la morale par provision : « tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde ; et généralement [...] m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensées, en sorte qu'après que nous avons fait notre mieux, touchant les choses qui nous sont extérieures, tout ce qui manque de nous réussir est, au regard de nous, absolument impossible » (*Discours*, AT VI, 25). Cependant, Descartes reconnaît dans les *Passions de l'âme* que nous ne pouvons nous empêcher de désirer, y compris de « vains désirs ». Par conséquent, un « remède contre la passion » plus puissant est nécessaire. Ce remède est la générosité qui permet de maîtriser les désirs (*Passions*, art. 156, 447-448).

III-II Le rôle de la générosité

Descartes introduit le concept de générosité pour la première fois dans la troisième partie du traité des *Passions de l'âme*, mais il fait référence précédemment, à la magnanimité et à l'orgueil dans l'article 54 de la seconde partie :

« A l'Admiration est jointe l'Estime ou le mépris, selon que c'est la grandeur d'un objet ou sa petitesse que nous admirons. Et nous pouvons ainsi nous estimer ou nous mépriser nous-mêmes : d'où viennent les passions, et en suite les habitudes de magnanimité ou d'orgueil, et d'humilité ou de bassesse » (*Passions*, art. 54, AT XI, 373-374).

Ce mot de « magnanimité » est remplacé le mot de générosité dans l'article 161. Pourquoi Descartes préfère utiliser ce terme ?¹⁵ Descartes pense la générosité comme opposé de l'orgueil :

« je crois que la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement, partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé, sinon pour ce qu'il en use bien ou mal ; et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté, pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu (*Passions*, art. 153, AT XI, 445-446).

Il y a deux points importants à remarquer ici ; le premier est que la générosité implique des éléments de connaissance, c'est-à-dire la connaissance de la liberté de la volonté, et celle de sa valeur. Et l'autre point est que la générosité comprend des éléments d'activité, c'est-à-dire qu'elle intègre le sentiment d'une ferme et constante résolution. À première vue, on pourrait croire qu'il n'y ait rien dans cette définition de la générosité qui justifie le déplacement linguistique du terme de magnanimité vers celui de générosité. Pourquoi se donner la peine de remplacer le terme de magnanimité par celui de générosité ? Autrement dit, pourquoi Descartes a-t-il eu besoin d'abandonner le concept traditionnel de magnanimité ? Au XVII^e siècle en France, ce mot de générosité contient la naissance noble, et contient en même temps la maîtrise de soi envers les autres et la bonne volonté¹⁶. Descartes admet que des gens de bonne naissance tendent à s'estimer à leur juste valeur¹⁷. Mais, ajoute Descartes, « toutes les âmes que Dieu met en nos corps, ne sont pas également nobles et fortes (ce qui est cause que j'ai nommé cette vertu générosité, suivant l'usage de notre langue, plutôt que magnanimité, suivant

¹⁵ Cette question est déjà proposée par Geneviève Rodis Lewis. Cf. Geneviève Rodis Lewis, "Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne : la générosité", *Le Sens actuel de la métaphysique de Descartes*, *Les Études Philosophiques*, 1987, pp. 43-54.

¹⁶ Cf. Lisa Shapiro, « Cartesian Generosity », In *Norms and Modes of Thinking in Descartes*, Tuomo Aho and Mikko Yrjonsuuri, eds., *Acta Philosophica Fennica*, 64, 1999, p. 250.

¹⁷ « Ainsi encore qu'il n'y ait point de vertu, à laquelle il semble que la bonne naissance contribue tant, qu'à celle qui fait qu'on ne s'estime que selon sa juste valeur » (*Passions*, art. 161, AT XI, 453).

l'usage de l'École, où elle n'est pas fort connue) » (*Passions*, art. 161, AT XI, 453). Descartes explique donc dans l'article 161¹⁸ qu'il a utilisé l'expression propre de générosité, afin d'être compris de ses lecteurs, même s'ils ne sont pas familiers de la Scolastique. Il faut ici remarquer est que la vertu est défini par Descartes, non pas comme une disposition, mais comme une habitude de l'âme, ce qui suppose que la vertu est le fruit d'un exercice et d'une formation. Cette habitude forme des idées qui inclinent à penser d'une certaine façon. Ces idées sont créées seulement par l'âme, mais le mouvement des esprits animaux les renforce souvent. Par conséquent, ces idées sont des actions de l'âme et en même temps des passions de l'âme. Il en résulte à la fois que les passions ne sont pas, par elles-mêmes, opposées aux vertus et que celles-ci peuvent s'acquérir par éducation, ce qui est notamment le cas de la générosité, qui commande les autres vertus :

« Il est certain [...] 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, laquelle étant comme la clef de toutes les autres vertus et un remède général contre tous les dérèglements des passions, il me semble que cette considération mérite bien d'être remarquée » (*Passions*, art. 161, AT XI, 453-454).

Descartes croit en la puissance de l'éducation pour corriger les défauts de naissance, et son explication a donc pour but de rendre les hommes égaux face à la vertu, bien que la référence à la « bonne naissance » ait une signification aristocratique et élitiste. Cependant, il me semble que les deux termes de magnanimité et de générosité

¹⁸ « Il faut remarquer que ce qu'on nomme communément des vertus sont des habitudes en l'âme qui la disposent à certaines pensées, en sorte qu'elles sont différentes de ces pensées, mais qu'elles les peuvent produire, et réciproquement être produites par elles. Il faut remarquer aussi que ces pensées peuvent être produites par l'âme seule, mais qu'il arrive souvent que quelque mouvement des esprits les fortifie, et que pour lors elles sont des actions de vertu, et ensemble des passions de l'âme » (*Passions*, art. 161, AT XI, 453).

peuvent être considérés comme synonymes. Si on accepte ce point, il me semble que la raison pour laquelle Descartes affirme adopter ce mot de générosité dans l'article 161 ne suffit pas à justifier ce changement. Alors pourquoi Descartes effectue-t-il ce remplacement ? On retrouve ici la même question que précédemment. Une possibilité qu'on peut ici supposer est que la générosité n'est pas l'équivalent exact du concept de magnanimité, car elle ne reprend pas la signification aristocratique de la conception traditionnelle, et déplace le point caractéristique du concept de vertu vers la « ferme et constante résolution ». En fait, il me semble que Descartes insiste sur la nécessité de suivre « une ferme et constante résolution » dans ses actions, ce que montre aussi le vice d'agir par la crainte et l'irrésolution. Du point de vue de la morale, Descartes semble privilégier le lien entre la vertu et la fermeté de la volonté par rapport à l'unité de la connaissance et de la vertu. De fait, la raison pour laquelle Descartes identifie la vertu avec le fait d'user bien du libre arbitre apparaît clairement dans d'autres textes. Ainsi Descartes écrit à Christine de Suède que :

« les biens de l'âme se rapportent tous à deux chefs, qui sont, l'un de connaître, et l'autre de vouloir ce qui est bon ; mais la connaissance est souvent au-delà de nos forces ; c'est pourquoi il ne reste que notre volonté, dont nous puissions absolument disposer » (*A Christine de Suède*, 20 novembre 1647, AT V, 83).

De même la lettre à Elisabeth du 4 août 1645 affirmait déjà :

« il n'est pas nécessaire [...] que notre raison ne se trompe point ; il suffit que notre conscience nous témoigne que nous n'avons jamais manqué de résolution et de vertu, pour exécuter toutes les choses que nous avons jugé les meilleures » (*A Elisabeth*, 4 août 1645, AT IV, 266).

III-III L'estime de soi-même et l'habitude des idées

On a déjà vu à l'article 54 que Descartes nous explique qu'à l'admiration s'ajoute « l'estime ou le mépris, selon que c'est la grandeur d'un objet ou sa petitesse que nous admirons ». Descartes traite à nouveau de l'estime ou du mépris encore une fois au

début de la troisième partie des *Passions de l'âme*, consacrée aux « passions particulières ». Il me semble que Descartes unit l'estime de soi-même avec le contrôle de soi, et détermine la relation entre les idées et les passions. Cette relation constitue une habitude.

Or, la générosité est une forme de l'estime de soi, comme le note Carole Talon-Hugon : « c'est une variété de l'admiration, et plus précisément de cette branche de l'admiration qu'est l'estime ou « inclination qu'a l'âme à se représenter la valeur de la chose estimée »¹⁹. Il y a générosité lorsque cette estime est rapportée à nous-même, c'est-à-dire à notre propre mérite, et, condition décisive, lorsque cette estime est bien fondée »²⁰.

Descartes définit l'estime à l'article 149 des *Passions de l'âme* :

« Après avoir expliqué les six passions primitives, [...] je remarquerai ici succinctement ce qu'il y a de particulier en chacune de ces autres, et je retiendrai le même ordre suivant lequel je les ai ci-dessus dénombrées. Les deux premières sont l'estime et le mépris ; car, bien que ces noms ne signifient ordinairement que les opinions qu'on a sans passion de la valeur de chaque chose, toutefois, à cause que, de ces opinions, il naît souvent des passions auxquelles on n'a point donné de noms particuliers, il me semble que ceux-ci leur peuvent être attribués. Et l'estime, en tant qu'elle est une passion, est une inclination qu'a l'âme à se représenter la valeur de la chose estimée, laquelle inclination est causée par un mouvement particulier des esprits tellement conduits dans le cerveau qu'ils y fortifient les impressions qui servent à ce sujet. Comme, au contraire, la passion du mépris est une inclination qu'a l'âme à considérer la bassesse ou petitesse de ce qu'elle méprise, causée par le mouvement des esprits qui fortifient l'idée de cette petitesse » (*Passions*, art. 149, AT XI, 443-444).

Descartes explique que « ces deux passions ne sont que des espèces d'admiration » (Art. 150, AT XI, 444). Et il continue :

« Lorsque nous n'admirons point la grandeur ni la petitesse d'un objet, nous n'en faisons ni plus ni moins d'état que la raison nous dicte que nous en devons faire, de façon que nous l'estimons ou le méprisons alors sans passion (*Passions*, art. 150, AT XI, 444).

¹⁹ Descartes, *Passions de l'âme*, art. 149, AT XI, p. 443-444. Et ce cite est Art.149, AT XI, p. 443-444.

²⁰ Carole Talon-Hugon, *Les passions revêues par la raison, essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*, Paris : Vrin, 2002, p. 239.

Descartes ajoute que :

« ces deux passions se peuvent généralement rapporter à toutes sortes d'objets ; mais elles sont principalement remarquables quand nous les rapportons à nous-même, c'est-à-dire quand c'est notre propre mérite que nous estimons ou méprisons » (*Passions*, art. 151, AT XI, 444).

Il est alors possible à Descartes de définir la générosité à partir de l'estime de soi :

« La vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement, partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doit être loué ou blâmé, sinon pour ce qu'il en use bien ou mal ; et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté, pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures » (*Passions*, art. 153, AT XI, 445-446).

Carole Talon-Hugon commente cet article 153 en indiquant que la générosité est donc la « bonne opinion qu'on a de soi-même »²¹, et par « bonne », il faut entendre deux choses : c'est l'opinion qu'on a de soi comme bon ; et cette opinion est juste. La générosité a donc deux contraires. L'un au regard du bien-fondé du jugement qui préside à la passion : si en effet l'estime que nous nous portons repose sur une erreur d'appréciation de nos mérites, si nous nous trompons sur ce qu'il convient d'estimer, cela donne l'orgueil. L'autre, au regard de ce que nous admirons : à l'inverse de notre grandeur, cela peut-être notre petitesse, et cela donne l'humilité vicieuse ou bassesse, qui consiste « principalement, en ce qu'on se sent faible ou peu résolu, et que, comme si on n'avait pas l'usage entier de son libre arbitre, on ne se peut empêcher de faire des choses, dont on sait qu'on se repentira par après » (*Passions*, art. 159, AT XI, p. 450)²².

Carole Talon-Hugon conclut que cette conception « pourrait rappeler l'analyse aristotélicienne de la magnanimité comme milieu entre pusillanimité et vanité. Mais la ressemblance n'est que superficielle, et la thèse cartésienne n'a rien à voir avec l'idée de vertu entendue comme médiété : la générosité n'est pas un juste milieu, car l'orgueil et l'humilité vicieuses ne sont pas ordonnés au même principe »²³.

²¹ *Passions*, art. 160, AT XI, 451.

²² Carole Talon-Hugon, *op. cit.*, p. 239-240.

²³ Carole Talon-Hugon, *op. cit.*, p. 240.

Le premier moment du remède des passions permettant d'atteindre la vertu passe par un jugement de la raison, car « toutes les actions de notre âme qui nous acquièrent quelque perfection sont vertueuses et tout notre contentement ne consiste qu'au témoignage intérieur que nous avons d'avoir quelque perfection » (*A Elisabeth*, 1^{er} septembre 1645, AT IV, 283-284). Et Descartes précise : « il y a deux sortes de plaisirs ; les uns qui appartiennent à l'esprit seul, les autres qui appartiennent à l'homme, c'est-à-dire à l'esprit en tant qu'il est uni au corps ; ces derniers se présentant confusément à l'imagination, paraissent souvent beaucoup plus grands qu'ils ne sont, principalement avant qu'on les possède, ce qui est la source de tous les maux et de toutes les erreurs de la vie » (*A Elisabeth*, 1^{er} septembre 1645, AT IV, 284). Ayant indiqué que la colère peut susciter le désir de se venger au point que l'on imagine obtenir plus de plaisir à cette vengeance qu'à conserver notre honneur ou notre vie, Descartes précise que si la raison examine la source de ce plaisir que donne la vengeance, on constate que cela provient d'un sentiment de supériorité par rapport à celui dont on se venge, ce qui, ajoute-t-il, « n'est souvent qu'une vaine imagination, qui ne mérite point d'être estimée à comparaison de l'honneur ou de la vie, ni même à comparaison de la satisfaction qu'on aurait de se voir maître de la colère en s'abstenant de se venger » (*ibid.*, 285). Ayant indiqué que la colère peut susciter le désir de se venger au point que l'on imagine obtenir plus de plaisir à cette vengeance qu'à conserver notre honneur ou notre vie, Descartes précise que si la raison examine la source de ce plaisir que donne la vengeance, on constate que cela provient d'un sentiment de supériorité par rapport à celui dont on se venge, ce qui, ajoute-t-il, « n'est souvent qu'une vaine imagination, qui ne mérite point d'être estimée à comparaison de l'honneur ou de la vie, ni même à comparaison de la satisfaction qu'on aurait de se voir maître de la colère en s'abstenant de se venger » (*ibid.*, 285).

On comprend ainsi que selon Descartes, il est important d'examiner les causes de la passion, parce qu'on comprend la nature d'un plaisir quand on examine sa source. Les plaisirs corporels disparaissent rapidement, cela parce qu'ils dépendent souvent de beaucoup de choses en dehors nous. Au contraire, les plaisirs qui appartiennent à l'esprit seul, proviennent d'un bien qui ne dépend que de nous, et cette sorte de bien est stable. Descartes explique donc qu'on ne peut obtenir un contentement parfait, mais qu'on doit vivre sans regrets ni repentirs. On commet alors une confusion lorsqu'on

identifie, généralement, le contentement parfait avec le refus des regrets et repentirs. En ce sens, la pensée de Descartes est proche de ce que le bouddhisme appelle le « Teikan ». Si la raison peut apprendre à évaluer quelque chose, elle peut indirectement maîtriser des désirs qui sont produits par l'évaluation ou bien la maîtrise des autres passions. Autrement dit, pour Descartes, pouvoir contrôler ses passions, est une conséquence de l'estime de soi. Il me semble que cela signifie que l'estime de soi est une condition pour apprendre à méditer, et que par conséquent, l'estime de soi est finalement le remède contre les passions. Après avoir expliqué comment l'estime de soi intervient comme remède des passions, on va considérer la relation entre ce qui fait qu'on s'estime soi-même et ce remède des passions.

La générosité est une espèce d'estime de soi, d'amour et de joie dirigée vers soi-même. La générosité est l'estime légitime de soi. Elle consiste dans la connaissance que rien n'appartient à soi-même si ce n'est le contrôle que l'on a sur ses volitions et dans le fait de sentir en soi une ferme et constante résolution de bien user de sa volonté, comme l'écrit Descartes à l'article 153 des *Passions de l'âme*. De cela il résulte que la générosité est d'abord une passion, puis elle devient une vertu par l'habitude. En définissant la générosité de cette manière, une question se pose à propos de la justesse de l'exigence cartésienne que cette générosité soit d'abord une passion. Si la générosité doit être une passion au sens strict, elle doit être causée directement par les mouvements des esprits animaux. Cela pose problème si on considère que la définition de la générosité donne à penser qu'elle est régie par un jugement au sujet de la liberté de la volonté, ce qui est une source plus appropriée pour une émotion intérieure, et une condition préalable à la vertu.

Mais pourquoi la générosité doit-elle être une passion ? Les émotions et les passions se divisent principalement selon leurs origines : les passions, prises strictement, ont des origines totalement extérieures à l'esprit (elles proviennent uniquement des mouvements des esprits), les émotions internes sont entièrement internes (elles proviennent uniquement des actes de l'âme), mais certaines passions proviennent des deux sources, c'est-à-dire qu'elles proviennent aussi du corps. Elles sont des passions, mais à travers la médiation de la pensée. Les mêmes mouvements des esprits peuvent produire soit l'estime de soi légitime (la générosité) soit une estime de soi illégitime (l'orgueil), qui sont des pensées distinctes, comme le note l'article 160 des *Passions de l'âme*. Le fait que la générosité et l'orgueil soient distincts peut se

comprendre de deux façons différentes : soit ils constituent la même passion, mais sont des idées distinctes en raison de leurs pensées distinctes, soit il s'agit de passions différentes, et les pensées dont elles sont originaires sont des éléments de ces passions.

Il me semble que Descartes développe l'idée qu'une même passion peut être vertueuse ou vicieuse selon sa relation aux autres pensées :

« Je ne vois point, écrit Descartes, de raison qui empêche que le même mouvement des esprits qui sert à fortifier une pensée lorsqu'elle a un fondement qui est mauvais, ne la puisse aussi fortifier lorsqu'elle en a un qui est juste ; et parce que l'orgueil et la générosité ne consistent qu'en la bonne opinion qu'on a de soi-même, et ne diffèrent qu'en ce que cette opinion est injuste en l'un et juste en l'autre, il me semble qu'on les peut rapporter à une même passion » (*Passions*, art. 160, AT XI, 451).

Des considérations similaires s'appliquent à la paire de passions : les deux impliquent le même mouvement des esprits, mais sont différents dans le contenu et la valeur de l'opinion sur laquelle chacun est basé. Donc la nécessité de souligner cette différence entre la générosité et l'orgueil tient à la reconnaissance de son libre arbitre et sa résolution de bien l'utiliser. Ce que montre cette comparaison entre l'orgueil et la générosité est que le traitement moral des passions n'exige pas d'oblitérer les passions, mais demande d'établir les bonnes connexions entre les passions et les autres pensées. Les associations entre les passions et les pensées sont régies par un principe d'habitude. Ces associations se forment au cours de l'histoire de la personne ou selon son expérience privée, et peuvent être annulées au moins dans une certaine mesure par l'exercice.

Descartes illustre ce pouvoir de l'exercice et de l'habitude par l'exemple de l'apprentissage des langues à l'article 50 des *Passions de l'âme* : lorsque nous apprenons une langue, certains sons sont associés à certaines significations, et l'habitude d'effectuer cette association fait qu'en entendant ces sons, nous pensons à leurs significations, et non aux sons eux-mêmes. Ainsi, les scénarios dans lesquels nos passions sont initialement produites établissent des connexions entre les mouvements des esprits (et leurs effets immédiats sur l'âme) et des pensées particulières portant sur les objets et sur leur relation à nous-même. Et nous pouvons former nous-mêmes de nouvelles associations de pensées avec ces sentiments, autant que nous pouvons apprendre à associer de nouvelles significations avec des sons particuliers. La dépendance qui existe entre des passions, l'histoire de l'individu et le tempérament du

corps explique pourquoi différentes personnes auront des réactions différentes face aux mêmes événements. La formation volontaire de nouvelles associations dépend de la connaissance que nous avons de la première chose qui a engendré une passion et de la connaissance des moyens de reproduire cette genèse. Sur ce point – mais seulement sur ce point, car il s’agit de conceptions très différentes –, on pourrait dire que la façon dont Descartes considère le contrôle des passions se retrouve dans la psychanalyse : dans les deux cas, la connaissance de l’histoire de la genèse d’une association d’idées permet de comprendre la disposition à répondre d’une certaine manière à une situation (mais bien-sûr, pour la psychanalyse les esprits animaux ne jouent aucun rôle dans cette association). Par exemple, comme Descartes l’explique lui-même, en se rappelant l’affection qu’il a éprouvée dans son enfance pour une fille qui louche, il se guérit lui-même de son attirance pour les femmes atteintes de strabisme²⁴. Une nouvelle association entre un mouvement des esprits et l’idée d’un défaut peut être suffisante pour supprimer une passion, tout comme le dégoût éprouvé subitement en mangeant ce que l’on a autrefois savouré peut suffire à transformer un plat en horreur pendant une longue période (cf. *Passions*, art. 50, AT XI, 369). Descartes montrant que l’on peut dresser les chiens de chasse pour les faire agir contre leur tendance naturelle par cette technique d’association entre les mouvements des esprits animaux et leurs perceptions, conclut qu’il est possible de s’entraîner à répondre de différentes façons à la perception qui provoque en nous une passion :

« puisqu’on peut, avec un peu d’industrie, changer les mouvements du cerveau dans les animaux, dépourvus de raison, il est évident qu’on le peut encore mieux dans les hommes, et que ceux même qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d’industrie à les dresser et à les conduire » (*Passions*, art. 50, AT XI, 370).

Le fait que nous puissions nous exercer nous-mêmes à associer des pensées plus favorables aux sentiments produits par les mouvements des esprits est suffisante pour amener les passions sous contrôle rationnel. Néanmoins, cela ne signifie pas qu’il faut par la raison supprimer ou réduire les passions. Au contraire, comme nous l’avons vu, vous pouvez comprendre que Descartes affirme qu’il est préférable de vivre avec une passion et une l’unité de l’âme et du corps. De Descartes, nous pouvons apprendre une

²⁴ Cf. *Lettre à Chanut du 6 juin 1647*, AT V, 57.

méthode de traitement de notre relation à la passion, afin qu'un lien favorable entre la passion et les autres pensées soit établi, au lieu de vouloir supprimer la passion elle-même

Contrôler nos désirs par une réflexion envers la providence de Dieu nous amène à la maîtrise rationnelle de soi que Descartes considère nécessaire pour parvenir à un bonheur dans ce monde. Mais, en considérant ce que nous sommes, nous ne pouvons pas passer par-dessus le champ des désirs afin de devenir être moral. C'est la générosité qui corrige ces défauts du désir. La générosité est ainsi la clef pour toutes les vertus et un remède contre tous les défauts des passions.

« La force hyperorganique avec laquelle le moi s'identifie en se distinguant du même coup de la résistance musculaire est selon Ricoeur une notion encore empreinte de naturalisme, elle réifie en quelque sorte la subjectivité de l'âme et du corps, inséparables plus encore qu'unis dans la conscience indivise du volontaire et de l'involontaire. Cette critique est surprenante de la part d'un lecteur aussi attentif et perspicace que Ricoeur : le sentiment de l'effort n'est-il pas révélateur de l'existence d'un moi corporel, ou d'un corps propre, à l'opposé de toute objectivité ou « représentation » ? S'il y a un penseur qui a réintroduit le corps dans le *cogito*, comme Ricoeur invite à le faire, c'est bien le philosophe de l'aperception interne immédiate dont l'objet, si on peut ainsi parler, n'est pas moi chose qui pense mais moi être sensible, corps et âme indissociablement mêlés dans l'épreuve de l'effort et de la résistance organique. Le reproche que l'on pourrait faire à Maine de Biran, ce serait plutôt d'avoir voulu déduire d'un seul acte, le sentiment de l'effort, le moi et le non-moi, plutôt que de chercher un critère qui permette de reconnaître l'existence indépendante d'autre chose que moi »²⁵.

« La médecine cartésienne comprend la connaissance des lois du corps, la connaissance des lois de l'union de l'esprit et du corps, l'application thérapeutique de ces connaissances. La première de ces connaissances est indépendante de toute finalité ; la seconde de ces connaissances n'est pas

²⁵ Pierre Guenancia, *Liberté cartésienne et découverte de soi*, Paris : Les Belles Lettres, collection « Encre marine », 2013, p. 76.

indépendante de toute finalité puisqu'elle présuppose, tout comme l'action thérapeutique, une fin humaine sur la valeur de laquelle la médecine ne s'interroge pas : la sauvegarde de l'homme et de son corps. Parce que c'est à la morale de légitimer, dans certaines limites d'ailleurs, cette fin humaine qui, pour la médecine, va de soi, il convient de ne pas couper l'une de l'autre médecine et morale. Par sa connaissance des lois du corps et sa connaissance des lois de l'union de l'esprit et du corps, l'homme peut user techniquement de son corps sans user moralement de son corps, mais peut aussi user techniquement de son corps en usant moralement de son corps. Apprendre, au-delà de ce qui m'est simplement agréable ou désagréable, ce qui m'est certainement utile ou nuisible, et utiliser à bon escient cet apprentissage, est un aspect de la morale »²⁶.

²⁶ Hélène Bouchilloux, *L'ordre de la pensée – Lecture des Méditations métaphysiques de Descartes*, Paris : Hermann, 2011, pp. 241-242.

CONCLUSION

Nous avons vu dans le premier chapitre la structure compliquée des *Méditations* ; Descartes traitant d'abord de la distinction puis, plus brièvement, de l'union de l'âme et du corps. Cette structure complexe est confirmée dans la sixième *Méditation*. Nous avons donc analysé la relation de l'âme et du corps dans la sixième *Méditation* au chapitre 2, et nous sommes arrivé à la conclusion que quand il écrit la sixième *Méditation*, Descartes ne considère pas que la thèse de l'union de l'âme et du corps serait incompatible avec celle de leur distinction.

La question se pose alors de savoir quand et comment Descartes a-t-il compris que leur compatibilité posait problème. Nous avons analysé les objections d'Arnauld, Gassendi et Hyperaspistes et les réponses de Descartes afin d'explorer cette question dans le chapitre 3, et a analysé aussi la correspondance avec Elisabeth dans le chapitre 4. Ces analyses ont souligné le rôle principale joué par Elisabeth, car comme Arnauld, Gassendi, Regius, « Hyperaspistes », etc., elle oppose à Descartes des objections difficiles, mais elle pose surtout la question cruciale, celle qui concerne « la force qu'a l'âme de mouvoir le corps » ou encore celle de l'acte de « la volonté se terminant dans le corps ». La question d'Elisabeth était simple et naïve, mais elle soulignait la difficulté que soulève le système philosophique de Descartes. Descartes répond aux questions et objections d'Elisabeth en utilisant les concepts de « notion primitive » et de « gravitas » pour penser le rapport entre l'âme et le corps. Grâce à elle, Descartes a pu approfondir sa compréhension du concept d'union de l'âme et du corps. Il me semble que Descartes écrit les *Passions de l'âme* pour Elisabeth, mais aussi parce qu'elle souffrait de mélancolie. Pour cela, Descartes d'abord effectue une classification des passions d'abord du point de

vue du naturaliste puis en tant que moraliste. Grâce à cette étude des passions, nous avons pu voir l'importance que possède pour le projet moral une étude systématique du sujet comme union de l'âme et du corps. Le fait de nous comprendre comme être incarné unissant une âme et un corps permet d'avoir une prise ferme sur la distinction entre les biens qui dépendent de nous et ceux qui n'en dépendent pas, et de valoriser les premiers par rapport aux seconds, dans la mesure où nous avons un certain contrôle sur les effets que les contingences de cette vie peuvent produire en nous. Le but que poursuit Descartes dans l'étude des passions est d'effectuer une réconciliation de la raison et des passions par la compréhension de l'union de l'âme et du corps.

Il est maintenant temps de se demander jusqu'où Descartes est-il arrivé à la réalisation de ce projet.

J'ai posé les questions suivantes :

1. Comment Descartes lui-même concilie-t-il les deux thèses de la distinction et de l'union pour penser la relation entre l'âme et le corps ?

2. Quelle évolution peut-on apercevoir dans la pensée de Descartes entre les *Méditations métaphysiques* et la *Correspondance* avec Elisabeth ? Et quelle est l'influence de cette correspondance sur la solution cartésienne de la difficulté à penser l'union ?

3. Pourquoi Descartes a-t-il introduit la conception de l'union dans les *Méditations*, laquelle constitue un problème central du texte ? Et pourquoi, Descartes recourt-il à l'expression scolastique d'« unitas substantialis » ?

Premièrement, on a pu voir que la question de l'union ne pose problème qu'après avoir posé la distinction de l'âme et du corps. La question semble insoluble si l'on pense la distinction sous la forme d'une séparation effective entre l'âme et le corps. Mais ce serait une erreur, il ne faut pas confondre ces deux situations : être séparables et être séparées. L'homme constituant l'union substantielle d'une âme et d'un corps, il faut donc penser que l'âme et le corps, quoiqu'à présent non séparés, sont cependant séparables.

Deuxièmement, il apparaît que Descartes a pu se libérer de la confusion qui obscurcissait cette double signification du concept d'âme grâce à sa correspondance avec Elisabeth. Mais il lui a fallu pour cela transformer sa métaphysique. C'est finalement

dans la correspondance avec Elisabeth que la question de l'union de l'âme et du corps reçoit sa forme achevée à l'intérieur d'une nouvelle métaphysique.

Troisièmement, l'étude des textes de Descartes nous a permis de mieux comprendre la complexité de ses considérations concernant l'imagination et les sens.

Faut-il penser que Descartes n'a pas aperçu ou a ignoré la question de l'union avant sa correspondance avec Elisabeth ?

Gouhier affirme : « Pour Descartes, il y a un problème de la distinction de l'âme et du corps qui se pose à partir de leur union et, par suite, au sein de leur union ; pour ses successeurs ou ses interprètes, il y un problème de leur union qui se pose à partir de leur distinction, choc en retour des définitions séparant *res cogitans* et *res extensa* »¹. Et il écrit, au contraire : « Pour savoir ce qu'est l'union de l'âme au corps, il n'est pas nécessaire, en effet, d'être philosophe ; il suffit d'avoir faim et de commander à la main de couper un morceau de pain ; pour savoir ce qu'est l'âme et ce qu'est le corps, c'est une autre affaire : la vraie philosophie peut, seule nous l'apprendre »². Comme Descartes l'explique à Elisabeth, l'expérience vécue prouve la réalité de l'union de l'âme au corps. Certes, mais il me semble que l'union telle qu'elle est pensée par Descartes préalablement aux *Méditations*, et celle qui intervient après que la distinction de l'âme et du corps soient établies, sont différentes. On ne peut pas retrouver l'union primitive et vierge, après l'exercice des *Méditations*.

« J'y trouve, écrit Descartes à propos du livre d'Herbert de Cherbury, *De la vérité*³, plusieurs choses fort bonnes, *sed non publicisaporis* ; car il y a peu de personnes qui soient capables d'entendre la Métaphysique. Et pour le général du livre, il tient un chemin fort différent de celui que j'ai suivi. Il examine ce que c'est que la Vérité ; et pour moi, je n'en ai jamais douté, me semblant que c'est une notion si transcendentalement claire, qu'il est impossible de l'ignorer : en effet, on a bien des moyens pour examiner une balance avant que de s'en servir, mais on n'en aurait point pour apprendre ce que c'est que la vérité, si on ne la connaissait de nature. Car quelle raison aurions nous de

¹ Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris : Vrin, 1962, p. 326.

² Gouhier, *op. cit.*, p. 351.

³ Herbert de Cherbury, *De la Vérité, en tant qu'elle est distincte de la Révélation, du Vray-Semblable, du Possible et du Faux*, s.l., 1639.

consentir à ce qui nous l'apprendrait, si nous ne savions qu'il fut vrai, c'est-à-dire, si nous ne connaissions la vérité ? Ainsi on peut bien expliquer *quid nominis* à ceux qui n'entendent pas la langue et leur dire que ce mot *vérité*, en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet, mais que, lors qu'on l'attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu » (*A Mersenne*, 16 octobre 1639, AT II, 596-597).

La correspondance de Descartes avec Elisabeth ne commence pas avec les questions de philosophie pratique, mais avec les problèmes épineux de la métaphysique concernant le dualisme compris comme interactionnisme. Elisabeth a demandé à Descartes si son système de philosophie peut garder sa cohérence en posant que l'âme et le corps sont deux substances distinctes, et qu'elles agissent l'une sur l'autre. Descartes répond à Elisabeth qu'elle doit saisir l'union de l'âme et du corps afin de comprendre leur interaction. Mais Descartes n'a pas pu expliquer la façon dont se réalise cette union. Comme Descartes l'affirme dans la lettre du 21 mai, l'union de l'âme et du corps peut se comprendre en considérant l'effort exercé par l'âme pour mouvoir le corps, parce « qu'étant unie au corps, elle peut agir et pâtir avec lui ».

Notre conception de l'union, qui admet que l'esprit agit avec le corps, doit donc être déduite d'une autre source que nos concepts métaphysiques d'esprit et de corps.

Cependant, Descartes ne peut pas lui fournir l'explication de la façon dont se produit leur interaction. C'est pourquoi il s'appuie sur l'expérience. Il a donc essayé de donner à Elisabeth une description de la façon dont l'esprit meut le corps, car selon lui, cette explication n'est pas plus difficile à comprendre que la façon dont on pense que les corps se meuvent vers le centre de la terre à cause de leur pesanteur. Descartes ne pense pas qu'il peut exister une qualité propre de la gravité, mais cela n'est pas son objet lorsqu'il fait appel à l'analogie. Son but est plutôt d'amener Elisabeth à voir que sa compréhension même de cette fausse théorie implique une projection illicite de sa propre expérience de la façon dont sa pensée peut mouvoir son corps, expérience d'un mouvement qui ne nécessite pas de contact entre les surfaces de deux corps. Comme l'explique Descartes dans les sixièmes réponses, pour que l'analogie entre notre capacité

à mouvoir le corps et le mouvement que produit la pesanteur sur les corps soit acceptable, il faudrait qu'il y ait dans le corps une représentation cognitive du centre de la terre ; il faudrait donc que le corps fasse effort pour se mouvoir vers le centre de la terre. Or, une telle représentation n'existe pas dans les corps. Par conséquent, l'analogie entre l'action de la pesanteur et celle de l'âme sur le corps n'est pas valide.

Pour Elisabeth, tout comme la question de l'interaction âme-corps, celle de la relation entre les passions et la raison est importante. Elisabeth ne cautionne pas elle-même la dichotomie entre raison et passion, elle soupçonne la métaphysique de Descartes d'impliquer que l'homme n'a pas à manifester d'inclination à se dépêcher d'entrer dans sa prochaine vie.

Une fois qu'elle a reçu le premier brouillon des *Passions* en 1646, elle demande comment il est possible de distinguer les passions par leurs causes physiologiques ; comment nous pouvons utiliser des remèdes pour les passions alors que nous ne pouvons pas prévoir toutes les contingences de la vie ; et comment nous pouvons éviter de désirer des choses qui ne dépendent pas de nous mais sont nécessaires à la préservation de soi.

La réponse de Descartes est la suivante :

« Pour les remèdes contre les excès des passions, j'avoue bien qu'ils sont difficiles à pratiquer, & même qu'ils ne peuvent suffire pour empêcher les désordres qui arrivent dans le corps, mais seulement pour faire que l'âme ne soit point troublée, & qu'elle puisse retenir son jugement libre. A quoi je ne juge pas qu'il soit besoin d'avoir une connaissance exacte de la vérité de chaque chose, ni même d'avoir prévu en particulier tous les accidents qui peuvent survenir, ce qui serait sans doute impossible ; mais c'est assez d'en avoir imaginé en général de plus fâcheux que ne sont ceux qui arrivent, & de s'être préparé à les souffrir. Je ne crois pas aussi qu'on pêche guère par excès en désirant les choses nécessaires à la vie ; ce n'est que des mauvaises ou superflues que les désirs ont besoin d'être réglés. Car ceux qui ne tendent qu'au bien sont, ce me semble, d'autant meilleurs qu'ils sont plus grands ; & quoi que j'aie voulu flatter mon défaut, en mettant une je ne sais quelle langue entre les passions excusables, j'estime néanmoins beaucoup plus la

diligence de ceux qui se portent toujours avec ardeur à faire les choses qu'ils croient être en quelque façon de leur devoir, encore qu'ils n'en espèrent pas beaucoup de fruit », (*A Elisabeth*, mai 1646, AT IV, 411).

La question que se pose Elisabeth est la suivante : la sagesse pratique consistant à vouloir ce que nous jugeons être le meilleur, la sagesse que propose Descartes est-elle pratiquement possible, malgré l'incertitude inévitable qui fait partie de notre existence incarnée ?

Si cette interprétation est correcte, la philosophie de Descartes nous donne les moyens pour apprendre comment on doit vivre bien, et il me semble que son système philosophique inclut le remède permettant de corriger nos préjugés ou nos passions.

Dans l'histoire de la philosophie, Descartes est reconnu comme le philosophe de la méthode et de la rigueur. Aussi, il a pu apparaître comme un penseur austère et froid. Cette représentation est accentuée par l'interprétation de sa métaphysique comme un dualisme, distinguant radicalement la substance pensante et la substance étendue, donc l'âme et le corps. Ma thèse conduit à renverser une telle impression. La philosophie de Descartes réussit à assurer la compatibilité de sa métaphysique, de sa philosophie naturelle et de sa philosophie pratique. Elle s'adresse ainsi aux hommes, non seulement dans leur réflexion métaphysique, mais aussi dans leur expérience de la vie. Et sa conception des relations entre l'âme et le corps est plus complexe qu'on ne le pense souvent. On peut comprendre ces relations en trois temps.

Généralement, nous sommes pleins de préjugés depuis notre jeunesse, et ne savons pas distinguer clairement ce qui appartient au corps et ce qui résulte de l'activité de l'âme. Il est donc nécessaire d'apprendre à effectuer cette distinction, en suivant le modèle des *Méditations*. Ceci permet de comprendre que l'âme et le corps, quoiqu'à présent non séparés, sont cependant séparables. Et nous pouvons alors prendre conscience de nos préjugés et nous en défaire. Il est alors possible de penser l'union de l'âme et du corps, non plus confusément, mais à partir de leur distinction. On peut remarquer que la correspondance avec Elisabeth a joué ici un rôle important : elle a permis à Descartes de clarifier sa pensée, en affrontant directement la difficulté qui consiste à penser l'union de l'âme et du corps à partir de leur distinction.

BIBLIOGRAPHIE

I. Oeuvres de Descartes

DESCARTES, René (1897-1913), *Œuvres de Descartes*, éditées par Charles Adam et Paul Tannery, 12 volumes, Paris : Vrin.

DESCARTES, René (1951), *Correspondance*, Introduction et notes par Ch. Adam et G. Milhaud, Paris : Presses Universitaires de France ; Nendeln/Liechtenstein, Kraus Reprints, 1970.

DESCARTES, René (1953), *Correspondance avec Arnauld et Morus*, Introduction et notes par Geneviève Rodis-Lewis, Paris : Vrin.

DESCARTES, René (1965), *Discours de la méthode : texte et commentaire* par Étienne Gilson, Paris : Vrin.

DESCARTES, René (1973), *Œuvres Philosophiques*, Ferdinand Alquié éd., 3 vols. Paris : Garnier.

DESCARTES, René (1981), *L'Entretien avec Burman*, édition, traduction et notes par Jean-Marie Beyssade Paris : P.U.F.

DESCARTES, René (2009 -), *Œuvres complètes*, sous la direction de Jean-Marie Beyssade et de Denis Kambouchner, Paris, Gallimard (quatre volumes parus).

DESCARTES, René (2010), *Conversation with Burman*, translated by Jonathan Bennett ; www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/descartes1648.pdf

II. Autres sources primaires

BAILLET, Adrien (1691), *La vie de Monsieur Descartes*, Paris : D. Horthemels.

CLERSELIER, Claude (1657-1659-1667), *Lettres de Descartes*, 3 tomes, Paris : Charles Angot.

COEFFETEAU, Nicolas (1620), *Tableau des passions humaines, de leurs causes et de leurs effets*, Paris : Sébastien Cramoisy.

DE CHERBURY, Herbert (1639), *De la Vérité, en tant qu'elle est distincte de la Révélation, du Vray-Semblable, du Possible et du Faux*, (sans nom d'éditeur).

DE LA FORGE, Louis (sd), *Traité de l'esprit de l'homme de ses facultez et fonctions, et de son union avec le corps, suivant les principes de René Descartes*, Amsterdam : Abraham Wolfgang.

DIDEROT, Denis et D'Alembert, Jean Le Rond (1751-1772), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris : Briasson, David, Le Breton, Durand.

HOBBS, Thomas (1640), *Éléments du droit naturel et politique*, tr. fr. Delphine Thivet, Paris : Vrin, 2010.

HOBBS, Thomas (1651), *Leviathan ou La matière, la forme et la puissance d'un état ecclésiastique et civil*, trad. Philippe Folliot, Chicoutimi : UQAC, collection *Les classiques des sciences sociales*, 2003.

MALEBRANCHE, Nicolas (1674), *De la recherche de la vérité*, Paris : Vrin, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1964), *Le Visible et l'Invisible*, Paris : Gallimard.

SENEQUE (1882), *De Vita Beata*, édité par E. Maillet, Paris : Eugène Belin.

THOMAS D'AQUIN (1266-1273), *Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Caietani*, Roma : ed. Léonine, 1886-1906.

VOLTAIRE (1764), *Dictionnaire philosophique*, in *Œuvres Complètes de Voltaire*, éd. Louis Moland, Paris : Garnier, 1878, tome 19.

III. Études critiques

ALQUIE, Ferdinand (1950), *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris : P.U.F.

ALQUIE, Ferdinand (1982), *Études Cartésiennes*, Paris : Vrin.

ARMOGATHE, Jean-Robert (1977), *Theologia Cartesiana : L'explication physique de l'eucharistie chez Descartes et Dom Desgabets*, Leiden : Martinus Nijhoff publishers.

AUCANTE, Vincent (2006), *La philosophie médicale de Descartes*, Paris : P.U.F.

BEYSSADE, Jean-Marie (1992), « Descartes on Material Falsity », in Cummins (Philip D.) & Zoeller (Guenter), *Minds, ideas, and objects : essays on the theory of representation in modern philosophy*, Ridgeview Publishing Company, pp. 5-20.

BEYSSADE, Jean-Marie (2001), *Etudes sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Paris : PUF.

BITBOL-HESPERIES, Annie (1990), *Le principe de vie chez Descartes*, Paris : Vrin, 1990.

BROWN, Deborah J. (2006), *Descartes and the Passionate Mind*, Cambridge : Cambridge University Press.

BOUCHILLOUX, Hélène (2011), *L'ordre de la pensée – Lecture des Méditations métaphysiques de Descartes*, Paris : Hermann.

COTTINGHAM, John (1985), « Cartesian Trialism », *Mind*, Oxford University Press, Vol. 94, No. 374, pp. 218-230.

DE BUZON, Frédéric, Kambouchner, Denis (2011), *Le vocabulaire de Descartes*, Paris : Ellipses.

DE BUZON, Frédéric (2013), *La science cartésienne et son objet*, Paris : Honoré Champion.

DE BUZON, Frédéric, Cassan, Élodie et Kambouchner, Denis dir. (2015), *Lectures de Descartes*, Paris : Ellipses.

DE BUZON, Frédéric (2016), « La morale sans la physique ? – un aspect de la doctrine cartésienne de la générosité – », *Journal of International Philosophy*, n° 8, pp. 68-77.

DURRANT, Michael (1993), *Aristote's De Anima in focus*, London, New York: Routledge.

GILSON, Étienne (1919), *Le Thomisme. Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*, 6e éd., Paris : Vrin, 1972.

GILSON, Étienne (1930), *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris : Vrin, 1951.

- GONTIER, Thierry (1998), « Union de l'âme et du corps ou unité de l'homme ? Autour de la démonstration de l'union dans la sixième *Méditation* », in Delphine Kolesnik-Antoine dir., *Union et distinction de l'âme et du corps : Lectures de la V^e Méditation*, Paris : Kimé, pp. 83-99.
- GOUHIER, Henri (1962), *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris : Vrin.
- GUENANCIA, Pierre (2006), « La critique cartésienne des critiques de l'imagination », in Cynthia Fleury ed., *Imagination, imaginaire, imaginal*, Paris : PUF.
- GUENANCIA, Pierre (2013), *Liberté cartésienne et découverte de soi*, Paris : Les Belles Lettres, collection « encre marine ».
- GUEROULT, Martial (1968), *Descartes selon l'ordre des raisons*, II, l'âme et le corps, Paris : Aubier-Montaigne.
- HAMLIN, D.W. (1968), *Aristotle's De Anima. Books II and III*, Oxford: Clarendon.
- KAMBOUCHNER, Denis (1995), *L'homme des passions*, Paris : Albin Michel.
- KIM, Jaegwon (2006), *Philosophy of Mind*, 2^d ed., Boulder : Westview Press ; trad. fr. (2008), *Philosophie de l'esprit*, Paris : Les Éditions d'Ithaque.
- KOBAYASHI, Michio (2000), *Dekaruto tetsugaku to sono shatei* [La philosophie de Descartes et sa portée], Tōkyō : Kobundo.
- KOLESNIK-ANTOINE Delphine (2009), *L'homme cartésien. La « force qu'a l'âme de mouvoir le corps »*. *Descartes, Malebranche*, Rennes : P.U.R.
- MOCHIDA, Taturou, *Descartes Zen Shokansyu*, vol. 5.
- MURAKAMI, Katsuzo (1996), *Naiteki kankakuron- Descartes Tetsugaku ni okeru kojiri rinrinokiso*, Sisou, vol. 11.

NODA, Matao ed. (1967), *Sekai no Meicho Descartes*, No. 27, Tōkyō : Chuo koronsha.

OKSENBERG-RORTY, Amélie (1992), "Descartes on thinking with the body", in John Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press.

ONG-VAN-CUNG, Kim Sang (2000), *Descartes et l'ambivalence de la création*, Paris : Vrin.

RADNER, Daisie (1991) "Descartes's Notion of the Union Mind and Body", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 9, No. 2, 1971, pp. 159-172 ; in Georges J.D. Moyal (ed.), *René Descartes : Critical Assessments*, Volume III, Routledge, pp. 276-288.

RODIS-LEWIS, Geneviève (1950), *L'individualité selon Descartes*, Paris : Vrin.

RODIS-LEWIS, Geneviève (1971), *L'œuvre de Descartes*, Paris : Vrin.

RODIS-LEWIS, Geneviève (1991), « De l'animal-ange au « vrai homme » de Descartes », in Jean-Louis Vieillard-Baron dir., *Autour de Descartes. Le Dualisme de l'âme et du corps*, Paris : Vrin, pp. 75-83.

ROUX, Sandrine (2015), dir., *Le corps et l'esprit : Problèmes cartésiens, problèmes contemporains*, Paris : Éditions des Archives contemporaines.

ROUX, Sandrine (2018), *L'empreinte cartésienne. L'interaction psychophysique, débats classiques et contemporains*, Paris : Classiques Garnier.

ROUX, Sophie (2008), « Les Recherche métaphysique de Gassendi : vers une histoire naturelle de l'esprit », in S. Taussig ed., *Gassendi et la modernité*, Turnhout : Brepols, pp. 105-140 ; rééd. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00806471>, 2013.

ROZEMOND, Marleen (1998), « Sensation and the Union of Mind and Body », in Rozemond, Marleen, *Descartes's Dualism*, Harvard University Press, pp. 172-213.

SAKAI Akihiro, *Dualisme de Descartes, Descartes d'aujourd'hui*, Keiso-Shobo, 1996

SAKAI Akihiro, *The Cartesian Dualism*, Keiso-Shobou, 1996

SHAPIRO, Lisa (1999), « Cartesian Generosity », In *Norms and Modes of Thinking in Descartes*, Tuomo Aho and Mikko Yrjonsuuri, eds., *Acta Philosophica Fennica*, 64, pp. 249-275.

SHIOKAWA, Tetsuya (1978), *L'idée de l'homme dans la philosophie de Descartes*, Shisou, n. 656.

TALON-HUGON, Carole (2002), *Les passions rêvées par la raison, essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*, Paris : Vrin.

TANIGAWA, Takako (1995), *Dekaruto kenkyu - risei no kyokai to shuen* [Études cartésiennes - bornes et limites de la raison], Tōkyō : Iwanami Shoten.

TOKORO, Takefumi (2004), *Dekaruto seisatsu yakkai* [Les Méditations de Descartes], Tōkyō : Iwanami Shoten.

WILSON, Catherine (2003), *Descartes's Meditations: an introduction*, Cambridge : Cambridge University press.

YAMADA, Hiroaki (1994), *Dekaruto seisatsu no kenkyu* [Études sur les Méditations de Descartes], Tōkyō : Sobunsha.

YAMADA, Hiroaki (2001), *La correspondance entre Descartes et Elisabeth*, Koudansya-Gakujyutu.

YAMADA, Hiroaki (2011), *Des Méditations*, Tōkyō : Chikuma Shobo.

IV. Usuels et dictionnaires

Dictionnaire de L'Académie française (1694), 1e édition, Paris : chez la Veuve de Jean-Baptiste Coignard

Dictionnaire de L'Académie française (1762), 4e édition, Paris : chez la Veuve Brunet

Dictionnaire de L'Académie française (1832), 6e édition, Paris : Firmin Didot Frères

FURETIERE, Antoine (1690), *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts...*, La Haye : A. et R. Leers.

GAFFIOT, Félix (1934), *Dictionnaire Latin-Français*, Paris : Hachette.

LEWIS, Charlton T. (1956), *An elementary latin dictionary*, Oxford : Oxford Clarendon Press.

ŌTSUKI, Tetsuo (1984), *Crown dictionnaire français-japonais*, Tōkyō : Sanseido.

SHOGAKUKAN-ROBERT (1988), *Grand dictionnaire français-japonais*, Tōkyō : Shogakukan ; Paris : Le Robert.

INDEX NOMINUM

- Adam, Charles, 15, 83, 108, 109, 111,
116, 125, 166, 218, 275
- Aho, Tuomo, 256, 281
- Allarmet de Brogny, Jean, 71
- Alquié, Ferdinand, 4, 8, 19, 20, 21, 22, 23,
24, 27, 56, 58, 59, 85, 87, 88, 89, 90,
92, 93, 96, 100, 101, 104, 105, 106,
107, 112, 113, 117, 120, 129, 155, 163,
164, 172, 173, 198, 199, 219, 223, 240,
242, 244, 248, 249, 275, 277, 288
- Aristote, 61, 70, 120, 129, 159, 170, 278,
279
- Armogathe, Jean-Robert, 72, 277
- Arnauld, Antoine, 8, 24, 65-69, 70, 72, 73,
77, 80, 81, 83, 90, 93, 108, 127, 130,
136, 159, 170, 200, 204, 205, 210, 211,
212, 213, 242, 243, 267, 275, 288
- Aucante, Vincent, 228, 277
- Baillet, Adrien, 219, 220, 276
- Bennett, Jonathan, 125, 276
- Beyssade, Jean-Marie, 113, 125, 207,
217, 224, 275, 276, 277, 278
- Bitbol-Hespériès, Annie, 76, 196, 218,
277
- Bouchilloux, Hélène, 266, 278
- Brown, Deborah J., 220, 278
- Burman, Frans, 125, 217, 224, 275, 276
- Caterus, Johannes (Johan Kater), 202
- Chanut, Pierre, 85, 251, 264
- Clerselier, Claude, 12, 13, 75, 76, 80, 81,
82, 108, 109, 276
- Coeffeteau, Nicolas, 250, 276
- Cottingham, John, 47, 95, 278, 280
- Cureau de la Chambre, Marin, 220

De Buzon, Frédéric, 11, 102, 133, 135,
153, 173, 236, 241, 251, 278
de Cherbury, Herbert, 269, 276
de Prague, Jérôme, 71
Durrant, Michael, 70, 278

Elisabeth de Bohème, 2, 3, 8, 9, 14, 15,
23, 24, 25, 26, 48, 56, 77, 82, 83, 84,
99, 121, 127-133, 135-143, 145, 146,
150-160, 162, 163, 164, 165, 167, 168,
170, 173, 177, 178, 222, 225, 226, 238,
246, 247, 248, 251, 252, 253, 258, 261,
267, 268, 269, 270, 271, 272, 281, 288,
289
Elzevier, Louis, 109

Fesaye, Philibert, 83
Frédéric V de Wittelsbach-Simmern, 128

Gaffiot, Félix, 105, 282
Gassendi, Pierre, 8, 65, 82, 83-91, 92-95,
100, 101, 102, 103-107, 108, 109, 112,
127, 130, 151, 163, 267, 280, 288
Gibieuf, Guillaume, 180
Gilson, Étienne, 8, 51, 57, 59-63, 159,
218, 275, 278, 288
Gouhier, Henri, 76, 83, 95, 141, 160, 163,
269, 279
Guénancia, Pierre, 173, 177, 178, 279
Gueroult, Martial, 8, 19-22, 23, 56-58, 59,
164, 279, 288
Gutschoven, Girard van, 12

Hamlyn, David Walter, 70, 279
Hobbes, Thomas, 8, 181-196, 201, 224,
229, 276, 277, 289
Hus, Jan, 71

Jean XXIII (Baldassarre Cossa), 71

Kambouchner, Denis, 3, 11, 53, 102, 133,
135, 164, 165, 166, 241, 250, 276, 278,
279
Kim, Jaegwon, 1, 2, 279
Kobayashi, Michio, 19, 21, 22, 24, 131,
158, 159, 164, 165, 168, 279
Kolesnik-Antoine, Delphine, 70, 150, 279

La Forge, Louis de, 12, 13, 145, 276
Lewis, Charlton T., 4, 282
Luther, Martin, 72

Maine de Biran, Pierre, 265
Malebranche, Nicolas, 150, 174, 277,
279
Mehl, Edouard, 158
Merleau-Ponty, Maurice, 165, 277
Mersenne, Marin, 12, 27, 71, 74, 75, 80,
81, 112, 113, 153, 218, 220, 222, 228,
270
Mesland, Denis, 70, 72, 77, 79, 80, 81, 86,
87, 170, 176, 223
Milhaud, Gaston, 109, 111, 116, 275
Mochida, Tatsuro, 71, 279
Morus (Henry More), 108, 275
Moyal, Georges J.D., 138, 280

Murakami, Katsuzo, 47, 279
 Noda, Matao, 103, 280
 Nonancourt, François de, 12
 Oksenberg-Rorty, Amélie, 47, 48, 54, 56,
 280
 Ong-Van-Cung, Kim Sang, 192, 280
 Ōtsuki, Tetsuo, 282
 Paul III (Alessandro Farnese), 72
 Picot, Claude, 143
 Platon, 240
 Pollot, Alphonse, 128, 129
 Radner, Daisie, 138, 280
 Regius, Henricus, 120, 127, 130, 267
 Ricoeur, Paul, 265
 Robert, Paul, 160, 161, 282
 Rodis-Lewis, Geneviève, 34, 95, 160, 165,
 166, 167, 218, 251, 275, 280
 Roux, Sandrine, 2, 280
 Roux, Sophie, 84, 95, 280
 Rozemond, Marleen, 95, 280
 Sakai, Akihiro, 102, 160, 162, 281
 Schuyl, Florent, 11, 12, 13
 Sénèque (Lucius Annaeus Seneca), 129,
 277
 Shapiro, Lisa, 256, 281
 Shiokawa, Tetsuya, 166, 281
 Sigismond I^{er} du Luxembourg, 71
 Stuart, Elisabeth, 128
 Tanigawa, Takako, 168, 281
 Tannery, Paul, 15, 83, 116, 125, 218, 275
 Taussig, Sylvie, 84, 280
 Thomas d'Aquin, 59, 61, 62, 277, 278
 Tokoro, Takefumi, 26, 28, 41, 42, 281
 Vieillard-Baron, Jean-Louis, 167, 280
 Viogué, François, 80
 Voetius, Gisbertius, 120
 Voltaire (François-Marie Arouet), 174,
 277
 Weber, Dominique, 196
 Wilson, Catherine, 1, 281
 Wittgenstein, Ludwig, 21
 Wycliffe, John, 71, 81
 Yamada, Hiroaki, 15, 23, 44, 95, 128, 168,
 281
 Yrjonsuuri, Mikko, 256, 281

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	1
Chapitre I :	
La structure de la sixième <i>Méditation</i> et La relation de l'âme et du corps	9
I. La question de la sixième <i>Méditation</i>	9
I-1. Le lieu des difficultés dans la sixième <i>Méditation</i>	10
I-2. La position de base pour l'interprétation du système philosophique de Descartes.....	19
I-3. Le système philosophique de Descartes : se heurte-t-il à une contradiction ?.....	23
II. l'examen critique portant sur la relation entre la distinction et l'union de l'âme et du corps dans les <i>Méditations</i> et les <i>Objection et Réponse</i>	26
II-1. la conscience du problème de la 6 ^e <i>Méditation</i>	26
II-2. De la distinction	29
II-3. Le rapport des sens et de l'intellect.....	38
II-4. Une certaine faculté passive de sentir.....	40
II-5. Doctus a natura	41
II-6. Le rôle pratique des sens	43
II-7. Deux approches du corps.....	48

Chapitre II :	
La relation de l'âme et du corps dans la sixième <i>Méditation</i>	51
I. Les quatre remarques de Descartes concernant la relation de l'âme et du corps.....	51
II. Les interprétations traditionnelles de Gueroult et d'Alquié concernant la relation de l'âme et du corps.....	56
III. L'interprétation des <i>Méditations</i> par Gilson.....	59
Chapitre III :	
Les objections d'Arnauld, Gassendi et Hyperaspistes et les réponses de Descartes	65
I. Deux interrogations d'Arnauld qui touchent le nœud du problème sur le rapport de l'âme et du corps	66
II. « Sacramentum Eucharistiae ».....	70
III. Les Objections de Gassendi et les Réponses de Descartes concernant la relation entre l'âme et le corps.....	83
III-1. Deux questions de Gassendi concernant la relation entre le tout et la partie dans l'union du corps et de l'âme.....	85
III-2. La signification de l'union dans l'union de l'âme et du corps	92
III-3. La définition de l'« anima ».....	100
III-4. Des « esprits animaux » chez Gassendi	103
III-5. « Contentio animi »	105
IV. La correspondance avec l'Hyperaspistes concernant la relation entre l'âme et le corps.....	108
IV-1. La lettre de juillet 1641 par « l'Hyperaspistes »	109
IV-2. « Mestis inspectio »	121
Chapitre IV :	
La distinction réelle entre l'âme et le corps, et leur union	127
I. La correspondance avec Elisabeth	128
II. Le concept de « notion primitive ».....	130
III. La métaphore de la pesanteur	141

IV. L'argumentation raisonnable d'Elisabeth qui exprime une opinion contraire à Descartes	150
V. Le conseil de Descartes à Elisabeth : éprouver en soi-même l'union de l'âme et du corps.....	155
VI. L'expression "se contrarier" dans la lettre à Elisabeth du 28 juin 1643	159
VII. L'interprétation récente à propos de la question de la relation entre l'âme et le corps.....	164
VIII. L'origine et l'développement de la notion de l'union	167
VIII-1. L'origine de la notion d'union.....	168
VIII-2. Le rôle de l'imagination et des sens	171

Chapitre V :

La relation de l'âme et du corps dans les Réponses aux 3 ^e Objections	181
I. L'idée selon Hobbes	181
II. La signification de la ressemblance à la chose chez Hobbes.....	189
III. Sensations et passions chez Hobbes.....	193
IV. La théorie cartésienne des idées	197
IV-I. L'idée dans la philosophie physique et l'idée dans la métaphysique ...	197
IV-II. « <i>realitas objectiva ideae</i> ».....	199
IV-III. la doctrine de la « fausseté matérielle » des idées et du préjugé	202

Chapitre VI :

La médecine et l'union de l'âme et du corps	217
I. L'intérêt de Descartes pour le domaine de la médecine	218
II. Le rôle de l'union de l'âme et du corps dans les explications médicales.....	221
III Les maladies et la douleur.....	224
IV. L'admiration et la crainte chez Descartes.....	229
IV-1. L'admiration.....	229
IV-2. La crainte	233

Chapitre VII :

La relation de l'âme et du corps dans le traité des <i>Passions de l'Âme</i>	235
I. Les <i>Passions de l'âme</i>	235

II. Le combat traditionnel entre parties inférieures et supérieures de l'âme..	239
III Le remède des passions	250
III-I Le rôle du désir et la providence de Dieu	251
III-II Le rôle de la générosité.....	255
III-III L'estime de soi-même et l'habitude des idées.....	258
Conclusion.....	267
Bibliographie	275
I. Oeuvres de Descartes	275
II. Autres sources primaires	276
III. Études critiques	277
IV. Usuels et dictionnaires.....	282
Index nominum.....	283
Table des matières	287

Megumi TOYOOKA
**L'union de l'âme et du corps
dans la philosophie de Descartes**

Résumé

Descartes admet simultanément deux thèses : la distinction réelle de l'âme et du corps, pensées comme deux substances séparées, d'une part, et leur union substantielle de l'autre. Comment ces deux substances, radicalement distinctes, peuvent-elles être unies ? Dans l'histoire de la philosophie, la métaphysique cartésienne est comprise comme un dualisme, distinguant radicalement la substance pensante et la substance étendue, donc l'âme et le corps. Ma thèse conduit à renverser une telle représentation grâce à la considération de la correspondance avec Elisabeth. Elle montre que sa conception des relations entre l'âme et le corps est plus complexe qu'on ne le pense souvent, et montre aussi comment sa philosophie réussit à assurer la compatibilité de sa métaphysique, de sa philosophie naturelle et de sa philosophie pratique. La pensée cartésienne s'adresse ainsi aux hommes, non seulement dans leur réflexion métaphysique, mais aussi dans leur expérience de la vie.

Mots clés : Descartes, métaphysique, dualisme, union de l'âme et du corps

Résumé en anglais

Descartes simultaneously admits two theses: one is the real distinction between mind and body thought as two separate substances, and the other is their substantial union. How can these two radically distinct substances be united? In the history of philosophy, Cartesian metaphysics is understood as a dualism, radically distinguishing the thinking substance and the extended substance, therefore the mind and the body. The aim of my thesis is to reverse such a representation by the grace of the consideration of correspondence with Elisabeth. She shows that his conception of mind-body relations is more complex than is often thought, and also shows how his philosophy succeeds in ensuring the compatibility between his metaphysics, his natural philosophy and his practical philosophy. Cartesian thought is thus addressed to a human being, not only in their metaphysical reflection, but also in their experience of life.

Keywords : Descartes, Metaphysics, Dualism, union of mind and body