

Descartes
Correspondance avec Elisabeth

Pascal Dupond

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

Dans la correspondance entre Descartes et Élisabeth, les principes de la philosophie cartésienne rencontrent les interrogations et les objections d'une lectrice décidée à « lire - vivre où mènent les mots », animée par une confiance sans faille envers la fécondité *pour l'existence* de la pensée cartésienne, mais résolue à l'exigence cartésienne de parvenir à l'évidence, avant de donner son acquiescement. Nous assistons ainsi à une sorte de mise à l'épreuve des principes cartésiens, de leur cohérence intrinsèque et de leur pouvoir de fonder des règles pour la vie. La philosophie cartésienne est appréhendée dans sa dimension *pratique*, et reliée à la grande tradition de la sagesse grecque, pour laquelle l'enjeu de la philosophie est la qualité du vivre.

Lettre du 21 mai 1643

La première question abordée dans la correspondance concerne l'union de l'âme et du corps, leur interaction. Élisabeth demande à Descartes « comment l'âme de l'homme peut

déterminer les esprits du corps, pour faire les actions volontaires (n'étant qu'une substance pensante) »¹. Et en effet, selon les Réponses aux troisièmes objections², il n'y a aucune commune mesure³ entre les actes dits « intellectuels » (*cogitativos*), « comme entendre, vouloir, imaginer, sentir etc... », que nous attribuons à l'âme, et les actes dits « corporels », « comme la grandeur, la figure, le mouvement... » C'est pourquoi, précise Descartes, on doit d'emblée appeler de noms différents les sujets de ces actes, avant même qu'il soit prouvé, comme le fera la sixième Méditation, qu'il s'agit de substances différentes. On s'autorise de l'incommensurabilité des actes pour donner des noms différents aux sujets respectifs de ces actes et ces noms différents vont se révéler les noms de *choses* différentes : dualisme substantialiste. De là le problème : comment des choses entièrement hétérogènes peuvent-elles bien agir l'une sur l'autre, si une communauté d'être est la condition de la causalité ?

Élisabeth esquisse une voie pour la solution⁴ (Descartes, d'ailleurs, va s'y engager, mais en la modifiant), en rappelant la différence entre la substance et ses actes. S'il est en un sens permis d'identifier la substance et son attribut essentiel⁵, il n'en est pas moins aussi nécessaire de les distinguer comme l'existant et sa façon d'exister⁶. Dès lors on pourrait admettre une influence entre *res cogitans* et *res extensa* envisagées chacune dans sa substantialité, c'est-à-dire en ce qui est sous-jacent à l'attribut essentiel qui nous les fait connaître comme radicalement hétérogènes. L'incommensurabilité des attributs pourrait ne pas exclure une commensurabilité des sujets de ces attributs, à partir de laquelle l'interaction de l'âme et du corps pourrait devenir intelligible⁷.

La réponse de Descartes, telle qu'elle est présentée dans la lettre du 21 mai 1643, montre que l'embarras naît d'une confusion entre les différentes idées dont proviennent toutes les connaissances que nous avons de l'âme, l'idée qui nous la fait connaître dans sa nature intrinsèque comme pure *res cogitans*, substantiellement distincte de la *res extensa*, et celle qui nous la fait connaître dans la facticité de son union au corps.

Plus fondamentalement encore, l'embarras vient du fait que nous oublions la dépendance des choses que nous connaissons par rapport aux idées qui nous les font connaître. En l'espèce, nous oublions la dépendance de l'âme comprise comme *res cogitans*, substantiellement distincte du corps, envers la notion primitive de la *pensée*. Si l'âme présente un sens d'être qui rende inintelligible une influence réelle réciproque avec le corps, c'est dans l'exacte mesure où nous la pensons par la notion primitive de la pensée. Or l'âme n'est pas identifiable avec ce que nous en connaissons par la notion primitive de la pensée, comme le montre la possibilité de l'appréhender sous une autre notion que celle de la pure pensée, c'est-à-dire par la notion primitive de l'union de l'âme et du corps.

Même si la réponse cartésienne est tout à fait cohérente, on doit admettre une certaine rivalité entre deux orientations, l'une tendant à identifier, l'autre tendant à séparer la substance

1 Élisabeth à Descartes, 16 mai 1643, éd. Beyssade, G.F., p. 65.

2 Ed. Alquié, Classiques Garnier, t. II, p. 602 et sv.

3 Idem, p. 605-606: "d'autant que les actes intellectuels n'ont aucune affinité avec les actes corporels, et que la pensée, qui est la raison commune en laquelle ils conviennent, diffère totalement de l'extension, qui est la raison commune des autres",

4 Ed. Beyssade, p. 65: "pourquoi je vous demande une définition de l'âme plus particulière qu'en votre Métaphysique, c'est-à-dire de sa substance séparée de son action, de la pensée..."

5 Principes, I, 63, Alquié, III p. 132: "nous pouvons aussi considérer la pensée et l'étendue comme les choses principales qui constituent la nature de la substance intelligente et corporelle, et alors, nous ne devons point les concevoir autrement que comme la substance même qui pense et qui est étendue".

6 Idem, I, 64 p. 133-134

7 On trouve une argumentation semblable dans les troisièmes objections, de Hobbes; et il est caractéristique que Descartes, devant ce radicalisme de la distinction entre le sujet et ses actes, défende dans sa réponse l'orientation unitive (la substance "est" en quelque sorte son acte essentiel) cf. Alquié, II, p. 600-606.

et son attribut essentiel. La première est commandée par une exigence d'intelligibilité⁸ et surtout par la conscience que l'attribut essentiel (la pensée, l'étendue) détermine *la façon d'être substance*, la substantialité, de l'âme et du corps : la façon d'être substance de l'âme serait aussi différente de la façon d'être substance du corps que l'acte de l'âme, la pensée, est différent de l'acte du corps, l'étendue. La seconde orientation correspond à la distinction traditionnelle, d'origine aristotélicienne, entre le sujet et ses prédicats, la substance et ses propriétés. Descartes met l'accent sur l'une ou l'autre des deux orientations, selon la fin qu'il se propose. Par exemple, quand, dans l'Abrégé de la seconde Médiation, il esquisse une preuve de l'immortalité de l'âme, il souligne l'originalité (fondée dans son acte, qui est la pensée) de la façon d'être substance de l'âme, par contraste avec la façon d'être substance du corps. Quand, en revanche, son propos, comme dans la présente lettre, est de rendre pensable l'union de l'âme et du corps, Descartes souligne plutôt la distance entre l'âme et l'attribut qui nous la fait connaître comme *res cogitans* ; dès lors l'attribut de la pensée est moins l'acte propre de l'âme qu'une des deux notions primitives qui nous font connaître l'âme dans ses actes ; le centre de gravité de l'attribut se déplace de l'être vers la connaissance. Ainsi devient possible une autre idée de l'âme, précisément celle qui nous la fait connaître dans son union au corps.

Parmi les notions primitives, les unes se rapportent à tout ce que nous pouvons concevoir, comme l'être, le nombre, la durée⁹ ; elles sont indéfinissables, du moins au sens de la définition scolastique par genre prochain et différence spécifique, et on les obscurcit au lieu de les éclairer en entreprenant de les définir¹⁰. D'autres ont une validité régionale, comme l'extension, la pensée et l'union de l'âme et du corps. De la notion primitive de l'union de l'âme et du corps dépendent les notions des sentiments et des passions, et la notion de la « force qu'a l'âme de mouvoir le corps », dans le mouvement volontaire.

Il apparaît par là qu'il est impossible de comprendre l'action volontaire et l'affectivité à partir de la seule notion primitive de la pensée ou de la seule notion primitive de l'étendue, pas plus qu'il ne serait possible de comprendre les modalités du corps à partir de la notion primitive de la pensée, ou les modalités de l'âme à partir de la notion primitive de l'étendue.

Descartes établit également que la physique, aussi bien que la connaissance de l'homme concret ont été égarées par la confusion entre « la notion de la force dont l'âme agit dans le corps » et « celle dont un corps agit dans un autre »¹¹. Considérons par exemple la notion de la pesanteur. Sous cette notion, nous nous représentons une force mouvant le corps dans lequel elle est sise vers le centre de la terre, sans que le mouvement soit produit par un contact, c'est-à-dire « un attouchement réel d'une superficie contre une autre ». D'un point de vue physique, une action sans contact n'est pas, pour Descartes, recevable ; l'accepter, ce serait revenir aux qualités occultes de la philosophie médiévale. La pesanteur résulte d'une sorte de pression exercée sur le corps pesant par la matière environnante ; elle est un effet dérivé du mouvement centrifuge du ciel tournant autour de la terre et de l'impossibilité du vide.

Comment comprendre alors que la notion d'une force agissant sans contact nous soit si naturelle, si elle n'a aucune consistance « physique » ? Descartes répond que cette notion, qui

8 I, 63, Alquié, III p. 132: «il y a quelque difficulté à séparer la notion que nous avons de la substance de celle que nous avons de la pensée et de l'étendue».

9 A rapprocher du § 48 de la première partie des *Principes* où Descartes cite, parmi les notions primitives relatives aux «choses qui ont quelque existence»: «celles que nous avons de la substance, de la durée, de l'ordre et du nombre» (III p. 119).

10 On peut au mieux expliciter l'intention de la pensée qui les vise, comme le fait Descartes, pour la durée, au § 55 des *Principes* (III, p. 125): «nous pensons seulement que la durée de chaque chose est un mode ou une façon dont nous considérons cette chose en tant qu'elle continue d'être»; et cette explicitation, n'étant pas réellement une définition, ne commet pas une faute en impliquant le défini dans la définition.

11 Beyssade, p. 69, Alquié, III, p. 21.

est innée à l'esprit, relève de la notion primitive de l'union de l'âme et du corps. Elle ne vaut rien pour concevoir la pesanteur (qui doit être expliquée à la seule lumière de la notion primitive du corps et n'est rien de « réellement distingué du corps »), mais elle nous permet de nous représenter comment l'âme agit sur le corps.

Lettre du 28 juin 1643

Dans sa lettre du 20 juin 1643, Élisabeth déclare ne pas comprendre comment la conception fautive de la pesanteur comme force réelle s'ajoutant au corps et capable de le mouvoir peut nous aider à nous représenter l'union de l'âme et du corps, à nous persuader qu'« un corps peut être poussé par quelque chose d'immatériel », car, précise-t-elle, on attendrait plutôt que « la démonstration d'une vérité contraire » (la preuve, établie par le physicien, que la pesanteur n'est pas une qualité réelle s'ajoutant aux corps, mais un simple effet des lois régissant la transmission du mouvement par contact) nous convainque de l'impossibilité d'une telle proposition (c'est-à-dire qu'un corps peut être poussé par quelque chose d'immatériel). Et en effet, qu'est-ce qui prouve que l'idée de la motion d'un corps par quelque chose d'immatériel est une idée 'bien fondée', qui devrait certes être déplacée (des corps en général à l'union en l'homme de l'âme et du corps), mais conservée ? Cette idée n'a pas le privilège de l'idée de Dieu (qui ne peut être matériellement fautive et résulter de notre ignorance) ; elle peut bel et bien résulter de notre ignorance, « l'ignorance de ce qui véritablement meut ces corps vers le centre ». Bref, Élisabeth répugne à la proposition de sauver l'idée de la pesanteur au bénéfice de l'union de l'âme et du corps. Et elle y répugne parce qu'il lui paraît contradictoire de prêter à l'immatériel (dont le concept est seulement la négation du matériel) une influence sur la matière.

La réponse de Descartes souligne l'originalité des actes par lesquels nous concevons, sous leur notion primitive respective, l'âme, le corps, et l'union de l'âme et du corps. « L'âme ne se conçoit que par l'entendement pur » : étant substantiellement distincte du corps, elle ne peut être conçue en sa propre nature que par une représentation qui soit indépendante du corps et dont la formation soit indépendante de l'union de fait de l'âme avec le corps. « Le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements se peuvent aussi connaître par l'entendement seul... » ; et en effet la pensée de l'essence du corps et de ses propriétés (la vérité de la géométrie) est indépendante de l'existence factuelle des corps ; elle n'est donc pas soumise à l'union factuelle de l'âme avec le corps, qui est impliquée dans la perception de l'existence des corps. Ainsi quand nous concevons, selon la formulation de la lettre à Morus du 5 février 1649, « un corps continu d'une grandeur indéterminée ou indéfinie, dans lequel on ne considère que l'étendue »¹², cette conception se fait par l'entendement seul, qui suffit donc, par sa propre nature, à définir le corps). Mais, précise Descartes, le corps se connaît « beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination » : en concevant le corps, l'esprit conçoit par sa propre puissance de penser un étant dont le mode d'être est entièrement différent du sien. La pensée du corps exige que l'esprit se détourne de lui-même, de sa propre nature ; elle peut donc être secondée et facilitée par le concours de l'imagination, qui est un pouvoir de penser fondé dans l'union de l'âme et du corps et destiné spécifiquement à la pensée du corporel ; et même si l'essence du corps, l'étendue en tant que telle, ne relève pas de l'imagination mais de l'entendement seul, on remarque que certains aspects de l'être étendu relèvent plutôt de l'imagination, comme la limitation. Ainsi, dans la lettre à Morus du 5 février 1649, la référence à l'imagination est impliquée dans la définition du corps¹³. Même si l'essence du corps, l'être étendu en tant que tel, relève du seul entendement, la dispersion de l'être étendu en une

12 Alquié, III, p. 877.

multiplicité de corps et leur limitation sont dévolues à l'imagination ; l'intégralité de l'être corporel ne peut pas se découvrir au seul entendement. En revanche la sensibilité ne participe pas à la détermination fondamentale de l'être corporel¹⁴.

Enfin, toutes les connaissances relevant de la notion primitive de l'union de l'âme et du corps sont du ressort de la sensibilité. Lorsque l'entendement et même l'imagination cherchent à s'appropriier ces connaissances, ils n'y trouvent que de la confusion. Et en effet, l'entendement est une faculté de penser la *res cogitans* et la *res extensa* en leur essence distinctive, sans considération de leur interaction dans l'existence ; il ne peut qu'échouer à penser leur communication factuelle dans la vie. Et la situation de l'imagination n'est pas foncièrement différente ; il est vrai qu'elle n'est possible que dans l'union de l'âme et du corps ; du point de vue de son origine, elle est à l'intersection de la *res cogitans* et de la *res extensa*. Mais du point de vue de son intentionnalité, elle est entièrement orientée vers la *res extensa*; elle est une faculté de la rendre quasi *présente* à la pensée; donc elle n'opère selon son essence qu'en 'oubliant' sa provenance ontologique dans l'union de l'âme et du corps et elle ne peut donc donner de cette union qu'une représentation confuse. En revanche, la sensibilité qui non seulement provient de l'union, mais découvre l'union de l'âme et du corps, et qui est même destinée à découvrir cette union, nous en donne une connaissance claire : son objet, l'union comme telle, y est présent *en personne*, sans qu'un doute soit possible sur l'existence ou la nature de cette union. Mais cette clarté est une clarté pour la sensibilité et pour elle seule, c'est une clarté pour la vie, non pour la philosophie. Pour éprouver l'évidence de l'union, il suffit de « s'abstenir de méditer », c'est-à-dire de sortir de la philosophie et de retrouver les évidences fondées dans notre nature. La philosophie ne peut pas se rendre co-extensive à la vie et savoir la vie mieux que la vie elle-même ; elle ne peut pas prétendre être la vérité de la vie. Et c'est pourquoi la philosophie, et en particulier la philosophie première, la métaphysique, en tant qu'elle détourne de la vie et brouille les évidences du vivre, ne peut pas être, pour Descartes, une activité constante ou du moins l'activité la plus constante de la vie. Que peut au juste la philosophie pour la vie ? Cette question est la trame du dialogue entre Descartes et Élisabeth.

Finalement, ce que Descartes propose à Élisabeth, en résolution des difficultés qu'elle souligne, c'est un art de conduire ses pensées. Si l'on répugne à attribuer à une âme purement immatérielle une influence sur la matière, il suffira, pour rendre cette influence intelligible, d'attribuer à l'âme matérialité et extension. Car cette attribution est permise, dès lors qu'il s'agit de comprendre l'union de l'âme et du corps : penser l'âme comme étendue, ce n'est rien d'autre que se représenter son union au corps. Et quand le moment viendra de revenir à la distinction de l'âme et du corps, il suffira de remarquer « que la matière qu'[on] aura attribuée à cette pensée n'est pas la pensée même » et que la pensée en elle-même, dans la nudité de son essence, n'est rien de matériel ; ou bien encore que l'extension attribuée à la pensée n'est pas de même nature que l'extension de la matière, puisque la seconde assigne à chaque corps un lieu dont tous les autres sont exclus, alors que l'âme unie au corps, co-extensive au corps, est sise dans un lieu où s'étend déjà de la matière corporelle¹⁵.

Les réticences d'Élisabeth sont reprises dans sa lettre du 1^e juillet 1643. Si nous avons par les sens une expérience très évidente de l'union de l'âme et du corps, cette expérience nous fait connaître, observe-t-elle, le *fait* de l'union, mais non son *comment* ; si on cherche à se

13 Alquié, III, p. 877: "car par un être étendu on entend communément quelque chose qui tombe sous l'imagination; que ce soit un être de raison ou un être réel, cela n'importe. Dans cet être on peut distinguer par l'imagination plusieurs parties d'une grandeur déterminée et figurée, dont l'une n'est point l'autre; en sorte que l'imagination peut en transférer l'une en la place de l'autre, sans qu'on en puisse pourtant imaginer deux à la fois dans le même lieu..."

14 idem, p. 876: "car un corps peut conserver toute sa nature corporelle bien que les sens n'y aperçoivent ni mollesse, ni dureté, ni froideur, ni chaleur, ni enfin aucune autre qualité sensible".

15 *Passions de l'âme*, art 30, Alquié, III, p. 976: "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 quelqu'une de ses parties à l'exclusion des autres..."

représenter le comment, on est conduit, ajoute-t-elle, à supposer qu'il existe des propriétés de l'âme qui nous sont inconnues, parmi lesquelles l'extension, entendons : non pas une extension appartenant à l'âme en tant qu'elle est conçue sous la notion primitive de l'union de l'âme et du corps, et qui n'est rien d'autre que la représentation de son union au corps, mais une extension *intrinsèque*, appartenant à l'âme comme telle, qui ne serait pas nécessaire à l'exercice de la pensée, mais « à quelque autre fonction de l'âme qui ne lui est pas moins essentielle ». Alors que Descartes, en identifiant l'acte (la pensée) et son sujet (la *res cogitans*), cherche la solution dans la distinction des notions primitives ou dans l'ordre des raisons, Elisabeth, en soutenant que l'âme ne se réduit pas à l'opération (la pensée) qui nous la fait connaître, cherche la solution dans l'ordre de l'être.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr