

Descartes

Commentaire des Méditations métaphysiques – Sixième Méditation

Pascal Dupond

Philopsis : Revue numérique

<http://www.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.

Sixième Méditation

La chose matérielle ne se réduit pas à ce que le géomètre peut en connaître (l'extension en longueur, largeur et profondeur). Les choses matérielles appartiennent à un monde créé par Dieu, un monde qui existe et qui est notre séjour. La 1^e Méditation a mis entre parenthèses ce monde ; et il va s'agir, dans la 6^e, de le retrouver.

S'il est essentiel de le retrouver, c'est d'abord pour le physicien cartésien, qui ne peut pas se contenter d'être mathématicien. Descartes considère que le physicien purement mathématicien peut donner des phénomènes des modèles mathématiques équivalents, entre lesquelles on ne peut choisir qu'en consultant l'expérience, cad le monde existant).

S'il est essentiel de le retrouver, c'est aussi et surtout pour l'homme simplement homme.

L'homme n'est pas seulement un entendement capable de penser l'étendue intelligible ; Il est, par son corps, et même en un sens par son âme, en tant que cette âme est unie à un corps, un habitant et une partie du monde matériel.

En tant qu'il est partie de ce monde matériel, l'homme a des sentiments et des inclinations.

Et il va donc s'agir, pour achever le chemin des Méditation métaphysiques de fonder la validité et les limites de validité de ce qui nous est connu par nos sentiments et par nos inclinations naturelles.

Les inclinations naturelles ne sont pas la lumière naturelle. La distinction est présentée dès l'alinéa 12 de la 3^e Méditation.

La lumière naturelle est dite naturelle en trois sens :

1/ au sens où elle appartient à la nature ou à l'essence de l'homme, ce qu'il ne peut pas ne pas être aussi longtemps qu'il est (les différences entre les hommes n'apparaissant que dans l'application de la lumière naturelle aux différents objets) ;

2/ au sens (polémique et critique) où elle permet de rejeter les pseudo-savoirs, les méthodes inutiles, les disciplines artificielles, bref tout ce qui encombre l'esprit et l'empêche d'avancer dans la poursuite de la vérité. Ce que donne à voir la lumière naturelle est simple et facile ;

3/ au sens donc où cette lumière lui a été *donnée* en même temps qu'il est donné ou remis à lui-même par la naissance.

Ce qui lui est *donné*, avec la lumière naturelle,

1/ c'est d'abord la faculté de voir et d'éprouver l'évidence ;

2/ c'est aussi la puissance de vouloir, d'affirmer ou de nier, et par conséquent aussi l'inclination à acquiescer à l'évidence, qui surgit à l'intersection de la volonté et de l'idée claire et distincte ;

3/ c'est également la règle du bon usage de la synergie de l'entendement et de la volonté (« la lumière naturelle nous enseigne que la connaissance de l'entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté », 4^e Méditation, § 13, Alquié p. 464) ;

4/ ce sont enfin certains objets de la connaissance, cad les « notions primitives » et les notions composées qui en dérivent. Ces notions (qui sont de vraies et immuables natures) sont des réalités intelligibles créées par Dieu et non fabriquées par nous. Il ne dépend donc pas de nous qu'elles soient telles et en tel nombre.

Les inclinations naturelles (qui me portent à juger qu'il y a hors de moi des choses semblables aux idées que j'en ai) ne méritent pas la même confiance que la lumière naturelle, car 1/ elles me semblent être naturelles mais ne le sont pas nécessairement ; 2/ elles me portent au bien et au mal.

On peut donc dire que la 6^e Méditation s'interroge d'un seul mouvement sur l'existence des choses matérielles et sur la confiance que l'on peut avoir envers ce qui se présente comme inclination naturelle.

La preuve de l'existence des corps est cherchée

1/ d'abord dans le phénomène de l'imagination : « la faculté d'imaginer qui est en moi [...] est capable de me persuader de leur existence » [celle des choses matérielles] ;

2/ puis dans le phénomène du sentir. La question est de savoir si le phénomène du sentir autorise à juger qu'il existe des choses matérielles. D'où l'examen de l'essence : « ce que c'est que sentir » [483] et de la vérité du sentir. Il s'agit donc de parcourir le champ entier de la connaissance sensible, puis de le soumettre à la critique de la lumière naturelle.

Descartes va donc rappeler dans sa mémoire (§ 6) ses anciennes opinions sur les objets de la sensibilité afin de les examiner et d'en évaluer de façon critique le bien fondé.

1/ Les idées reçues par les sens sont causées par les objets qu'elles représentent et auxquels elles sont identiques.

Cette conviction, qui, en un sens, m'est inspirée par ma nature et relève d'une inclination naturelle, n'est pas pour autant étrangère au jugement, à un jugement qui se fonde sur des raisons ; la raison opère dans la connaissance sensible et pour ainsi dire à l'insu du sujet de la connaissance sensible.

Elle se fonde sur le fait que les idées sensibles sont « plus vives, plus expresses, et même à leur façon plus distinctes » que celles que « je pouvais feindre de moi-même en méditant ou bien que je trouvais imprimées en ma mémoire ».

Le jugement naturel compare les trois modes possibles de donation de la *res corporea* : dans la perception, dans l'imagination et dans le souvenir. L'indice de présence de l'objet est plus grand quand l'objet se présente pour ainsi dire de lui-même à ma pensée que quand je me le représente ; et il est même plus distinct (au sens où je distingue mieux les côtés d'un polygone à 20 côtés quand je le perçois tracé sur une

feuille que quand je l'imagine ou m'en souvient). Cette situation conduit nécessairement à juger que l'objet perçu est produit par quelque autre chose que ma pensée. Et comme je ne connais de l'objet que les attributs qui apparaissent en son idée, je n'ai aucune raison de penser qu'il puisse être différent de ce que je m'en représente. Et les erreurs des sens ne peuvent pas nous faire renoncer à cette conclusion puisqu'une perception ne peut m'apparaître comme fausse qu'au moment où elle est disqualifiée par une perception vraie.

La 6^e Méditation va discriminer les deux aspects de cette conviction : les idées sensibles sont bien causées par leur objet, mais elles ne sont pas identiques à leur objet : elles en sont seulement le signe (voir *Dioptrique*, 4^e Discours, « Des sens en général »)

2/ Toutes les idées dérivent des sens.

Cette conviction se fonde sur des raisons qui sont d'un autre ordre que celles examinées dans le premier cas. Il s'agit moins d'un jugement naturel que d'une interprétation déjà philosophique de l'origine de nos connaissances : interviennent deux raisons a/ le souvenir que l'usage des sens précède l'usage de la raison et b/ le fait que certaines idées sont manifestement composées avec des parties des idées reçues par les sens.

Faiblesse de ces raisons : a/ la raison intervient beaucoup plus tôt dans notre rapport sensible au monde que ne le pense cette lecture empiriste de la connaissance (on peut même se demander si l'usage des sens peut jamais vraiment précéder l'usage de la raison, d'une raison qui est pour ainsi dire d'abord cachée à elle-même) ; b/ même si nos idées sont le plus souvent composées des parties des idées reçues des sens, elles ne le sont pas toujours ; la lecture empiriste de la connaissance oublie la part des idées innées.

3/ Parmi les corps, l'un se distingue de tous les autres, celui que j'appelle *mon* corps. Descartes souligne à nouveau ce qui est de l'ordre de la raison dans cette conviction : je suis inséparable de mon corps ; je ressens en lui et pour lui tous mes appétits et toutes mes affections.

Ce corps propre présente quelque chose de paradoxal que l'alinéa suivant va préciser : il est *à la fois* commensurable à tous les autres, puisqu'il est comme les autres *res corporea* (et en interaction mécanique avec eux) et incommensurable à tous les autres puisqu'il se présente à ma conscience non seulement comme sensible (capable de se manifester dans une sensation) mais sentant (capable d'éprouver une sensation).

Qu'est-ce qui est à retenir, qu'est-ce qui est à exclure ?

Tout est à retenir de cette expérience en tant que donnée phénoménale : il est indéniable que je ne peux me séparer de mon corps, du moins tant que je vis, que je ressens mes appétits (comme la faim et la soif, inclinant à une certaine conduite qui assure la conservation du corps) et mes affections (comme la colère ou la peur) en lui, que j'éprouve la plaisir ou la douleur en ses parties (j'ai mal à l'épaule ou au genou) et non pas dans les parties des autres corps qui en sont séparés.

Mais son interprétation suscite des difficultés. On peut les résumer ainsi : à chaque fois que l'on cherche à penser les modalités de l'existence relevant de l'union de l'âme et du corps, une double lecture se propose : on les rapporte soit au corps soit à l'âme. Ainsi de deux choses l'une :

Ou bien les affections, les appétits, le plaisir et la douleur relèvent de la seule disposition des organes du corps ou de ce que Descartes appelle « âme corporelle »¹. C'est la position que défend le *Traité de l'homme* :

¹ Lettre à Mesland du 5 février 1649 : « ...ayant pris garde, après y avoir bien pensé, qu'il faut distinguer deux différents principes de nos mouvements, l'un tout à fait mécanique et corporel, qui ne dépend que de la seule force des esprits animaux et de la configuration des parties, et que l'on pourrait appeler âme corporelle, et l'autre incorporel, cad l'esprit ou l'âme que j'ai défini une substance qui pense, j'ai cherché avec grand soin si les mouvements des animaux provenaient de ces deux principes ou d'un seul ».

« Je désire que vous considérez, après cela, [...] que toutes les fonctions que j'ai attribuées à cette machine, comme la digestion des viandes, le battement du cœur et des artères, la nourriture et la croissance des membres, la respiration, la veille et le sommeil ; la réception de la lumière, des sons, des odeurs, des goûts, de la chaleur et de telles autres qualités, dans les organes des sens extérieurs ; l'impression de leurs idées dans l'organe du sens commun et de l'imagination, la rétention ou l'empreinte de ces idées dans la mémoire, les mouvements intérieurs des appétits et des passions [...] je désire, dis-je, que vous considérez que ces fonctions suivent toutes naturellement en cette machine, de la seule disposition de ses organes, ni plus ni moins que font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues ; en sorte qu'il ne faut point à leur occasion concevoir en elle aucune autre âme végétative, ni sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie, que son sang et ses esprits, agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur, et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés » (Alquié, I, 479-480).

Ou bien on dit avec la *Dioptrique* que « c'est l'âme qui sent et non le corps » (Alquié, I, 681-682) ; et dans ce cas, on rapportera au corps les phénomènes tels que la digestion des viandes ou la respiration mais non les phénomènes relevant du sentir ; c'est la position qu'adopte *La description du corps humain* :

« Au lieu que, lorsque nous tâchons à connaître plus distinctement notre nature, nous pouvons voir que notre âme, en tant qu'elle est une substance distincte du corps, ne nous est connue que par cela seul qu'elle pense, cad qu'elle entend, qu'elle veut, qu'elle imagine, qu'elle se ressouvient, et qu'elle sent, parce que toutes ces fonctions sont des espèces de pensée. Et que, puisque les autres fonctions que quelques uns lui attribuent, comme de mouvoir le cœur et les artères, de digérer les viandes dans l'estomac, et semblables, qui ne contiennent en elles aucune pensée, ne sont que des mouvements corporels, et qu'il est plus ordinaire qu'un corps soit mû par un autre corps que non pas qu'il soit mû par une âme, nous avons moins de raison de les attribuer à elle qu'à lui » (Alquié, III, 822).

Dans l'alinéa 12, les expressions « émotion de l'estomac » et sécheresse du gosier » désignent incontestablement des modalités de la *res corporea*. Dès lors,

Ou bien nous comprenons de la même façon les expressions « sentiment de douleur » ou sentiment de plaisir », nous en faisons des modalités de la *res corporea* ; en ce cas ce le problème posé est de savoir comment les modalités du corps que nous appelons sentiment de douleur, sentiment de plaisir, émotion de l'estomac, sécheresse du gosier suscitent les modalités de l'âme que nous appelons tristesse, joie, faim, envie de boire.

Ou bien le sentiment de la douleur et le sentiment du plaisir sont déjà des modalités de l'âme, et il s'agit alors de distinguer deux ordres de modalité de l'âme : le sentiment de la douleur serait une pensée suscitée par une disposition du corps et se référant intentionnellement à une disposition du corps, alors que la tristesse, que l'on sent, dit Descartes, « comme en l'âme même » (lettre à Elisabeth du 6 octobre 1645, Alquié, III, p. 616) serait une façon d'être de notre personne intégrale, dans la totalité de ses rapports avec l'existant (j'ai mal à l'épaule, mais quand je suis triste, *sunt lacrimae rerum*, comme dit le poète, les choses elles-mêmes, le monde, pleurent). Et le problème serait alors de penser la corrélation entre ces deux ordres de pensée.

La première lecture doit être préférée à la seconde : le sentiment doit être valoir comme une modalité de l'organisation corporelle pour que Descartes puisse déclarer qu'il n'y a aucune affinité ni aucun rapport entre le sentiment de la douleur et la pensée de la tristesse.

Ainsi, contrairement aux cas précédents, aucune raison n'apparaît comme pouvant justifier la liaison entre les modalités du corps que sont les sentiments et les modalités de

l'âme que sont les pensées correspondantes, et cette liaison doit donc être rapportée à un *enseignement de la nature*, à une institution de la nature.

Et en généralisant cette analyse, Descartes l'étend à toutes les opinions concernant les objets des sens : comme l'ont montré les analyses précédentes, il y a du jugement dans ces opinions, il y a des raisons de juger ainsi et non autrement ; mais ce jugement se prononce et ces raisons opèrent « avant que j'eusse le loisir de peser et considérer aucunes raisons qui me pussent obliger à les faire ». Cette phrase ne paraît pas signifier que les opinions sur les objets des sens se font sans raison ; elles disent plutôt que leurs raisons ne sont pas de celles que l'on pèse, considère et qui, quand elles ont été bien considérées et pesées font naître un sentiment d'évidence qui oblige le jugement à se prononcer selon cette évidence ; ce sont des raisons qui opèrent et des jugements qui se font dans l'opacité de la vie.

On soulignera donc qu'au moment où s'opère le retour à la vie (l'existence de mon corps et des choses matérielles), le style du philosophe s'infléchit au sens où le sujet philosophant donne plus d'attention à ses anciennes opinions sur les objets des sens. Comme elles étaient destinées à conserver la vie et la conservaient en effet, il y a lieu de les rectifier plutôt que de les abandonner purement et simplement. L'union de l'âme et du corps marque d'ailleurs les limites de la recherche de l'évidence rationnelle. Nous éprouvons l'union de l'âme et du corps plus que nous ne pouvons la penser.

Ces enseignements de la nature sont soumis à la critique de la lumière naturelle, selon un principe d'examen que Descartes formule ainsi : « 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 » (487). L'idée est reprise plus tard, sous l'éclairage de la véracité divine : « il n'y a point de doute que tout ce que la nature m'enseigne contient quelque vérité » (491).

Pour établir la validité (la signification et la portée) des enseignements de la nature, il faut donc établir à la fois l'existence des choses matérielles et la distinction *réelle* de l'âme et du corps (à partir de laquelle on pourra penser de façon juste l'union de l'âme et du corps et situer les enseignements de la nature dans le domaine de l'union).

Descartes donne une définition explicite de la distinction réelle dans l'exposé géométrique : « deux substances sont dites être distinguées réellement <realiter> quand chacune d'elle peut exister sans l'autre ». Voir aussi *PP*, I, 60 [Descartes parle dans cet article de la distinction réelle entre les *parties* de la matière² et de la distinction réelle entre 1/ les esprits et 2/ les esprits et les corps.] Une distinction réelle implique la séparabilité des existences.

Pour établir cette distinction réelle, un certain chemin doit être suivi que trace schématiquement l'abrégé de la 2^e Méditation :

1/ nous partons de ce qui a été établi dans les 2^e et 5^e Méditations : nous savons que nous existons par le seul fait que nous pensons alors même que nous ne savons rien de l'existence ou de la non existence des choses matérielles ; notre esprit existe même si les choses matérielles n'existent pas hors de notre représentation ; nous avons un concept clair et distinct de la *res cogitans* dans lequel n'entre rien de ce qui est corporel, puis un concept clair et distinct de ce qui est corporel dans lequel n'entre rien de ce qui est spirituel [réponses aux 4^e objections : « ... l'esprit <mens> peut être conçu distinctement et pleinement <distincte et complete> cad autant qu'il faut pour être tenu pour une chose complète <pro re complete>, sans aucune de ces formes ou attributs au moyen desquels nous reconnaissons que le corps est une substance, comme je pense avoir suffisamment démontré dans la 2^e Méditation ; et le corps est aussi conçu distinctement comme une chose complète <distincte atque ut res completa>, sans aucune des choses qui appartiennent à l'esprit ».

² Comme il n'y a de distinction réelle qu'entre substances, nous devons en conclure que les parties de la matière sont des *substances* corporelles ; or dans l'abrégé de la 2^e MM, il écrit : « le corps pris en général <in genere sumptum> est une substance ; c'est pourquoi aussi il ne périt point... ». L'articulation de ces propositions est problématique...

Il n'est pas question encore de distinction réelle.

[Descartes s'en explique entre autres dans sa « Préface au lecteur » dans laquelle il examine une objection dirigée contre un passage du *Discours de la Méthode* qui dit : « en sorte que ce moi, cad 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 ». L'objection se présente ainsi : « il ne s'ensuit pas de ce que l'esprit humain faisant réflexion sur soi <in se conversa> ne se connaît être autre chose qu'une chose qui pense, que sa nature ou son essence ne soit seulement que de penser ». Descartes répond (mais en pensant à vrai dire plutôt à ce qu'il va dire dans la 2^e Méditation qu'à ce qu'il a dit dans le *Discours de la Méthode*) ; l'objection ne me touche pas ; on doit distinguer : l'ordre de la pensée (ce qui correspondrait à la 2^e Méditation) et l'ordre de la vérité de la chose (ce qui correspondrait à la 6^e). L'objection serait recevable si la conclusion concernait l'ordre de la vérité de la chose, mais non pas si elle porte seulement sur l'ordre de la pensée.

Il n'est cependant pas sûr que le *Discours* distingue les deux temps comme le font les *Méditations*.

Dans *PP*, 7 et 8, Descartes ne paraît pas être à nouveau particulièrement soucieux de distinguer deux temps : celui qui établit que l'esprit est connu avant le corps et celui qui établit qu'il y a entre l'esprit et le corps une distinction réelle puisqu'il passe à la distinction réelle immédiatement après le *cogito*, comme si le *cogito* contenait la distinction réelle en lui, comme s'il s'agissait de l'avertissement et du revers d'une même vérité : « il me semble aussi que ce biais est tout le meilleur que nous puissions choisir pour connaître la nature de l'âme et qu'elle est une substance entièrement distincte du corps... ».

Mais dans les *Méditations*, les deux temps sont tout à fait distincts]

2/ « Il est requis, outre cela, de savoir que toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont vraies selon que nous les concevons » (4^e Méditation).

3/ « Il faut avoir une conception distincte de la nature corporelle » (2, 5^e, 6^e Méditation).

4/ « Et enfin l'on doit conclure de tout cela que les choses que l'on conçoit clairement et distinctement être des substances différentes, comme l'on conçoit l'esprit et le corps, sont en effet des substances diverses, et réellement distinctes les unes des autres » (6^e Méditation).

Ou, comme le dit aussi Descartes : « les choses que je conçois clairement et distinctement peuvent être produites par Dieu telles que je les conçois » ; donc les choses que je conçois *séparément* clairement et distinctement peuvent exister comme je les conçois, cad *séparément* (« au moins par la toute-puissance de Dieu »). Et cela nous autorise à parler d'une distinction réelle.

On peut résumer le passage de la façon suivante : dans la 2^e Méditation, je ne connais rien de l'existence des choses matérielles ; il me suffit donc de connaître la nature de l'esprit et la nature du corps comme entièrement distinctes ; dans la 6^e Méditation, je connais l'existence des choses matérielles ; l'âme et le corps sont des réalités ; on ne peut plus se contenter d'une distinction entre deux natures ; il s'agit de savoir si l'âme et le corps sont ou ne sont pas une seule réalité, si ils sont ou non séparables dans l'existence ; s'ils ne sont pas une seule réalité, la distinction est réelle.

Cette construction conceptuelle suscite une pluie d'objections (qui ne s'embarrassent pas toujours du souci cartésien de distinguer ce qui est établi respectivement dans la 2^e et la 6^e Méditation. En outre les objections sont de teneur différente. Certaines se tiennent carrément en dehors de l'espace de la métaphysique cartésienne ; d'autres, comme celles d'Arnauld, acceptent le chemin cartésien et font, si l'on peut dire, une critique *interne*.

Objection de Caterus : il est vrai que l'âme et le corps peuvent être conçus *séparément* ; mais pour qu'une chose soit conçue *séparément* d'une autre, il n'est pas nécessaire que les deux choses soient *réellement* distinctes ; il peut y avoir entre elles la différence que nous faisons entre la justice de Dieu et sa miséricorde : qu'elles soient différentes n'implique nullement qu'elles puissent exister l'une sans l'autre.

Réponse de Descartes : on peut *concevoir* séparément des *modes* qui ne peuvent pas *exister* séparément (la figure sans le mouvement ou le mouvement sans la figure) ; on peut concevoir un mode sans le sujet dont il est la modification (le mouvement sans l'étendue), alors que le mode ne peut pas exister sans son sujet d'inhérence ; il s'agit alors d'une distinction par abstraction (je pense le mouvement en faisant abstraction de la figure ou de l'étendue) ; les êtres ainsi distingués sont des êtres incomplets <entia incompleta>, cad des êtres qui peuvent être conçus séparément alors même qu'ils ne peuvent pas exister séparément. Mais quand je conçois le corps en pensant seulement que c'est une chose étendue et en niant de lui tout ce qui convient à la nature de l'esprit ; quand je conçois l'esprit comme une pure *res cogitans* et en niant d'elle tout ce qui est contenu dans l'idée de corps ; je conçois *complètement* une chose *complète* ; la distinction est réelle.

Voir lettre à Mesland du 2 mai 1641 (AT IV, 120) : « Il y a grande différence entre l'abstraction et l'exclusion. Si je disais seulement que l'idée que j'ai de mon âme ne me la représente pas dépendante du corps et identifiée avec lui, ce ne serait qu'une abstraction, de laquelle je ne pourrais former qu'un argument négatif, qui conclurait mal. Mais je dis que cette idée me la représente comme une substance qui peut exister, encore que tout ce qui appartient au corps en soit exclu ; d'où je forme un argument positif et conclus qu'elle peut exister sans le corps. Et cette exclusion de l'extension se voit clairement en la nature de l'âme, de ce qu'on ne peut concevoir de moitié d'une chose qui pense, ainsi que vous avez très bien remarqué ».

Objections des théologiens des 2^e objections : « Jusque là, vous connaissez que vous êtes une chose qui pense, mais vous ne savez pas encore ce que c'est que cette chose qui pense. Et que savez vous si ce n'est point un corps qui, par ses divers mouvements et rencontres, fait cette action que nous appelons du nom de pensée ? Car encore que vous croyiez avoir rejeté toutes sortes de corps, vous vous êtes pu tromper en cela que vous ne vous êtes pas rejeté vous-même, qui êtes un corps. Car comment prouvez-vous qu'un corps ne peut penser ou que des mouvements corporels ne sont point la pensée même ?... »

Objection de Hobbes : on doit distinguer l'acte <actus> de la chose intelligente (l'intellection), la puissance <potentia> de la chose intelligente (l'entendement) et cette chose elle-même, cad le sujet de la puissance et de l'acte ; rien n'interdit de penser que le sujet de cette puissance et de cet acte soit quelque chose de tout autre que ce que nous en connaissons par la puissance (l'entendement) ou l'acte (l'intellection), rien n'interdit de penser qu'il soit quelque chose de corporel <corporeum quid>.

Réponse de Descartes : les actes intellectuels n'ayant aucune affinité avec les actes corporels, il est raisonnable des les attribuer à des sujets que nous distinguons par le nom (*res cogitans* ou esprit, *res extensa* ou substance corporelle), avant d'examiner (dans la 6^e Méditation) si aux noms différents correspondent ou non des choses différentes.

Objection d'Arnauld (reprenant celle de Caterus) : « 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 ». Descartes déclare réelle la distinction entre deux substances qui peuvent exister réellement l'une sans l'autre et qui sont donc chacune *complète*, n'ayant pas besoin de l'autre pour être ce qu'elle est. Or, 1/ pour déclarer à bon droit qu'un être est complet ou incomplet, il serait nécessaire d'en avoir une connaissance complète ; 2/ rien ne prouve que le sujet méditant possède une connaissance complète de l'âme et du corps ; et s'il n'en possède pas une connaissance complète, il peut supposer que l'âme et le corps coïncident au delà de ce qu'il en voit (qui me dit que ce que j'en ignore ne renverserait pas, si je le savais, ce que j'en sais ?).

Arnauld soulève en outre la difficulté suivante : il semble qu'il y ait alternative et qu'un choix soit nécessaire : si l'âme est une substance complète, elle n'inclut aucun

rapport au corps, et l'âme est logée en son corps ainsi qu'un pilote en son navire ; si l'âme et le corps sont unis substantiellement, la notion de *res cogitans* ne peut pas être celle d'une substance complète.

Réponse de Descartes :

1/ « Pour connaître la distinction réelle qui est entre deux choses, il n'est pas nécessaire que la connaissance que nous avons de ces choses soit entière et parfaite... » ; il suffit d'en « avoir une connaissance parfaite jusqu'à ce point que nous sachions qu'elle n'est point rendue imparfaite par aucune abstraction de notre esprit » ; bref il suffit d'en avoir une conception assez distincte pour savoir que la chose est complète et n'a pas été obtenue par une abstraction de l'esprit. Descartes distingue la connaissance incomplète, la connaissance complète et la connaissance parfaite ; il y a une connaissance complète qui n'est pas la connaissance parfaite, cad qui ne porte pas nécessairement sur la totalité des propriétés de la chose, mais qui ne comporte et sait ne comporter aucune abstraction de l'esprit et qui porte et se sait porter sur l'essence. Telle est la connaissance que nous avons de l'esprit et du corps.

2/ Il n'y a pas à choisir comme devant une alternative : l'esprit *peut* être sans le corps (d'où la distinction réelle) ; mais il est uni substantiellement à lui dans un être qui est un par soi.

Voir aussi la lettre au père Gibieuf du 19 janvier 1642 : « Mais il faut en revenir à la règle ci-devant posée, à savoir que nous ne pouvons avoir aucune connaissance des choses que par les idées que nous en concevons ; et que par conséquent nous n'en devons juger que suivant ces idées, et même nous devons penser que tout ce qui répugne à ces idées est absolument impossible, et implique contradiction. Ainsi nous n'avons aucune raison pour assurer qu'il n'y a point de montagne sans vallée, sinon que nous voyons que leurs idées ne peuvent être complètes, quand nous les considérons l'une sans l'autre, bien que nous puissions par abstraction avoir l'idée d'une montagne ou d'un lieu qui va en montant de bas en haut, sans considérer qu'on peut aussi descendre par le même de haut en bas. Ainsi nous pouvons dire qu'il implique contradiction qu'il y ait des atomes, ou des parties de matière qui aient de l'extension et toutefois qui soient indivisibles, à cause qu'on ne peut avoir l'idée d'une chose étendue, qu'on ne puisse avoir aussi celle de sa moitié, ou de son tiers, ni par conséquent sans qu'on la conçoive divisible en 2 ou en 3 [...] Et si on me disait que, nonobstant que je les puisse concevoir, je ne sais pas, pour cela, si Dieu ne les a point unies ou jointes ensemble d'un lien si étroit qu'elles soient entièrement inséparables, et ainsi que je n'ai pas raison de le nier ; je répondrais que, de quelque lien qu'il puisse les avoir jointes, je suis assuré qu'il peut aussi les déjoindre de façon qu'absolument parlant, j'ai raison de les nommer divisibles, puisqu'il m'a donné la faculté de les concevoir comme telles. Et je dis tout le même de l'âme et du corps, et généralement de toutes les choses dont nous avons des idées diverses et complètes, à savoir qu'il implique contradiction qu'elles soient inséparables. Mais je ne nie pas pour cela qu'il ne puisse y avoir dans l'âme ou dans le corps plusieurs propriétés dont je n'ai aucunes idées ; je nie seulement qu'il y en ait aucune qui répugne aux idées que j'en ai et, entre autres, à celle que j'ai de leur distinction ; car autrement Dieu serait trompeur et nous n'aurions aucune règle pour nous assurer de la vérité » (Alquié, II, 907-908).

Objection de Gassendi (qui rappelle celle de Hobbes) : établir que l'esprit est distinct de ce que nous appelons communément *notre corps*, ce n'est pas prouver qu'il se distingue de *toute* substance matérielle ; « je répète encore une fois que la difficulté n'est pas de savoir si vous êtes séparable ou non de ce corps massif grossier : d'où vient que je disais un peu auparavant qu'il n'était pas nécessaire de recourir à la puissance de Dieu pour rendre ces choses là séparables que vous concevez séparément, mais bien de savoir si vous n'êtes pas vous-même quelque autre corps, pouvant être un corps plus subtil et plus délié diffus dans ce corps épais et massif ou résidant seulement dans quelque une de ses parties. Au reste, ne pensez pas nous avoir jusques ici montré que vous êtes une chose purement spirituelle et qui ne tient rien du corps ; et lorsque, dans la seconde Méditation, vous avez dit que "vous n'étiez point un vent, un feu, une vapeur, un air", vous devez vous souvenir que je vous ai fait remarquer que vous disiez cela sans aucune preuve.

Vous disiez aussi que “vous ne disputiez pas en ce lieu là de ces choses” ; mais je ne vois point que vous en ayez traité depuis, et que vous ayez apporté aucune raison pour prouver que vous n’êtes point un corps de cette nature. J’attendais toujours que vous le fissiez ici ; et néanmoins, si vous dites ou si vous prouvez quelque chose, c’est seulement que vous n’êtes point ce corps grossier et massif, touchant lequel j’ai déjà dit qu’il n’y a point de difficulté ».

Le second moment de la validation du sentir ou des enseignements de la nature consiste dans la confirmation de la croyance que les idées des choses sensibles « me sont envoyées ou qu’elles partent des choses corporelles » (490). Cette croyance est motivée par une « très grande inclination » qui ne suffirait cependant pas à en fonder la validité [« la nature semblant me porter à beaucoup de choses dont la raison me détournait, je ne croyais pas devoir me confier beaucoup aux enseignements de cette nature » (497)], s’il n’y avait la véracité divine. Mon inclination naturelle (validée par ce que la lumière naturelle me fait connaître de la véracité divine) m’autorise à affirmer l’existence des corps matériels dans l’espace hors de moi.

Le troisième moment de la validation des enseignements de la nature consiste dans l’extension à toute la sphère du sentir du principe de la véracité divine : « Dieu n’a point permis qu’il pût y avoir aucune fausseté dans mes opinions qu’il ne m’ait aussi donné quelque faculté capable de la corriger » (491).

Ce qui permet au sujet méditant d’affirmer : « tout ce que la nature m’enseigne contient *quelque* vérité » ; « quelque » exprime l’exigence d’une discrimination.

La difficulté est de :

- 1/ déterminer ce qu’il faut entendre par nature ;
- 2/ séparer cet enseignement de la nature et les préjugés (les croyances que « 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 » (493) ;
- 3/ déterminer la *signification* ou la finalité de cet enseignement.

Que signifie « nature » dans la formule « les enseignements de la nature » ? On ne peut le savoir qu’en explicitant les diverses significations de la notion de nature.

- 1/ la nature en général = « Dieu même... », cad la *natura naturans*
- 2/ ou bien la nature en général = l’ordre et la disposition que Dieu a établies entre les choses créées » (la *natura naturata*) (491) ; c’est une seconde signification, tout à fait irréductible à la première
- 3/ ma nature en particulier = « la complexion ou l’assemblage de toutes les choses que Dieu m’a données ».

Appartient à ma nature la *res cogitans*, l’esprit que je suis et qui se révèle à lui-même dans le *cogito*. Les enseignements qui me sont donnés par ma nature en tant que je suis esprit portent sur toutes les vérités qui sont connues par lumière naturelle indépendamment de l’union de l’âme et du corps (par exemple : « ce qui a une fois été fait ne peut plus n’avoir point été fait »).

Appartient aussi à ma nature le corps en tant que machine corporelle.

Si je peux connaître mon corps comme machine corporelle c’est parce que, même si je ne suis pas logé en mon corps *seulement* comme un pilote en son navire (en raison de l’union de l’âme et du corps), j’y suis aussi logé de cette façon : le dualisme substantialiste ne doit pas effacer l’union comme l’union ne doit pas effacer le dualisme substantialiste.

Et ce dualisme donne à l’homme un certain surplomb sur son propre corps. Un *Traité des passions*, une maîtrise de l’homme sur ses passions serait sans doute impossible s’il n’y avait pas aussi, malgré l’union, ce surplomb.

Appartient enfin à ma nature l’union de l’âme et du corps.

Ma nature comme union de l’âme et du corps m’enseigne que :

- a/ j’ai un corps ;

b/ « je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé que je compose comme un seul tout avec lui [... et comme mêlé <quasi permixtum> au point que je compose avec lui quelque chose d'un] »³.

Permixtum ne signifie pas que l'âme *s'étend* à tout le corps (ce qui est impossible puisqu'elle est inétendue) mais qu'elle est *présente* à tout le corps.

Sur l'union de l'âme et du corps, voir :

4^e objections (Arnauld) - Après le texte cité ci-dessus, Arnauld ajoute : « On peut ajouter à cela que l'argument proposé 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 vivant ou se servant du corps ».

Réponse de Descartes : l'âme et le corps sont unis *substantiellement* ; si l'âme et le corps sont de nature différente, c'est au sens où Dieu a le pouvoir de les faire exister l'une sans l'autre : « Car, quoi que peut-être il y ait en moi plusieurs choses que je ne connais pas encore (comme en effet je supposais en ce lieu là que je ne savais pas encore que l'esprit eût la force de mouvoir le corps, *ou de lui être substantiellement uni*), néanmoins, d'autant que ce que je connais être en moi me suffit pour subsister avec cela seul, *je suis assuré que Dieu me pouvait créer sans les autres choses* que je ne connais pas encore, et partant que ces autres choses n'appartiennent point à l'essence de mon esprit » (Alquié 659) - « Car dans la 6^e 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 » (Alquié 668).

5^e objections (Gassendi) contre la 6^e Méditation, 4 et 5, dont on peut résumer la teneur de la façon suivante : après la 2^e Méditation, l'union de l'âme et du corps est parfaitement *inintelligible* : « Si vous n'avez point de parties [l'âme est indivisible] comment 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 aux autres ? Et si vous êtes entièrement distinct, comment êtes vous confondu avec cette matière et composez vous un tout avec elle ? Et puisque toute composition, conjonction ou union ne se fait qu'entre des parties, ne doit-il pas y avoir une certaine proportion entre ces parties ? Mais quelle proportion peut-on concevoir entre une chose corporelle et une incorporelle [...] De plus, toute union ne se doit-elle pas faire par le contact très étroit et très intime de deux choses unies ? Mais, comme je disais tantôt, comment un contact se peut-il faire sans corps ? comment une chose corporelle pourra t-elle en embrasser une qui est incorporelle, pour la tenir unie et jointe à soi-même ? ou bien comment ce qui est incorporel pourra t-il s'attacher à ce qui est corporel pour s'y unir et s'y joindre réciproquement, s'il n'y a rien du tout en lui par quoi il se puisse joindre ni par quoi il lui puisse être joint [...] Mais pour dire en un mot, cette générale difficulté demeure toujours, qui est de savoir comment ce qui est corporel se peut faire sentir et avoir communication avec ce qui n'est pas corporel et quelle proportion on peut établir entre l'un et l'autre ».

Réponses de Descartes aux objections de Gassendi contre la 6^e Méditation, V : l'union de l'âme et du corps n'est *inintelligible* qu'à ceux qui la pensent mal : « ...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 cette juridiction... ». L'union de l'âme et du corps n'est un problème que si nous cherchons, par exemple, à nous la représenter dans l'imagination comme l'union de deux corps ; le problème n'est pas dans la chose mais dans la mauvaise direction de la pensée.

³ DM (5^e partie) : « il ne suffit pas qu'elle soit logée dans le corps humain, ainsi qu'un pilote en son navire, sinon peut-être pour mouvoir ses membres, mais qu'il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui, pour avoir outre cela des sentiments et des appétits semblables aux nôtres, et ainsi composer un vrai homme »

Réponses aux 6^e objections (2) : si l'âme et le corps sont une seule et même chose, c'est au sens d'une unité de composition et non pas au sens d'une « unité et identité de nature » ; tout le chemin des Méditation consiste à aller d'un préjugé initial, selon lequel âme et corps ont une unité de nature, au jugement mûr de la 6^e Méditation selon lequel âme et corps ont une unité de composition [lire aussi toute la fin des réponses aux 6^e objections].

Entretien avec Burman : « Comment l'âme peut elle être affectée par le corps et réciproquement puisque ce sont des natures tout à fait différentes ? – Cela est très difficile à expliquer, mais l'expérience suffit ici, car elle est si claire qu'on ne peut en aucune façon la nier, comme on le voit dans les passions, etc ».

Lettre à Regius de mi-décembre 1641 - Regius avait cru devoir conclure de la distinction réelle de l'âme et du corps (et déclarer publiquement) que si l'homme est un, c'est *par accident*. Descartes s'en inquiète, car il pense ces déclarations contraires à sa pensée et susceptibles de tourner contre la philosophie nouvelle les théologiens s'inspirant de la scolastique] : « ... 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. On nous objectera aussi qu'il n'est pas accidentel à l'âme d'être jointe au corps, mais seulement qu'il lui est accidentel après sa mort d'être séparée du corps, ce qu'il ne faut absolument pas nier, de peur de choquer derechef les théologiens ; mais cependant il faut répondre qu'on peut appeler ces deux substances accidentelles, en ce que, ne considérant que le corps seul, nous n'y voyons rien qui demande d'être uni à l'âme, et rien dans l'âme qui demande d'être uni au corps ; c'est pourquoi j'ai dit auparavant que l'homme est *en quelque façon*, et non *absolument parlant* un être accidentel » [texte complexe : quand on considère l'âme et le corps par rapport au composé, elles doivent apparaître comme des substances incomplètes et le composé est sinon substance complète, du moins être par soi ; quand on considère âme et corps en eux mêmes, ils apparaissent comme des substances complètes et c'est alors le composé qui devient *quodam modo* un accident].

Lettre à Regius de janvier 1642: « ... vous devez avouer, soit en particulier, soit en public, que vous croyez que l'homme est *un véritable être par soi et non par accident* ; et que l'âme est réellement et substantiellement unie au corps, non par sa situation et sa disposition [...] mais qu'elle est unie au corps par une véritable union telle que tous l'admettent, quoique personne n'explique cette union, ce que vous n'êtes pas tenu non plus de faire. Cependant vous pouvez l'expliquer, comme je l'ai fait dans ma métaphysique, en disant que nous percevons que les sentiments de douleur, et tous autres de pareille nature, ne sont pas de pures pensées de l'âme distincte du corps, mais des perceptions confuses de cette âme qui est réellement unie au corps ; car si un ange était uni au corps humain, il n'aurait pas les sentiments tels que nous, mais il percevrait seulement les mouvements causés par les objets extérieurs, et par là il serait différent d'un véritable homme » (Alquié, 914-915).

Lettres à Elisabeth du 21 mai 1643 - La compréhension de l'union relève d'une notion primitive –donc irréductible aux autres notions - renvoyant à un existant qui est le composé humain ; l'union devient inintelligible dès le moment où nous cherchons à la penser avec une autre notion que celle qui est destinée à la penser : « Car, lorsque 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 lorsque nous voulons expliquer une des notions par une autre ; car, étant primitives, chacune d'elles ne peut être entendue que par elle-même ».

Lettre à Elisabeth du 28 juin 1643 : « D'où vient que 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, cad ils conçoivent leur union ; car concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule ».

Lettre à Mesland du 9 février 1645. Descartes s'interroge sur « ce que c'est que le corps d'un homme » (Alquié, III, p. 547) et observe que « ce mot de corps est fort équivoque ». Il désigne deux réalités différentes : « Quand nous parlons d'un corps en général, nous entendons une partie déterminée de la matière, et ensemble de la quantité dont l'univers est composé, en sorte qu'on ne saurait ôter tant soit peu de cette quantité, que nous ne jugions incontinent que le corps est moindre et qu'il n'est plus entier, ni changer aucune particule de cette matière, que nous ne pensions par après que le corps n'est plus totalement le même ou *idem numero* ». Le terme de corps s'entend donc d'abord au sens d'une certaine quantité de matière ou d'étendue, dont l'identité est celle de ses parties composantes ; l'identité du corps au sens du corps en général exige l'invariance de sa composition].

« Mais 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 croyons toujours que c'est le même corps, *idem numero*, pendant qu'il demeure joint et uni substantiellement à la même âme ». L'identité d'un corps humain ne réside pas dans l'invariance de la composition mais dans l'invariance de la liaison substantielle qui unit ce corps à l'âme qui lui est jointe et l'informe. Un corps humain accroît sa matière composante au cours de la croissance, il renouvelle de façon cyclique, ses parties composantes, et il n'en conserve pas moins son identité et son intégrité, laquelle se définit alors par la permanence des dispositions qui permettent l'union : « et nous croyons que ce corps est tout entier, pendant qu'il a en soi toutes les dispositions requises pour conserver cette union ».

Passions de l'âme, art 30 : « Que l'âme est unie à toutes les parties du corps conjointement

Mais pour entendre plus parfaitement toutes ces choses, 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 une de ses parties à l'exclusion des autres, à cause qu'il est un et en quelque façon indivisible, à raison de la disposition de ses organes qui se rapportent tellement tous l'un à l'autre que, lorsque quelqu'un d'eux est ôté, cela rend tout le corps défectueux. Et à cause qu'elle est d'une nature qui n'a aucun rapport à l'étendue ni aux dimensions ou autres propriétés de la matière dont le corps est composé, mais seulement à tout l'assemblage de ses organes. Comme il paraît de ce qu'on ne saurait aucunement concevoir la moitié ou le tiers d'une âme ni quelle étendue elle occupe, et qu'elle ne devient point corps, mais qu'elle s'en sépare entièrement lorsqu'on dissout l'assemblage de ses organes »

Lettre à Arnauld du 29 juillet 1648 : « Maintenant, que l'esprit qui est incorporel puisse faire mouvoir le corps, il n'y a ni raisonnement ni comparaison tirée des autres choses qui nous le puisse apprendre ; mais néanmoins nous n'en pouvons douter puisque des expériences trop certaines et trop évidentes nous le font connaître tous les jours manifestement. Et il faut bien prendre garde que cela est l'une des choses qui sont connues par elles-mêmes et que nous obscurcissons toutes les fois que nous les voulons expliquer par d'autres... »

c/ il existe autour de moi d'autres corps qui sont les uns utiles, les autres nuisibles ;

d/ la connaissance par inclination naturelle de l'utile et du nuisible ne me fait pas connaître immédiatement ce que les choses sont en elles-mêmes ; les idées sensibles ne sont que des signes des choses, elles me font connaître les choses sous l'angle de l'utile ou du nuisible.

La fin de la méditation établit que le principe énoncé plus haut (tout ce que la nature m'enseigne contient quelque vérité) est véritablement universel : on ne peut lui opposer les cas, que Descartes va examiner, où « il me semble [...] que je suis directement trompé par ma nature ».

L'hydropique est-il trompé par sa nature au moment où il se nuit à lui-même en satisfaisant son désir de boire ? Non, répond Descartes. Ce que nous appelons sa nature peut être considéré sous trois angles différents.

La nature de l'hydropique est, en un premier sens, un certain assemblage d'organes, dont le fonctionnement peut être considéré comme indépendant des opérations de l'esprit et qui se meuvent mécaniquement comme ceux d'une horloge.

Une horloge qui n'indique pas bien l'heure suit aussi immuablement les lois de la mécanique qu'une horloge qui l'indique correctement. Identiquement le fonctionnement du corps hydropique suit aussi immuablement les lois du mécanisme que le fonctionnement du corps de l'homme bien portant. Il ne se trouve donc de ce point de vue aucune imperfection dans le corps hydropique.

La nature d'une machine, horloge ou corps humain, peut en outre être considérée, non plus intrinsèquement, mais du point de vue de l'intention de l'ouvrier. Il appartient au « plan » d'une horloge d'indiquer l'heure avec exactitude ; il appartient au « plan » du corps humain pris en général de présenter une certaine synergie entre les parties que nous appelons la « santé ».

Sous cet angle, le corps hydropique peut apparaître comme déficient ; mais il ne l'est, à vrai dire, que comparativement et sa déficience est une dénomination extrinsèque.

Enfin l'hydropique peut être considéré du point de vue de la nature du composé. Et la difficulté revient : « ce n'est pas une pure dénomination, mais bien une véritable erreur de la nature en ce qu'il a soif, lorsqu'il lui est très nuisible de boire » (498).

La solution cartésienne va consister à montrer que

1/ l'âme et le corps ont un sens d'être entièrement différent (divisibilité et indivisibilité) ;

2/ si l'esprit peut recevoir une impression de toutes les parties du corps, toute influence du corps sur l'esprit passe par le cerveau et plus particulièrement par une partie du cerveau ;

3/ à toute disposition de la glande pinéale, quelle que soit la causalité corporelle produisant cette disposition, correspond une impression dans l'esprit, et cela en vertu d'une institution de la nature ;

4/ cette liaison invariable est destinée à l'utilité de l'homme : le mouvement de la glande fait « 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 » (501).

Ce que nous appelons défaut de la nature vient de ce que la disposition de la glande (et le sentiment qui lui est invariablement lié) sont causées par un autre mouvement du corps que celui qui les produit habituellement.

Dans ce cas, l'impression n'est plus le guide de ce qui est utile à la vie, mais au contraire produit un comportement qui lui nuit. Ainsi, la nature de l'homme, malgré la souveraine bonté de Dieu, « ne peut qu'elle ne soit quelquefois fautive et trompeuse » (502).

La nature de l'homme, c'est à la fois une âme, un corps et une troisième nature qui consiste dans l'union de cette âme et de ce corps.

Le paradoxe est que, pour connaître sa nature, l'homme doit à la fois distinguer sa nature spirituelle (dont nous formons une idée claire et distincte où n'entre rien de corporel) et sa nature corporelle (dont nous formons une idée claire et distincte (où n'entre rien de spirituel), mais aussi, à l'inverse, s'enfoncer pour ainsi dire dans l'incarnation, dans l'union de l'âme et du corps.

Cette situation, Merleau-Ponty l'appelle, en empruntant le terme à Maurice Blondel, « diplopie ».

La diplopie est, selon Blondel, un caractère fondamental de la métaphysique médiévale et moderne, selon lequel elle est vouée à une vision double de l'être.

Dans la première, l'Être est Dieu, au sens de l'infini positif et le monde est une ombre : après la création il y a plus d'êtres (au neutre pluriel, *entia*), mais non pas plus

d'être (au singulier, *ens*) : *post creationem sunt plura entia, sed non est plus entis*⁴. Dans la seconde, le monde est premier, positif et Dieu est second, négatif, l'Être par soi est un mystère : « l'Être est un inconnu (*Deus est ignotum*, a-t-il été dit, et remarquons ce neutre suggérant tout autre chose que ne ferait l'attribut *ignotus*) ... Nul n'a jamais vu l'Être (*Nemo Deum vidit unquam*)... Nul ne voit l'Être sans mourir »⁵. La première vision de l'être correspond à une pensée descendante de l'Être aux êtres, la seconde à une pensée ascendante des êtres à l'Être.

Or la pensée ne peut pas s'en tenir à la dualité, car le rapport entre l'Être et les êtres ne peut pas être un rapport d'extériorité, comme si l'Être se suffisait à part des êtres (ou les êtres à part de l'Être). La pensée ne peut pas non plus résorber l'un des termes dans l'autre. En effet, l'Être au singulier n'est pas soluble dans l'être au pluriel, car l'Être n'est pas le nom commun des êtres ou le tout du monde ; et l'être au pluriel n'est pas soluble dans l'Être au singulier, car la multiplicité de l'être, la primauté du monde, la secondarité de Dieu, sont constitutives de notre condition de créature⁶. Enfin la pensée ne peut pas non plus trouver le rapport juste entre l'Être et les êtres en remontant ou en concluant des êtres à l'Être ou bien en descendant ou en concluant de l'Être aux êtres.

Cette diplopie se retrouve chez Descartes, où elle se présente comme la rivalité entre une ontologie de l'objet ou de la lumière naturelle et une ontologie de l'existant ou de l'inclination naturelle.

Ces deux versants de l'ontologie, qui sont rivaux et en même temps inséparables, en tant qu'ils passent l'un dans l'autre, Descartes tente de les réconcilier, de les unir. Le problème de l'être, commente Merleau-Ponty, consiste, pour lui, à relier l'ontologie de l'objet et l'ontologie de l'existant et à penser le mouvement qui renvoie de l'une à l'autre⁷. Mais ces deux ordres, Descartes ne peut pas les réconcilier dans la pensée humaine (car il est impossible de penser en même temps la distinction (selon l'essence) et l'union (selon l'existence) de l'âme et du corps. Il cherche donc leur jointure en Dieu, comme auteur de nos deux natures, il la cherche dans un troisième ordre qui ne serait ni ontologie de l'objet, ni ontologie de l'existant⁸.

Ce troisième ordre est la condition pour que nous soyons à nous-mêmes compréhensibles (en réconciliant nos deux ontologies), mais il demeure pour nous incompréhensible. Il n'est pas irrationnel, s'il est vrai que « l'incompréhensible est la raison formelle de l'infini » ; mais il est ineffable ; l'homme est adossé à un Dieu incompréhensible qui est pourtant pour lui source d'intelligibilité au sens où il valide l'unité de notre entendement et de notre vie dans le monde.

⁴ *L'Être et les êtres*, Félix Alcan, 1935, p. 304

⁵ *L'Être et les êtres* p. 156-157.

⁶ « Le fait que Dieu est second pour nous n'est pas simple apparence qui s'élimine de la conception vraie du monde selon Dieu. Il est constitutif du fait que nous sommes [créatures] . Tout ce que nous savons de Dieu, nous le savons à travers le monde. Dieu nous pense comme le pensant second, et cela donne toute sa vérité à cette pensée de Dieu second » (note de travail inédite).

Blondel s'interroge sur cette irréductibilité du pluriel au singulier et du singulier au pluriel , et c'est là l'un des thèmes centraux de son livre : « Est-ce que, si l'Être est en soi, il y a quelque place, quelque raison, quelque vérité quelque existence pour d'autres êtres que lui ? Ne faut-il pas conclure radicalement et définitivement de l'Être contre tous les autres êtres que lui, - à moins qu'il ne faille, en sens diamétralement opposé, conclure des êtres contre l'Être en soi ? » (*L'Être et les êtres*, p. 200)

⁷ « Descartes est l'un de ceux qui se sont le plus avancés dans la conscience de ce problème » (Cours de 57-58).

⁸ Dans ce 3^e ordre, Descartes réconcilie le Dieu du 1^e ordre, *ens reallissimum*, être sans restriction, et le Dieu du 2^e ordre, Dieu abîme incompréhensible, qui n'est atteint que par voie négative. Il les réconcilie, précise Merleau-Ponty, dans une ontologie de l'amplitude immense, de l'acte simple, au delà du « polythéisme » de l'essence et de l'existence. Et dans ce 3^e ordre, le monde est au delà de la nécessité et de la finalité, qui ne sont que des « pensées humaines » : la nature n'est qualifiable ni comme contingente (au sens où le monde serait un possible parmi d'autres, entre lesquels il y aurait choix : Leibniz) ni comme nécessaire (au sens où il serait le seul possible : Spinoza)

L'équivoque de l'ontologie est-elle véritablement pensée ? Non, répond Merleau-Ponty, elle s'est simplement déplacée : nous sommes partagés entre « deux niveaux de pensée » qui se renvoient l'un à l'autre. La situation de l'homme renvoie à la pensée de Dieu comme la pensée de Dieu renvoie à la situation de l'homme : « L'équivoque est alors entre les niveaux de pensée : doit-on penser selon Dieu ou selon l'homme ? On doit penser selon Dieu, puisqu'il est et que nos contradictions ne se comprennent que par un auteur commun de nos deux « natures », mais on doit penser selon l'homme, puisqu'il nous a scellés dans l'union substantielle, dont il garantit aussi la vérité. C'est peut-être ici le fond du cartésianisme : pensée qui est à la fois en Dieu et en l'homme, en l'homme parce qu'elle est en Dieu, ce qui nous renvoie à ce qu'il a fait, en Dieu parce qu'elle est en l'homme qui, par son unité de cohésion, nous renvoie à un fondement dernier de cette cohésion. Le fond du cartésianisme, c'est cette équivoque érigée en doctrine : pas de pensée qui soit moins humaniste : il ne s'agit que de Dieu, - pas de pensée qui soit moins théologique : il n'est pas question de penser la vie autrement qu'en la vivant. Descartes [s'installe] du [même] mouvement en Dieu et dans l'homme. Il est [adossé] à Dieu : on ne le comprend pas, mais à partir de cette obscurité centrale, [on] comprend le reste »⁹.

Annexe : Note sur l'articulation entre métaphysique et physique

Dans la lettre du 15 avril 1630, Descartes écrit : « Je ne laisserai pas de toucher en ma physique plusieurs questions métaphysiques... ».

La physique nouvelle n'est pas possible sans une fondation métaphysique (comme le tronc n'est pas possible sans les racines) ; la métaphysique doit donc précéder la physique.

Descartes en fait la première élaboration en 1628-1629. Ce que nous en connaissons nous a été transmis par les lettres à Mersenne de 1630. Elle consiste à « tâcher à le connaître <Dieu> et à se connaître ».

La métaphysique de 1628-29 a été suivie par une première rédaction de la physique, achevée en 1633 mais non publiée en raison de la condamnation de Galilée. C'est *Le Monde ou Traité de la lumière*. Ce texte est resté ignoré des contemporains.

Les contemporains ont pris connaissance

- de la métaphysique cartésienne par la 4^e partie du *Discours de la Méthode* ;
- de la physique par les Essais qui suivent (particulièrement *La Dioptrique*, *Les Météores*).

Descartes fait allusion au *Monde* au début de la 5^e partie de *Discours de la Méthode* et explique que ce traité démontre les lois de la nature en ne prenant aucun autre principe que « les perfections infinies de Dieu »¹⁰.

⁹ Cours de 57-58. Merleau-Ponty reconnaît chez Descartes une pensée de l'*Ineinander* : le 'pour nous' fait partie de l'en soi (car nous sommes une liberté égale à celle de Dieu) mais sans être soluble dans l'en soi (car Dieu est incompréhensible et nous ne sommes pas capables d'une connaissance du 3^e genre au sens de Spinoza) ; et inversement l'en soi n'est jamais que pour nous (nos idées ne sont pas la mesure des choses, mais elles sont la mesure de nos affirmations touchant les choses).

¹⁰ « [...] je me résolus de laisser tout ce monde ici à leurs disputes, et de parler seulement de ce qui arriveroit dans un nouveau, si Dieu créoit maintenant quelque part, dans les espaces imaginaires, assez de matière pour le composer, et qu'il agitât diversement et sans ordre les diverses [170] parties de cette matière, en sorte qu'il en composât un chaos aussi confus que les poètes en puisse feindre, et que par après il ne fit autre chose que prêter son concours ordinaire à la nature, et la laisser agir suivant les lois qu'il a établies. Ainsi, premièrement, je décrivis cette matière, et tâchai de la représenter telle qu'il n'y a rien au monde, ce me semble, de plus clair ni plus intelligible, excepté ce qui a tantôt été dit de Dieu et de l'âme; car même je supposai

Descartes se réfère au ch. 7 du *Monde*. Les trois premières lois de la nature (Alquié, I, 351 : principe d'inertie ; 354 : conservation de la quantité de mouvement ; 358 : le mouvement inertiel est un mouvement en ligne droite) sont fondées et justifiées par la nature de Dieu (357 : « car quel fondement plus ferme et plus solide pourrait-on trouver pour établir une vérité, encore qu'on la voulût choisir à souhait, que de prendre la fermeté même et l'immutabilité qui est en Dieu ? Or est-il que ces deux règles suivent manifestement de cela seul que Dieu est immuable , et qu'agissant toujours en même sorte il produit toujours le même effet » - 359 : « cette règle est appuyée sur le même fondement que les deux autres et ne dépend que de ce que Dieu conserve chaque chose par une action continue... » ; voir aussi 362) ; *PP*, II, 37-40.

La connaissance de la nature se fait donc par la voie *a priori* : les effets sont déduits des causes.

Le *Discours de la Méthode* ne prend cependant pas comme principe les perfections infinies de Dieu : Descartes part de simples hypothèses dont les conclusions reçoivent une confirmation empirique ; il n'y a donc pas d'articulation explicite de la métaphysique et de la physique.

Dans les *Méditations*, Descartes donne l'exposé complet de sa métaphysique. Mais rien n'est dit non plus sur le passage de la métaphysique à la physique et sur les principes que la première donne à la seconde (si ce n'est la justification rationnelle de l'existence des corps). Descartes écrit même : « je vous dirai, entre nous, que ces six Méditations contiennent tous les fondements de ma physique ; mais il ne faut pas le dire, s'il vous plaît ; car ceux qui favorisent Aristote feraient peut-être plus de difficulté de les approuver ; et j'espère que ceux qui les liront s'accoutumeront insensiblement à mes principes, et en reconnaîtront la vérité avant que de s'apercevoir qu'ils détruisent ceux d'Aristote » (Alquié, II, 316-317).

Ce passage et cette articulation ne deviennent explicites qu'avec les *Principes*, qui exposent la métaphysique dans la 1^e partie et la physique ou philosophie seconde dans les parties qui suivent. Voir *PP*, I, 24.

L'articulation entre métaphysique et physique se fait autour des propositions suivantes.

1/ Dieu étant l'auteur de tout ce qui est, la meilleure méthode, pour la connaissance de la vérité, consiste à déduire la nature du créé de la nature du créateur, donc à connaître les effets par leurs causes (*PP*, I, 24).

2/ Dieu a créé les vérités mathématiques et toutes les vérités éternelles [elles « ont été établies de Dieu »]. Ces vérités ne sont donc pas indépendantes de la *volonté* de Dieu. Elles sont nécessaires, parce que Dieu les a faites nécessaires, mais s'il les a faites nécessaires, c'est librement et volontairement et non pas nécessairement.

Ce point est précisé dans la lettre à Mesland du 2 mai 1644 : « Dieu ne peut avoir été déterminé à faire qu'il fût vrai que les contradictoires ne peuvent être ensemble et [...] par conséquent il a pu faire le contraire [...] Et encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'ils les aient nécessairement voulues ; car c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent nécessaires et de la vouloir nécessairement ou d'être nécessité à le vouloir ».

expressément qu'il n'y avoit en elle aucune de ces formes ou qualités dont on dispute dans les écoles, ni généralement aucune chose dont la connoissance ne fût si naturelle à nos âmes qu'on ne pût pas même feindre de l'ignorer. De plus, je fis voir quelles étoient les lois de la nature; et, sans appuyer mes raisons sur aucun autre principe que sur les perfections infinies de Dieu, je tâchai à démontrer toutes celles dont on eût pu avoir quelque doute, et à faire voir qu'elles sont telles qu'encore que Dieu auroit créé plusieurs mondes, il n'y en sauroit avoir aucun où elles manquassent d'être observées. Après cela, je montrai comment la plus grande part de la matière de ce chaos devoit, en suite de ces lois, se disposer et s'arranger d'une certaine façon qui la rendoit semblable à nos cieux; comment cependant quelques unes de ses parties devoient composer une terre et quelques unes des planètes et des comètes, et [171] quelques autres un soleil et des étoiles fixes

« ...il a pu faire le contraire... » : ce contraire, il nous est impossible de nous le représenter, puisque notre entendement créé, fini ne peut entendre d'autres vérités que celles que Dieu a établies comme vérité nécessaires ; mais notre entendement fini n'est pas la mesure de la puissance de Dieu ; ce qui est impossible pour l'entendement fini ne limite pas la puissance de Dieu.

N'y a-t-il pas alors une discordance entre ce qui est possible ou impossible selon notre entendement et la toute puissance de Dieu ?

Comme dans d'autres cas, Descartes résout la discordance par l'ordre de nos pensées.

Il y a une discordance entre la conception claire et distincte d'une distinction réelle entre l'âme et le corps et la conception claire, sinon distincte, de l'union de l'âme et du corps, au sens où nous ne pouvons pas avoir ces deux conceptions *ensemble* : « ne me semblant point que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement et *en même temps* la distinction 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 (à Elisabeth, 28 juin 1643). La discordance se résout si nous distinguons les différents ordres de notre pensée et les notions primitives auxquels ils s'ordonnent et si nous commençons par concevoir l'union et de là passons à la distinction.

Il y a une discordance entre notre expérience du libre arbitre et la conception claire et distincte de la toute puissance de Dieu (impliquant la pré-ordination) ; nous ne pouvons pas les penser ensemble, nous ne pouvons pas remonter de l'expérience de notre liberté à la préordination divine ; la discordance se résout si nous suivons dans nos pensées l'ordre inverse : nous devons commencer par entendre <intelligere> la toute puissance divine, en comprenant pourquoi nous ne pouvons pas la comprendre et en particulier comprendre comment cette toute puissance laisse subsister le libre arbitre, puis de là nous passons à l'expérience de notre liberté.

Il y a une discordance entre notre conception des vérités nécessaires (impliquant que tout ce qui leur est contraire est impossible, par exemple que $2+3=6$) et notre conception de la toute puissance divine (impliquant que Dieu a été libre de faire qu'il ne fût pas vrai que les contradictoires ne peuvent être ensemble). Il s'agit, à nouveau, pour réduire la discordance, de suivre un certain ordre des pensées : si nous commençons par nous installer dans la certitude absolue accompagnant les vérités nécessaires, nous sommes inévitablement conduits à limiter la toute puissance de Dieu, nous disons qu'il ne peut pas faire ce que nous concevons être impossible, nous en faisons un Jupiter ou un Saturne soumis au Styx et aux Destinées ; nous devons donc soumettre nos pensées à un ordre inverse : nous devons commencer par penser l'infinité divine et la toute puissance divine ; puis de là nous passons aux effets de cette puissance : la création des vérités éternelles ; et nous pouvons alors comprendre que la causalité divine n'est pas nécessitée par ce que sa causalité a rendu nécessaire.

3/ Les lois de la nature doivent être déduites des vérités éternelles des mathématiques [*Le Monde*, 362-363 : les lois de la nature « suivent infailliblement de ces vérités éternelles, sur qui les mathématiciens ont accoutumé d'appuyer leurs plus certaines et plus évidentes démonstrations »].

En conséquence, les lois de la nature

a/ ont la même nécessité que les démonstrations mathématiques. Voir aussi *PP*, IV, 206 (Alquié, III, 523-524, où Descartes distingue deux sortes de certitude, l'une qu'il appelle morale, l'autre qu'il appelle métaphysique ou absolue ; la certitude absolue « s'étend à tout ce qui est démontré dans les mathématiques... » ; « elle s'étend à la connaissance que nous avons qu'il y a des corps dans le monde [...] Puis aussi elle s'étend à toutes les choses qui peuvent être démontrées, touchant ces corps, par les principes des mathématiques ou par d'autres aussi évidents et certains... » ;

b/ sont innées dans nos esprits, cad connues *a priori* (indépendamment de l'expérience), même si l'expérience peut-être nécessaire pour départager des constructions déductives concurrentes ;

c/ sont analogues à lois juridiques établies dans un Etat ; Dieu a donné des lois à la nature ainsi qu'un roi à ses sujets ; les lois de la nature sont des lois *pour* la nature.

4/ La continuité intelligible qui existe entre la nature de Dieu et les lois qu'il a données à la nature ne doit pas nous faire oublier l'abîme qui sépare Dieu et les vérités éternelles ; les vérités éternelles nous sont parfaitement intelligibles, nous les *comprendons* tandis que « nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu (voir dans le même sens *PP*, I, 24), quoi que nous la *connaissons*.

5/ Les vérités que Dieu a créées sont éternelles et immuables, bien qu'elles dépendent du décret de Dieu ; elles sont aussi immuables que la volonté de Dieu.

Pour conclure : quel sens doit-on donner à la transcendance de Dieu par rapport à ce qui est pour nous possible ou impossible ? Elle nous fait, dit Descartes, parler de Dieu « dignement » ; mais outre cela, que signifie t-elle pour la physique ? En quoi la doctrine de la création des vérités éternelles importe t-elle à la physique ?

Elle importe à la physique sous deux points de vue.

1/ Si Dieu est l'auteur de toute vérité, ce que nous connaissons comme vrai est pour ainsi dire garanti par la toute puissance et la véracité divines.

2/ En comprenant que la toute puissance de Dieu excède les limites de notre compréhension, nous pouvons accepter que la réalité créée par Dieu excède ce que nous pouvons en comprendre.

Descartes explique en *PP*, II, 20 pourquoi il refuse l'atomisme : si petite que nous supposons une partie de la matière, elle est étendue et par conséquent divisible ; et même si aucune créature ne peut la diviser, Dieu en a nécessairement gardé le pouvoir.

Plus loin il montre comment le mouvement est possible dans le plein.

Un mouvement est un jeu de chaises musicales, une cascade de déplacements (II, 33 : « en sorte que, quand un corps quitte sa place à quelqu'autre qui le chasse, il entre en celle d'un autre, et cet autre en celle d'un autre, et ainsi de suite jusques au dernier, qui occupe au même instant le lieu délaissé par le premier » ; tous les mouvements réels sont circulaires.

Cela n'est possible que si une partie de la matière, la matière subtile, est non pas seulement divisible mais effectivement divisée en une infinité de parties (II, 34) : « toutefois il faut avouer qu'il y a quelque chose, en ce mouvement, que notre âme conçoit être vrai, mais que néanmoins elle ne saurait comprendre : à savoir une division de quelques parties de la matière jusques à l'infini ou bien une division indéfinie, et qui se fait en tant de parties que nous n'en saurions déterminer de la pensée aucune si petite, que nous ne concevions qu'elle est divisée en effet en d'autres plus petites ».

Mais nous n'entendons pas comment se fait cette division indéfinie parce que notre pensée finie ne peut pas comprendre l'infini.

Cette division réelle, que nous ne pouvons pas comprendre, est garantie, sinon dans cette lettre, du moins dans la lettre à Morus du 5 février 1649 (III, 881-882), par la toute puissance de Dieu, et la transcendance de Dieu par rapport à ce qui est pour nous compréhensible ; que ce qui a été fait ne le soit pas, c'est ce que nous concevons clairement être impossible ; ce n'est donc pas une limitation de la puissance de Dieu qu'il ne puisse pas faire (dès lors qu'il l'a voulu ainsi et l'a établi en vérité éternelle) que ce qui a été fait ne le soit pas. Mais, ajoute Descartes, « à l'égard de la divisibilité de la matière, ce n'est pas la même chose » : je ne peux pas comprendre une division à l'infini de la matière puisque, là où elle a lieu, je ne peux pas compter toutes les parties en quoi elle est divisible ; elle échappe donc à ma compréhension ; je n'en dois pas pour autant conclure qu'elle est impossible à Dieu, puisque « je ne saurais assurer que Dieu ne puisse jamais terminer cette division parce que je sais que Dieu peut faire plus que je ne saurais comprendre » et qu'il y a en outre des arguments établissant qu'elle doit arriver.

Bref la doctrine des vérités éternelles prépare l'esprit à admettre que les limites de notre compréhension ne sont pas la mesure de ce que nous devons reconnaître comme vrai.

