

Cristian MOISUC

„Al.I. Cuza” University of Iasi & Université de Basse-Normandie, Caen

**LE CONCEPT DE „CORRUPTION DE LA NATURE” DANS LA *SIXIEME
MEDITATION DE DESCARTES. UN PROBLEME THEOLOGIQUE ET UN
REMEDE PHILOSOPHIQUE***

**The concept of „corruption of nature” in Descartes’ Sixth Meditation.
A theological problem and a philosophical solution
(Abstract)**

This text will examine Descartes' solution to the problem of the relationship between soul and body, i.e. the third primitive notion, advanced in a letter to Elizabeth. The concept of the union of *res cogitans* and *res extensa* can be conceived only through the senses, which inform the soul about the adequate or the harmful things (*persequenda atque fugienda*). However, in the Sixth Meditation, Descartes himself raised the problem of the man who is mistaken by his senses and who drinks water, even if he knows that water is harmful. In this case, the senses fail to correctly inform the soul. The remedy that Descartes offers is surprising, since it requires the understanding and the memory. This remedy addresses the problem of the erroneous relationship between the soul and the body only through a transformation of the theological concept of „natura corrupta” into the philosophical concept of „error”. In addition, Descartes is forced to transform also the figure of Christ into an image of perfect intellectual knowledge. This article will examine the limits of the third primitive notion and the way the philosophical thinking subverts the theology in the Sixth Meditation.

Keywords: dualism, primitive notion, mind, body, corruption of nature

Au cours de sa correspondance avec Elisabeth, Descartes se voit obligé de répondre à l’objection que celle-ci lui adressait, ne comprenant pas „comment l’âme de l’homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire des actions volontaires (n’étant qu’une substance pensante)”. Dans la lettre de 28 juin 1643 Descartes s’excuse („je me suis mal expliqué dans les précédentes”¹) et tente de répondre à la question du rapport entre l’âme et le corps par une distinction entre *les trois idées primitives*² : *l’âme, le corps et l’union de l’âme et du corps*.

¹ AT III, 690, 2-3. Les références à Descartes renvoient aux *Oeuvres*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1897-191. Nous abrégons AT, suivi par le numéro du volume, puis par la page.

² AT III, 691, 4

Ces trois idées primitives déterminent trois modes de connaissance: „l'âme ne se conçoit que par *l'entendement pur*; le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et le mouvement, se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par *l'entendement aidé de l'imagination*; enfin, les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination; mais elles se connaissent très clairement par *les sens*”³.

Ainsi, Descartes est amené à affirmer ouvertement que l'union de l'âme et du corps ne peut pas être connue grâce à l'entendement, ni à l'imagination, mais qu'elle peut être appréhendée grâce aux *sens*: „D'où vient que ceux qui ne philosophent jamais et qui ne *se servent que de leur sens*, ne doutent point que l'âme ne meuvent le corps, et que le corps n'agisse sur l'âme“; „c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en *s'abstenant de méditer et d'étudier* aux choses qui exercent l'imagination, *qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps*“⁴.

Il faut reconnaître que la te texte peut surprendre par la recommandation de s'abstenir à méditer. Sous la plume de Descartes, cela ressemble à une blague. Descartes en est conscient lui-même: “J'ai quasi peur que votre Altesse ne pense que je ne parle ici sérieusement”⁵.

Assumant le fait que Descartes parle sérieusement, notre propos dans cet article sera de questionner précisément le caractère paradoxal de la troisième notion primitive (*l'union de l'âme et du corps*) et d'en examiner les limites. Il sera donc question d'analyser le rapport entre l'âme et le corps dans la *Sixième Méditation* et dans quelques lettres de Descartes, pour en déterminer la pertinence philosophique et théologique de la troisième notion primitive.

Lorsque Descartes avait énoncé les trois sortes de notions primitives, il les avait introduites par les formules suivantes : „l'âme ne se *conçoit* que par l'entendement pur“; „les corps.... se peuvent aussi *connaître* par...“; „les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps ne se *connaissent* obscurémentmais elles se *connaissent* très clairement...“. „Concevoir“ ou „connaître“ (ces deux termes étant synonymes) ces trois notions revenait à „*distinguer* trois genres d'idées ou de notions primitives qui se connaissent chacune de façon particulière“⁶, i.e. à „*expliquer la différence* qui est entre ces trois sortes de notions“⁷.

Mais, lorsqu'il s'agit de parler de l'union de l'âme et du corps, le verbe „concevoir“ employé par Descartes laisse transparaître non pas une logique de

³ AT III, 691, 22-30 (nous soulignons)

⁴ AT III, 692, 3-6 et AT III, 692, 16-20 (nous soulignons pour mettre en évidence le primat exclusif des sens)

⁵ AT III, 692, 21-22

⁶ AT III, 691, 3-6 (nous soulignons)

⁷ AT III, 691, 9-10

distinction, mais d'union : „...une seule chose, c'est-à-dire *ils conçoivent leur union*; car *concevoir l'union* qui est entre deux choses, c'est *les concevoir comme une seule*“⁸.

La solution cartésienne soumet donc le verbe „concevoir” à un emploi *tensionné*: „concevoir” signifie tantôt *distinguer* entre l'âme et le corps, tantôt voir l'âme et le corps *comme unis*⁹.

Cette solution requiert, pour être appliquée, *une succession dans le temps*: „Et *après* avoir bien conçu cela [*l'union* de l'âme et du corps, n.n. C.M.], et l'avoir éprouvé en soi-même...votre Altesse ne laissera pas de *revenir* aisément à la connaissance de la distinction de l'âme et du corps, nonobstant qu'elle ait conçu leur union“¹⁰.

Or, force est de reconnaître que sans cette succession dans le temps, la solution que Descartes recommande à Elisabeth ne peut pas tenir. Descartes recommande, dans un premier temps, de prendre conscience par la raison de la *distinction* entre l'âme et le corps; puis, dans un deuxième temps, d'éprouver, par les sens, leur *union*; dans un troisième temps, de revenir „aisément à la connaissance de la *distinction* de l'âme et du corps“¹¹. Le fait d'avoir éprouvé en soi-même, par les sens, l'union de l'âme et du corps ne s'oppose pas à une reprise conceptuelle de la distinction entre les deux substances.

Pourtant, la difficulté que Descartes lui-même reconnaissait était due à l'impossibilité, pour l'esprit humain, de concevoir *en même temps* (et non pas dans *une succession*) la distinction et l'union de l'âme et le corps : „ne me semblant pas 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”¹². La solution cartésienne ne fait que *différer dans le temps* les deux exigences qui, *par leur simultanéité*, se contrarient.

Ce qui nous permet d'affirmer que Descartes ne répond vraiment pas à l'objection la plus forte (comment penser, *en même temps*, la distinction et l'union?) et qu'il se contente de poser une *succession temporelle* (premièrement: distinction, ensuite: unité) là où il s'agit toujours d'une simultanéité non-interrompue: lorsque l'âme meut le corps, elle reste immatérielle, aucune succession temporelle n'intervenant entre deux moments de l'âme (le premier moment - où elle serait immatérielle, le deuxième moment - où elle est unie au corps). *Au moment même* où l'on conçoit la distinction, elle reste unie au corps; *au moment même* où elle meut le corps, elle ne cesse d'être immatérielle et non-étendue.

Si la solution ne peut pas finalement être retenue (à cause du fait qu'elle modifie une des données du problème signalé par Elisabeth, à savoir la *simultanéité* des

⁸ AT III, 692, 6-10

⁹ AT III, 694, 21

¹⁰ AT III, 694, 21- 695, 3 (nous soulignons)

¹¹ AT III, 695, 1-3

¹² AT III, 693, 22-27

deux exigences contraires, pour la transformer en condition de possibilité de la réponse: *succession temporelle*), il faut se demander si la distinction entre les trois manières de connaître les trois notions primitives n'offrent pas une perspective plus encourageante. Selon la distinction cartésienne, „les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps... se connaissent très clairement *par les sens*“¹³.

Le propre de la distinction entre les trois idées primitives est de procéder par un recadrage des compétences. Désormais, ce seront les *sens* qui auront à *concevoir* l'union de l'âme et du corps. Cependant, „concevoir“ ne signifie pas ici „opérer avec des concepts“ (du ressort de l'entendement), mais „éprouver en soi-même sans philosopher“¹⁴ „ces sentiments ou perceptions des sens“ qui m'apparaissent pour „signifier à mon esprit quelles choses sont *convenables* ou *nuisibles* au composé dot il est partie“¹⁵ ou pour donner des informations sur „les choses [qui doivent] être *suivies* ou *évitées*“¹⁶ (l'édition latine de 1642: „atque ex eo quod quaedam ex illis perceptionibus mihi *gratae* sint, alias *ingratae*, plane certus est meus corpus, sive potius me totum, quatenus ex corpore et mentem sum compositus, variis *commodis* et *incommodis* a circumiacentibus corporibus affici posse“¹⁷).

En d'autres termes, le déplacement opéré par Descartes nous oblige à changer de perspective: d'un problème *métaphysique*, l'union de l'âme et du corps devient un problème strictement *pragmatique*: „*gratae...ingratae* [...] *commodis* et *incommodis*“.

Ce rapport strictement pragmatique entre l'âme et le corps (contre lequel buttaient Gassendi et Elisabeth, l'envisageant comme un rapport *métaphysique*) peut être caractérisé par une certaine téléologie ou finalité interne¹⁸: „si l'union substantielle fonde la téléologie de la nature humaine et la finalité du corps humain, en retour, la finalité nous donne la clef qui permet d'expliquer au mieux le fait de l'union substantielle, tel qu'il nous est donnée“¹⁹.

Mais pourquoi, en effet, un rapport téléologique et non plus un rapport métaphysique?

Parce que les sentiments ou les sensations, informant l'esprit des „commodités ou incommodités“ que le corps reçoit des autres corps, ont une „fonction d'avertissement“²⁰, *i.e.* enseignent sur les „*persequenda*“ et les „*fugienda*“: „*praeterea etiam doceor a natura varia circameum corpus alia corpora existere, ex quibus nonnulla*

¹³ AT III, 691, 22-30

¹⁴ AT III, 694, 1-2

¹⁵ AT IX, 66 (nous soulignons)

¹⁶ AT IX, 66 (nous soulignons)

¹⁷ AT VII, 81, 22-27

¹⁸ Finalité interne dont parlent: Jean Laporta, „*La finalité chez Descartes*“, *Revue d'histoire de la philosophie*, 1928, p. 394 et *Le rationalisme selon Descartes*, PUF, III-ème édition, pp. 355-361; Geneviève Rodis-Lewis, „*L'individualité selon Descartes*“, pp. 74-81; Martial Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, vol. II, Aubier, 1968, p. 180 sq.

¹⁹ M. Guéroult, *op. cit.* p. 187

²⁰ Geneviève Rodis-Lewis, *Anthropologie cartésienne*, PUF, 1990, p. 43

mihi *persequenda* sunt, alia *fugienda*²¹. Or, les informations sur les „persequenda“ (les choses que je dois chercher) et les „fugienda“ (les choses que je dois éviter) sont requises pour établir ce rapport particulier qui seul permet de concevoir (et „concevoir“ signifie ici „éprouver“ ou „sentir“) l'union de l'âme et du corps, à savoir „le rapport du tout de cette machine à une conscience intérieure qui lui est liée de telle sorte qu'entre cette conscience et cette machine s'établisse une relation de moyen à fin: le sentiment est dans l'âme le moyen tourné vers cette fin de pourvoir aux nécessités mécaniques impliquées par le fonctionnement et la conservation de l'assemblage mécanique des parties du corps; et, d'autre part, la conscience du sentiment fait que l'âme utilise la machine du corps comme un instrument en vue de satisfaire aux exigences de la conservation de cette machine“²². Bref, „la fin véritable, c'est la conservation de l'union de l'âme avec mon corps: c'est pour maintenir cette union substantielle que le sentiment prend pour fin la conservation des dispositions du corps qui rend cette union possible“²³. L'assemblage agissant en vue d'une finalité interne a la particularité, comme l'a bien vu Martial Guérault, d'introduire entre les deux composants, une certaine homogénéité, non pas dans un sens strict, mais comme „succédané de la commensurabilité, car sa propriété et son rôle comme intermédiaire sont précisément de conserver au sein de mélange qu'elle nous rend à certains égards concevable l'irréductibilité en soi des deux éléments mélangés“²⁴.

La finalité interne rend donc possible la véritable explication de l'union de l'âme et du corps, explication qui ne rend nullement *intelligible* cette union, mais qui permet au moins d'*éprouver* l'action réciproque de deux substances l'une sur l'autre.

Maintenant: c'est „la nature qui m'apprend“ („doceat etiam natura“²⁵, „doceor a natura“²⁶, „videar a natura doctus esse“²⁷, „ista natura magis expresse doceat“²⁸) „quod habeam corpus, cui male est cum dolorem sentio, quod cibo vel potu indigeat, cum famem aut sitim patior et similia“²⁹. Qu'est-ce que cette *nature*? „Nec aliud per naturam meam in particular, quoam complexionem eorum quae mihi a Deo sunt tributa“³⁰.

C'est exactement ici que surgissent les plus fortes objections contre les thèses cartésiennes; il est suggestif de rapporter à cette occasion l'étonnement d'un cartésien (Géraud de Cordemoy) qui, tout en sachant que „natura nihil autem magis expresse doceat“ que la nécessité de fuir les „incommoda“ et de chercher les „commoda“, constate que les hommes „font souvent des choses qui ne se rapportent nullement à

²¹ AT VII, 81, 15-17

²² M.Guérault, *op. cit.*, p. 180

²³ Ibidem, p. 180

²⁴ M.Guérault, *op. cit.*, p. 190

²⁵ AT VII, 81, 1

²⁶ AT VII, 81, 15

²⁷ AT VII, 82, 1-2

²⁸ AT VII, 80, 27-28

²⁹ AT VII, 80, 28-30

³⁰ AT VII, 80, 24-26

eux-mêmes, ni à leur conservation...Je vois qu'ils s'approchent avec fermeté de ce qui les va détruire, et qu'ils abandonnent ce qui les pourrait conserver³¹. Il paraît pourtant que c'est Descartes lui-même qui s'en est rendu compte le premier, puisqu'il a pris soin d'insister longuement, dans la Sixième Méditation, sur les „judicia mea falsa...circa illa ipsa quae tanquam persecuenda vel fugienda mihi a natura exhibetur“³²: „etiam circa internos sensus in [quibus] errorer videor deprehendisse“³³ et surtout „At vero non raro etiam in iis erramus ad quae a natura impellimur: ut cum ii qui aegrotant, potum vel cibum appetunt sibi paulo post nociturum“³⁴.

Comment expliquer ce dysfonctionnement de la „mea natura“, censée m'offrir toujours des informations pratiques précises en vue de la conservation et du bon fonctionnement de cet être composé d'âme et de corps? Une première explication se présente spontanément à l'esprit („Dici forsan hic poterit, illos od id errare, quod *natura eorum sit corrupta*“³⁵), mais elle est rejetée: „sed hoc difficultatem non tollit“³⁶.

Pour bien comprendre l'explication de Descartes, commençons par faire attention aux termes du problème: „Dici forsan hic poterit ... quod *natura eorum sit corrupta*“ (nous soulignons). Au regard du corps de l'homme hydropique³⁷, dire que la nature est „corrupta“ revient à une pure dénomination extérieure („dénomination extrinseca, cum dicitur eius natura esse corrupta“³⁸), due au fait que je compare un homme malade avec un homme sain et qui : „hominem aegrotum...cum idea hominis sani...comparante dependens“³⁹. Par contre, au regard du composé âme-corps (ce qui nous intéresse en premier lieu, puisque les „commoda“ et les „incommoda“ n'ont un sens que par rapport à la finalité interne de la „complexio“, dont il faut assurer la conservation et le bon fonctionnement), cela n'est pas une dénomination extrinsèque: „ad compositum, sive ad mentem tali corpori unitam, non est pura denominatio, sed verus *error naturae*“⁴⁰.

A ce moment de l'analyse, il faut reconnaître que le terme *error* peut surprendre. Car, s'il est question du rapport entre l'âme et le corps, dont on ne peut rien savoir grâce à l'entendement, et dont nous n'avons que des informations pratiques (le corps avertit l'âme sur les choses *convenables* et sur celle *nuisibles*), dans le cas d'un corps qui trompe l'âme en lui demandant de s'approcher de l'eau et de boire, même

³¹ G. de Cordemoy, „Discours physique de la Parole“, pp. 165-167, apud G. Rodis-Lewis, *Anthropologie cartésienne*, p. 77

³² AT VII, 83, 25-28

³³ AT VII, 28-29

³⁴ AT VII, 84, 8-10

³⁵ AT VII, 84, 12 (nous soulignons)

³⁶ AT VII, 84, 13

³⁷ Nous reprenons l'exemple de l'homme hydropique de la *Sixième Méditation* parce qu'il porte précisément sur le problème de l'âme et du corps de l'homme.

³⁸ AT VII, 15, 18-20

³⁹ AT VII, 85, 10-15

⁴⁰ AT VII, 85, 23-27 (nous soulignons)

lorsque l'eau nuit à la santé (le cas de l'hydropique), on peut définitivement parler d'un *rappor corruptu* (dans le sens que le corps présente à l'âme les choses nuisibles comme des choses convenables).

On s'attendait, logiquement, à ce que Descartes reconnaisse que „ad compositum, non est pura denominatio... sed vera *corrupta* natura“ ou bien qu'il dise explicitement que „natura *corrupta* [est]“, puisque la question était justement „dici ... quod natura eorum sit *corrupta*?“. Or, à bien regarder, la réponse de Descartes, formulée intégralement, est la suivante: le corps trompe l'âme „propter *errorem* naturae“.

Bref, le corps présente à l'âme les choses nuisibles comme des choses convenables parce qu'il se trompe. La suite du texte ne dira plus jamais „*corrupta*“; par contre, nous allons retrouver:

- „non obstante immensa Dei bonitate naturam hominis ut ex mente et corpore compositi non posse aliquando esse *fallacem*“⁴¹;
- „sensusque naturaliter *falletur*“⁴²;
- „longe melius est illam tunc fallere, quam si contra semper *falleret*, cum corpus est bene constitutum“⁴³;
- „ut *errores* omnes quibus natura mea obnoxia est animadvertam“⁴⁴;
- „multo frequentius verum indicare quam *falsum*“⁴⁵;
- „qui iam omnes *errandi* causas perspexit“⁴⁶;
- „Ex eo enim quod Deus non sit fallax⁴⁷, sequitur omnino in talibus me non *falli*“⁴⁸;
- „circa res particulares saepe *erroribus* esse obnoxiam, et naturae nostrae infirmitas est agnoscenda“⁴⁹.

Faisons le point: de AT VII, 85 jusqu'à la fin de la *Méditation*, il y a 4 occurrences de „error“, 7 occurrences de „fallere“ (y compris le „falsum“) et une occurrence de „infirmitas“ (qui pourrait, à la limite, être vue comme le terme le plus proche de la „*corruptio*“, mais qui, par sa sémantique, suggère plutôt un *manque*, un *défaut de composition* ou de *structure* qu'une *altération de la nature*).

Comment comprendre pareille abondance de „fallere“ et de „error“ là où la question portait sur la *corruption* de cette nature vue comme une „*complexionem eorum quae mihi a Deo sunt tributa*“? Comment expliquer pareille absence flagrante du

⁴¹ AT VII, 88, 18-22

⁴² AT VII, 88, 26-28

⁴³ AT VII, 89, 6-7

⁴⁴ AT VII, 89, 9-10

⁴⁵ AT VII, 89, 12-13

⁴⁶ AT VII, 89, 16-17

⁴⁷ Nous excluons cette occurrence, parce qu'elle ne se rapporte pas à la composition de l'âme et du corps, mais à Dieu.

⁴⁸ AT VII, 90, 10-12

⁴⁹ AT VII, 90, 14-15

terme „corrupta“ et l'abondance des occurrences qui suggèrent l'*erreur de jugement* ? Etant donné que ce terme figure dans la question que Descartes lui-même reconnaissait comme possible („dici forsan hic poterit“), qu'il y a 11 occasions dans la réponse pour employer la *sémantique de la corruption* et que pourtant Descartes ne l'emploie jamais, nous pensons que son absence n'est pas due au hasard. Tout au contraire, cette absence donne à penser qu'il s'agit d'une stratégie bien réfléchie.

Quelle serait cette stratégie et surtout quel but viserait-elle? Pour répondre, il n'y a qu'à regarder la sémantique des 11 occurrences: „error „et „fallere“ sont des mots de la sphère du *jugement*, ce que laisse voir l'occurrence: „*judica mea falsa esse contingat*“⁵⁰. En les utilisant de façon si copieuse, Descartes voudrait laisser entendre que le dysfonctionnement des sens (les „incommoda“ éprouvées comme des „commoda“) ne se ramène, en fin de compte, qu'à une *erreur remédiable par l'entendement*. C'est d'ailleurs ce qui transparaît du fragment où il présente le remède contre les erreurs de sa nature: „Atque haec consideratio plurimum juvat, non modo ut errores omnes quibus natura mea obnoxia est animadvertam, sed etiam ut illos aut *emendare aut vitare*“⁵¹ facile possim“⁵².

Le remède de Descartes contre les erreurs des sens se réduit à deux opérations:

- comparer, à l'aide de la *mémoire*, une information des sens avec une autre identique ou analogue du passé („eandem rem examinandam et insuper memoria, quae presentia cum praesentibus connectit...“)

- tenter de découvrir, à l'aide de *l'entendement*, les cause de ces erreurs des sens („...intellectu, qui iam omnes errandi causas perspexit...“).

Mémoire et *entendement*, voilà les deux ingrédients du remède contre les erreurs des sens. Mais en fait, il n'y a pas deux ingrédients, il s'agit d'un seul, si nous tenons compte de la *Règle III*, qui tente de réduire le maximum possible le rôle la mémoire et de la ramener au simple assentiment à l'intuition évidente: „...donec a prima ad ultimam tam celeriter transire didicerim, ut *ferè nullas memoriae partes reliquendo*, rem totam simul videar intueri“⁵³.

Dans ce cas, l'abondance, dans la *Sixième Méditation*, des occurrences tenant à la sphère de l'entendement apparaît comme tout à fait explicable et cohérente. Les erreurs „pragmatiques“ des *sens* (qu'un lecteur pourrait considérer, en toute légitimité, comme une preuve ou au moins comme un indice de la corruption de cette nature, i.e de l'union de l'âme et du corps), sont, en effet, des erreurs de *l'entendement*, ou, pour être encore plus précis, des erreurs de *jugement*: „*judicia mea falsa esse contingat*“⁵⁴.

Cette thèse n'est pas accidentelle, bien au contraire, elle a été clairement formulée et défendue par Descartes. Dans une lettre de 27 avril 1637, il réplique à

⁵⁰ AT VII, 83, 25 (qui porte exactement sur le problème que nous analysons)

⁵¹ Evidemment, l'intention de Descartes est ici de proposer un *remède*.

⁵² AT VII, 89, 8-18

⁵³ AT X, 388, 4-7 (nous soulignons)

⁵⁴ AT VII, 83, 25

Mersenne: „Vous rejetez ce que j'ai dit, qu'il suffit de bien juger pour bien faire; et toutefois il me semble que la doctrine ordinaire de l'école est que *voluntas non fertur in malum nisi quatenus ei sub aliqua ratione boni representatur ab intellectu*, d'où vient ce mot: *omnis peccans est ignorans*⁵⁵; dans une autre lettre, à Mesland (le 2 mai 1644), il reprend son argument presque dans les mêmes termes: „Mais je vous avoue qu'en tout ce où il y a occasion de pécher, il y a de l'indifférence; et je ne crois point que, pour mal faire, il soit besoin de voir clairement que ce que nous faisons est mauvais; il suffit de le voir confusément, ou seulement de se souvenir qu'on a jugé autrefois que cela l'était, sans le voir en aucune façon, c'est-à-dire, sans avoir attention aux raisons qui le prouvent; car, si nous le voyons clairement, il nous serait impossible de pécher, pendant le temps que nous le verrions en cette sorte; c'est pourquoi on dit que *omnis peccans est ignorans*⁵⁶.

Nous synthétisons: il peut y avoir erreur des sens et nous pouvons prendre les „incommoda“ pour des „commoda“ (comme l'hydropique qui boit de l'eau même s'il sait que l'eau lui nuit): dans ce cas nous disons que les sens manquent à leur tâche *pragmatique*; ces erreurs ont pourtant un remède: un *entendement* se gardant de la confusion et réduisant au minimum possible la mémoire est le meilleur remède contre les erreurs des sens.

Toute cette argumentation cartésienne que nous avons tenté de saisir a la curieuse particularité d'éviter soigneusement le mot „corrupta“. Une nature (une composition de l'âme et du corps) qui se trompe *ne peut pas être nommée „corrompue“*, selon Descartes. La corruption n'est qu'une dénomination extrinsèque.

Pourtant, nous nous demandons : et si le fait de prendre les „incommoda“ pour des „commoda“ était justement *la preuve la plus irréfutable* de la corruption de cette nature, de l'altération radicale de cette union entre l'âme et le corps?

Nous prenons le terme *corruption* dans son sens strictement *théologique*, à savoir altération gravissime de la nature; ou mieux: soumission au péché. Car qu'est-ce que le propre d'une nature corrompue sinon le *videor meliora proboque* dont il est question dans la lettre de 27 avril 1637 à Mersenne? Or, à ce sujet, il est remarquable de voir Descartes, à deux reprises, tenir le péché (dans son sens le plus théologique) pour un *défaut de connaissance*⁵⁷: „*omnis peccans est ignorans*: en sorte que si jamais l'entendement ne représenterait rien à la volonté comme bien, qui ne le fut, elle ne pourrait manquer en son élection⁵⁸ et „car, si nous le voyons clairement, il nous serait impossible de pécher, pendant le temps que nous le verrions en cette sorte; c'est pourquoi on dit que *omnis peccans est ignorans*⁵⁹.

⁵⁵ AT I, 366, 6-11

⁵⁶ AT IV, 117, 10-21

⁵⁷ Malebranche le dira expressément : „car le péché, l'erreur et même la concupiscence ne sont rien que des défauts“ (*XV-ème Eclaircissement*, Œuvres Complètes, vol. III, Vrin, 1955-1965, p. 225)

⁵⁸ AT I, 366, 10-13

⁵⁹ AT IV, 117, 17-21

Comment ne pas voir ici une réduction brutale du péché (strictement théologique) à une erreur du jugement? Pourtant, Descartes affirmait avoir fermement distingué les choses („Et le bien faire dont je parle ne se peut entendre en termes de Théologie, où il est parlé de la Grâce, mais seulement en Philosophie morale et naturelle, où cette grâce n'est point considérée“⁶⁰; „...sinon que j'ai voulu éviter, autant que j'ai pu, les controverses de Théologie et me tenir dans les bornes de la philosophie naturelle“⁶¹), ce qui n'est guère vrai dans ce problème précis, puisqu'il écrit de sa propre main: „car, si nous le voyons clairement, il nous serait impossible de *pécher* ... et on ne laisse pas de mériter, bien que, voyant très clairement ce qu'il faut faire, on ne laisse pas de le faire infailliblement et sans aucune indifférence, comme a fait *Jésus-Christ* en cette vie“⁶².

„Péché“ et „Jésus-Christ“: est-ici une pensée qui se tient „dans les bornes de la philosophie naturelle“? Certainement pas. Pire encore: il s'agit d'un rapport entre l'homme qui voit clairement (et qui agit en conséquence) et son modèle, Jésus-Christ: „voyant très clairement ce qu'il faut faire, on le fasse infailliblement ... *comme a fait Jésus-Christ en cette vie*“. Comment comprendre cet étrange rapport? Lisons la suite: „Car l'homme pouvant n'avoir pas toujours une parfaite attention⁶³ aux choses qu'il doit faire, c'est une bonne chose que de l'avoir et de faire, par son moyen, que notre volonté suive si fort la lumière de notre entendement, qu'elle ne soi point du tout indifférente“⁶⁴. En d'autres mots: l'homme n'a pas toujours une parfaite attention aux choses qu'il doit faire, mais Jésus-Christ a eu cette attention et, „voyant très clairement ce qu'il doit faire“, parce que sa volonté suivait si fort la lumière de son entendement, il les a fait infailliblement et sans indifférence.

Décrivant Jésus-Christ dans les termes de sa propre doctrine, Descartes ne fait autre chose qu'offrir, par un passage à la limite qui transgresse la séparation entre théologie et philosophie morale (qui, dans ce problème de l'union de l'âme et du corps, n'est guère fonctionnelle, quoi qu'il en dise), l'image d'un être humain jamais sujet à l'erreur de prendre les „incommoda“ pour des „commoda“. Cette erreur „pragmatique“ n'est en réalité qu'une erreur de jugement, pense Descartes; et si Jésus-Christ apparaît ici, ce n'est nullement en tant que modèle de sainteté (celui sans péché), mais en tant que modèle d'un homme exempt de toute erreur de jugement (celui qui voit clairement et qui agit toujours infailliblement). Si „omnis peccans est ignorans“, alors Jésus-Christ est sans péché pour la simple raison qu'il voit clairement ce qu'il doit faire et que sa volonté suit infailliblement son entendement. Voici une interprétation brutalement réductrice et du caractère sotériologique de l'Incarnation que Malebranche saura raffiner et présenter comme une vérité théologique.

⁶⁰ AT I, 366, 17-20

⁶¹ AT IV, 117 7-10

⁶² AT IV, 117, 18-24 (nous soulignons)

⁶³ Ce qui s'explique par „la nature de l'âme [qui] est de n'être quasi qu'un moment attentive à la même chose“: AT IV, 116, 6-8

⁶⁴ AT IV, 117, 24-29

Revenons à l'union de l'âme et du corps. Nous concédons, avec Martial Guérout, que le rapport de finalité (sous la raison duquel on peut parler des „commoda „ et des „incommoda“, des „persequenda vel fugienda“) „offre cet avantage d'introduire entre les deux termes son homogénéité telle qu'elle permet à chacun d'entre eux de conserver son hétérogénéité dans le mélange“⁶⁵. Cette finalité permettrait, en fin de compte, non pas de concevoir, mais *d'éprouver le fait* de leur union, par cela que les sens envoient à l'esprit des informations pratiques sur les „persequenda“ et les „fugienda“ et l'esprit, à son tour, prend les décisions en vue de la conservation et du bon fonctionnement de ce „compositum“ dont il en fait partie.

Mais est-ce que cette finalité est capable d'expliquer pourquoi les sens *brouillent* l'esprit?⁶⁶ Pourquoi les sens sèment toujours *la confusion* dans l'enchaînement logique des pensées, pourquoi ils lui envoient des informations pratiques *fausses*, au lieu de discriminer toujours et sans faute entre ce qui est nuisible et ce qui est agréable pour la conservation et pour le bon fonctionnement de cette nature dont le propre est de tenir ensemble l'âme et le corps? Pourquoi, en fin de compte, pour pouvoir penser clairement et distinctement, l'esprit a besoin de „abduction mentis a sensibus“, si entre l'âme et le corps ce rapport de finalité garantit si ce n'est une harmonie parfaite, du moins une certaine *homogénéité pragmatique*?

Questions auxquelles Descartes n'a pas répondu et n'a pas laissé d'indices pour une réponse possible, puisqu'elles ciblent ce que précisément il voulait occulter: *la corruption* de la nature, cette corruption devant laquelle toutes les connaissances du tempérament et de la disposition des organes du corps ne valent rien, ce que Descartes reconnaît, d'ailleurs: „C'est un exercice [il s'agit de la dissection] où je me suis souvent occupé depuis quinze ans, et je crois qu'il n'y a guère de médecin qui ait regardé de si près que moi. Mais je ne trouve aucune chose dont je ne pense pouvoir expliquer en particulier la formation par les causes naturelles, tout de même que j'ai expliqué, en mes Météores, celle d'un grain de sel ou d'une petite étoile de neige. Et si j'étais à recommencer mon Monde, où j'ai supposé le corps de l'animal tout formé et me suis contenté d'en montrer les fonctions, j'entreprendrais d'y mettre aussi les causes de sa formation et de sa naissance. *Mais je ne sais pas encore tant pour cela, que je pusse seulement guérir une fièvre.* Car je pense connaître l'animal en général, lequel n'y est nullement sujet, en non pas l'homme entier, lequel y est sujet“⁶⁷.

Éclairant aveu d'impuissance de la part d'un Descartes qui voulait réduire le péché et ses conséquences à un défaut de jugement remédiable par le bon usage de l'entendement; une impuissance que Pascal allait pointer et dénoncer avec une vigueur sans pareil: „Sera-ce les philosophes qui nous proposent pour tous les biens qui sont en nous? Ont-ils trouvé *le remède à nous maux*? Quelle religion nous

⁶⁵ M. Guérout, *op. cit.*, vol. II, p.191

⁶⁶ Observation juste de Martial Guérout, que nous tenons pour objection principielle contre le bien fondé de cette solution qui repose sur la „finalité interne“ du *compositum* âme-corps.

⁶⁷ *Lettre à Mersenne*, 20 février 1639, AT II, 525-526 (nous soulignons)

enseignera donc à *guérir* l'orgueil et la concupiscence? Quelle religion enfin nous enseignera notre bien, nos devoirs, les faiblesses qui nous en détournent, la cause de ces faiblesses, *les remèdes qui les peuvent guérir*, et les moyens d'obtenir ces remèdes?⁶⁸.

Bibliographie:

1. DESCARTES, René, *Oeuvres*, éd. Ch.Adam et P.Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1897-1911
2. GUÉROULT, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, vol. II, Aubier, 1968
3. LAPORTE, Jean, „*La finalité chez Descartes*“, *Revue d'histoire de la philosophie*, 1928
4. LAPORTE, Jean, *Le rationalisme selon Descartes*, PUF, III-ème édition, 1998
5. MALEBRANCHE, *Œuvres Complètes*, Vrin, 1955-1965
6. PASCAL, *Oeuvres complètes*, Lafuma, Éditions du Seuil, 1963
7. RODIS-LEWIS, Geneviève, *L'individualité selon Descartes*, Paris, Vrin, 1950
8. RODIS-LEWIS, Geneviève, *Anthropologie cartésienne*, Paris, PUF, 1990

Cristian MOISUC: Researcher Drd., „Al.I. Cuza” University of Iasi (Romania) & Université de Basse-Normandie, Caen (France). PhD-thesis: *Métaphysique et théologie chez Nicolas Malebranche. Verbe, union, représentation.*

Email: cmoisuc@gmail.com

⁶⁸ §149, *Oeuvres complètes*, Lafuma, Éditions du Seuil, 1963