

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

***RES COGITANS ET RES EXTENSA: LES OBJECTIONS DE
GASSENDI ET DE LA PRINCESSE ELISABETH ET LES
HESITATIONS DE DESCARTES***

**Res cogitans and res extensa: Gassendi's and
Princess Elizabeth's objections and Descartes' hesitations
(Abstract)**

This text covers the relationship between *res extensa* and *res cogitans* in Descartes, and the objections that have been addressed on this subject by Gassendi (in 1642) and Princess Elisabeth (in 1643). Unlike the common opinion, Descartes seems to have difficulties in responding to Gassendi's objections and tries to dodge the answer. A year later, in the letters to Princess Elisabeth, he finally admits that the problem of the union of two substances exceeds the framework of earlier texts and proposes a „third primitive notion“ that can better reflect the relationship between *res cogitans* and *res extensa*. However, the third primitive notion seems to raise more problems than it solves.

Key words: Cartesian dualism, objections, primitive notion, mind, body

Après la publication des *Meditationes de prima philosophia* (1641), les adversaires de Descartes ne tardèrent pas à viser un point sensible de sa doctrine, c'est-à-dire le rapport entre la *res cogitans* et la *res extensa*. Ce fut notamment le cas de Gassendi qui adressa, à l'encontre de la sixième Méditation, parmi autres, cette objection tout particulière que nous citons *in extenso*: „Sed explicandum superest, quonam modo ista conjunctio et quasi permixtio aut confusio competere tibi, si sis incorporea, inextensa et indivisibilis, possit. Si puncto enim grandior non es, quomodo conjungeris toti corpori, quod est magnitudinis tantae? Quomodo saltem cerebro, aut exiguae illius parti, quae (ut dictum est) quantulacumquae sit, magnitudinem tamen seu extensionem habet? Si partibus omnino cares, quomodo misceris, aut quasi misceris, partis hujus particulis? Neque enim est mixtio fine partibus commiscibilibus utrinque. Et, si discreta plane es, quomodo confunderis, unumque componis cum ipsa materia? Et, cum compositio, conjunctio seu unio inter parteis aliquas sit, nonne debet esse proportio inter parteis hujusmodi? Quaenam vero corporea cum incorporea intelligi potest? Capimusne quomodo lapis et aer ita compingantur, v.c. in pumice, ut germana inde fiant compositio? Et major

tamen est proportio inter lapidem et aerem, qui ipse quoque corpus est, quam inter corpus et animam, mentemve planem incorpoream. Et nonne debet unio per contactum intimum fieri? Quomodo id vero, ut ante dicebam, sine corpore? Quomodo quod corporeum est, apprehendet quod incorporeum, ut sibi junctum teneat, aut quomodo incorporeum apprehendet corporeum, ut sibi devinctum reciproce habeat, si nihil prorsus in illo fit, neque quo apprehendatur, neque quo apprehendat?¹

A cette longue objection (ou plutôt série d'objections), Descartes fournira une réponse sommaire: „Quae hic habes *de unione mentis cum corpore*, familia sunt precibus. Nihil ullibi in meas rationes obiicis, sed tantum dubia proponis, quae tibi ex meis conclusionibus sequi videntur, etsi revera ex eo tantum oriuntur, quod ea, quae ex natura qua sub imaginationem non cadunt, ad eius tamen examen velis revocare“²

Mais examinons attentivement sa réponse: elle n'est en fait qu'une esquivé: „...vous n'objectez rien du tout contre mes raisons, mais vous proposez souvent des doutes qui semblent suivre de mes conclusions...“. Pourtant, nous venons de le voir: les objections de Gassendi sont „techniques“ au plus haut point et visent ni plus ni moins que la „proportio“ entre l'esprit et le corps, et, partant, *la possibilité de leur union*. Il est donc tout à fait étrange de voir Descartes s'attarder si peu sur ce sujet et, au lieu d'expliquer à Gassendi comment il entend résoudre le problème de la „compositio, conjunctio sed unio“ entre „corporeum et incorporeum“, se livrer à une explication „génétique“ des doutes de Gassendi: „vous voulez soumettre à l'examen de l'imagination des choses qui, de leur nature, ne sont point sujettes à sa juridiction“. En d'autres mots, il laisse entendre que Gassendi ne saurait pas „abducere mens a sensibus“.

Mais il y a plus: Gassendi avait donné l'exemple de la pierre ponce pour montrer que l'union exige l'existence des parties (donc, la divisibilité, i.e. une certaine *proportio*); or, si la *proportio* était requise pour l'union de deux corps, elle l'était d'autant plus pour l'union d'une chose corporelle avec une incorporelle („Capimusne quomodo lapis et aer ita compingantur, v.c. in pumice, ut germana inde fiat compositio? Et major tamen est proportio inter lapidem et aerem, qui ipse quoque corpus est, quam inter corpus et animam, mentemve planem incorpoream.“). Mais c'était *un exemple*, la question *principielle* sautant aux yeux partout dans le texte: „quonam modo ista conjunctio et quasi permixtio aut confusio competere...possit“, „cum compositio, conjunctio seu unio...sit“, „quaenam vero corporea cum incorporea intelligi potest“, „quomodo quod corporeum est, apprehendet quod incorporeum“. Or, devant cette objection

¹ AT, VII, 487, 21-488, 18. Les références à Descartes renvoient aux *Oeuvres*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1897-1911. Nous abrégons AT, suivi par le numéro du volume, puis par la page.

² AT, VII, 549, 9-15 (nous soulignons)

agaçante, Descartes ne trouve mieux que de s'en prendre à *l'exemple* de Gassendi : „Ita hic ubi mentis et corporis permixtionem cum permixtionem duorum corporum vis comparare, sufficit ut respondeam nullum inter talia institui debere comparationem, quia sunt toto genere diversa...“³. Que la comparaison soit illégitime, cela ne devait pas empêcher Descartes de fournir la véritable solution au problème de l'union du corps et de l'esprit. Mais il ne va pas plus loin, jugeant que la seule dénonciation d'une comparaison illégitime suffit („sufficit ut respondeam“) pour tout expliquer. Mais la dénonciation d'une erreur est-elle synonyme d'une solution? Certainement pas. La subtile manoeuvre tentée à la fin („Hic nulla re mihi contradicis“) ne réussit pas à dissoudre le problème soulevé par Gassendi: celui de l'union de l' *incorporeum* et du *corporeum*.

C'est pour cela que Gassendi trouva bon de reprendre l'attaque dans les *Instances* : „Comment l'âme meut le corps si elle n'est point matérielle, et comment elle peut recevoir les espèces des objets corporels ?“⁴. Cette fois-ci, la réponse de Descartes est cassante: „...quantité de telles questions, dont la solution n'était pas nécessaire pour la preuve des choses que j'ai écrites, et que les plus ignorants en peuvent plus faire, en un quart d'heure, que tous les plus savants n'en sauraient résoudre en toute leur vie: ce qui est cause que je ne me suis pas mis en peine de répondre à aucune“⁵. Il est difficile de ne pas voir que Descartes balaie d'un seul coup la question, tout en laissant transparaître son mépris: „les plus ignorants en peuvent plus faire...“. Il fournit néanmoins une indication précieuse: la solution du problème de l'union entre l'âme et le corps „n'est pas nécessaire pour les choses que j'ai écrites“. Et, puisque la solution du problème n'était pas nécessaire, il n'en avait pas *encore* traité: „Et celles-ci, entre autres, présupposent l'explication de l'union qui est entre l'âme et le corps, *de laquelle je n'ai point encore traité*“⁶. Comprendons: la solution du problème n'était pas nécessaire au moment de la publication des *Méditations*, *c'est pourquoi* je n'en ai point parlé. Ce qui revient à dire (selon ce que laisse deviner ses propres mots) que Descartes a obéi à un principe d'économie dans l'exposition de sa pensée.

La suite de la réponse semble marquer un pas de plus dans le débat sur la question: sans donner sa solution, Descartes épingle le présupposé de l'adversaire: „Mais je vous dirai, à vous, que toute difficulté qu'elles (les objections de Gassendi – C.M) contiennent ne procède que d'une supposition qui est fausse et qui ne peut aucunement être prouvée, à savoir que, si l'âme et le corps sont deux substances de diverse nature, cela les empêche de pouvoir agir l'une contre l'autre“. Nous reformulons: il est faux que et, en plus, on ne peut pas prouver que deux substances de diverses natures n'agissent l'une sur l'autre.

³ AT, VIII, 549, 15-19

⁴ AT IX, 604, 35-605,1

⁵ *Lettre à Clerselier* (le 12 janvier 1646), AT IX, 213, 9-15

⁶ AT IX, 605, 16-17 (nous soulignons)

Stratégie doublement subtile: Descartes évite, encore une fois, de donner sa réponse à la question „positive“ (comment l'âme meut le corps?) et, en même temps, réplique à l'adversaire par une question „négative“ (pourquoi deux substances de diverse nature n'agiraient-elles pas l'une sur l'autre?). Il défie donc Gassendi en le provoquant de prouver sa thèse implicite (deux substances de diverse nature ne peuvent pas agir l'une sur l'autre), sachant précisément que cette thèse „ne peut aucunement être prouvée“. Or, elle ne peut être prouvée pour la simple raison qu'elle est tout simplement fausse: „...une supposition qui est fausse et qui ne peut aucunement être prouvée“.

Cependant, dans les *Instances*, la question de Gassendi était „comment l'âme meut le corps?“. S'il est vrai que cette question tentait de piéger Descartes (Gassendi supposant que deux substances de nature différente ne saurait agir l'une sur l'autre - ce dont Descartes se serait immédiatement rendu compte), il est également vrai que celui-ci s'échappe par une dérobade, déclarant fausse et donc impossible à prouver la non-interaction de deux substances de nature diverse; le „comment“ de la question reste toujours sans explication. Descartes persiste donc et signe (le raisonnement étant du type: objection de l'adversaire fausse, donc ma thèse vraie); le seul „argument“ est en fait un appel au témoignage de „ceux qui admettent des accidents réels, comme la chaleur, la pesanteur, et semblables“ et qui „ne doutent point que les accidents ne puissent agir sur le corps“⁷. Or, si un accident peut agir sur une substance (le corps), d'autant plus le pourra une autre substance (l'âme), puisqu'il y a „plus de différence ... entre des accidents et une substance, qu'il y a entre deux substances“⁸.

Trois choses sont ici à remarquer:

i) l'exemple de Descartes ne fournit pas une explication du „comment“ de l'union (ce que demandait Gassendi dans les *Instances*).

ii) l'interaction des substances est seulement posée non pas sous la forme d'un raisonnement rigoureusement établi, mais comme indubitable („ne doutent point“).

iii) la seule esquisse d'une preuve (si un accident peut agir sur une substance, *a fortiori* une substance pourra agir sur une autre substance) mobilise, sous le terme de „différence“, le concept d'*homogénéité*: il y a davantage d'homogénéité entre deux substance qu'entre une substance et un accident et, si le „moins“ d'homogénéité qui existe entre une substance et un accident ne se constitue pas comme un obstacle à leur interaction, d'autant moins ne saura l'être un degré plus élevé („plus“ - AT IX, 213, 606) d'homogénéité entre deux substances⁹.

⁷ AT IX, 605, 23-26

⁸ AT IX, 605, 26-29

⁹ Raisonnement très, très bizarre, qui pourrait cependant tenir sous la réserve d'une seule condition: que les accidents mentionnés ("la chaleur, la pesanteur, et semblables") soient des accidents *de l'âme*, ce qui n'est évidemment pas le cas. Mais l'analyse de ce point dépasse déjà le cadre de notre propos.

Ce qui nous paraît certain, c'est le fait que Descartes n'aborde jamais *le fond* de la question¹⁰. Il affirme premièrement que cet aspect n'est pas nécessaire pour la compréhension de sa doctrine exposée dans les *Méditations*, il laisse ensuite entendre qu'il s'en occupera plus tard („de laquelle je n'ai point *encore* traité“) et il finit par contre-attaquer la supposition de l'adversaire (il est faux que deux substances diverses n'agissent l'une sur l'autre). Mais cette contre-attaque n'avance pas un argument proprement dit, elle se contente du témoignage de ceux qui „ne doutent point“ qu'il y a interaction entre un accident et une substance. Et c'est ici, qu'il dévoile sa supposition: il y a davantage d'homogénéité entre deux substances qu'entre une substance et un accident.

Mais qu'est-ce que l'homogénéité entre deux substances (l'âme et le corps) dont on vient de prouver dans les Méditations qu'elles sont „diverses“ et „distinctes“, i.e. hétérogènes?

Toujours est-il que Descartes maintient une position „princielle“ (il y a de l'interaction entre deux substances diverses) en la déclarant indubitable. Mais tenir pour vraie l'interaction entre deux substances diverses ne fait aucunement avancer le débat sur les choses; car, aussitôt posée cette interaction, la question du „comment“ devient incontournable et l'esquive de Descartes („de laquelle je n'ai point *encore* traité“) ne peut plus masquer la légitimité des objections de Gassendi. Faute d'une réponse à cette question „technique“ (*comment* l'âme meut le corps?), la question „princielle“ elle-même (deux substances de diverse nature agissent-elles l'un sur l'autre) risque de s'effondrer. Partant, il faut reconnaître qu'il s'agit plutôt d'une question urgente pour „se mettre en peine de répondre“ à Gassendi.

Quelques années plus tard, en juillet 1648, Arnauld écrit à Descartes dans les mêmes termes que Gassendi: „accedit quod vix intelligi possit, quomodo res incorporea corpoream possit impellere“¹¹. La réponse de Descartes ne tardera pas; le 29 juillet, il écrit à Arnauld: „Quod autem mens, quae incorporea est, corpus possit impellere, nulla quidem ratiocinatio vel comparatio ab aliis rebus petita, sed certissima et evidentissima experientia quotidie nobis ostendit, haec enim una est ex rebus per se notis, quas, cum volumus per alias explicare, obscuramus“¹².

¹⁰Pour un approfondissement du problème du rapport cartésien entre l'âme et le corps et des controverses ultérieures, cf. Pierre Guénancia, *L'intelligence du sensible : essai sur le dualisme cartésien*, Paris, Gallimard, 1988; Geneviève Rodis-Lewis, *L'âme et le corps chez Descartes et ses successeurs*, in *Les études philosophiques. De Descartes à Malebranche: la question de l'homme, octobre-décembre 1996*, PUF, 1996; Serge Margel, *Corps et âme. Descartes: Du pouvoir des représentations aux fictions du Dieu trompeur*, Paris, Galilée, 2004; Delphine KOLESNIK-ANTOINE (coord.): *Union et distinction de l'âme et du corps: lectures de la "VI-ème Méditation"* : [journée d'études, 15 novembre 1997, Fontenay-aux-Roses], Paris, Kimé, 1988.

¹¹ AT V, 215, 13-14

¹² AT V, 222, 15-20

Par rapport à ce qu'il a répondu à Gassendi *via* Clerselier, Descartes semble plus nuancé:

i) il admet que la manière dont l'âme meut le corps n'est nullement compréhensible par raisonnement, ni par comparaison aux autres choses: „nulla quidem ratiocinatio vel comparatio ab aliis rebus petita“.

ii) si en 1642 il soutenait que la supposition de Gassendi (deux substances de diverse nature ne peuvent agir l'une sur l'autre) „ne peut aucunement être prouvée“, il concède maintenant que sa thèse à lui a le même statut: „nulla quidem ratiocinatio“. On ne peut donc pas prouver par raison ni la non-interaction, ni l'interaction de deux substances de nature différente. Pire encore:

iii) l'interaction, même tenue pour indubitable, est une de ces choses qu'on ne saurait expliquer par d'autres (*i.e.* prouver par la raison) sans l'obscurcir. Elle a un statut à part: „per se nota“.

iv) mais le défaut d'explication rationnelle ne signifie pas obscurité, bien au contraire, elle est „certissima et evidentissima“ et

v) c'est l'expérience quotidienne qui nous le montre ainsi („experientia quotidie nobis ostendit“).

Sur ce dernier point, il raffine l'argument allégué en 1642, qui faisait appel au témoignage de „ceux qui...ne doutent point que les accidents (comme la chaleur, la pesanteur, et semblables) puissent agir sur le corps“: cette fois-ci, c'est *notre propre expérience quotidienne* rend témoignage de l'interaction de la *mens* („*quae incorporea est*“) avec le *corpus*.

Lorsque la Princesse Elisabeth lui adressa, en 1643, la même question que celle formulée par Gassendi en 1642, - „comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire des actions volontaires (n'étant qu'une substance pensante)“- , il allait maintenir cet argument de l'expérience quotidienne.

Dès le début de sa lettre de 21 mai 1643, Descartes reconnaît la pertinence de la question d'Elisabeth („Et je puis dire, avec vérité, que la question que votre Altesse propose, me semble être celle qu'on ne peut demander avec plus de raison, en suit des écrits que j'ai publiés“¹³), tout en avouant qu'il n'a „quasi rien dit de cette dernière“¹⁴ à cause du fait que son „principal dessein était de prouver la distinction qui est entre l'âme et le corps; à quoi celle-ci a pu servir et l'autre aurait

¹³ Ce qui est intéressant à remarquer, c'est le fait que Descartes reconnaît ici que la question d'Elisabeth, qui porte sur l'interaction de l'âme et du corps, s'enracine logiquement dans ses écrits : „en suit des écrits que j'ai publiés“. Aveu lourd de sens, lorsqu'on a vu que dans un premier temps, Descartes, un peu agacé, avait répondu à Gassendi: „mais vous proposez souvent des doutes qui *semblent suivre de mes conclusions*“. Il paraît certain d'affirmer qu'entre la réponse à Gassendi en 1642 et les lettres à Elisabeth de 1643, Descartes a été amené à reconnaître la légitimité et surtout l'enracinement dans ses écrits des objections soulevées presque dans les mêmes termes par les deux correspondants.

¹⁴ „...l'autre, qu'étant unie au corps, elle peut agir et pâtir avec lui“ - c'est la question à laquelle fait référence Descartes lorsqu'il parle de la "dernière".

été nuisible¹⁵. Mais il n'accepte pas de suivre la piste ouverte par Elisabeth qui demandait „une définition de l'âme plus particulière qu'en votre métaphysique“ (jugement insatisfaisante celle que donnait Descartes lui-même).

En effet, l'objection d'Elisabeth était la suivante: „il me semble que toute détermination de mouvement se fait par la pulsion de la chose mue, la manière dont elle est poussée par celle qui la meut, ou bien, de la qualification et figure de la superficie de cette dernière. L'attouchement est requis aux deux premières conditions et l'extension à la troisième. Vous excluez entièrement celle-ci (l'extension – C.M) de la notion que vous avez de l'âme et celui-là (l'attouchement-C.M) me paraît incompatible avec une chose immatérielle“¹⁶.

Au lieu de repenser la définition de l'âme - suggestion logique d'Elisabeth, mais qui avait pour inconvénient la ruine de ses thèses canoniques, (i.e. l'immatérialité de l'âme et surtout la distinction, voire l'hétérogénéité¹⁷ de nature entre l'âme et le corps) - , Descartes développe une théorie des *trois* notions primitives, posant ouvertement une *autre* notion primitive („... primitives, qui sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres

¹⁵ AT III, 664, 21-665, 4

¹⁶ AT III, 661, 9 sq.

¹⁷ Nous avons vu que le dernier mot de Descartes dans la dispute avec Gassendi faisait appel au concept d'*homogénéité* entre deux substances ("il y a plus de différence...entre des accidents et une substance, qu'il y a entre deux substances"), mobilisé sous le nom de "différence". Or, la position de Descartes était pour le moins paradoxale: pour prouver qu'il y a interaction réelle entre deux substances distinctes (i.e. *hétérogènes*), il déployait un raisonnement qui misait tout sur un rapport d' *homogénéité* entre substances: si entre une substance et un accident (faible degré d'homogénéité) il y a interaction, il y a d'autant plus (ce "plus" est exactement le "*plus* de différence .. entre des accidents et une substance, qu'il y a entre deux substances" - AT IX, 213, 26-29) d'interaction entre deux substances (degré supérieur d'homogénéité). Le paradoxe consisterait dans l'utilisation d'une échelle des degrés d'homogénéité (allant de "moins" - substance et accident - jusqu' au "plus" - deux substances) dans un débat sur l'interaction entre deux substances bien distinctes l'une de l'autre, i.e. *hétérogènes*. Sans trop insister, nous nous demandons pourtant: qu'est-ce que précisément cette "différence" (AT IX, 213, 26) qui comporte des degrés et qui se dit également du rapport substance-accident et du rapport substance (âme) - substance (corps)? Elisabeth a bien vu que le problème de l'interaction de l'âme et du corps, *dans l'état où l'avait laissé Descartes* (âme et corps: deux substances distinctes, caractérisées par la pensée, respectivement par l'étendue) comportait une seule solution "logique": la redéfinition de l'âme, de façon à lui assurer justement une certaine *homogénéité* avec corps, pour que l'interaction soit possible. Elle-même reconnaît que l'immatérialité de l'âme est un obstacle indépassable pour une pensée qui essaie de trouver un certain degré d'homogénéité avec le corps: l'attouchement et l'extension sont "incompatibles (lire: degré d'homogénéité zéro) avec une chose immatérielle" (AT III, 661, 9 sq). En d'autres mots, Elisabeth montre à Descartes non seulement que les objections suivent nécessairement de ses thèses, mais surtout qu'elles ne peuvent pas être résolues avec les données canoniques acquises jusque-là (qui *engendrent* les objections).

connaissances...“), en dehors des deux premières notions canoniques (la pensée - pour l'âme, l'extension- pour le corps): „enfin, pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend la force qu'a l'âme de mouvoir le cors et le corps d'agir sur l'âme“¹⁸. Cette troisième notion primitive ne peut pas être réduite à une des deux premières („...car, étant primitives, chacune d'elles ne peut être entendue que par elle-même“) et c'est pour cela qu'il faut „bien distinguer ces notions, et n'attribuer chacune d'elles qu'aux choses auxquelles elles appartiennent“¹⁹. Pour faire comprendre à Elisabeth cette exigence de distinction et surtout l'erreur qu'engendre son manque („car, lorsque nous voulons expliquer quelque difficulté par le moyen d'une notion qui ne lui appartient pas (allusion à Gassendi?- C.M), nous ne pouvons manquer de nous méprendre“²⁰), Descartes prend l'exemple de la pesanteur: cette pesanteur dont nous avons cru „avoir une existence distincte de celle du corps“ (donc, de l'extension) et qui témoigne de notre habitude „d'user mal de cette notion“²¹. Il en est de même pour „la notion de la force dont l'âme agit dans le corps“ (qui n'est autre chose que le problème de l'interaction des deux substance de diverse nature que sont l'âme et le corps), que „nous avons ci-devant confondu... avec celle dont un corps agit dans l'autre“²². Nous pensons donc que la pesanteur „a la force de mouvoir le corps dans laquelle elle est vers le centre de la terre“ *sans attouchement*, mais ceci n'est que le fruit de notre erreur, car ce type d'action décrit exactement „la façon dont l'âme meut sur le corps“²³.

La réponse de Descartes est peut être plus subtile que l'on croirait à un premier regard, mais elle ne peut pas masquer une chose: ce n'est pas réellement une réponse au problème de *l'union* et de *l'interaction* entre les deux substances que sont l'âme et le corps, mais une exigence de *distinction*. Tout comme Gassendi, Elisabeth vise un aspect très „technique“ („comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire les actions volontaires“ – nous soulignons) et pointe l'aporie²⁴ où mène *naturellement* les thèses canoniques cartésiennes („Vous excluez entièrement celle-ci de la notion que vous avez de

¹⁸ AT III, 665, 22-24

¹⁹ AT III, 665, 25-28

²⁰ AT III, 665, 28-663, 2

²¹ AT III, 667, 28

²² AT III, 667, 4-6

²³ AT III, 668, 3-4

²⁴ Denis Kambuchner (*L'homme des passions*, Albin Michel, 1995, vol. I, p.44) n'hésite pas à parler de „tautologie“ dans la définition cartésienne de la troisième notion primitive, avancée pour expliquer le rapport entre l'âme et le corps: „enfin, pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que [la notion de] leur union“, ou mieux: „enfin, pour *l'union* de l'âme et du corps, nous n'avons que celle de leur *union*“.

l'âme et celui-là me paraît incompatible avec une chose matérielle²⁵). Ainsi, elle fait droit aux objections de Gassendi, qui avait vu, lui aussi, que la difficulté provenait précisément de la définition de l'âme: „quonam modo ista conjunctio et quasi permixtio aut confusio competere tibi, si sis *incorporea, inextensa et indivisibilis*, possit²⁶. Ce sont exactement les mêmes objections que celles que Descartes traitait avec un mépris à peine caché, niant qu'elles s'en suivent logiquement de sa doctrine: „...seulement des doutes qui vous *semblent suivre de mes conclusions*“, répondait-il à Gassendi.

Même si, en gros, la stratégie de réponse qu'emploie Descartes est la même²⁷, à savoir l'exigence de *distinction* pour dissoudre le bien fondé des objections („vous voulez soumettre à l'examen de l'imagination des choses qui, de leur nature, ne sont point sujettes à sa juridiction“²⁸ à Gassendi; „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“ : à Elisabeth), il faut quand même remarquer le fait qu'il prend conscience de l'aporie où mène toute tentative de résoudre le problème de *l'union* de l'âme et du corps seulement avec les thèses canoniques.

La troisième notion primitive („*l'union* de l'âme et du corps“) fournirait donc la solution appropriée à cette aporie. Mais il s'agit toujours d'une solution fondée sur l'exigence de *distinction*: désormais, il faut bien distinguer non seulement les notions qui conviennent pour concevoir le corps seul et celles qui conviennent à l'âme seule, mais surtout, la notion de *l'union* de l'âme et du corps, une notion dont il n'a „quasi rien dit“ jusqu'à présent mais qui ne laisse pas d'être „primitive“. Même en reconnaissant le bien fondé des objections d'Elisabeth, même en admettant la nécessité de recourir à une autre notion primitive, Descartes ne livre pourtant pas une solution „technique“: il persiste à croire qu'il suffit de bien distinguer les notions appropriées pour satisfaire aux objections de Gassendi et de Elisabeth.

Evidemment, Elisabeth ne se déclara pas convaincue par la solution proposée. Dans sa lettre-réponse à Descartes de 10/20 juin 1643, elle avoue sa „stupidité“ (AT III, 684, 4), qui consiste précisément à „ne pas pouvoir comprendre l'idée par laquelle nous devons juger comment l'âme (non-étendue et immatérielle) peut mouvoir le corps, par celle que vous avez eue autrefois de la pesanteur“²⁹. Mais cet aveu ne s'arrête pas ici: „Et j'avoue qu'il me serait plus facile de concéder la matière et l'extension à l'âme, que la capacité de mouvoir le corps et d'en être

²⁵ C'est pour cela qu'une autre définition de l'âme, "plus particulière qu'en votre métaphysique", remarque Elisabeth devient urgente.

²⁶ AT VII, 487, 22-24 (nous soulignons)

²⁷ Et il le reconnaît, d'ailleurs: „A quoi me semble que peut servir ce que j'ai écrit à la fin de ma réponse aux sixièmes objections“ (AT III, 666, 23-25)

²⁸ AT VII, 549, 10-12

²⁹ AT III, 684, 10-14

émue, à un être immatériel³⁰. Aveu sincère, qui a la qualité de mettre en évidence la seule solution possible qui se laisse deviner des thèses canoniques cartésiennes. Le raisonnement d'Elisabeth est, sur ce point, d'une rigueur extrême: „Car, si le premier se faisait par information, il faudrait que les esprits, qui font le mouvement, fussent intelligents, ce que vous n'accordez à rien de corporel³¹. En encore qu'en vos Méditations Métaphysiques, vous montrez la possibilité du second, il est pourtant très difficile à comprendre que l'âme, comme vous l'avez décrite³², après avoir eu la faculté et l'habitude de bien raisonner, peut perdre tout cela par quelques vapeurs et que, pouvant subsister sans le corps et, n'ayant rien de commun avec lui, elle en soit tellement régie³³.

La réponse de Descartes ne tardera pas; la lettre de 28 juin 1643 s'ouvre sur une excuse: „je me suis mal expliqué dans les précédentes³⁴. Puis, il affiche son intention de prolonger les acquis de la lettre antérieure: „Après avoir distingué trois genres d'idées ou de notions primitives qui se connaissent chacune d'une façon particulière, et non par la comparaison de l'une à l'autre, à savoir la notion que nous avons de l'âme, celle du corps et celle de l'union qui est entre l'âme et le corps, je devais expliquer la différence qui est entre ces trois sortes de notions...et dire les moyens de nous rendre chacune d'elles familière et facile³⁵.

Les trois genres d'idées³⁶ 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*³⁷.

Ainsi, Descartes est amené à affirmer ouvertement que l'union de l'âme et du corps n'est pas du ressort de l'entendement, mais des sens, et cela d'une façon exclusive: „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“ et „c'est en usant *seulement* de la vie et des conversations

³⁰ AT III, 684, 14

³¹ Observation juste: c'est reconnaître, une fois de plus, l'importance de la distinction entre l'âme et le corps dans l'économie de l'édifice doctrinaire cartésien.

³² Incise qui souligne, encore une fois, la source textuellement cartésienne des difficultés (cf. Gassendi: "si sis incorporea, inextensa et indivisibilis...")

³³ AT III, 685, 1-13

³⁴ AT III, 690, 2-3

³⁵ AT III, 691, 3-12

³⁶ AT III, 691, 4

³⁷ AT III, 691, 22-30 (nous soulignons)

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 corps³⁸.

Nous reformulons: pour *concevoir* l'union de l'âme et du corps, il faut faire un appel *exclusif* aux *sens*. Formule paradoxale, sans doute („J'ai quasi peur que votre Altesse ne pense que je ne parle ici sérieusement“³⁹), mais que Descartes s'était empressé d'introduire par un fléchissement subtil et tout à fait remarquable du terme „concevoir“: „Car, concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule“⁴⁰.

Il est intéressant de remarquer que le verbe „concevoir“ a *ici* un statut différent. Lorsque Descartes avait énoncé les trois sortes de notions primitives, „concevoir“ faisait figure de synonyme parfait du verbe connaître“ („l'âme ne se *conçoit* que par l'entendement pur“; „les corps... se peu(ven)t aussi *connaître* par...“; „les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps ne se *connaissent* obscurément ...mais elles se *connaissent* très clairement...“) et était placé sous une exigence de *distinction*. Concevoir ou connaître „ces trois sorts de notions“ revenait à „*distinguer* trois genres d'idées ou de notions primitives qui *se connaissent chacune de façon particulière*“⁴¹, i.e. à „*expliquer la différence* qui est entre ces trois sortes de notions“⁴².

Mais, lorsqu'il s'applique à la question de l'union de l'âme et du corps, „concevoir“ laisse transparaître non pas une logique de la distinction, mais de *l'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*“⁴³.

Comment expliquer pareil emploi *tensionné* d'un même verbe, placé tantôt sous une exigence de *distinction*, tantôt sous une exigence d'*union* de l'âme et du corps?

C'est Descartes lui-même qui répond: „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“⁴⁴.

Réponse hautement éclairante, qui vaut la peine de s'y arrêter un instant:

i) premièrement, Descartes reconnaît la tension qui pèse sur le verbe „concevoir“ à cause du fait que ce verbe est régi, *en même temps*, par deux

³⁸ AT III, 692, 3-6 et AT III, 692, 16-20 (nous soulignons pour mettre en évidence le primat exclusif des sens)

³⁹ AT III, 692, 21-22

⁴⁰ AT III, 692, 8-10

⁴¹ AT III, 691, 3-6 (nous soulignons)

⁴² AT III, 691, 9-10

⁴³ AT III, 692, 6-10

⁴⁴ AT III, 693, 22-27

exigences différentes (celle de la distinction et celle de l'union): „concevoir bien distinctement et *en même temps*, la distinction entre l'âme et le corps et leur *union*“.

ii) deuxièmement, cette tension apparaît comme étant tout à fait naturelle, puisqu'elle est due à une autre exigence, à savoir le principe de non-contradiction: „à cause qu'il faut pour cela, les concevoir comme *une seule chose* et ensemble comme *deux, ce qui se contrarie*“.

„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“: l'esprit se trouve donc en proie à deux exigences contraires, également légitimes, mais impossible à satisfaire en même temps.

A cette étape de notre analyse, la question suivante paraît incontournable: si Descartes a été capable de reconnaître la contradiction qui apparaît lorsque l'esprit humain essaie de faire droit, en même temps, à ces deux exigences contraires (union et distinction), la solution proposée (la troisième notion primitive) est-elle une solution convenable au problème de l'interaction entre la *res cogitans* et la *res extensa*?

Bibliographie

1. DESCARTES, Rene : *Oeuvres*, éd. Ch.Adam et P.Tannery, Paris, Le Cerf, 1897-1911
2. GUÉNANCIA, Pierre: *L'intelligence du sensible : essai sur le dualisme cartésien*, Paris, Gallimard, 1988
3. KAMBOUCHNER, Denis: *L'homme des passions*, Paris, Albin Michel, 1995
4. KOLESNIK-ANTOINE, Delphine (coord.): *Union et distinction de l'âme et du corps: lectures de la „VI- ème Méditation“* : [journée d'études, 15 novembre 1997, Fontenay-aux-Roses], Paris, Kimé, 1988
5. MARGEL, Serge: *Corps et âme. Descartes : Du pouvoir des représentations aux fictions du Dieu trompeur*, Paris, Galilée, 2004
6. RODIS-LEWIS, Genevieve: *L'ame et le corps chez Descartes et se successeurs*, in *Les études philosophiques. De Descartes a Malebranche: la question de l'homme, octobre-décembre 1996*, PUF, 1996;

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