

Note liminaire :

Répondant à l'aimable demande de notre collègue Bertrand Denis, je communique aux collègues qui suivent les stages sur les Méditations le texte qui m'a servi d'appui à l'exposé oral que j'ai fait le 4 novembre 2015 au lycée J. Jaurès de Montreuil (Académie de Créteil). Il s'agit donc simplement de notes de travail, et non d'un texte élaboré destiné à la publication . Ce n'est pas le cas des pages que je donne en annexe, à la disposition des lecteurs sur le site du Séminaire Descartes de l'ENS Ulm.

Pierre Guenancia ,

Université de Bourgogne

6^{ème} méditation : De l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme.

De l'aveu de tous les commentateurs, la plus difficile, la plus complexe et peut-être aussi la plus contestable sur le plan de l'argumentation.

* Cf la lettre à Huygens 12 nov 1640 (sur les conseils de lecture : les 5 premières d'un trait, puis, après cette lecture d'ensemble, la 6^{ème} comme si elle formait une méditation à part des autres, ce que bien des commentateurs admettent ne serait-ce que par la longueur des commentaires (Gueroult, bien sûr) : « si ce n'est qu'on prenne au moins la peine de lire tout d'une haleine les cinq premières méditations avec ma réponse à la lettre qui est à la fin (Réponses aux Premières Objections) AT, III, p. 241-242.

Paradoxe : le but est d'établir l'existence des choses matérielles, et (?) la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme (titre). Paradoxe car la plus grande partie de cette longue méditation est consacrée à établir la réalité de l'union de l'âme et du corps (réalité établie de façon technique bien plus que métaphysique, comme le dit bien Gueroult, c'est peut-être pour cette raison que les problèmes de cette méditation seront exposés dans la 2^{ème} partie des Principes de la philosophie et non dans la première). Ou alors faut-il compter l'existence du corps auquel l'âme est unie au nombre des choses matérielles existantes, des corps matériels, extérieurs à la pensée : mon corps, et son union réelle avec mon esprit. Alors pourquoi à nouveau la distinction âme/corps (déjà faite dans la 2^{ème} méd.) alors qu'il s'agit maintenant de prouver l'union de l'âme et du corps (l'homme) ? C'est un paradoxe si on considère que la

progression des méditations est linéaire, que les acquits s'enchaînent les uns aux autres et forment une longue déduction qui va droit à la fin visée. Mais ce n'est pas du tout ainsi que progressent ces 6 méditations. Les pauses et bilans partiels, les retours en arrière et même les changements de direction interrompent et même mettent en question le cheminement linéaire que le penseur voudrait suivre. Or ici D revient en arrière et même loin en arrière : il repart de ce qui semblait être les acquits de la 2^{ème} méd. (la pensée de voir et de sentir comme modes de la mens, la priorité de la connaissance l'âme sur celle du corps) mais il va les problématiser autrement et parvenir à un résultat qui n'était nullement préfiguré dans les résultats obtenus à la fin de la 2^{ème} méd. La faculté d'imaginer et la faculté de sentir dont l'examen est immédiatement entrepris par D au début de la 6^{ème} méd. vont être considérées, par un mouvement inverse de celui de la 2^{ème} méd., non pas comme des modes de la pensée (je suis le même qui imagine et qui sent), mais comme des indices forts de la présence dans l'esprit de contenus de pensée qui ne proviennent pas de la pensée, mais de corps matériels extérieurs à elle et aussi (surtout) de son union avec un corps particulier, le sien propre. De même que les natures vraies et immuables de la géométrie s'imposent à l'esprit comme des vérités qu'il n'a pas pu produire par lui-même (comme les fictions), de même les contenus de pensée que l'esprit trouve en lui sous la forme de sentiments ne semblent pas pouvoir être faits par l'esprit en tant que chose qui pense. Ils doivent donc provenir des corps extérieurs, non pas en tant qu'ils sont les objets de la géométrie, mais en tant qu'ils causent dans mon esprit uni à un corps des sentiments : notamment de plaisir et de douleur, mais aussi de faim, de soif, etc. Le problème se déplace de la vérité à l'utilité (conservation du composé). Il faut s'assurer que Dieu (ou la nature) n'est pas plus trompeur dans l'ordre de la vie qu'il ne l'est dans l'ordre de la pensée : pas plus dans le sentiment de l'utilité que dans celui de l'évidence.

On peut distinguer 3 moments dans ce premier temps (AT, IX-1, p. 57-63) :

le premier énonce la distinction célèbre entre l'imagination et l'intellection (57-58),

le deuxième moment examine longuement « ce que c'est que sentir », en deux temps (1^{er} :de la p. 59 à la p. 60, rappel de ce que je croyais ; 2^{ème} p. 61 Mais après, jusqu'à l'avant dernier § : objections),

le troisième (p. 61, bas de la page :Mais maintenant – p. 63) où Descartes distingue l'esprit du corps comme deux substance auxquelles il faut rapporter les différentes facultés qu'il trouve en lui (la faculté d'imaginer et de sentir, la faculté de changer de lieu et de position, enfin la faculté passive de sentir).

1- L'existence des corps ne peut pas être connue comme l'est leur essence en tant qu'elle est l'objet des géomètres. Il y a dans les corps extérieurs d'autres qualités ou propriétés que celles qui constituent les modes propres de la chose étendue (figures, grandeurs, mouvements), ce sont les qualités sensibles (dont il a déjà été question dans les méd 2 et 3). Celles-ci ne peuvent pas être connues comme celles-là, à partir de l'idée claire et distincte de la substance étendue. Les modes de la substance étendue ne peuvent pas être séparés de cette substance : ils en font partie, ce sont eux qui la font connaître. Mais les qualités sensibles ne font pas partie de l'idée de corps matériel, au contraire même, on sait depuis Le Monde que les sentiments correspondent à des mouvements dans le corps, mais n'ont d'existence que dans l'esprit de celui qui sent. Il faut donc une autre connaissance que celle du corps par idée claire et distincte (conception ou intellection) pour que ces qualités sensibles apparaissent comme signes d'une communication entre les corps extérieurs et l'esprit via les sens. Il faut montrer la spécificité du sensible par rapport au corps considéré comme dans la géométrie comme chose étendue. C'est pour cela que D commence cette méd par une comparaison entre la connaissance purement intellectuelle des corps géométriques (conception ou intellection) et une connaissance qui s'appuie sur l'imagination. Ce problème est loin d'être nouveau, il apparaît dans la 1^{ère} partie de la règle 12, dans des termes d'ailleurs très semblables à ceux de cette méd. : * la vis cognoscens tantôt passive tantôt active... « Elle est cette seule et même force dont on dit si elle s'applique avec l'imagination au sens commun, qu'elle voit, qu'elle touche, etc. ; si elle s'applique à l'imagination seule, en tant que celle-ci est couverte de diverses figures, qu'elle se souvient ; si elle s'applique à elle pour en créer de nouvelles, qu'elle imagine ou qu'elle se représente ; si enfin elle agit seule, qu'elle comprend () Et cette même force reçoit le nom tantôt d'entendement pur, tantôt d'imagination, tantôt de mémoire, tantôt de sens ; mais à proprement parler, elle s'appelle esprit (ingenium) lorsqu'elle forme de nouvelles idées dans la fantaisie, ou qu'elle se penche sur celles qui y sont déjà tracées. () si l'entendement se propose un objet d'examen qui puisse être rapporté au corps, il faut en former l'idée dans l'imagination, avec autant de distinction qu'il sera possible... les figures schématiques de ces choses (compendiosae figurae)*

Imaginer c'est appliquer son esprit aux figures dont l'imagination est couverte : imaginer c'est comme voir, c'est se re-présenter des choses en leur absence. Ce qui intéresse ici D c'est que l'acte d'imaginer une chose (une figure, c'est le seul exemple) est plus clair, plus distinct, plus sensible que celui de concevoir. C'est pour cela qu'il demande un effort particulier qui

n'est nullement nécessaire lorsque l'esprit ne fait que concevoir une figure comme celle du triangle, celle du pentagone, ou celle d'une figure à mille côtés (un chiliogone).

*Mais c'est surtout parce que cet effort de l'esprit quand il imagine, cette contention d'esprit est l'indice d'une chose différente de la pensée. Pas d'effort lorsque la pensée ne fait que concevoir, elle ne rencontre pas de résistance, seulement une limite comme avec l'infini. Effort parce que altérité et nécessité d'accommoder la pensée, ma pensée ou mon esprit avec une chose qui est d'une nature différente de celle de la pensée. Bien voir que « le corps qui lui est intimement présent » n'est pourtant pas la même chose que la pensée ou l'esprit. L'union intime, étroite, etc., n'est jamais confusion des deux natures qui demeurent distinctes même dans l'union. D parle de mélange (*permixtio*), plus tard il recommandera d'attribuer à l'âme l'extension qui est pourtant l'attribut essentiel du corps, mais ce mélange n'empêche pas l'esprit de reconnaître une différence d'origine entre ce qui appartient en propre à l'âme et ce qui appartient en propre au corps. Sinon on ne pourrait pas expliquer les passions comme phénomènes mixtes, modifications de l'âme par des mouvements corporels.*

La conception ou intellection pure correspond ici à la compréhension de la signification du mot : on sait sans difficulté ce que c'est qu'une figure de mille côtés. Mais on ne peut pas l'imaginer, i.e. en tracer la figure dans l'esprit considéré non pas seulement comme une chose qui conçoit mais aussi comme une chose capable d'imaginer. Il faut un support matériel à l'exercice de l'esprit qui imagine.

* D'où l'indice que constitue l'imagination en tant que faculté de l'esprit distincte de celle de concevoir. application de l'esprit au corps qui lui est joint. La présence à l'esprit de ce corps ne fait pas problème, depuis le début des Méditations d'ailleurs, cf la pensée de voir et de sentir. Mais ce n'est pas parce que mon corps est présent à ma pensée, qu'il lui est joint et intimement lié qu'il y a hors de ma pensée un corps matériel qui soit comme la réalité formelle de ce corps dont j'ai l'idée en moi, idée dont je ne peux pas me séparer, mais qui ne prouve pas qu'il existe réellement hors de moi un corps dont j'ai seulement l'idée en moi. Bien noter que dans ce premier moment portant sur l'imagination l'existence de mon corps, dont la signification est certes bien différente de celle de corps matériel et surtout extérieur, est en suspens, comme celle de l'existence des corps en général : « Je conçois aisément que l'imagination se peut faire de cette sorte, *s'il est vrai qu'il y ait des corps* » AT, IX, p. 58. L'existence de mon corps ne fait pas exception à l'existence des corps en général, même si sa signification est totalement différente parce que ce corps, mon corps, est uni à mon esprit et

qu'en ce sens ce n'est pas un corps extérieur à moi, ni un corps purement physique, comme D l'établira dans les PA art 30, qui complète très utilement ce passage, ainsi que la lettre à Mesland du 9 février 45) *

si elle ne peut s'exercer qu'au contact d'un corps (sur lequel les figures sont inscrites comme sur un tableau), l'imagination est l'indice de l'existence d'un corps auquel l'esprit est joint. L'imagination déborde la simple capacité de l'esprit à concevoir les choses corporelles, elle dénote une certaine application de l'esprit à quelque chose qui n'est pas lui. Cette contention d'esprit qui caractérise et accompagne l'acte d'imaginer montre que l'esprit s'applique à autre chose que lui-même, sinon pourquoi cet acte serait-il un effort (= "par la force et l'application intérieures de mon esprit")—ce que n'est pas l'intellection, simple perception d'un rapport, et surtout pourquoi cet effort est limité à quelques figures, celle du triangle, la plus simple, celle du pentagone, à la limite. Mais au-delà l'effort pour voir les figures comme présentes "avec les yeux de mon esprit" échoue : cette limitation de l'imagination est le signe que l'esprit n'est pas seul lorsqu'il imagine. Sinon il n'éprouverait pas de la peine à se représenter son objet. En imaginant dit D (au tout début), l'esprit se tourne vers le corps "qui lui est intimement présent, *et partant qui existe*".

* Veut-il dire que ce corps auquel je suis uni existe, à la différence des autres corps, les corps matériels et extérieurs dont je peux douter ? si c'est le cas, pourquoi par la suite chercher à prouver l'union de mon esprit avec un corps en particulier que par un certain droit particulier j'appelle mien (p. 60, 3^{ème} §) ? reste que D dit bien à la fin de ce 1^{er} § : « et partant qui existe (ac proinde existens) » : si imaginer c'est appliquer la faculté de connaissance au corps présent, ce corps par définition existe, mais c'est l'implication qui est nécessaire, ce n'est pas le 2^{ème} terme considéré isolément. Je ne peux pas douter que j'imagine puisque imaginer c'est penser, je comprends que l'imagination implique cette application de l'esprit à un corps présent, mais de cela je ne peux pas déduire avec certitude (mais seulement probablement) que ce corps présent existe, si je puis dire indépendamment de mon esprit. La pensée de voir ou de sentir n'a pas besoin d'un autre corps qu'un corps pensé, mais imaginer ou sentir (et non la pensée d'imaginer ou de sentir) font signe vers quelque chose de réel et d'indépendant de la pensée. Toute la preuve de l'union tient à cela : l'extériorité ou du moins l'altérité de ce corps auquel je suis uni, et qui est au moins en partie indépendant de ma pensée, i. e de ma volonté. C'est pourquoi la pensée d'imaginer (ou l'imagination comme mode du cogito) ou la pensée de sentir ne suffit pas, il faut que l'opération d'imaginer et de sentir apporte la preuve que le cogito n'est pas seul, qu'il est affecté par une autre chose que lui, ou par une chose

d'une autre nature que celle de la chose pensante, et que ce corps qui lui est intimement présent existe véritablement, ce qui ne peut être prouvé que si ce corps produit dans mon âme une affection qu'elle seule n'a pas le pouvoir de causer. C'est pourquoi les deux moments (imaginer et sentir) ne prouvent encore rien concernant ce corps qui est mien et auquel je suis intimement uni : il faut que soit montré l'altérité de ce corps à l'esprit, son pouvoir causal, en tant qu'il diffère de celui de l'esprit (de la volonté). Bref, en des termes non cartésiens, le problème ici est celui de la distinction entre le volontaire et l'involontaire (Ricœur). C'est pour cela aussi que la voie dans laquelle s'engage D après ces deux moments (p. 59, 2^{ème} §, « Et premièrement je rappellerai dans ma mémoire quelles sont les choses que j'ai ci-devant tenues pour vraies, comme les ayant reçues des sens et sur quels fondements ma créance était appuyée » : ne pas perdre de vue cette allusion à la créance, car c'est de cela qu'il s'agit dans tout ce texte : justifier une créance, et non lui substituer un savoir ou une science. En termes spinozistes : passer d'une idée confuse à une idée adéquate, ou faire que l'union soit l'objet d'une pensée c et d. *

[D'une certaine manière, cette confrontation entre imaginer et concevoir montre que l'imagination est "plus" que la seule conception, qu'elle ajoute quelque chose à la simple intellection au lieu de la corrompre ou l'obscurcir. L'imagination est indispensable et d'un grand secours là où l'esprit a affaire à des corps ou choses matérielles en général, comme en géométrie. Il n'y a qu'en métaphysique (dont les objets sont des choses immatérielles) que l'imagination est un obstacle (avoir une image de Dieu, de l'âme, chercher à se figurer un être qui est sans figure). Mais partout ailleurs, la connaissance ne peut progresser qu'avec l'imagination (modèles, comparaisons, etc.). C'est un point qui est souvent sous-estimé ou même méconnu, cette fonction d'auxiliaire de l'entendement que D accorde depuis le début de son œuvre à l'imagination.]

Il serait hâtif et contraire à l'ordre suivi par D dans ces méd de conclure de cette confrontation entre la conception et l'imagination que l'esprit est lié au corps sans lequel il ne pourrait pas imaginer. On peut seulement dire que pour imaginer l'esprit a besoin d'un corps auquel il s'applique, qu'en imaginant "il se tourne vers le corps" : c'est probable, mais seulement probable, ce n'est pas nécessaire. Du coup, D se tourne vers une autre faculté, celle de sentir qui paraît être encore plus dépendante de l'existence des corps que celle d'imaginer (le géomètre imagine des figures sans avoir besoin de les prélever sur les choses corporelles, sans présupposer l'existence de choses extérieures ; mais il semble difficile de sentir des qualités comme le froid, le chaud, les couleurs, etc. sans l'existence des choses dont ces qualités

proviennent). C'est pour cela que c'est sur la faculté de sentir comme connaissance qui s'ajoute à celle de l'entendement seul que va reposer la preuve de l'existence de ces corps et de ce corps mien comme lien entre ces corps et moi, chose qui pense.

2- * Mais D ne va pas directement valider l'enseignement de cette faculté de sentir (pas plus que de celle d'imaginer). Il va d'abord (p. 59 2^{ème} § jusqu'à p. 61 avant dernier §) rappeler comme il le dit ce qu'il croyait être vrai ou réel avant de s'engager dans ses méditations. Très souvent dans les M : confrontation entre conscience « naturelle » et conscience philosophique, qui demande de faire des retours en arrière, afin de confronter des croyances anciennes à des connaissances nouvelles. C'est pourquoi ce rappel sera suivi d'un bilan critique (« Mais maintenant que je commence à mieux me connaître moi-même... », p. 61 dernier §) .

Points principaux de la croyance « naturelle » ou ancienne :

- J'ai senti que j'avais une tête, des mains... (comparer avec la 2^{ème} méditation : comme dans un cadavre, mais pas ici : corps vivant, situé entre beaucoup d'autres, utile, nuisible, plaisir, douleur, au dehors : extension / qualités sensibles. Croyance que ces idées des qualités sensibles sont causées par des corps (entièrement différents de ma pensée). Involontaire, critère de l'extériorité et de l'altérité. D'où priorité de la connaissance sensible : plus vive, plus expresse, plus originaire.. sentiment de mon corps propre comme encore plus vif que les sentiments des choses qui causent les idées des qualités sensibles (ici aussi comparer avec 2^{ème} méd. analyse de la cire)
- Arbitraire de la liaison (institution de la nature dira D dans les PA, et la Dioptrique) entre corps et esprit : douleur/tristesse, émotion estomac/envie de manger : enseignement de la nature.
- Mais par après (p. 61) : sorte d'antithèse de ce qui vient d'être rappelé : erreurs des sens (tout cela est « rappelé », et non posé comme vrai ou actuel), rêve, tromperie (rappel de l'état de conscience d'avant la 1^{ère} méd.), nature versus raison...

D parvient alors à une situation que l'on pourrait appeler d'isosthénie : neutralisation des croyances par les doutes. Alors moment de l'examen critique d'où résulteront des croyances justifiées.

En effet, les qualités sensibles (couleurs, saveurs, sons, la douleur) diffèrent de l'objet des géomètres en ce qu'elles ne peuvent pas être attribuées au corps comme des modes à une substance. Les modes de la res extensa sont connus clairement et distinctement, alors que ces

qualités sont toujours confusément connues : elles sont très claires, même très distinctes, mais on ne peut pas les rapporter à une substance comme des modes inhérents à elle [Voir les Principes, 1^{ère} partie, art. 66 à 70 : exposition plus “compacte” et plus radicale de la nature des “sentiments”]. C’est cela que désigne la confusion inhérente au sensible. Non pas une connaissance dégradée, mutilée, etc. mais connaissance des effets qui ne se laissent pas rapporter à leurs causes. Mais cette confusion est très précieuse car c’est par elle que l’on pourra connaître ce mélange qu’est l’union de l’âme et du corps : comme l’imagination est l’indice de la présence du corps à l’esprit, les qualités sensibles sont le signe du mélange d’esprit et de corps qui constitue le vrai homme. Mais D ne peut pas aller tout de suite à cette conclusion (connue déjà dès Le Monde ou traité de la lumière). Il ne peut pas se contenter d’indice, même très probable, de l’existence des corps et du sien propre : ce serait reconnaître que l’entendement que Dieu nous a donné ne peut pas atteindre la certitude et qu’il faut substituer partout comme le fera Hume la croyance à la connaissance. Il faut donc une preuve de cette existence, mais ce ne peut être une preuve du même genre que la preuve de mon existence comme chose qui pense, ou la preuve de l’existence de Dieu à partir de son idée en moi, ou par la seule considération de son essence. Ce ne peut pas être une preuve démonstrative tirée de l’implication de deux idées, ou de l’impossibilité de nier un prédicat d’un sujet sans contradiction ou absurdité.

C’est pourquoi D semble ici reprendre depuis le début toute sa démarche : une nouvelle fois il va récapituler les principaux moments de sa démarche, en commençant par le rappel des croyances qui ont précédé la réflexion entreprise dans ces Méditations. Quelles sont ces croyances ? qu’est-ce qui lui a permis de les “révoquer” en doute ? qu’est-ce qui maintenant peut être tenu pour vrai ?

Dans le long premier moment où D rappelle ses croyances pré-philosophiques (ce que Hegel appellerait le moment de la certitude sensible), de la page 59 (Premièrement j’ai donc senti..) à la page 61 (fin 2^{ème} alinéa : juste avant : Mais maintenant que je commence à me mieux connaître moi-même), alternent (comme ce fut déjà le cas dans la 2^{ème} et la 3^{ème} méd.) faits attestés ou expériences indubitables et préjugés.

La description dans les 2 premiers alinéas de ce que l’on pourrait appeler la conscience spectatrice et seulement spectatrice de la sensibilité interne et externe ne sort pas des limites de la description : D n’y ajoute aucun élément d’ordre interprétatif. Il s’en tient au contenu strict des perceptions internes et externes : j’ai senti que j’avais une tête, etc., que ce corps (le

sien) était placé entre beaucoup d'autres (commodités, incommodités, plaisir, douleur), qu'il ressentais des appétits (la faim, la soif) et aussi certaines inclinations corporelles vers la joie, la tristesse et autres passions. Tant qu'on s'en tient à ces purs "vécus" de conscience, il ne peut y avoir de l'erreur : ce sont des faits de conscience, ils ne sont pas moins des faits que les événements extérieurs publiquement constatables. Ce que est encore plus remarquable dans cette description faite du point de vue d'une conscience relativement impersonnelle, dépariculisée, c'est que même les qualités des corps extérieurs sont recensés comme ils se présentent à tout le monde, sans adjonction de thèses (sur l'existence, sur la causalité). Dans un autre langage que celui de D, on pourrait dire que cette conscience spectatrice l'est parce qu'elle est non thétique : elle ne sort pas d'un pouce des limites de la description. Toutes les qualités sensibles relevées au sujet des corps (dureté, chaleur, lumière, couleurs), toutes celles qui tombent sous les différents sens (comme dans l'exemple de la cire) sont reçues comme telles : D ne dit pas que ce sont celles des corps eux-mêmes, il dit seulement que la variété de ces qualités lui "donnait moyen de distinguer la ciel, la terre, la mer et généralement tous les autres corps les uns des autres". Il n'y a là aucun jugement (au sens de relation d'un prédicat et d'un sujet). Les qualités sensibles nous permettent de distinguer les corps les uns des autres, elles ne nous donnent pas la connaissance de ce qu'ils sont. Implicitement est avancée l'idée que les qualités sensibles ne sont pas des propriétés des corps eux-mêmes mais des signes qui permettent de les distinguer et les reconnaître, et de s'orienter parmi eux. L'ordre que ces perceptions nous permettent de mettre entre les choses visibles du monde est un ordre utile à la vie, et donc nécessaire au composé d'esprit et de corps qu'est l'homme. Le problème de l'homme comme tel est celui de la conservation du composé, et donc de son orientation parmi les corps. Il lui faut donc savoir de façon certaine et immédiate quels sont ces corps, non pas pour les connaître mais pour éviter ceux qui peuvent lui nuire. Or savoir dans tous les registres c'est savoir que l'on n'a pas affaire à des fictions de notre esprit mais à des vraies choses, que ces choses soient des natures vraies et immuables comme dans le domaine des vérités mathématiques au sens large, ou des choses qui peuvent nous nuire ou nous être profitables. Certes, la contrainte que les natures v et i exercent sur l'esprit n'est pas la même que celles des choses sensibles sur le composé esprit / corps, mais elles ont en commun le caractère involontaire de l'expérience que l'on en fait.

*Ce qui montre au passage que la pensée n'est pas séparable de la volonté, et même que c'est sur l'absence de la volonté qu'est fondée la croyance en l'extériorité des corps qui produisent dans l'esprit certaines pensées, celles qui se produisent contre ma volonté, ou, inversement,

celles que la volonté ne peut pas produire, comme elle produit certaines actions du corps. Revenir là dessus. Involontaire et extériorité/altérité.*

La croyance en l'existence des choses sensibles est fondée (encore une fois il s'agit d'une description de la conscience spectatrice, il ne s'agit pas d'une thèse) sur le caractère involontaire des sensations (D dit sentiments, mais c'est au sens de sensations, le latin disant sensus) : on ne peut pas sentir une chose absente, on ne peut pas ne pas sentir une chose présente. D'où la tentation de prendre pour critère de l'existence des choses en dehors de nous, la sensation (c'est la position des empiristes, toutes tendances confondues). Or si le fait du caractère involontaire des sensations est indubitable, l'inférence qui en est faite (il existe donc des choses en dehors de moi qui sont la cause de ces sensations en moi) est hâtive. En l'état de la réflexion (si on s'arrêtait là), on ne pourrait parler que de conjecture, on ne dépasserait jamais la croyance, fut-elle forte. D n'aurait à ses propres yeux rien fait s'il s'en tenait à ce résultat. Il faut qu'il fonde ce sentiment sur une certitude qui n'est pas de l'ordre du sentiment. Il lui faut prouver qu'il peut avec certitude se servir du sentiment comme signe fiable de l'existence des corps en dehors de lui. On sait depuis la 5^{ème} méd que les mathématiques ont pour objets des vraies et immuables natures (elles sont immuables parce que l'esprit ne peut pas les modifier, si peu que ce soit). N'en va-t-il pas de même avec les sentiments (= sensations) que je ne peux pas m'empêcher d'éprouver quand ils se produisent (et inversement que je ne peux engendrer en l'absence des corps qui les causent) ? n'est-ce pas aussi la nature qui me donne ces sentiments pour mon plus grand bien ? n'est-ce pas la nature qui m'enseigne à fuir certains corps et à en poursuivre d'autres ? en un sens oui, le caractère involontaire de leur réception ou de leur expérience est commun à l'idée claire et distincte de l'entendement et aux idées obscures et confuses du sentiment : ni les unes ni les autres ne sont modifiables, morcelables (impossible de les composer et de les décomposer). Mais de même que les vraies et immuables natures sont fondées sur l'existence d'un Dieu non trompeur (car ces vérités ne sont pas Dieu), de même l'enseignement de la nature n'est pas à lui-même sa propre garantie, il a besoin d'être fondé sur Dieu comme auteur de cette nature (car la nature n'est pas Dieu, ni Dieu la nature).

Tout le reste de cette méd. va être consacré à la justification de l'enseignement de la nature : perspective essentielle aussi par la suite car c'est elle qui commande l'analyse des passions de l'âme (finalité naturelle des passions instituées par la nature pour le plus grand bien du composé).

Mais afin de justifier cet enseignement (= la conduite de la vie) il faut ici aussi séparer ce qui est effectivement observé et expérimenté de ce qui est ajouté par l'esprit qui a toujours tendance à aller au-delà des perceptions et à juger inconsidérément. Appliquant la méthode du doute, D va pour ainsi dire contrebalancer les faits positifs mis en avant jusque là par une série beaucoup moins longue de faits négatifs : a) erreurs des sens extérieurs aussi bien que des sens intérieurs avec l'exemple de l'illusion des amputés ; b) indiscernabilité de la veille et du rêve dans l'expérience du sentir : aussi involontaire dans l'un que dans l'autre ; c) ambivalence des enseignements de la nature ; d) même hypothèse hyperbolique ("peut-être" en latin : forte, p. 226) d'une faculté en moi de produire en moi aussi les idées des choses sensibles. Ces faits généraux suffisent pour maintenir et justifier le doute.

3- Alors dans un 3^{ème} moment (de la p. 61 : Mais maintenant, jusqu'à la p. 63 fin du 2^{ème} alinéa) D va à la fois, d'un même mouvement, limiter le domaine de validité de l'enseignement de la nature et réduire l'extension du doute (principalement ici hyperbolique). Conformément au titre de cette méd., D va lier la question de l'existence des choses matérielles et la distinction réelle de l'esprit et du corps. Pour savoir que les choses matérielles existent, il faut savoir ce qui distingue une chose matérielle d'une chose qui n'est pas matérielle (nous ne connaissons que deux sortes de choses : les corps ou choses étendues, les esprits ou choses qui pensent). C'est pourquoi D commence sa démonstration par le rappel de ce qui distingue ces deux types de choses : uniquement le fait que je connais l'une sans l'autre, où plutôt que je peux nier de l'une tout ce qui appartient à l'autre (« c'est le propre et la nature des substances de s'exclure mutuellement l'une l'autre », dit Descartes dans les Réponses aux 4^{èmes} Objections, FA, 2, p. 668) : « parce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui ».

Prise à la lettre cette phrase peut être mal comprise : comme une sorte de dissociation du moi avec son corps, comme la reconnaissance d'une incompatibilité entre ces deux substances. Alors que d'une certaine manière c'est tout le contraire que D veut montrer en prenant la voie de la distinction. Il veut dire : comme mon esprit ne peut pas produire par lui-même ni

contenir en lui des choses que je comprends (grâce à la distinction substantielle) comme corporelles, il faut admettre que ces choses viennent du corps et que j'en ai les idées dans l'esprit en raison de l'union intime de l'esprit et du corps. C'est pour montrer le caractère intime de cette union (aussi substantielle que la distinction) que D rappelle les facultés de sentir et d'imaginer décrites au début de cette méd. En tant que chose qui pense, je peux me concevoir sans ces facultés (car l'esprit en tant que tel est incapable de produire des images et des sentiments) ; mais l'inverse n'est pas vrai, ces facultés doivent être rapportées à une chose qui pense. Du coup imaginations et sentiments sont des modes de la pensée, ils appartiennent à la chose qui pense sans pour autant dépendre d'elle. Ils sont dans l'esprit mais ne proviennent pas de lui, mais du corps auquel l'esprit est lié du fait de cette double propriété des imaginations et des sentiments (surtout de ceux-ci) : des modes de pensée, et des effets du corps. On ne peut pas imaginer de plus étroite union, c'est-à-dire dépendance réciproque des deux substances (qui ne peuvent plus être considérées alors comme des substances, puisqu'elles dépendent l'une de l'autre : on reviendra sur ce point). D'où la distinction entre la faculté passive de sentir qui est en moi et la faculté active qui produit en moi les idées des choses sensibles. S'il y a passion, c'est qu'il y a action, et comme ce ne peut être dans le même sujet qu'il y a action et passion, il faut qu'il y ait deux sujets ou deux substances distinctes, l'une qui cause ces idées sensibles l'autre qui les découvre et les éprouve en elle, comme ne venant pas d'elle mais d'autre chose qu'elle. On retrouve le même raisonnement que celui auquel D a eu recours dans la 3^{ème} méd. lorsqu'il distinguait la réalité objective de l'idée de sa réalité formelle. Ce qui est ici validé (qui ne pouvait l'être avant la connaissance de Dieu et de l'impossibilité qu'il nous trompe) c'est l'expérience que l'esprit fait de l'altérité de la cause de ces idées en lui. C'est donc la "très grande inclination à croire" (magna propensio) que ces idées viennent des choses corporelles qui se trouve ici validée, ce n'est pas une idée claire et distincte comme celle des natures vraies. Mais l'une et l'autre sont également fondées sur la certitude d'un Dieu non trompeur. C'est maintenant cette inclination ou cet enseignement de la nature (cette façon d'être instruit et conduit silencieusement là où on doit aller) qu'il faut détailler dans ses principales directions, et d'abord dans le sentiment d'avoir un corps et d'être on ne peut plus étroitement uni à lui. C'est le 3^{ème} moment, le plus long de cette méditation parce que D doit maintenant rétablir sur des bases solides les différentes croyances et opinions frappées par le doute. Il doit aussi prouver l'union de l'esprit et du corps sur le fondement même de leur distinction (source de gros problèmes par la suite, dans la correspondance avec Élisabeth notamment). Il doit surtout établir la naturalité de cette

union et par conséquent sa finalité, d'où la longue résolution de l'objection cette "véritable erreur de la nature" illustré par l'exemple de l'hydropique.

rappel de la règle générale : c et d / vrai , application à la distinction esprit/corps (tout ce passage jusqu'à p. 63 fin du 2^{ème} § vise à distinguer ce que le premier moment mélangeait et confondait, c'est pour cela que c'est un examen critique). Ce premier résultat peut à bon droit paraître très étrange et inverser l'ordre des choses : voulant prouver l'union de l'âme et du corps, D rappelle leur distinction et même la radicalise : impasse, aporie, comment passer à l'union après une telle séparation de l'esprit et du corps, deux natures sans rapport, entièrement différentes, et davantage identification de mon être ou de mon moi avec l'esprit seul : « ce moi, i e mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps et qu'elle peut être ou exister sans lui » p. 62, fin 1^{er} §. Mais c'est seulement pour établir l'altérité du corps à la pensée, si bien que si je trouve dans ma pensée une trace, un indice, un signe de cette altérité (quelque chose que la pensée ne peut produire par elle-même), je pourrai conclure avec certitude que je ne suis pas qu'une chose qui pense mais aussi que je suis uni à un corps. Il faut donc trouver un fait qui excède la capacité de la pensée (un peu comme dans la 3^{ème} méd avec l'idée de Dieu, et d'ailleurs même argumentation par le recours à la réalité formelle et la réalité objective des idées, sans doute parce que le problème est le même : trouver dans la pensée l'indice de ce qui dépasse la pensée (en tant que finie), ou de ce qui la rattache à quelque chose de différent d'elle (le corps, mon corps).

- D'où la répartition des facultés que je trouve en moi selon le critère qui vient d'être dégagé : ressortit-elle à la nature intellectuelle ou à la nature corporelle ? examen des facultés de penser toutes particulières et distinctes de moi : fac imaginer et sentir, que je dois rattacher à la substance intellectuelle parce qu'elles contiennent de l'intellection (impossible à attribuer au corps). Noter le recours au concept scolastique de substance comme sujet d'attribution des propriétés (suppôt). En les rattachant à moi substance intelligente j'en fais de pures représentations (comme dans les *Regulae*, où le corps n'est que la surface d'inscription de la vis cognoscens et non la cause des imaginations ou des sensations qui se produisent en moi). Puis fac de changer de lieu (mouvement, position, etc) : nature corporelle. Ni les premières ne peuvent dénoter la présence d'un corps, ni les secondes ne peuvent dénoter la présence de la pensée. Reste alors la 3^{ème} faculté, la faculté passive de sentir, qui implique, en tant que passive, l'existence d'une faculté active, i e qui peut la produire en moi, i e

dans ma pensée. Cela veut-il dire que la fac d'imaginer et de sentir que jusque là D considérait était une faculté active et non passive ? en un sens c'est bien ce qu'a montré le premier moment : une particulière contention d'esprit, un effort, et donc un acte de l'esprit. Mais plus difficile pour les idées sensibles qui semblent par nature provenir d'ailleurs que de notre esprit, qu'elles affectent sans être affectées par lui. L'examen (long) de ce que c'est que sentir a donc visé à mettre en évidence (plus que l'imagination ne le faisait, mais qu'elle laissait plus que supposer) l'altérité du corps qu'affectent les corps du dehors et qui produisent dans l'esprit les idées des qualités sensibles. On n'est plus ici dans la ressemblance, l'affinité, l'habitude, la vivacité, mais dans la causalité (« une faculté active, capable de former et produire ces idées » p. 63, 5^{ème} ligne) . S'il y a passion en moi c'est qu'il y a ailleurs qu'en moi action. La croyance en cet ailleurs (les corps matériels, les choses extérieures) est donc validée. C'est à bon droit que j'ai toujours pensé que j'avais un corps situé au milieu d'autres corps qui l'affectaient de diverses façons.

- Mais pourquoi cette faculté active ne peut être en moi ? pourquoi la pensée ou l'esprit ne pourrait-il pas se donner des idées sensibles ? parce qu'elles se produisent en moi sans moi selon la formule de Malebranche, et que la pensée ne peut pas s'autoaffecter du moins sans le savoir (car il y a le cas des émotions intérieures). Si c'est le caractère involontaire des idées sensibles qui est le signe certain qu'elles ne sont pas produites par moi, esprit ou chose qui pense, alors il faut inclure la volonté dans la définition de la chose qui pense, qui serait impensable si elle ne disposait pas d'une volonté libre.
- Lien entre Dieu non trompeur et inclination à croire que ce sont les corps extérieurs qui m'envoient les idées des qualités sensibles ; bref qu'il y a des corps et des choses hors de moi, comme je l'ai toujours cru. Validation d'une expérience pré-philosophique et commune, comme d'ailleurs l'expérience du libre arbitre ou le fait de l'union (voir les lettres de mai/juin 43).*

*Conclusion de ce premier moment de la 6^{ème} méditation : légitimer la croyance (naturelle, bon sens, sens commun, homme raisonnable), la *magna propensio* à croire qu'elles (ces idées) me sont envoyées ou qu'elles partent des choses corporelles. D ne substitue pas le savoir à la croyance, mais limite le savoir par la croyance, qui n'est pas son opposé mais qui est une modalité du jugement distincte de celle de l'idée c et d : pas une évidence, mais une inclination, cf Hume sur la croyance (force et vivacité). Modalité propre aux choses relatives à l'union de l'âme et du corps (cf les 2 lettres de 1643, 21 mai et 26 juin : usage de la vie, conversations, pas de souci de légitimation). Ordre propre qui sera récusé par tous les post cartésiens (sauf Arnauld et peut-être Pascal) qui y verront une abdication inacceptable de la raison. * Pour D il y a une différence non réductible entre une croyance qui suit une idée claire et distincte (par ex, dans la 5^{ème} méditation, p55 : « dès que je comprends quelque chose clairement et distinctement, je suis naturellement porté à la croire vraie ») et une croyance (une grande inclination) qui est le mode propre de la compréhension de l'union. La croyance n'est pas dans ce domaine un ersatz de savoir démonstratif, qu'il serait absurde de vouloir chercher dans un ordre de choses qui se comprend fort clairement, aussi clairement que les natures vraies et immuables inhérentes à notre entendement, mais par et dans l'expérience (comme la liberté)¹

¹ Je me permets de renvoyer à mon étude sur Les fonctions de l'expérience, dans *Descartes chemin faisant*, Encre marine, 2010 (chapitre 2) .

Annexe : Sur la pensée passive de Descartes, de J-L. Marion, PUF, 2013, (séminaire Descartes, ENS Ulm, samedi 14 décembre 2013)

J'ai lu ce livre non seulement avec un intérêt constant, mais avec un intérêt croissant à mesure qu'il avance vers les questions contenues dans le dernier livre de Descartes (*Les passions de l'âme*) et, dans ce livre, aux questions sans doute les plus originales de ce traité : la question de l'admiration (très singulière, aucun cartésien et encore moins aucun non cartésien n'y a prêté attention) ; la question (très rapidement évoquée dans le livre de J-L. Marion) des émotions intérieures, brève et étrange théorie de l'affection de l'âme par elle-même, d'une joie intérieure qui est de nature intellectuelle et non sensible, comme l'autre joie, la plus courante, dont elle peut tout à fait être dissociée ; et, bien sûr, la question de la générosité, à la fois passion et vertu (et même clé de toutes les vertus).

Je l'ai lu aussi avec un intérêt croissant à mesure que l'on franchit les étapes de la démonstration :

a) le statut de la preuve de l'union de l'âme avec mon corps (*meum corpus*) ; b) la modalité de l'union : qu'est-ce que ça change pour l'âme d'être unie avec un corps avec lequel elle forme un seul tout ; c) la détermination théorique ou épistémologique de cette union (la 3^{ème} notion primitive qui est non seulement irréductible aux deux autres mais qui ne peut être pensée comme une 3^{ème} substance, comme le sont l'âme et le corps) ; d) le passage de l'union à l'unité (où pointe alors la question de savoir si c'est le même soi qui pense et qui éprouve en lui la présence d'un corps dont il ne peut douter) ; et, e) l'aboutissement de cette enquête serrée à la question des passions de l'âme, non pas comme thème ou objet parmi d'autres objets de la philosophie de Descartes, mais comme la manifestation tardive mais décisive de l'essence même de la pensée : la pensée passive, c'est le titre du livre, c'est aussi et surtout la modalité la plus essentielle de la pensée ou de l'ego cogito, ce que Descartes aurait de plus en plus vu, ce qui se serait imposé à lui, plus que ce qu'il aurait méthodiquement découvert ("l'ultime découverte essentielle de Descartes" p. 71).

Tel est le problème de fond de ce livre complexe : en quel sens doit-on entendre la passivité de la pensée pour que cette pensée passive non seulement ne soit pas entendue comme le niveau inférieur d'une pensée principalement active, ni comme seulement un des deux côtés de la pensée dont l'autre serait l'activité, mais comme la possibilité la plus propre de la pensée d'être affectée par ce corps « lequel par un certain droit particulier j'appell [ais] mien » dit Descartes. La thèse forte du livre étant que, de cette passivité comme condition

d'exercice de la pensée, le moi, l'âme, le cogito non seulement ne peut se détacher, mais ne peut pas douter—le doute portant sur l'existence des corps extérieurs bien sûr, et de ce corps placé au milieu de ces corps extérieurs, mais non sur l'existence de ce *meum corpus*, trop intimement lié et présent à l'âme pour que celle-ci puisse s'en détacher :

« La pure intelligence ne souffre pas, dit J-L. Marion p. 70, donc ma mens doit prendre corps dans une chair pour souffrir ».

La chair, notion ultime eût dit Merleau-Ponty dont la pensée sur ces questions n'est pas sans lien avec celle de J-L. Marion non seulement parce qu'il s'est longuement et constamment penché sur ces questions mais aussi parce que sa pensée propre sur l'union de l'âme et du corps semble avoir accompagné implicitement la recherche de J-L. Marion. Merleau-Ponty évoquait aussi à propos de la vision “ un mystère de passivité”². La chair est au centre de ce livre, comme cette notion vers laquelle Descartes se serait approché au plus près avec la notion du *meum corpus*, distinct des *alia corpora*, comme la chair (Leib) est distincte du corps (*Korper*)³.

Évidemment ce rapprochement ne va pas de soi, sinon en un sens banal : mon corps n'est pas un corps extérieur, matériel, objectif—comme celui d'un cadavre, qui est son corps mais qui n'a pas un corps sien, un corps propre. Son corps n'est plus qu'une *res extensa*. Mais c'est le propre des grandes interprétations de chercher le passage à la limite de la lettre, et de trouver la clé de l'interprétation d'une pensée dans un concept, une notion, une question qui ne se trouvent pas littéralement dans le texte. Ce que Descartes aurait cherché à penser ce n'est ni l'âme ni le corps comme deux substances qui s'excluent mutuellement (le concept de l'une étant établi principalement comme la négation du concept de l'autre), mais c'est *meum corpus*, la chair, qui éprouve des sentiments (sensations), qui éprouve de la douleur, etc.

J-L. Marion qui connaît à fond et lit si intelligemment les textes de Descartes sait très bien ce qui peut lui être objecté : ce corps qui peut être détaché de moi en tant que je ne suis qu'une chose qui pense dans la 2^{ème} méditation est autant celui de Descartes que ce corps auquel il est intimement uni, pour lequel il souffre, etc. de la 6^{ème} méditation. Il ne voit peut-être pas avec ces yeux de chair, peut-être n'a-t-il même pas d'yeux, de mains, de corps mais il pense voir et cette pensée selon Descartes ne dépend pas des organes du corps. Certes sentir ne se peut

² *L'œil et l'esprit*, op. cité, p. 52.

³ Sur cette distinction, on se reportera au livre de Didier Franck, *Chair et corps, sur la phénoménologie de Husserl*, Minit, 1981.

sans un corps (lit-on dans la 6^{ème} méditation), mais je peux penser avoir chaud (calescere) alors qu'il n'y a aucun feu qui cause de la chaleur dans mon corps, comme dans le rêve. Je ne peux pas ôter de ma pensée les images des choses (à peine cela se peut-il, concède Descartes au début de la 3^{ème} méditation), mais à ce stade de l'investigation métaphysique le corps, le mien comme celui des autres, est une image parmi d'autres images, image centrale sans doute mais seulement une image, au même titre que les images de toutes les autres choses. Alors que ma pensée ou moi qui pense sont « quelque chose », c'est-à-dire existent, ce que l'on ne peut pas dire des images qui apparaissent et disparaissent, mais ne demeurent pas comme demeurent des choses dont c'est la caractéristique, comme ma pensée ou moi-même qui sont de ce point de vue des choses. Ma pensée n'est-elle pas alors différente de mon corps, comme une vraie chose l'est d'une simple image ? Mais je laisse cette question.

En lisant ce livre, impressionné par la force des arguments textuels et conceptuels assésés par Marion afin de montrer l'indissociabilité (pour ne pas dire l'identité) du *meum corpus* et de ma pensée, je me suis quelquefois trouvé dans la situation inverse de celle d'Élisabeth après la lecture des *Méditations* : elle avoue à Descartes qu'il l'a tellement convaincue de la distinction du corps et de l'âme que c'est maintenant leur union qu'elle ne comprend plus... Les « raisons » qui prouvent l'union dans le livre de Marion sont en effet si fortes qu'elles finissent par brouiller les critères de la distinction substantielle ou réelle entre l'âme et le corps.

Quelle union ou quelle distinction peut-on établir entre l'union et la distinction du corps et de l'esprit (p. 31)? Tel est bien le problème, celui de l'union *entre l'union et la distinction* (car il faut tenir les deux bouts de la chaîne, voir le ch. V intitulé : L'union et l'unité). Il ne peut pas s'agir d'une double conception de l'âme, active en tant que distincte du corps, passive en tant qu'unie avec son corps (images, sentiments, pensées confuses) : les idées étant des perceptions de l'âme, celle-ci est passive comme entendement, et active comme volonté. Certes les deux formes de passivité sont différentes en ce que l'une, celle des perceptions de l'entendement, peut être claire et distincte, alors que l'autre, celle de l'âme unie au corps (le vrai homme) demeure toujours obscure et confuse en raison de ce mélange. En un mot : la passivité peut-elle se dire en un seul sens ? quand l'âme sent, elle se sent (p.237), mais quand l'âme connaît clairement et distinctement une idée, ne se connaît-elle pas aussi elle-même (n'est-ce pas d'ailleurs ce que Descartes conclut de son analyse dite du morceau de cire ? son esprit est alors mieux connu que les autres choses).

Dans la générosité (à très juste titre présentée comme l'effet d'un retournement théorique de la distinction passions/volontés), ou dans l'estime légitime de soi en raison du bon usage du libre arbitre, l'âme ressent bien des émotions provenant de son union avec le corps (les mouvements des esprits provoquant l'admiration, la joie, et même la satisfaction intérieure d'avoir accompli de bonnes actions), mais la raison pour laquelle elle s'estime est on ne peut plus clairement perçue, ou représentée : la générosité n'est pas seulement un sentiment de soi, c'est aussi et inséparablement une connaissance de soi (« ceux qui ont cette connaissance et ce sentiment d'eux-mêmes » écrit Descartes au début de l'article 154 des *Passions de l'âme*).

« Passion de l'activité » : c'est par ce bel oxymore que J-L. Marion définit la générosité, passion et vertu tout à la fois. Nous sommes au cœur du paradoxe que ce livre déploie avec grande rigueur et profondeur philosophiques : se rendre passif, aller au-devant de la passivité de la pensée par la pensée, cela ne fait-il pas de la passivité non pas le contraire de l'activité, mais la façon dont la pensée peut se rendre attentive, réceptive à un donné qui ne peut se manifester que sous ce mode ? L'attention est une passivité recherchée et même produite par l'âme. Elle est la synthèse de l'activité et de la passivité, l'unité en acte de l'entendement qui conçoit son objet et de la volonté qui retient l'entendement dans les limites de cette pure conception ou intellection pure que l'interprétation de Marion a tendance à ignorer au profit des pensées où l'esprit agit avec le corps. Plutôt que l'attention dans laquelle Laporte et Ricœur ont vu à juste titre le centre de la pensée cartésienne, c'est l'affection que Marion cherche à apercevoir au cœur de « la pensée passive de Descartes ».

