

LE DÉBAT SUR L'UNION DANS LES LETTRES DE RENÉ DESCARTES: UN ESQUISSE^{1*}

Giulia Belgioioso^{**}

RESUMO

O debate sobre a união nas cartas de René Descartes: um esboço. O tema da união da alma e do corpo, que se delinea – ainda que problematicamente – a partir das *Meditationes de prima philosophia* de 1641, torna-se objeto de interesse crescente de René Descartes no contexto da correspondência com a princesa Elisabeth da Boêmia. A intensa correspondência que a partir de 1643 o filósofo nutrirá com Elisabeth apresenta-se como um perfeito laboratório de pensamento – segundo a eficaz expressão de Jean-Robert Armogathe – em que a união é tematizada abrindo-se para desenvolvimentos novos e originais em relação às *Meditationes*: basta aqui recordar, a título de exemplo, a reflexão sobre três noções primitivas que é apresentada a Elisabeth na carta de 21 de maio de 1643. Em tal contexto, um aspecto particularmente relevante é o do fenômeno das paixões, que é tematizado desde o início da correspondência. A redação das *Passions de l'âme* não fará senão marcar o ponto de chegada de um longo percurso, em que o pensamento do filósofo nutre-se da troca epistolar com a princesa da Boêmia. Além da correspondência com Elisabeth, serão ainda levadas em consideração também outras partes da correspondência em que será tematizada a união, por exemplo, a correspondência com Regius (1641-1642) e a com Henry More (1648-1649).

Palavras-chave: Descartes. União. Correspondência. Paixões.

* Acronymes: B Let. = G. Belgioioso (éd.), *René Descartes. Tutte le lettere: 1619-1650*, Bompiani, Milano 2009²; B Op I = G. Belgioioso (éd.), *René Descartes. Opere: 1637-1649*, Bompiani, Milano 2009; B Op II = G. Belgioioso (éd.), *René Descartes. Opere postume: 1650-2009*, Bompiani, Milano 2009; AT = Charles Adam, Paul Tannery (éds) *Œuvres de Descartes, Vrin-Cnrs*, Paris 1964-1976 (n. ed. 1996).

¹ Cet article reprend le texte d'une série de leçons tenues du 10 au 13 septembre 2013 pour les étudiants de Uberlândia. De cette leçon, elle garde le caractère expositif. En Appendice une bibliographie essentielle sur le sujet de l'union³.

^{**} Professora de Filosofia da Universidade do Salento (Lecce). E-mail: giulia.belgioioso@unisalento.it

RÉSUMÉ

Le thème de l'union entre l'âme et le corps, qui prend forme – quoique problématiquement – à partir des *Meditationes de prima philosophia* de 1641, fait l'objet de croissant intérêt de René Descartes dans le contexte de sa correspondance avec la princesse Élisabeth de Bohême. L'intense correspondance que le philosophe nourrira, à partir de 1643, avec Élisabeth se présente en tant qu'un parfait laboratoire de la pensée – selon l'expression efficace de Jean-Robert Armogathe – dans lequel le thème de l'union est explicité et s'ouvre vers de nouveaux et originaux développements par rapport aux *Meditationes* : il suffit d'évoquer ici, à titre d'exemple, la réflexion sur les trois notions primitives exposée à Élisabeth dans la lettre du 21 mai 1643. Dans ce contexte, un aspect particulièrement pertinent est celui du phénomène des passions, traité dès le début de la correspondance. L'écriture des *Passions de l'âme* ne fera que signaler le point d'arrivée d'un long parcours, pendant lequel la pensée du philosophe est nourrie par l'échange épistolaire avec la princesse de Bohême. Outre la correspondance avec Élisabeth, il prendra en compte d'autres parties des correspondances ayant comme thème l'union, par exemple, celle avec Regius (1641-1642) et celle avec Henry More (1648-1649).

Mots-clés: Descartes. Union. Correspondance. Passions.

Le débat sur l'union se deroule du 1640 au 1649 dans les étapes suivantes:

Lettres

Descartes-Regius: fin 1641 et 1642

Descartes-Elisabeth : mai- juillet 1643

Descartes-Henry More: 1648-1649

Ouvrages²

² En total Descartes a publiées: *Discours de la Méthode* (1637) *Méditationes de prima philosophia* (1641/1642), *Epistola ad Voetium* (1643), *Principia Philosophiae* (1644), *Notae in programma* (1647), *Passions de l'Âme* (1649/1650). Ches Conteditore de Lecce, les réimpressions anastatiques de *Discours* (1987, *Avant-Propos* d'Henri Gouhier), *Méditationes* (1992, *Premessa* de Jean-Robert Armogathe et Giulia Belgioioso), *Principia* (1994, *Premessa* de Jean-Robert Armogathe et Giulia Belgioioso), *Les Passions de l'Âme* (1996, *Premessa* de Jean-Robert Armogathe et Giulia Belgioioso), *Passiones animae* (1997, *Premessa* de Jean-Robert Armogathe et Giulia Belgioioso), *Specimina philosophiae* (1998, *Premessa* de Jean-Robert Armogathe et Giulia Belgioioso).

Meditationes VIe (1641/1642)
Objectiones et Responiones IVe (1640), *Ve* (1641), *VIe* (1641)
Principia (1644)
Notae in programma quoddam (1648)
Passions de l'Âme (1649)

Le thème de l'union est posé dans les *Meditationes*, précisément dans la VI^e. Or, l' 'union' est introduite, on peut le dire, en conclusion del' *iter* méditatif du philosophe en *méditatio VIe*, après la démonstration de la distinction âme/corps, qui était l'objectif principal de l'ouvrage. On verra, en effet, que pour le philosophe ces deux doctrines sont attachées, autrement dit, inséparables l'un de l'autre.

1. *Méditations*⁴

Les années dans lesquelles se développe la discussion sur l'union âme/corps sont les mêmes pendant lesquelles Descartes est impliqué dans les célèbres querelles avec le père Bourdin et Voetius⁵. Les années 1640-1641, en particulier, sont dédiées par Descartes à la rédaction des *Méditations* et des *Réponses aux Objections*: les sixièmes réponses seront conclues mai 1641. Les septièmes objections et les réponses du philosophe ont une histoire différente: elles seront publiées dans l'éd. des *Meditationes* du 1642⁶

Le tems de l'union âme/corps n'est paraît pas dans le titre de l'ouvrage, ni en 1641 (*Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*), ni en 1642 (*Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae humanae a corpore distincti demonstrantur*). Comment on sait, dans le titre de la deuxième édition du 1642, l'expression 'immortalité de l'âme' est remplacée par 'distinction entre l'âme humaine et le corps'. L' 'union' est évoquée fin *Synopsis/Abregé*, mais pas dans les titres de six méditations : *De iis quae in dubium revocari possunt/Des choses que l'on*

³ D. Kolesnik-Antoine, *Union et distinction de l'âme et du corps : lectures de la VIe Méditation*, Paris, Kimé, 1998.

⁴ Cf. S. Di Bella., *Introduzione alla Lettura. Meditazioni metafisiche*, Florence, La Nuova Italia, 1997

⁵ Cf. les *Note introduttive*

⁶ Cf. *Nota introduttiva* a B Op I 1420-1425.

peut révoquer en doute (I^{er}); De natura mentis humane. Quod ipsa sit notior quam corpus/De la nature de l'esprit humain ; et qu'il est plus aisé à connaître que le corps (II^e); De Deo quod existat/De Dieu ; qu'il existe (III^e); De vero et falso/Du vrai et du faux (IV^e); De essentia rerum materialium, et iterum de Deo quod existat/De l'essence des choses matérielles et derechef de Dieu, qu'il existe (V^e); De rerum materialium existentia, e realis mentis a corpore distinctione/ De l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'âme et le corps [ajoute du Duc de Luynes : de l'homme] (VI^e).

Avant d'en traiter en *Méditations*, mais d'un point de vue anatomique, dans l'*Homme*, le philosophe avait décrit les hommes du nouveau monde comme composés de deux nature 'jointes et unies', âme et corps⁷:

Ces hommes seront composés comme nous, d'une Ame et d'un Corps; et il faut que je vous décrive premièrement le corps à part, puis après l'âme aussi à part: et enfin, que je vous montre comment ces deux Natures doivent être jointes et unies, pour composer des hommes qui nous ressemblent⁸.

L'union est décrite aussi dans la Ve partie du *Discours* dans un passage où est évoqué l'*Homme*. Ici le philosophe dit quelque chose en plus: en introduisant la comparaison du 'pilote' (âme) en son 'navire' (corps) il nie à l'âme le rôle du pilote et au corps celui de navire:

J'avais décrit, après cela, l'âme raisonnable, et fait voir qu'elle ne peut aucunement être tirée de la puissance de la matière, ainsi que les autres choses dont j'avais parlé, mais qu'elle doit expressément être créée; et comment il ne suffit pas qu'elle soit logée dans le corps humain, ainsi qu'un pilote en son navire, sinon peut-être pour mouvoir ses membres, mais qu'il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui, pour avoir, outre cela, des sentiments et des appétits semblables aux nôtres, et ainsi composer un vrai homme⁹.

⁷ *Le Monde ou traité de la lumière*, XIII, B Op II 333 (AT XI 97).

⁸ *Homme*, I, art. I, B Op II 363 (AT XI 119-120).

⁹ B Op I 92-94 (AT VI 59). Cf. sur la 'comparaison' en Descartes, M. Savini, *Comparatio vel ratiocinatio. Statuto e funzione del concetto di 'comparatio' e 'comparaison' nel pensiero di René Descartes*, in F. Marrone (éd.), *DesCartes et desLettres. Epistolari e filosofia nell'età cartesiana*, Firenze, Le Monnier, 2008, pp. 132-169

Le ‘vrai homme’ décrit dans ces deux ouvrages est composé d’un âme et d’un corps qui sont joints, mieux: étroitement unis, ainsi que la comparaison de l’âme au ‘pilote en son navire’, qui vient du *De Anima* d’Aristotele¹⁰, mais, comme l’a démontré récemment un chercheur, Frédéric Manzini¹¹, elle, *via* Thomas d’Aquin, sera attribuée à Platon, sert à Descartes pour souligner sa distance de la conception platonicienne d’une âme extrinseque au corps auquel elle est unie *par accidens*, autrement dit en manière accidentale.

Cette comparaison on retrouvera, comment on verra, dans *Méditatio VIe* au moment dans lequel le philosophe recompose l’unité âme/corps de l’homme entier qu’il avait décomposé en *méditations Ie* et *Iie* où il avait réduit l’homme à un fou (‘insanus’) et les corps à ses rêves (‘insomnia’) et repousse tous doutes:

Je ne dois plus redouter que soient fausses les choses que tous les jours les sens me donnent à voir, et il faut rejeter comme dignes de risée les doutes hyperboliques des jours derniers, surtout ce doute extrême au sujet de sommeil, que je ne distinguais pas de la veille/
Non amplius vereri debeo ne illa, quae mihi quotidie a sensibus exhibentur, sint falsa, sed hyperbolicae superiorum dierum dubitationes, ut risu dignae, sunt explodendae. Praesertim summa illa de somno, quem a vigilia non distinguebam¹².

Une réévaluation du corps qui, néanmoins, procède, petit à petit, à partir à partir de *méditatio IIIe*. Dans cette méditation l’analyse se déploie sur les idées (les essences) de choses corporelles. Celles-ci, du point de vue de leurs cause formelle, se révèlent, toutes, obscures et confuses à l’exception de l’idée de la grandeur ou extension qui, elle, est claire et distincte. Dans l’exemple de la cire,

Et pour ce qui regarde les idées de choses corporelles, je n’y reconnais rien de si grand, qui ne me semble pouvoir venir de moi-même; car, si je les considère de plus près, et si je les examine de la même façon

¹⁰ *De anima*, 413 a 8-9.

¹¹ F. Manzini, *Comme un pilote en son navire*, in «Bulletin Cartésien», XXXI (2003), pp. 163-169.

¹² B Op I 798 (AT VII 89).

que j'examinais hier l'idée de la cire, je trouve qu'il ne s'y rencontre que fort peu de choses que je conçoive clairement et distinctement : à sa voir, la grandeur ou bien l'extension en longueur, largeur et profondeur; la figure [...]; la situation [...]; le mouvements; [...]; auxquelles on peut ajouter la substance, la durée, le nombre. Quant aux autres choses, comme la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, le chaud et le froid, et les autres qualitez tactiles, elles sont pensées par moi que fort confusément et obscurément, au point que je ne sais même pas si elles sont vraies ou fausses¹³.

Toutes ces idées, soit l'idée claire et distincte de la grandeur ou extension, soit les idées sensibles nous représentent ce qui n'est pas, ou mieux ce que nous ne savons pas encore si existe. Mais avec une différence: dans le cas de la grandeur ou extension, même si nous ne savons pas si elle existe, nous pouvons nous représenter clairement et distinctement ce que serait une extension existante; au contraire, quand nous affirmons l'existence des 'qualitez tactiles' ('tactiles qualitates'), par exemple le froid et le chaud, nous ne savons même ce que exactement nous affirmons.

Encore en *méditation IVe*, dans un passage où est établie comme cause des erreurs la disproportion dans l'homme entre l'entendement fini et la volonté infinie, est-il affirmé que nous ne pouvons pas encore nous prononcer sur la nature du corps, car nous ne savons pas si celle-ci est la même ou est différent de la nature de l'âme:

A présent je ne connais pas seulement que j'existe, en tant que je suis quelque chose qui pense, mais il se présente aussi à mon esprit une certaine idée de la nature corporelle, ce qui fait que je doute si

¹³ «Quantum ad ideas rerum corporalium, nihil in illis occurrit quod sit tantum ut non videatur a me ipso potuisse proficisci; nam si penitus inspiciam, et singulas examinem eo modo quo heri examinavi ideam cerae, animadverto perpauca tantum esse quae in illis clare et distincte percipio: nempe magnitudinem, sive extensionem in longum, latum, et profundum; figuram [...]; situm [...]; motum [...]; quibus addi possunt substantia, duratio, et numerus caetera autem, ut lumen et colores, soni, odores, sapes, calor et frigus, aliaque tactiles qualitates, non nisi valde confuse et obscure a me cogitantur, adeo ut etiam ignorem an sint verae, vel falsae»: B Op I 736 (AT VII 43). La trad. fr. utilisée est soit celle de M. Beyssade, *Descartes. Méditations métaphysiques*, Paris, Le livre de poche, 1990, soit celle du Duc de Luynes publiée dans ce même volume.

cette nature qui pense, qui est en moi, ou plutôt par laquelle je suis ce que je suis est différent de cette nature corporelle, ou bien si toutes deux ne sont qu'une même chose. Et je suppose ici que je ne connais encore aucune raison, qui me persuade plutôt l'un que l'autre ; d'où il suit que je suis indifférent à la nier, ou à l'assurer, ou bien même à m'abstenir d'en donner aucun jugement¹⁴.

En *méditation Ve* le passage successif : il y a, entre les idées des choses corporelles, certaines qui sont claires et distinctes et, conséquemment, vraies et réelles ; et leurs nature est différente de la nature de l'âme. Parmi les idées des choses matérielles qui sont en notre pensée, se trouve l'idée claire et distincte de l'extension en largeur et profondeur (quantité continue) et de ses propriétés (figure, nombre, mouvement). Même si nous ne savons pas encore, si ces idées existent hors de nous («etiam si extra me fortasse nullibi existant»¹⁵), néanmoins on ne peut pas dire qu'elles sont rien ; elles ont, donc, leurs propres natures vraies et immuables («suas habent veras et immutabiles naturas»¹⁶). Descartes explique ce qu'il veut dire en faisant recours à l'exemple du triangle : celui-ci a une certaine nature ou essence même si une telle figure n'existe et n'a jamais existé nulle part («etsi fortasse talis figura nullibi gentium extra cogitationem meam existat, nec numquam existerit»¹⁷). Les triangles et les autres figures semblables ne viennent pas de nous ; elles sont vraies puisque connues par nous clairement. Les idées des choses corporelles, leur essence, sont vraies et réelles en tant qu'essences, autrement dit, même si elles n'existent pas hors de moi, on ne peut pas dire qu'elles ne sont rien :

Elles sont bien toutes vraies, puisque connues par moi clairement, et par conséquent elles sont quelque chose, non un pur rien ; car il est

¹⁴ «Nunc autem, non tantum scio me, quatenus sum res quaedam cogitans, existere, sed praeterea etiam idea quaedam naturae corporeae mihi observatur, contingitque ut dubitem an natura cogitans quae in me est, vel potius quae ego ipse sum, alia sit ab ista natura corporea, vel an ambae idem sint; et suppono nullam adhuc intellectui meo rationem occurrere, quae mihi unum magis quam aliud persuadeat. Certe ex hoc ipso sum indifferens ad utrumlibet affirmandum vel negandum, vel etiam ad nihil de ea re iudicandum»: B Op I 758 (AT VII 59).

¹⁵ B Op I 764 (AT VII 64).

¹⁶ B Op I 764 (AT VII 64).

¹⁷ B Op I 766 (AT VII 64).

évident que tout ce qui est vrai est quelque chose, et j'ai amplement démontré que tout ce que je connais clairement est vrai¹⁸.

D'autre côté, Dieu et sa veracité, en *Méditation Ve*, nous assurent que ces idées sont quelques choses et non un pur rien:

Et certes il n'y en peut avoir d'autre que celle que j'ai expliquée ; car toutes les fois que je retiens tellement ma volonté dans les bornes de ma connaissance, qu'elle ne fait aucun jugement que des choses qui lui sont clairement et distinctement représentées par l'entendement, il ne se peut faire que je me trompe; parce que toute conception claire et distincte est sans doute quelque chose de réel et de positif, et partant ne peut tirer son origine du néant, mais doit nécessairement avoir Dieu pour son auteur, Dieu, dis-je, qui, étant souverainement parfait, ne peut être cause d'aucune erreur; et par conséquent il faut conclure qu'une telle conception ou un tel jugement est véritable¹⁹.

En *meditatio VIe* les pas successifs, c'est-à-dire, la réelle distinction entre l'âme et le corps d'où suit la démonstration de l'existence des choses matérielles.

La méditation commence en posant:

1. la 'possibilité' de l'existence des choses matérielles qui sont l'objet de la mathesis. Celles-ci 'peuvent' exister parce que Dieu 'peut' produire (lui est possible) 'toutes les choses que nous sommes capables de concevoir' distinctement; et nous concevons distinctement les choses corporelles par l'idée d'extension:

Il n'y a pas de doute que Dieu n'ait pas la puissance de produire toutes les choses que je suis capable de concevoir; et je n'ai jamais jugé impossible qu'il fit quelque chose sinon parce que je trouvais de la contradiction à le percevoir distinctement²⁰.

¹⁸ *Meditationes*, V, B Op I 754 (AT VII 57)

¹⁹ B Op I 762; AT VII 62.

²⁰ *Meditationes*, VI, B Op I 776 (AT VII 71); mais cf. *A Mersenne*, 15 septembre 1640, B 271, p. 1283 (AT III 181): «È certo che tutto quel che si concepisce distintamente è possibile,

2. la probabilité de l'existence des choses matérielles qui sont l'objet de la mathesis. Telle probabilité est assurée par la 'facultas imaginandi'²¹.

Descartes explique, préalablement qu'est ce que cette faculté. Elle, n'est rien d'autre qu'une certaine application de la faculté cognitive, à un corps qui lui est intimement présent²²

La faculté d'imaginer est, donc, 'intimement' lié au corps. En manière plus explicite l'avati écrit, dans une lettre du 1632, à Mersenne en lui confiant son projet d' 'anatomiser' les têtes de divers animaux dans le but d'y trouver l'explication de l'imagination, de la mémoire etc.

infatti la potenza di Dio ha almeno una estensione pari a quella del nostro pensiero».

²¹ *Meditationes*, VI, B Op I 784 (AT VII 778).

²² *Meditationes*, VI, B Op I 776; AT VII 71-72. In regula XII (B Op II 746; AT X 410), *intellectus, imaginatio, sensus, memoria* sont les 'auxilii' (les 'secours') à la 'vis cognoscendi'. *Entretiens avec Burman*, B Op I 1276 (AT V 162). *Entretien avec Burman*, (B Op II 1276: AT V 162): «A savoir l'existence de mon corps, dont je me sers quand j' imagine/Scilicet corpus meum, quo in imaginando utor» (trad. fr. de J.-M.Beyssade: *Descartes. Entretien avec Burman* Paris, Puf, 1981); Cf. *Regulae ad directionem ingenii*, I, XII, B Op II 750 (AT X 414): «Troisièmement il faut concevoir, que le sens commun s'acquitte encore du rôle de cachet pour former dans la fantasie ou imagination comme en une cire ces mêmes figures ou idés, qui viennent pures et incorporelles des sens externes; et que cette fantasie est une vraie partie du corps, et d'une dimension assez considerables, pour que ses diverses parties puissent revêtir plusieurs/Tertio concipiendum est, sensum communem fungi etiam vice sigilli ad easdem figuras vel ideas, a sensibus externis puras et sine corpore venientes, in phantasia vel imaginatione veluti in cera formandas; atque hanc phantasiam esse veram partem corporis, et tantae magnitudinis, ut diversae eius portiones plures figuras ab invicem distinctas induere possint, illasque diutius soleant retinere: tuncque eadem est quae memoria appellatur»; *Homme*, V, art. LXXI, B Op II 460 (AT XI 66-67): «Et notez que je dis imaginera, ou sentira; d'autant que je veux comprendre généralement, sous le nom d'Idée, toutes les impressions que peuvent recevoir les Esprits en sortant de la glande H, lesquelles s'attribuent toutes au sens commun, lorsqu'elles dépendent de la présence des objets; mais elles peuvent aussi procéder de plusieurs autres causes, ainsi que je vous dirai ci après, et alors c'est à l'imagination qu'elles doivent être attribuées»; *Description du corps humain* (B Op II 514-516; AT XI 227): «Enfin les parties de ce sang les plus agitées et les plus vives, étant portées au cerveau par les artères qui viennent du Coeur le plus en ligne droite de toutes, composent comme un air, ou un vent très subtil, qu'on nomme les Esprits Animaux; lesquels dilatant le cerveau, le rendent propre à recevoir les impressions des objets extérieurs, et aussi celles de l'Ame, c'est-à-dire, à être l'organe, ou le siège, du Sens Commun, de l'Imagination, et de la Mémoire»; *Passions de l'Âme*, I, artt. 1-12 et 20-21: B Op I 2332-2344, 2352; AT XI 337, 344-345.

Je parlerai de l'homme en mon Monde un peu plus que je ne pensais, car j'entreprends d'expliquer toutes ses principales fonctions. J'ai déjà écrit celles qui appartiennent à la vie, comme la digestion des viandes, le battement du pouls, la distribution de l'aliment etc., et les cinq sens. J'anatomise maintenant les têtes de divers animaux, pour expliquer en quoi consistent l'imagination, la mémoire etc²³.

La faculté d'imaginer est différente de la faculté de concevoir, et les images qui sont dépeintes en la fantaisie ne sont pas, et ne peuvent pas être nommées idées²⁴.

En tant que: (1) que la puissance d'imaginer qui est en nous, n'est pas requise par notre propre essence («ad mentis meae essentiam non requiri»²⁵); (2) car même si nous ne l'avons pas nous n'en resterons pas moins le même que nous sommes; (3) elle dépend, donc, de quelque chose différente de moi; (4) et il est probable que ce soit par le moyen des corps que nous imaginons les choses corporelles.

On doit dire que entre 1632 ('anatomiser' la tête pour y retrouver l'explication du fonctionnement de l'imagination') et 1642 (fonder sur l'imagination la probabilité de l'existence des corps) la perspective de Descartes est changée? Pas du tout, évidemment. L'imagination est toujours pour Descartes, comme il l'écrit, une faculté 'intimement' liée au corps. La seule chose qui est changée

²³ Novembre ou décembre 1632, B Let 57, p. 242 (AT I 263).

²⁴ Cf. *Rationes more geometrico expositae* (B Op I 892; AT VII 160-161): «Par le nom d'idée, j'entends cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées. En telle sorte que je ne puis rien exprimer par des paroles, lorsque j'entends ce que je dis, que de cela même il ne soit certain que j'ai en moi l'idée de la chose qui est signifiée par ces paroles. Et ainsi je n'appelle pas du nom d'idée les seules images qui sont dépeintes en la fantaisie; au contraire, je ne les appelle point ici de ce nom, en tant qu'elles sont en la fantaisie corporelle, c'est-à-dire en tant qu'elles sont dépeintes en quelques parties du cerveau, mais seulement en tant qu'elles informent l'esprit même, qui s'applique à cette partie du cerveau/Ideae nomine intelligo cujuslibet cogitationis formam illam, per cujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum; adeo ut nihil possim verbis exprimere, intelligendo id quod dico, quin ex hoc ipso certum sit, in me esse ideam ejus quod verbis illis significatur. Atque ita non solas imagines in phantasia depictas ideas voco; imo ipsas hic nullo modo voco ideas, quatenus sunt in phantasia corporea, hoc est in parte aliqua cerebri depictae, sed tantum quatenus mentem ipsam in illam cerebri partem conversam informant».

²⁵ *Meditationes*, VI, B Op I 778 (AT VII 73).

c'est la perspective du philosophe que maintenant se propose de trouver dans la métaphysique un fondement de certitude à la physique: une certitude qui soit plus fort de l'évidence à laquelle parvient l'intellect.

La confrontation de la faculté d'imaginer avec la faculté de concevoir nous permet de mieux comprendre ce qui est propre de la première:

1. La faculté de concevoir n'a pas besoin des figures: et par exemple on peut concevoir un triangle, ou un pentagone, comme figure comprise entre trois ou cinq lignes; mais les figures sont indispensables pour la faculté d'imaginer: imaginer un triangle ou un pentagone signifie voir avec le regard de l'esprit les trois lignes du triangle ou le cinq du pentagone comme présentes («simul etiam istas tres lineas tanquam praesentes acie mentis intueor»), ainsi que l'aire qu'ils enferment;
2. on peut concevoir un chiliogone comme figure comprise entre mille côtés; on ne peut pas l'imaginer, c'est-dire on ne peut pas voir ni les mille lignes du chiliogone comme présentes, ni l'aire qu'ils enferment. Néanmoins, l'imagination poussée, comme d'habitude, à s'en former une représentation, aboutit à une figure confuse qui ne diffère en rien de toute autre figure d'un très grand nombre de côtés;
3. l'imagination, requiert un effort de l'esprit, dont on ne fait pas usage pour concevoir, comment on vient de voir par les exemples du triangle et du pentagone.

La faculté d'imaginer aboutit à une idée distincte de la nature corporelle; mais elle reste soit différente, soit inutile à notre propre essence («ad mentis meae essentiam non requiri»²⁶).

Cette faculté doit, donc, dépendre de quelque chose différente de nous et on ne peut pas exclure – donc est-il probable – que ce 'quelque chose de différente de nous', ne soit pas le corps. Donc est-il probable que ce que nous imaginons sont les choses corporelles:

Je reconnais sans peine que, si quelque corps existe auquel l'esprit est conjoint de telle sorte qu'il s'applique, à son gré, pour ainsi dire à l'ins-

²⁶ *Meditationes*, VI, B Op I 778 (AT VII 73).

pecter, il est possible que ce soit là précisément le moyen par lequel j’imagine des choses corporelles; si bien que ce mode du penser diffère seulement de la pure intellection en ce que l’esprit, en connaissant intellectuellement se tourne vers soi-même et considère des idées qu’il a en soi, tandis qu’en imaginant il se tourne vers le corps et voit en celui-ci quelque chose de conforme à une idée de son intellection, ou de perception sensible [es. les figures du triangle ou du pentagone]²⁷.

Si quelque corps existât, mais nous ne savons si un corps existe, l’imagination s’accomplit de cette manière. On n’a pas un autre manière d’expliquer la faculté d’imaginer; et, pourtant, il n’est qu’une probabilité que le corps existe.

Je conjecture [...] selon toute probabilité, que le corps existe; mais ce n’est qu’une probabilité et, malgré une investigation complète et soigneuse, je ne vois pourtant pas encore que l’on puisse, de cette idée distincte de la nature corporelle que je trouve en mon imagination, tirer aucun argument qui conclue avec nécessité qu’il existe quelque corps²⁸.

L’imagination postule, comme probable (pas nécessaire), l’existence des objets de la mathesis.

Il s’agit, maintenant d’examiner les ‘autres choses’ de la nature corporelle que l’imagination perçoit confusement, à la différence des objets de la mathématique qu’elle perçoit distinctement: telles sont couleurs, sens, saveurs, douleur et choses semblables. Sont les choses qu’on perçoit mieux par les sens, d’où elles parviennent à l’imagination, par l’intermédiaire de la mémoire. Et il faut se rappeler que, dans la lettre de 1632 que j’ai cité dessus, Descartes pensait pouvoir connaître même la fonction de la mémoire de en ‘anatomisant’ la tête de l’homme’.

L’enquête se déplace donc sur les sens pour vérifier si, par ce mode du penser que, comment le philosophe précise, est la sensation ou sentiment

²⁷ *Meditationes*, VI, B Op I 778 (AT VII 73).

²⁸ «Atque facile intelligo, si corpus aliquod existat cui mens sit ita conjuncta ut ad illud veluti inspicendum pro arbitrio se applicet, fieri posse ut per hoc ipsum res corporeas imaginor»: *Meditationes*, VI, B Op I 778 (AT VII 73).

(«ex iis quae isto cogitandi modo, quem sensum appello»²⁹), est-il possible de tirer quelque jugement en faveur de l'existence des choses corporelles.

A ce propos, Descartes reparcourt ce qu'il déjà connaît ('Et primo quidem apud me hic repetam quatenus illa sint quae antehac') – je souligne que le philosophe utilise souvent des expressions liées à la pratique du méditer: le 'antehac' nous ramène aux jours précédents³⁰ – à propos des choses qu'il avait cru être vraies, pour les avoir perçues par les sens ('ut sensu percepta'); sur les raisons pour lesquelles il l'avait cru ('et quas ob causas id putavi') et sur les raisons pour lesquelles il l'avait révoquées en doute ('causas expendam propter quas eadem postea in dubium revocavi')³¹. De cette enquête Descartes fera sortir ce qu'on 'doit en croire' ('ac denique considerabo quid mihi nunc de iisdem sit credendum'³²).

C'est une rlecture complète de *Méditations* qui lui sert pour nous amener, avec lui, à comprendre que 'maintenant/nunc', c'est-à-dire, dans le moment de son parcours méditatif dans lequel il est parvenu à une meilleure connaissance de soi-même et de l'auteur de son origine, même s'il ne croit pas qu'il faille admettre à la légère tout ce que semblent apporter les sens, il croit que qu'il ne faille, non plus, tout révoquer en doute («sed neque etiam

²⁹ *Méditations*, VI, B Op I 778 (AT VII 74).

³⁰ Cf. G. Belgioioso, *Philosopher, méditer: l'expérience philosophique chez Descartes*, «Quaestio», IV (2004), pp. 197-227

³¹ Cf. *Entretiens avec Burman*: «Quand les objets extérieurs agissent sur mes sens, et y peignent leur idée ou plutôt leur figure, on dit de l'esprit, quand il se tourne vers les images qui se peignent à partir de là sur une petite glande, qu'il sent; quand au contraire ces images ne sont pas peintes dans la petite glande par les choses extérieures mais par l'esprit qui les invente et les formes dans le cerveau en l'absence des choses extérieures, c'est alors imagination; si bien que la différence entre l'imagination et le sens consiste seulement en ce que, dans un cas, les images sont peintes par les objets extérieurs et en leur présence, et dans l'autre par l'esprit sans les objets extérieurs et pour ainsi dire fenêtres fermées/Scilicet corpus meum, quo in imaginando utor [...]. Quando objecta externa agunt in sensus meos, et in iis pingunt sui ideam seu potius figuram, tum mens, quando ad eas imagines quae in glandula inde pinguntur adverit, sentire dicitur, cum vero illae imagines in glandula non pinguntur ab ipsis rebus externis, sed ab ipsa mente, quae rebus externis absentibus eas in cerebro effingit et format, tum imaginatio est, adeo ut differentia imaginacionis et sensus consistat in eo tantum, quod in hoc imagines pingantur ab objectis externis, iisque praesentibus, in illa autem a mente sine objectis externis et tanquam clausis fenestris»: B Op II 1276 (Beyssade, *Cit.*, pp. 15-151; AT V 146-179).

³² *Méditations*, VI, B Op I 778 (AT VII 74).

omnia in dubium revocanda»), dans le moment dans lequel il commence à avoir de moi-même et de l'auteur de mon origine une meilleure connaissance, je ne crois pas qu'il faille admettre à la légère tout ce que semblent apporter les sens, mais non plus qu'il faille tout révoquer en doute³³

Cette 'meilleure' connaissance de Dieu sert au philosophe pour souligner que l'idée claire et distincte qu'on a de l'âme et du corps peuvent être produites telles que nous le concevions. En effet, comment a-t-il été démontré en *méditation IVe*, 'toute perception claire et distincte est vraie parce que il est contradictoire que le Dieu souverainement parfait ('Deum, inquam, illum summe perfectum, quem fallacem esse repugnat'³⁴) nous trompe. Or, ayant une intellection claire et distincte de nous mêmes comme une chose qui pense et de l'autre côté une intellection distincte du corps comme une chose étendue et non pensante, de cela suis qu'il est certain que nous sommes réellement distincts de notre corps et pouvons exister sans lui. Autrement dit, l'âme est réellement distincte du corps et peut exister sans le corps, si un corps existe.

Avant de poursuivre notre analyse, on doit nous comprendre qu'est-ce que substance, qu'est-ce que attribut, qu'est-ce que attribut essentiel:

1. substance: est ce que n'a pas besoin que de soi même pour exister, tel est seulement Dieu;
2. attribut: est ce que pour exister a besoin d'une substance. Telles sont la faculté d'imaginer et la faculté de sentir;
3. attribut essentiel: est ce que constitue l'essence de la substance. Tels sont la pensée par rapport à la *res cogitans* et l'extension par rapport à la *res extensa*. Même si nous ne savons pas encore si la *res extensa* existe, elle est en tout cas séparée de la pensée.

En particulier, les facultés d'imaginer et celle de sentir ne sont pas des attributs essentiels de la *res cogitans*: nous ne les pouvons pas concevoir sans une substance intellectuelle en laquelle elles se trouvent, est elles ne peuvent pas exister sans celle-ci. En tant que leurs concept formel inclue quelque intellection ('intellectio enim nonnulla in suo formali conceptu

³³ «Nunc autem, postquam incipio meipsum meaque authorem originis melius nosse, non quidem omnia, quae habere videor a sensibus, puto esse temere admittenda; sed neque etiam omnia in dubium revocanda»: *Meditationes*, VI, B Op I 784 (AT VII 77).

³⁴ Cfr. *Meditationes*, IV, B Op I 762 (AT VII 62).

includunt³⁵), nous percevons qu'elles sont distinguées de nous comme les modes de la chose (unde percipio illas a me, ut modos a re, distingui³⁶).

Nous reconnaissons aussi certaines autres facultés, celle de changer de lieu ('locum mutandi'), de revêtir des figures variées ('varias figuras induendi') et autre semblables dont, comme pour la faculté d'imaginer et celle de sentir, on ne peut pas avoir l'intellection sans celle d'une substance en laquelle elles se trouvent: elles ne peuvent pas exister sans celle-ci.

Toutes ces facultés doivent se trouver dans une substance corporelle ou étendue et non dans une substance intellectuelle en tant que

1. si nous avons une certaine faculté passive de sentir, c'est-à-dire de recevoir et connaître les idées de choses sensibles
2. nous ne pourrions en avoir aucun usage ('nullum usum habere possem'), s'il n'existait aussi en nous ou en autre chose une certaine faculté active de produire ou causer ces idées;
3. mais cette faculté n'est pas en nous: c'est sans que nous coopérons, souvent même malgré nous, que ces idées-là sont produites;
4. il reste qu'elle soit en quelque substance différente de moi: tel substance doit contenir, ou formellement ou éminemment, toute la réalité qui est objectivement dans les idées, c'es-à-dire la réalité que ces idées représentent (méditation IIIe: causalité);
5. cette substance est-elle ou un corps, qui contient formellement (*in acto*) tout ce qui est objectivement dans les idées, c'est-à-dire ce que les idées nous représentent;
6. ou elle est Dieu ou quelque nature plus noble du corps qui contient éminemment tout la réalité que les idées nous représentent, c'est-à-dire toute leur réalité objective;
7. cette substance ne peut pas être Dieu, parce que Dieu n'est pas trompeur, nous a donné une grande inclination à croire qu'elles me sont envoyées par des choses corporelle;
8. Par conséquent il existe des choses corporelles et sont la cause des idées que nous en avons.

³⁵ *Meditationes*, VI, B Op I 784 (AT VII 78).

³⁶ *Meditationes*, VI, B Op I 784 (AT VII 79).

La *res extensa* ne possède pas les qualités que nous concevons d'elle, mais seulement les attributs que nous concevons en manière claire et distincte, c'est-à-dire l'extension et ses propriétés (grandeur, figure, position, durée, mouvement); les autres propriétés des choses corporelle (lumière, sons, douleur et semblables) ne sont pas dans la *res extensa*, et nous le connaissons en manière douteuses et incertaines: elles sont des opinions. Et pourtant on doit exclure que

1. dans nos opinions se trouve quelque fausseté parce que Dieu, que n'est pas trompeur, nous aurait accordée quelque faculté pour la corriger;
2. n'est pas douteux que ce que nous enseigne la nature comporte de la vérité;
3. en effet, la nature en général n'est rien d'autre que Dieu, ou le système ordonné des choses créés que Dieu a institué
4. ma nature en particulier est l'assemblage de tout ce que Dieu m'a attribué;
5. cette nature m'enseigne que j'ai un corps auquel il arrive du mal quand je sens de la douleur, qui manque de nourriture ou de boisson, quand j'éprouve la faim ou la soif et choses semblables
6. je ne peut douter qu'il y ait en cela de la vérité

On comprend bien que, si on veut admettre, dans ces affirmations de Descartes, une réévaluation de la sensation, elle a une fonction pragmatique: c'est le sentiment de plaisir et de douleur pour ce qu'arrive à notre corps, ce qui prouve (1) que nous avons un corps; (2) que existent des autres corps que le nôtre; (3) et qu'il existe une union substantielle âme et corps:

La nature m'enseigne aussi par ces sentimens de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint tres-étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. Car, si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne fentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose

fe rompt dans son vaisseau³⁷.

Et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger – continue le philosophe –, je connaîtrais simplement cela même, sans en être averti par des sentimens confus de faim et de soif. Car en effet tous ces sentimens de faim, de soif, de douleur, etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps/*Alioqui enim, cum corpus laeditur, ego, qui nihil aliud sum quam res cogitans, non sentirem idcirco dolorem, sed puro intellectu laesionem istam perciperem, ut nauta visu percipit si quid in nave frangatur; et cum corpus cibo vel potu indiget, hoc ipsum expresse intelligerem, non confusos famis et sitis sensus haberem. Nam certe isti sensus sitis, famis, doloris etc., nihil aliud sunt quam confusi quidam cogitandi modi ab unione et quasi permixtione mentis cum corpore exorti*³⁸.

La sensation démontre que l'âme et les corps constituent une union qui ne me fait pas connaître les choses (cela appartient à l'intellect), dont nous avons des idées obscures et confuses, mais qui me fait connaître ce qui est

³⁷ «Nihil autem est quod me ista natura magis expresse doceat, quam quod habeam corpus, cui male est cum dolorem sentio, quod cibo vel potu indiget, cum famem aut sitim patior, et similia; nec proinde dubitare debeo, quin aliquid in eo sit veritatis. Docet etiam natura, per istos sensus doloris, famis, sitis etc., me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arctissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam»: *Meditationes*, VI, B Op I 788 (AT VII 81).

³⁸ «Alioqui enim, cum corpus laeditur, ego, qui nihil aliud sum quam res cogitans, non sentirem idcirco dolorem, sed puro intellectu laesionem istam perciperem, ut nauta visu percipit si quid in nave frangatur; et cum corpus cibo vel potu indiget, hoc ipsum expresse intelligerem, non confusos famis et sitis sensus haberem. Nam certe isti sensus sitis, famis, doloris etc., nihil aliud sunt quam confusi quidam cogitandi modi ab unione et quasi permixtione mentis cum corpore exorti»: *Meditationes*, VI, B Op I 787-789 (AT VII 80-81). Dans les *Entretiens avec Burman* en expliquant ce passage de méditation VIe sur l'union, Descartes le souligne. A la demande: «Mais comment est-ce possible, et comment l'âme peut-elle être affectée par le corps et réciproquement, puisqu'ils sont de nature entièrement différente?/Sed quomodo hoc fieri potest et quomodo anima affici potest a corpore et vicissim, cum sint diversae plane naturae?» (*Meditationes*, VI, B Op I 789 (AT VII 81, ll. 3-4), le philosophe réponds: «Rien de plus difficile à expliquer, mais l'expérience ici suffit, qui est si claire qu'il n'y a pas moyen d'assurer le contraire, comme il apparaît dans les passions/Hoc explicatu difficillimum, sed sufficit hic experientia, quae hic adeo clara est, ut negari nullo modo possit, ut illud in passionibus etc. apparet» (B Op II 1278).

utile ou nuisible pour le corps.

Cela devient évident dans le cas de l'erreur? Dans le cas, par exemple de l'hydropique: l'eau est nuisible à son corps et pourtant il sent la sensation de la soif comment si son corps en avait besoin. C'est, justement, l'union d'âme et de corps qui l'explique. Descartes le reconduit à la communication entre l'esprit et les parties du corps, en particulier une partie de celui-ci, la glande pineale. L'esprit n'est pas affecté immédiatement par toutes les parties du corps, mais par le cerveau, ou mieux par l'entremise de la petite glande, la glande pineale, qui est une petite part du cerveau. Il s'agit, per les erreurs de sens, de problèmes mécaniques au niveau de la transmission mécanique des mouvements de nerfs à la glande pineale.

La vérité que nous révèlent les sens n'est pas la même que nous connaissons par l'entendement, ainsi que les erreurs ne sont pas les mêmes. Âme et corps ont deux voie différentes. On peut lire, par éntier, le passage que j'avais cité au debout

Car, en vérité, puisque je sais que tous les sens, à propos de ce qui regards le bien du corps, m'indiquent beaucoup plus fréquemment le vrai que le faux, et puisque je peux me servir presque toujours de plusieurs d'entre eux pour examiner une même chose, ainsi que de la mémoire qui relie le présent au passé, et de l'entendement qui a déjà élucidé toutes les causes d'erreur, je ne dois plus redouter que soient fausses les choses que tous les jours les sens me donnent à voir, et il faut rejeter comme dignes de risée les doutes hyperboliques des jours derniers, surtout ce doute extrême au sujet de sommeil, que je ne distinguais pas de la veille³⁹.

L'union réévalue la sensibilité ('qu'il ne faille, non plus, tout révoquer en doute') mais exige la démonstration de la distinction ame/corps. On peut conclure que, en *Méditations*, l'union âme/corps n'est pas un problème. En

³⁹ «Nam sane cum sciam omnes sensus circa ea quae ad corporis commodum spectant multo frequentius verum indicare quam falsum, possimque uti fere semper pluribus ex iis ad eandem rem examinandam, et insuper memoria, quae praesentia cum praecedentibus connectit, et intellectu, qui jam omnes errandi causas perspexit, non amplius vereri debeat illa, quae mihi quotidie a sensibus exhibentur, sint falsa, sed hyperbolicae superiorum dierum dubitationes, ut risu dignae, sunt explodendae. Praesertim summa illa de somno, quem a vigilia non distinguebam»: B Op I 798 (AT VII 89).

effet elle le deviendra quand les objecteurs et les correspondants demanderont au philosophe comment est-il possible une interaction de l'intellectuel et du sensible (ont-ils une unité d'essence?) et comment est-il possible le passage concret du sensible à l'intellectuel. Dans ses réponses, le philosophe, même quand avancera la thèse de trois notions primitives, soutiendra que les objections naissent d'une mauvaise lecture de ce qu'en *meditatio II* et *VI* il avait précisé par rapport à la distinction âme/corps.

Je résume:

IIIe meditatio:

1. les idées de quantité continue (grandeur, c'est-à-dire extension en longueur, largeur et profondeur) et de ses propriétés (figure, situation, mouvement, substance, durée, nombre) sont claires et distinctes. Ces idées, même si nous ne savons pas si représentent quelque chose qui existe, nous pouvons nous représenter ce que c'est une extension existente;
2. les idées des *qualitez tactiles* sont très confusement (lumière, couleurs, sons, odeurs, saveurs, chaud, froid). De ces idées on ne peut pas dire si sont vraies ou fausses. Ces idées nous représentent ce que nous ne savons pas encore si existe et, en plus, nous ne sais pas ce que exactement nous affirmons.

IVe meditatio

1. Nous savons d'exister en tant que sommes quelque chose (*res*) qui pense;
2. Se présente à nous ('*mihi observatur*', dans le lexique du philosophe) une certaine idée de la nature corporelle (*quaedam naturae corporeae*);
3. En conséquence de quoi nous doutons si cette nature qui pense que nous sommes (*an matura cogitans quae in me est*) est différente de la nature corporelle ou bien si toutes deux sont une même chose.

Ve meditatio

1. les idées des choses corporelles que nous concevons clairement et distinctement, c'est-à-dire celles de la quantité continue (grandeur, c'est-à-dire extension en longueur, largeur et profondeur) et des ses

propriétés (figure; situation; mouvement; substance; durée; nombre)
sont vraies et réelles;

2. la nature des ces idées est différente de la nature de l'âme;
3. ces idées même si elles n'existent pas hors de moi sont quelque chose sont vraies et immuables. Ex. du triangle

VIe meditatio

1. possibilité de l'existence des choses matérielles;
2. distinction réelle de l'âme du corps;
3. démonstration de l'existence des corps (=res extensa)
4. fonction pragmatique de la perception sensible: union substantielle d'âme et corps;
5. la vérité de ce qu'enseigne la perception sensible;
6. résolution des doutes avancés en méditations Ie et VIe sur la réalité du monde extérieure

2. Mersenne

C'est dans *objectiones II* parvenues à Descartes le 14 janvier du 1641 et *objectiones VI*, envoyées à Descartes entre deuxième moitié juin et première moitié juillet 1641, que Mersenne pose sa question.

Objectiones IIe: Mersenne, en discutant les résultats auxquels Descartes est parvenu dans ses deux premières méditations, avance des critiques par rapport à ce que concerne l'attribution de la pensée à 'soi-même' en tant que 'chose qui pense'. Le Minime commence pour souligner comment Descartes, dans les deux premières méditations, a rejeté les idées de tous les corps, comme des choses feintes ou des fantômes trompeurs, donc seulement par une fiction de l'esprit; et comment il a conclu, par cela, d'être seulement une chose qui pense, sans savoir encore ce que c'est que cette chose qui pense. Or, affirme Mersenne, «que savez-vous si ce n'est point un corps, qui, par ses divers mouvemens et rencontres, fait cette action que nous appelons du nom de pensée? (Quid enim si fuerit corpus, quod variis motibus et occuribus illud faciat quod vocamus cogitationem?)». En effet, il ajoute, encore que Descartes a rejeté toutes sortes de corps, il n'a pas rejeté soi-même, qui pourtant est un corps. Donc, le philosophe n'a pas prouvé qu'un corps ne peut penser, ou que des mouvemens corporels ne font point la pensée même («Quomodo enim

demonstras corpus non posse cogitare? Vel motus corporeos non esse ipsam cogitationem?»). En effet, tout le système de son corps, qu'il cru avoir rejeté, ou quelques parties de celui, par exemple celles du cerveau, peuvent-elles concourir à former ces mouvemens que nous appelons des pensées («Sed et totum tui corporis systema, quod rejecisse putas, vel aliquae partes illius, puta cerebri, possunt concurrere ad formandos illos motus quos appellamus cogitationes»). Affirmer d'être une chose qui pense, ne prouve pas qu'il n'est pas un mouvement corporel, ou un corps remué («Sum, inquis, res cogitans; sed qui scis num sis motus corporeus, aut corpus motum»⁴⁰).

Mersenne ne touche pas la question de l'union qu'indirectement. En rapportant la pensée au mouvement du corps, il en même temps critique la légitimité de l'opération (la fonction n'est pas une chose réelle, donc vous, Descartes, ne cessé pas d'être un corps) par laquelle Descartes distingue âme et corps et avertit le philosophe d'une conséquence qu'on peut en tirer: cest le corps qui pense. Dans sa réponses, le philosophe renvoie Mersenne à sa sixième méditation et à la distinction âme/corps qu'il y avait démontrée. Puisque le corps et l'esprit sont réellement distincts, nul corps n'est esprit. Donc nul corps ne peut penser («cum mens et corpus realiter distinguantur, nullum corpus est mens; ergo nullum corpus potest cogitare»)⁴¹. Descartes souligne, donc, comment la distinction réelle entre âme et corps se base sur l'incertitude de la connaissance qui provient des sens par rapport à celle de l'entendement. En conclusion, affirme le philosophe, en tant que sentir une chose sans une autre, n'est rien sinon avoir l'idée d'une chose, et entendre que cette idée n'est pas la même que l'idée d'une autre, on peut exclure que la pensée puisse appartenir aux corps. Il renvoie Mersenne aussi à sa seconde Méditation là où il a démontré que l'opinion selon laquelle les parties du cerveau concourent avec l'esprit pour former nos pensées, n'est point fondée sur aucune raison positive, mais seulement sur ce, que on a jamais expérimenté d'avoir été sans corps et qu'assez souvent le corps a empêché cette opération. C'est le même, ajoute le philosophe, que si quelqu'un, de ce que dès son enfance il aurait eu des fers aux pieds, estimait que ces fers fussent une partie de son corps, et qu'ils lui fussent nécessaires pour marcher.

⁴⁰ B Op I 840-842 (AT VII 122-123).

⁴¹ B Op I 854-856 (AT VII 131-133).

Mersenne revient sur son hypothèse dans VIe objections, où il souligne que les méditations n'excluent pas l'unité d'essence de pensée et corps:

Mais [...] lorsque vous dites : je pense, donc je suis, ne pourrait-on pas dire que vous vous trompez, que vous ne pensez point, mais que vous êtes seulement remué, et que ce que vous attribuez à la pensée n'est rien autre chose qu'un mouvement corporel, perfonne n'ayant encore pu comprendre votre raisonnement, par lequel vous prétendez avoir démontré qu'il n'y a point de mouvement corporel qui puisse légitimement être appelé du nom de pensée. Car pensez-vous avoir tellement coupé et divisé, par le moyen de votre analyse, tous les mouvements de votre matière subtile, que vous soyez assuré, et que vous nous puissiez persuader, à nous qui sommes très-attentifs et qui pensons être assez clairvoyants, qu'il y a de la répugnance que nos pensées soient répandues dans ces mouvements corporels?⁴².

En lui répondant, Descartes précise que, affirmer que ces deux réalités peuvent concourir à composer un être, ne permet pas de conclure à leur unité de nature. Dès que la chair et les os composent un animal, on ne peut pas conclure que la chair et les os sont de la même nature; de même, de ce qu'une âme et un corps composent un homme, on ne peut conclure que l'âme et le corps soient de même nature. Donc les objecteurs ont tort à soutenir que l'on voit des 'corps qui pensent':

Maintenant la question est de savoir si nous concevons que la chose qui pense et celle qui est étendue, soient une même chose en unité de nature, en sorte que nous trouvions qu'entre la pensée et l'extension, il y ait une pareille connexion et affinité que nous remarquons entre le mouvement et la figure, l'action de l'entendement et celle

⁴² «Sed, ut sit secundus scrupulus, cum ais te cogitare et existere, contendet quispiam te decipi, neque cogitare, sed tantum moveri, teque nihil aliud esse quam motum corporeum, cum nullus dum tuam demonstrationem animo complecti potuerit, qua putas te demonstrasse nullum motum corporeum esse posse, quam vocas, cogitationem. An igitur ea qua uteris Analsi motus omnes tuae materiae subtilis ita secuisti, ut certus sis, nobisque attentissimis et, ut putamus, satis perspicacibus ostendere possis, repugnare cogitationes nostras in illos motus corporeos refundi?»: *Objectiones*, VI, B Op I 1998 (AT VII 413).

de la volonté; ou plutôt si elles ne sont pas appelées une en unité de composition, en tant qu'elles se rencontrent toutes deux en un même homme, comme des os et de la chair en un même animal. Et pour moi, c'est là mon sentiment; car la distinction ou diversité que je remarque entre la nature d'une chose étendue et celle d'une chose qui pense, ne me paraît pas moindre que celle qui est entre des os et de la chair⁴³.

Tout long des ses réponses Descartes explique que on trouve une confusion des notions dans l'esprit humain par son union avec le corps dès la naissance des hommes : d'un côté, parce que l'esprit, n'arrivant à concevoir rien de purement intellectuel sans imaginer, au même temps, quelque chose de corporel, prend l'un et l'autre pour une même chose et rapporte au corps toutes les notions des choses intellectuelles ; de l'autre côté parce que l'esprit se forme des notions des choses corporelles par le moyen des idées qui représentent plutôt des esprits que des corps :

Et d'autant que mon esprit ne se servait pas bien en ce bas âge des organes du corps, et qu'y étant trop attaché il ne pensait rien sans eux, aussi n'apercevait-il que confusément toutes choses. Et bien qu'il eût connaissance de sa propre nature, et qu'il n'eût pas moins en soi l'idée de la pensée que celle de l'étendue, néanmoins, parce qu'il ne concevait rien de purement intellectuel, qu'il n'imaginât aussi en même temps quelque chose de corporel, il prenoit l'un et l'autre pour une même chose, et rapportait au corps toutes les notions qu'il avoit des choses intellectuelles⁴⁴.

⁴³ «Jam vero quaestio est, an rem cogitantem et rem extensam percipiamus esse unam et eandem unitate naturae, ita scilicet ut inter cogitationem et extensionem aliquam talem affinitatem sive connexionem inveniamus, qualem inter figuram et motum, vel intellectionem et volitionem advertimus; an potius dicantur tantum esse unum et idem unitate compositionis, quatenus in eodem homine reperiuntur, ut ossa et carnes in eodem animali. Quod ultimum affirmo, quia distinctionem sive diversitatem omnimodam inter naturam rei extensae et rei cogitantis, non minus quam inter ossa et carnes, animadverto»: *Responsiones*, VI, B Op I 1215 (AT VII 423-424).

⁴⁴ «Quamvis propriae suae naturae sibi conscia esset, nec minus apud se ideam cogitationis quam extensionis haberet, quia tamen nihil intelligebat, quin simul etiam aliquid imaginaretur, utrumque pro uno et eodem sumebat, notionesque omnes, quas de rebus intellectualibus habebat, ad corpus referebat. Et cum deinde in reliqua vita nunquam me

Pour l'expliquer, Descartes fait l'exemple de l'idée de la pesanteur. Celle-ci, en effet, a été tirée, de l'idée de l'esprit (*fuisse ex parte ab illa, quam habebam mentis, desumptam*) : d'un côté parce que la pesanteur est représentée par cette idée de la même façon que l'âme, c'est-à-dire comme quelque chose qui pénètre le corps et qui existe toute dans tout le corps et toute dans ses parties ; de l'autre côté elle est représentée comme une chose qui pousse le corps vers le centre de la terre en tant que connais ce centre. Donc on a attribuées à la pesanteur des propriétés qui appartient à l'âme ; au contraire, précise Descartes, l'idée de la pesanteur est composée d'idées qui conviennent au corps : elle est divisible, mesurable, etc.

Par exemple, lorsque je concevais la pesanteur comme une qualité réelle, inhérente et attachée aux corps massifs et groffiers, encore que je la nommasse une qualité, en tant que je la rapportais aux corps dans lesquels elle résidait, néanmoins, parce que j'ajoutais ce mot de réelle, je pensais en effet que c'était une substance: de même qu'un habit considéré en soi est une substance, quoiqu'étant rapporté à un homme habillé, il puisse être dit une qualité; et ainsi, bien que l'épée soit une substance, il peut néanmoins être dit une qualité, eu égard au corps auquel il est vni. Et bien que je conçusse que la pesanteur est répandue par tout le corps qui est pesant, je ne lui attribuais pas néanmoins la même sorte d'étendue qui constitue la nature du corps, car cette étendue est telle qu'elle exclut toute pénétrabilité de parties; et je pensais qu'il y avait autant de pesanteur dans vne masse d'or ou de quelque autre metal de la longueur d'un pied, qu'il y en avait dans une pièce de bois longue de dix pieds ; voire même j'estimais que toute cette pesanteur pouvait être contenue sous un point mathématique. Et même lorsque cette pesanteur était ainsi également étendue par tout le corps, Je voyais qu'elle pouvait exercer toute sa force en chacune de ses parties, parce que, de quelque façon que ce corps fût suspendu à une corde, il la tirait de toute sa pesanteur, comme si toute cette pesanteur eût été renfermée dans la partie qui touchait la corde. Et certes je ne conçois point encore aujourd'huy que l'esprit soit autrement

illis praejudiciis liberasset, nihil omnino satis distincte cognoscebam, nihilque quod non suppose rem esse corporeum ; etiamsi earum rerum, quas corporeas esse supposebam, tales saepe ideas sive conceptus effingerem, ut mentes potius quam corpora referrent» : *B Op I 1237 (AT 441)*.

étendu dans le corps, lorsque je le conçois être tout entier dans le tout, et tout entier dans chaque partie. Mais ce qui fait mieux paraître que cette idée de la pesanteur auoit été tirée en partie de celle que j'avois de mon esprit, est que je pensais que la pesanteur portait les corps vers le centre de la terre, comme si elle eût eu en soi quelque connaissance de ce centre : car certainement il n'est pas possible que cela le fasse sans connaissance, et partout où il y a connaissance, il faut qu'il y ait de l'esprit. Toutefois J'attribuais encore d'autres choses à cette pesanteur, qui ne peuvent pas en même façon être entendues de l'esprit : par exemple, qu'elle était divisible, mesurable, &c.⁴⁵.

On doit, donc considerer l'homme un assemblage d'âme et de corps; mais est l'homme qui est *res cogitans*, pas son corps, le sujet auquel on doit rapporter la pensée:

A vrai dire, je n'ai jamais vu ni compris que les corps humains eussent des pensées, mais bien que ce sont les mêmes hommes qui pensent et qui ont des corps. Et j'ai reconnu que cela se fait par la composition et

⁴⁵ «Nam cum, exempli causa, concipiebam gravitatem instar qualitatis cujusdam realis, quae crassis corporibus inesset, etsi vocarem illam qualitatem, quatenus scilicet ad corpora, quibus inerat, ipsam referebam, quia tamen addebam esse realem, revera putabam esse substantiam: eodem modo quo vestis, in se spectata, substantia est, etsi, cum ad hominem vestitum refertur sit qualitas; atque etiam mens, etsi revera substantia sit, nihilominus tamen corporis, cui adjuncta est, qualitas dici potest. Et quamvis gravitatem per totum corpus, quod grave est, sparsam esse imaginarer, non tamen ipsi eandem illam extensionem, quae corporis naturam constituit, tribuebam; vera enim corporis extensio talis est, ut omnem partium penetrabilitatem excludat; tantumdem autem gravitatis, quantum est in ligno decem pedum, putabam esse in massa auri alteriusve metalli unius pedis; quin et illam eandem omnem in punctum Mathematicum contrahi posse judicabam. Quin etiam, dum corpori gravi manebat coëxtensa, totam suam vim in qualibet ejus parte exercere posse videbam, quia ex quacunque parte corpus illud funi appenderetur, tota sua gravitate funem trahebat, eodem plane modo ac si gravitas ista in sola parte funem tangente, non etiam per reliquas, sparsa fuisset. Nec sane jam mentem alia ratione corpori coëxtensam, totamque in toto, et totam in qualibet ejus parte esse intelligo. Sed ex eo praecipue apparet illam gravitatis ideam fuisse ex parte ab illa, quam habebam mentis, desumptam, quod putarem gravitatem deferre corpora versus centrum terrae, tanquam si aliquam ejus cognitionem in se contineret. Neque enim hoc profecto sine cognitione fieri, neque ulla cognitio nisi in mente esse potest. Attamen alia etiam nonnulla gravitati tribuebam, quae non eodem modo de mente possunt intelligi: ut quod esset divisibilis, mensurabilis &c.»: B Op I 1237 (AT 442).

l'assemblage de la substance qui pense avec la corporelle; parce que, considérant séparément la nature de la substance qui pense, j'ai rien remarqué en elle qui pût appartenir au corps, et je n'ai rien trouvé dans la nature du corps, considérée toute seule, qui pût appartenir à la pensée⁴⁶.

3. *Arnauld*

Les *Objections IVe* de Antoine Arnauld (1612-1694), sollicitées par Mersenne de la fin du 1640, parvinrent à Leyde autour du 25 février.

Les objections d'Arnauld sont approchables à celles avancées par Mersenne. Le théologien, en se référant à *méditation VIe*, introduit sa question par rapport à l'union dans un argument où il souligne le risque caché dans l'idée de 'moi-même' que le philosophe a tirée de la seule pensée. Une telle idée, il affirme, présente deux risques: d'un côté elle nous représentant à l'esprit seulement comme une chose qui pense, réduit notre essence à la pensée:

Et certainement, dira quelqu'un, ce n'est pas merveille si, lorsque, de ce que je pense, je viens à conclure que je suis, l'idée que de là je forme de moi-même, ne me représente point autrement à mon esprit que comme une chose qui pense, puisqu'elle a été tirée de ma seule pensée. Et ainsi il ne semble pas que cette idée nous puisse fournir aucun argument, pour prouver que rien autre chose n'appartient à mon essence, que ce qui est contenu en elle);

d'autre côté elle impose de penser l'union en termes 'platonicienne':

On peut ajouter à cela que l'argument proposé semble prouver trop, et nous porter dans cette opinion de quelques Platoniciens (laquelle

⁴⁶ «Nam revera nunquam vidi aut percepi humana corpora cogitare, sed tantum eosdem esse homines, qui habent et, cogitationem et corpus. Hocque fieri per compositionem rei cogitantis cum corporea ex eo perspexi, quod, rem cogitantem separatim examinando, nihil in illa deprehenderim, quod ad corpus pertineret, ut neque ullam cogitationem in natura corporea seorsim considerata; contra autem, examinando modos omnes tam corporis quam mentis, nullum plane animadverti, cujus conceptus a rei, cujus erat modus, conceptu non penderet»: *Responsiones*, VI, B Op I 1238-1240 (AT VII 444).

néanmoins notre auteur réfute), que rien de corporel n'appartient à notre essence, en sorte que l'homme soit seulement un esprit, et que le corps n'en soit que le véhicule, d'où vient qu'ils définissent l'homme un esprit usant ou se servant du corps⁴⁷.

Dans sa réponse, Descartes souligne sa distance de la conception platonicienne. L'homme n'est pas union accidentale, mais 'union substantielle' d'âme et de corps:

Je ne voi pas aussi pourquoi cet argument semble prouver trop ; car je ne pense pas que, pour montrer qu'une chose est réellement distincte d'une autre, on puisse rien dire de moins, finon que par la toute-puissance de Dieu elle en peut être séparée; et il m'a semblé que j'avois pris garde assez soigneusement à ce que personne ne put pour cela penser que l'homme n'est rien qu'un esprit usant ou se servant du corps. Car, dans la même sixième méditation, où j'ai parlé de la distinction de l'esprit d'avec le corps, j'ai aussi montré qu'il lui est substantiellement uni; pour preuve de quoi je me suis serui de raisons qui sont telles, que je n'ai point souvenance d'en avoir jamais lu ailleurs de plus fortes et convaincantes [...] ainsi je ne pense pas avoir trop prouvé en montrant que l'esprit peut être sans le corps, ni avoir trop peu dit, en difant qu'il lui est substantiellement uni; parce que cette union substantielle n'empêche pas qu'on ne puisse auoir une claire et distincte idée ou concept de l'esprit, comme d'une chose complète⁴⁸.

⁴⁷ «Et profecto, inquiet aliquis, mirum non est, si dum ex eo quod cogitem, colligo me existere, idea quam de me hoc pacto cognito efformo, nihil aliud animo meo repraesentat quam meipsum tanquam rem cogitantem, quippe quae ex sola mea cogitatione desumpta sit; ut proinde ex illa idea nullum argumentum desumi posse videatur, nihil amplius ad mei essentiam pertinere, quam quod in ea continetur. Accedit quod hoc argumentum nimis probare videtur, et nos in eam Platoniam opinionem deducere (quam tamen author refellit), nihil corporeum ad nostram essentiam pertinere, ita ut homo sit solus animus, corpus vero non nisi vehiculum animi; unde hominem definiunt animum utentem corpore»: *Objectiones*, IV, B Op I 952-954 (AT VII 203).

⁴⁸ «Non etiam video qua ratione hoc argumentum nimis probet. Nihil enim minus dici potest, ad ostendendum unam rem realiter ab altera distingui, quam quod per divinam potentiam possit ab ipsa separari. Satisque diligenter cavere mihi visus sum, ne quis ideo putaret hominem esse solum animum utentem corpore. Nam in eadem sexta Meditatione, in qua

Le philosophe introduit la comparaison de la superficie et de la ligne qui ne peuvent pas être entendue comme des choses complètes, si, outre la longueur et la largeur, on ne leur attribue aussi la profondeur. C'est, donc, ce que nous expérimentons tous les jours, est l'étroite liaison de l'esprit et du corps; et pourtant, une telle expérience nous n'empêche pas de découvrir aisément, et sans une profonde méditation, la distinction réelle qui est entre l'un et l'autre. Notre connaissance est, à ce niveau, nous avons une connaissance complète, même sans être assurés par cela qu'une telle connaissance soit parfaite. Il a tort, donc, Arnauld a définir 'conception inadéquate' celle des idées claires et distinctes, d'un côté de nous-même en tant que nous sommes seulement une chose pensante et non étendue et, de l'autre côté, du corps en tant qu'il est seulement une idée étendue et non pensante⁴⁹. Il faut, précise Descartes distinguer entre: 1. connaissance incomplète; 2. connaissance complète; 3. connaissance parfaite. La dernière est la connaissance divine qui porte sur la totalité des propriétés des choses. Elle, pourtant, n'est pas accessible à l'homme. Accessible à l'homme est la deuxième qui ne porte pas nécessairement sur la totalité des propriétés des choses: elle est garantie par la véracité divine; elle est vraie sans être adéquate et connaît parfaitement ce qu'elle connaît. Nous pouvons donc connaître une chose comme complète sans être assurés par cela de la connaître parfaitement.

Huit ans plus tard, dans une lettre du 29 juillet 1648 à Arnauld, Descartes répétera, en recourant à nouveau à la comparaison de la pesanteur, que il faut considérer l'union comment *evidentissima experientia, per se nota*⁵⁰.

4. *Gassendi*

Les *Objections Ve* de Pierre Gassendi (1592-1665) furent très proba-

egi de distinctione mentis a corpore, simul etiam probavi substantialiter illi esse unitam; ususque sum rationibus, quibus non memini me ullas ad idem probandum fortiores alibi legisse [...] nec etiam nimis parum, dicendo illam esse corpori substantialiter unitam, quia unio illa substantialis non impedit quominus clarus et distinctus solius mentis tanquam rei completæ conceptus habeatur»: *Responsiones*, IV, B Op I 987 (AT VII 227-228).

⁴⁹ Cfr. *Objections*, IV, B Op I 950 (AT VII 200).

⁵⁰ *A Arnauld*, 29 Juillet 1648, B Let 665, p. 2578 (AT V 222): «Quod autem mens, quæ incorporea est, corpus possit impellere, nulla quidem ratiocinatio vel comparatio ab aliis rebus petita, sed certissima et evidentissima experientia quotidie nobis ostendit; hæc enim una est ex rebus per se notis, quas, cum volumus per alias explicare, obscuramus».

blement envoyées à Descartes entre le 18 et le 19 mai 1640; le philosophe les envoie à Mersenne, avec ses réponses, 23 juin 1641⁵¹. Leur rédaction suit les lettres avec Regius de mai 1641. Cette circonstance est importante, parce qu'on trouve dans les réponses à Gassendi un lexique que, comment on verra, Descartes avait précisé dans ses lettres à Regius.

Plusieurs des questions concernant le rapport entre âme et corps posées par Gassendi à Descartes⁵² qui ainsi se concluent :

Certes tout cela est fort bien dit, mais il reste toujours à expliquer comment cette conjonction, et quasi permixtion ou confusion, vous peut convenir, s'il est vrai, comme vous dites, que vous soyez immatériel, indivisible et sans aucune étendue ; car si vous n'êtes pas plus grand qu'un point, comment êtes-vous joint et uni à tout le corps, qui est d'une grandeur si notable ? comment au moins êtes-vous conjoint au cerveau ou à l'une de ses plus petites parties, laquelle, comme j'ai dit auparavant, ne saurait être si petite qu'elle n'ait quelque grandeur ou étendue ? Si vous n'avez point de parties, comme êtes-vous mêlé ou quasi mêlé avec les parties les plus subtiles de cette matière, avec laquelle vous confessez d'être uni, puisqu'il ne peut y avoir de mélange qu'il n'y ait des parties capables d'être mêlées les unes avec les autres ? Et si vous êtes entièrement distinct, comment êtes-vous confondu avec cette matière, et composez-vous un tout avec elle ? Et puisque toute composition, conjonction ou union ne se fait qu'entre des parties, ne doit-il pas y avoir une certaine proportion entre ces parties ? Mais quelle proportion peut-on concevoir entre une chose corporelle et une incorporelle ? [...] De plus, toute union ne se doit-elle pas faire par le contact très étroit et très intime de deux choses unies ? Mais, comme je disais tantôt, comment un contact se peut-il faire sans corps?⁵³.

⁵¹ B Let 317, p. 1477 (AT III 384).

⁵² *Objectiones*, V, B Op I 1139-1141 (AT VII 343-344).

⁵³ « Ac bene quidem se ista habent; 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) quantulacumque sit, magnitudinem tamen seu extensionem habet? Si parti bus omnino

Gassendi souligne ici l'impossibilité d'un contact entre un âme qui est immatériel, indivisible et sans aucune étendue et un corps qui est divisible. Comment donc peut se produire cet union que le philosophe a, pourtant, définie en *méditation IVe* 'intime'? Comment l'âme, peut agir sur le corps? C'est la question, comment on verra, qui sera posée au philosophe par Elisabeth.

Gassendi et Elisabeth demandent à Descartes d'expliquer comment est-il possible que l'âme, c'est-à-dire une substance immatérielle et inétendue, puisse agir sur le corps, qui est matériel et étendu.

En réponse à Gassendi, Descartes recourt à deux argumentations. Je me limite aux deux passages où ces argumentations sont explicitées en manière exemplaire: 1. Gassendi a confondu le concept de l'interaction entre âme et corps avec le concept de l'interaction entre deux corps; 2. Gassendi a mélangé le concept de la pensée avec le concept du corps.

Gassendi, en conclusion, n'est pas capable d'expliquer l'interaction entre âme et corps, car il n'a pas compris la distinction entre ce qui est 'propre' de la pensée et ce qui est 'propre' de l'extension :

Car, encore que l'esprit soit uni à tout le corps, il ne s'ensuit pas de là qu'il soit étendu par tout le corps, parce que ce n'est pas le propre de l'esprit d'être étendu, mais seulement de penser. Et il ne conçoit pas l'extension par une espèce étendue qui soit en lui, bien qu'il l'image en se tournant et s'appliquant à une espèce corporelle qui est étendue, comme j'ai dit auparavant. Et enfin il n'est pas nécessaire que l'esprit soit de l'ordre et de la nature du corps, quoiqu'il ait la force ou la vertu de mouvoir le corps⁵⁴.

cares, quomodo misceris, aut quasi misceris, partis hujus particulis? neque enim est mistio sine partibus commiscibilibus utrinque. Et, si discreta plane es, quomodo confunderis, unumque componis cum ipsa materia? Et, cum compositio, conjunctio seu unio inter partes aliquas fit, nonne debet esse proportio inter partes hujusmodi? Quenam vero corporeae cum incorporeae intelligi potest? Capimusne quomodo lapis et aër ita compingantur, v. c. in pumice, ut germana inde fiat compositio? Et major tamen est proportio inter lapidem et aërem, qui ipse quoque corpus est, quam inter corpus et animam, mentemve plane incorpoream [...]. Et nonne debet unio per contactum intimum fieri? Quomodo id vero, ut ante dicebam, sine corpore?»: *Objectiones*, V, *B Op* I 1141 (AT VII 344).

⁵⁴ «Etsi enim mens sit unita toti corpori, non inde sequitur ipsam esse extensam per corpus,

«Ainsi, quand vous voulez comparer ici le mélange qui se fait du corps et de l'esprit avec celui de deux corps mêlés ensemble, il me suffit de répondre qu'on ne doit faire entre ces choses aucune comparaison, parce qu'elles sont de deux genres totalement différentes, et qu'il ne se faut pas imaginer que l'esprit ait des partie, encore qu'il conçoive des parties dans le corps. Car, qui vous a appris que tout ce que l'esprit conçoit doive être réellement en lui? Certainement, si cela était, lorsqu'il conçoit la grandeur de l'univers, il aurait aussi en lui cette grandeur, et ainsi il ne serait pas seulement étendue, mais il serait même plus grand que tout le monde⁵⁵.

Le *Quintae Responsiones*, ont été recue par Descartes entre fin mai début juin 1641 et envoyées à Mersenne 23 juin 1641⁵⁶. Or, dans un passage de *réponses cinquièmes* le philosophe se réfère à deux lettres à Regius qui sont du mai 1641 et à une lettre à Mersenne où il avait précisé la différence entre *anima* et *mens* il, sans doute, dans:

Vous cherchez ici de l'obscurité à cause de l'équivoque qui est dans le mot d'âme [anima]; mais je l'ai tant de fois nettement éclaircie que j'ai honte de le répéter. [...] Ainsi, d'autant que peut-être les premiers auteurs des noms non pas distingué en nous ce principe par lequel nous sommes nourris, nous croissons et faisons sans la pensée toutes les autres fonctions qui nous sommes communes avec les bêtes, d'avec celui par lequel nous pensons, ils ont appelé l'un et l'autre du seul nom d'âme [lat. anima]; et, voyant puis après que la pensée était différente de la nutrition, ils ont appelé du nom d'esprit [lat. mens]

quia non est de ratione ipsius, ut sit extensa, sed tantum ut cogitet. Nec intelligit extensionem per speciem extensam in se existentem, quamvis eandem imagnetur convertendo se ad speciem corpoream quae est extensa, ut jam dictum est. Nec denique necesse est ut ipsa sit corpus, etsi habeat vim movendi corpus»: *Quintae Responsiones*, *B Op* I 1197 (AT VII 390).

⁵⁵ «Ita hic ubi mentis et corporis permistionem cum permistione duorum corporum vis comparare, sufficit ut respondeam nullam inter talia institui debere comparationem, quia sunt toto genere diversa, partesque in mente non esse imaginandas, ex eo quod ipsa partes in corpore intelligat. Unde enim habes id omne quod mens intelligit, in ipsa esse debere? Profecto si hoc esset, cum magnitudinem orbis terrarum intelligit, illam etiam in se haberet, atque ita non modo esset extensa, sed etiam extensione major orbe terrarum»: *B Op* I 1196 (AT VII 390).

⁵⁶ B Let 317, p. 1477 (AT III 384).

cette chose qui en nous a la faculté de penser, et ont cru que c'était la principale partie de l'âme [lat. anima]. Mais moi, venant à prendre garde que le principe par lequel nous sommes nourri est entièrement [lat. toto genere] distingué de celui par lequel nous penson, j'ai dit que le nom d'âme [lat. anima], quand il est pris conjointement pour l'un et l'autre, est équivoque, et que pour le prendre précisément pour ce premier acto [lat. actus primus], ou cette forme principal de l'homme, il doit être seulement entendu de ce principe par lequel nous pensons aussi l'ai-je le plus souvent appelé d'esprit, [lat. mens] pour ôter cette équivoque et ambiguïté. Car je ne considère pas l'esprit [lat. mens] comme une partie de l'âme [lat. anima], mais comme cette âme [lat. anima] tout entière qui pense⁵⁷.

Mais, dans ce passage, même l'expression: 1. *mens /esprit* et la définition a difference *toto genere/entièrement* entre *mens/esprit* et 'vis végétative' et 'vis sensitive' nous ramène aux deux lettre mai 1641 à Regius:

Il ny a qu'une seule âme dans l'homme, c'est-à-dire la *raisonnable*; car il ne faut pas compter pour actions humaines que celles qui dépendent de la raison. A l'égard de la force végétative et motrice du corps on donne le nom d'âme végétative et sensitive dans les plantes et dans les brutes, elles sont aussi dans l'homme; mais elles ne doivent pas être appelées dans lui âme, parcequ'elles ne sont pas le premier principe de ses actions, et elles diffèrent de l'âme raisonnable en toute manière⁵⁸.

⁵⁷ «Quaeris hic obscuritatem ex aequivocatione vocis anima, sed quam ego tam accurate sustuli suis locis, ut hic pigeat repetere. [...] Sic, quia forte primi homines non distinxerunt in nobis illud principium quo nutrimur, crescimus, et reliqua omnia nobiscum brutis communia sine ulla cogitatione peragimus, ab eo quo cogitamus, utrumque unico animae nomine appellarunt; ac deinde animadvertentes cogitationem a nutritione esse distinctam, id quod cogitat vocarunt mentem, hancque animae praecipua partem esse crediderunt. Ego vero, animadvertens principium quo nutrimur toto genere distingui ab eo quo cogitamus, dixi animae nomen, cum pro utroque sumitur, esse aequivocum; atque ut specialiter sumatur pro actu primo sive praecipua hominis forma, intelligendum tantum esse de principio quo cogitamus, hocque nomine mentis ut plurimum appellavi ad vitandam aequivocationem; mentem enim non ut animae partem, sed ut totam illam animam quae cogitat considero»: B Op I 1156 (AT VII 356).

⁵⁸ «Anima in homine unica est, nempe rationalis; neque enim actiones ullae humanae censen-

Et dans la lettre à Mersenne du 21 avril 1641 le philosophe avait précisé que improprement le mot ‘*anima*’ vient utilisé pour signifier ‘*mens*’:

Anima en bon latin signifie aërem, sive oris halitum; d’où je crois qu’il a été transféré ad significandam Mentem, et c’est pour cela que j’ai dit que sæpe sumitur pro re corporea *anima*⁵⁹

une affirmation qui nous rappelle le titre de méditation II: *de mente humana* et un passage de *Secundae Responsiones*:

La substance, dans laquelle réside immédiatement la pensée, et ici appelée esprit [lat. mens]. Et toutefois ce nom est équivoque, en ce qu’il l’on attribue aussi quelquefois au vent et aux liqueurs fort subtiles; mais je n’en sache point de plus propre/Substantia, cui inest immediate cogitatio, vocatur Mens; loquor autem hic de mente potius quam de anima, quoniam animae nomen est aequivocum, et saepe pro re corporea usurpatur⁶⁰.

Il faut aussi préciser qu’avant 1641, Descartes avait déjà soutenu la distinction *toto genere* mens/esprit corps. Dans les *Tertiae Responsiones* (probablement envoyées à Mersenne en mars 1641⁶¹) il le dit *ouvertement*:

Les actes intellectuelles n’ont aucune affinité avec les actes corporels, et [...] la pensée, qui est la raison commune en laquelle ils convien-

dæ sunt, nisi quæ a ratione dependent. Vis autem vegetandi, et corporis movendi, quæ in plantis et brutis anima vegetativa et sensitiva appellantur, sunt quidem etiam in homine, sed non debent in eo animæ appellari, quia non sunt primum ejus actionum principium, et toto genere differunt ab anima rationali»: B Let 313, p. 1458 (AT III 371). Tard. fr. V. Cousin (éd.), Œuvres de Descartes, 11 vols., Paris, F.-G. Levrault, 1824-1826: VIII, p. 514-515. Plus en détail, G. Belgioioso, *Su mente e corpo nelle Lettere di Descartes*, in *Per una storia del concetto di mente*, vol. II, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 2007, pp. 179-192.

⁵⁹ B Let 309, p. 1448 (AT III 362)

⁶⁰ B Op I 894 (AT VII 161).

⁶¹ Les Objections furent reçues Descartes le 22 janvier 1641: cfr. A Mersenne, 28 gennaio 1641, B Let 301, p. 1391 (AT III 293); des réponses on peut fixer un *terminus ad quem* de la date d’envoi: avril 1641 (cf. *A Mersenne*, 21 avril 1641, B Let 309, p. 1447 (AT III 361)).

ment, diffère totalement de l'extension, qui est la raison commune des autres⁶²

Dans ce cas, il est vrai, Descartes souligne la distinction pensée et extension, sans spécifier, comment il le fera dans les lettres à Regius et dans les *Quintae Responsiones*, que le corps est principe de la nutrition et de la sensation, mais, la précision qu'«il ne se faut pas imaginer que l'esprit ait des parties, encore qu'il conçoive des parties dans le corps»⁶³, évoque la conception d'une âme sans partie contenue dans la lettre à Regius.

Le *Quintae Responsiones* traduisent, ça me semble, la conception de la mens/esprit en tant que pensée et la réduction à mouvements corporels de la *vis vegetandi* et de la *vis sentiendi* de méditation II, dans le lexique inédit de l'*actus primus* et de la distinction *toto genere* des lettres à Regius du printemps 1641; et, de l'autre côté, utilisent, pour la distinction âme-corps la thèse, utilisée avec Regius, de l'absence de parties de l'âme.

5. *Regius*⁶⁴

On sait déjà qu'on peut fixer mai 1641 les deux lettres envoyées par Descartes à Regius, professeur de médecine à l'Université d'Utrecht dès 1638, dans lesquelles le philosophe souligne l'équivoque contenu dans le mot 'âme'. On n'a pas la lettre envoyée par Regius à Descartes. Celle-ci nous connaissons grâce à Baillet et c'est justement ce dernier à fixer la date de la lettre perdue: 21 avril (1 mai pour le calendrier grégorienne) 1641⁶⁵.

Les questions posées par Regius et les réponses du philosophe ne concernent pas les thèses soutenues par le médecin le 17 avril 1641⁶⁶.

⁶² « Actus cogitativi nullam cum actibus corporeis habent affinitatem, et cogitatio, quae est ipsarum ratio communis, toto genere differt ab extensione, quae est ratio communis aliorum »: B Op I 914 (AT VII 176).

⁶³ B Op I 1196 (AT VII 390).

⁶⁴ Th. Verbeek «*Ens per accidens*»: *le origini della Querelle d'Utrecht*, dans «Giornale critico della filosofia italiana», II(1992), pp. 210-288; G. Belgioioso, *Su mente e corpo nelle Lettere di Descartes*, dans *Per una storia del concetto di mente*, vol. II, éd. par E. Canone, Florence, Olschki, 2007, pp. 179-192.

⁶⁵ Baillet II 140, 141, 142; B Let 311, pp. 1451-1457; AT III 366-369; E.-J. Bos (ed.), *The Correspondence between Descartes and Henricus Regius*, Zeno, Utrecht, 2002, pp. 64-67.

⁶⁶ Th. Verbeek (ed.), *René Descartes et Martin Schoock. La querelle d'Utrecht*, Paris, Les

Celles-ci seront publiées avec le titre *Physiologia sive cognitio sanitatis. Tribus disputationibus in Academia Ultrajectina publice proposita*⁶⁷. Je renvoie aus ‘note introductive’ à: *Epistola a Dinet, Epistola a Voetius, Notae in programma quoddam*, de l’édition Bompiani pour tous renseignements⁶⁸. Pour notre propos il est suffisant souligner que parmi ces thèses on trouve celle-ci: «L’homme étant composé d’une âme et d’un corps, est un être et une unité non pas par soi, mais par accident»⁶⁹.

Dans les deux lettres – nous avons partiellement analysées une de deux: B Let 313, en soulignant que son lexique (aussi que celui de l’autre: B Let 312) a été repris en cinquième réponses – Descartes dénonce l’*equivocité* du mot “âme” (B Let 313) et discute la doctrine de la triple âme/*triplex anima* (B Let 312)⁷⁰.

A propos de la *triple anima* Descartes il précise les deux raisons de son opposition à cette théorie: 1. on ne peut pas définir âme ni la *vis sentiendi*, ni la *vis vegetativa* qui sont dans l’homme, au sens propre, fonctions corporelles, même si, dans les animaux, elles sont ‘principes premiers’:

Toute notre dispute sur la triple âme que vous établisset est plutôt une question de nom qu’une question réelle: mais 1^o parcequ’il n’est pas permis de dire à un catholique romain qu’il y a trois âmes dans l’homme, et que je crains qu’on ne m’impute ce que vous mettez dans vos thèses, j’amerais mieux que vous vous abstinssiez de cette manière de parler; 2^o quoique la force négative et sensitive dans les brutes soient des actes premiers, ce ne pas la même chose dans l’homme, parceque l’âme est première en lui, du moins en dignité; 3^o bien que les choses

impressions nouvelles, 1988, p. 90 e p. 464-465, note n. 32; pp. 73-128, trad. fr. de *Testimonium Academiae Ultraiectinae et narratio historica qua defensae, qua exterminatae novae philosophiae*, Ultraiecti, ex typ. Wilhelmi Strickii, 1643 (*Narration historique de la manière dont la philosophie nouvelle a été soutenue d’abord, puis abolie*).

⁶⁷ Utrecht, Aed. Roman, 1641; sur cet ouvrage, cf. Bos, *Cit*, pp. 195 ss.

⁶⁸ B Op I 1419-1425, 1479-1487, 2241-2247.

⁶⁹ *Narratio Historica...*, cit., pp. 18-19; T. Verbeek, *Narration...*, cit., p. 98; mais cf. du même, «Ens per accidens»: le origini della Querelle di Utrecht, in «Giornale critico della filosofia italiana» II (1992), pp. 210-288.

⁷⁰ Sur ‘*triplex anima*’, cf. E.-J Bos, *Cit*, p. 63, nota 2 et p. 195 ss.; et A. Bitbol-Hespéries, *Descartes et Regius: leur pensée médicale*, in Th. Verbeek, *Descartes et Regius. Autour de l’explicaton de l’Espit humain*, Amsterdam, 1993, pp. 47-68.

qui conviennent sous quelque raison générale puissent être admises par les logiciens, comme les parties d'un même genre, cependant toute raison générale de cette sorte n'est point un véritable genre, et il n'y a point de bonne division, si ce n'est du véritable genre en ses véritables espèces, quoique les parties doivent être opposées et diverses; cependant afin que la division soit bonne, les parties ne doivent pas être trop éloignées les unes des autres: car si quelqu'un par exemple, distinguait tout le corps humain en deux parties, dans l'une desquelles il met seulement le nez, et dans l'autre tous les autres membres, cette division pécherait comme la votre, parce que les parties seraient trop inégales; 4^o je n'admet point que la force négative et sensitive dans les brutes méritent le nom d'âme, comme l'âme le mérite dans l'homme; mais le peuple l'a ainsi voulu, parce qu'il a ignoré que les bêtes n'ont point d'âmes, et que par conséquent le nom d'âme est équivoque à l'égard de l'homme et de la bête⁷¹.

2. le concept de 'triple âme' ne peut pas être soutenu en 'bonne logique': elle est un 'absurde logique' car elle implique la considération de l'âme en tant que genre et des forces, végétative et motrice des esprits animaux, ses espèces. Au contraire ces dernières appartiennent au corps. Le philosophe souligne, à ce propos, qu'on doit entendre pour âme sensitive rien d'autre qu'une force motrice qui est de la même espèce de la force végétative, et que l'une et l'autre diffèrent en tout de l'esprit. Il n'y a qu'une seule âme

⁷¹ «Tota nostra controversia de anima triplici, magis est de nomine quam de re. Sed primo, quia Romano-Catholico non licet dicere animam in homine esse triplicem, vereorque ne mihi homines imputent quod in tuis thesibus ponis, mallet ab isto loquendi modo abstinere. 2. Etsi vis vegetandi et sentiendi in brutis sint actus primi, non tamen idem sunt in homine, quia mens prior est, saltem dignitate. 3. Etsi ea quæ sub aliqua generali ratione conveniunt, possint a logicis tanquam ejusdem generis partes poni, omnis tamen ejusmodi generalis ratio non est verum genus; nec bona est divisio nisi veri generis in veras species, et quamvis partes debeant esse oppositæ ac diversæ, ut tamen bona sit divisio, non debent partes a se mutuo nimium distare. Nam si quis, exempli causa, totum humanum corpus in duas partes distingueret, in quarum una solum nasum, et in alia cætera omnia membra poneret, peccaret ista divisio, ut tua, quod partes essent nimis inæquales. 4. Non admitto vim vegetandi et sentiendi in brutis mereri animæ appellationem, ut mens illam meretur in homine; sed vulgus ita voluisse, quia ignoravit bruta mente carere, atque idcirco animæ nomen esse æquivocum, respectu hominis et brutorum»: B Let 312, p. 1456 (AT III 369-370).

dans l'homme, c'est-à-dire la raisonnable; et il ne faut compter pour actions humaines que celles qui dépendent de la raison:

La première chose donc due je ne saurais approuver dans vos thèses, est ce que vous dites que l'âme de l'homme est triple: ce mot est une hérésie parmi ceux de ma religion; et toute religion à part, il est contre toute bonne logique de concevoir l'âme comme genre dont la pensée, la force végétative, et la force motrice des esprit animaux soient les espèces; car par âme sensitive vous ne devez entendre autre chose qu'une force motrice, à moins de la confondre avec la raisonnable; or, cette force motrice ne diffère pas même en espèce de la force végétative, et l'une et l'autre diffèrent en tout de l'esprit; mais puisque nous sommes d'accord dans la chose, voici comme je m'expliquerais. Il n'y a qu'une seule âme dans l'homme, c'est-à-dire la raisonnable; car il ne faut compter pour actions humaines que celles qui dépendent de la raison. A l'égard de la force végétative et motrice du corps à qui on donne le nom d'âme végétative et sensitive dans les plantes et dans les brutes, elle sont aussi dans l'homme; mais elles ne doivent pas être appelées dans lui âme, parcequ'elles ne sont pas le premier principe de ses actions, et elles diffèrent de l'âme raisonnable en toute manière. Or la force végétative dans l'homme n'est autre chose qu'une certaine disposition des parties du corps, qui est, etc. Et, un peu après, je dirais: mais pour la force sensitive, c'est, etc., et ensuite: ainsi ces deux âmes ne sont autres choses dans le corps humain que, etc. et ensuite: et comme l'esprit ou l'âme raisonnable est distincte du corps, etc., c'est avec juste raison que nous lui donnons à elle seule le nom d'âme⁷².

⁷² «Primum itaque, quod ibi minus probo, est quod dicas Animam homini esse triplicem; hoc enim verbum, in mea religione, est hæresis; et revera, seposita religione, contra Logicam etiam est, animam concipere tanquam genus, cujus species sint mens, vis vegetativa, et vis motrix animalium. Per animam enim sensitivam non aliud debes intelligere, præter vim motricem, nisi illam cum rationali confundas. Hæc autem vis motrix a vis vegetativa ne specie quidem differt; utraque autem toto genere a mente distat. Sed quia in re non dissentimus, ego rem ita explicarem. Anima in homine unica est, nempe rationalis; neque enim actiones ullæ humanæ censendæ sunt, nisi quæ a ratione dependent. Vis autem vegetandi, et corporis movendi, quæ in plantis et brutis anima vegetativa et sensitiva appellantur, sunt quidem etiam in homine, sed non debent in eo animæ appellari, quia non

‘Toute religion à part’ précise le philosophe; et, néanmoins, la référence à la religion catholique, est la même qu’on trouve dans une lettre à *Plempius* du 15 febbraio 1638, où il s’oppose à ceux qui croient que les mouvements du cœur viennent de quelque faculté de l’âme:

Cette objection a, ce me semble, beaucoup plus de force contre l’opinion de ceux qui croient que le mouvement du cœur procède de quelque faculté de l’âme; car de grâce, comment ce mouvement dépendrait-il de l’âme, et surtout celui que se rencontre dans les parties d’un cœur, après qu’elles sont séparées, vu qu’il est de foi que l’âme raisonnable est indivisible, et qu’il n’y a aucune autre âme sensitive ou végétante qui lui soit Jointe?⁷³

Dans ce passage, Descartes avait opposé une doctrine de foi – l’indivisibilité de l’âme raisonnable, la seule âme, au sens propre – à la conception platonicienne de la ‘triple âme; dans la lettre à Regius il ajoute la critique à la conception aristotélicienne selon laquelle l’âme est un genre dont âme raisonnable, force sensitive et force végétative sont trois espèces. Âme, affirme au contraire le philosophe, au sens propre, est seulement l’âme raisonnable.

Cette conception on retrouvera en *Passions de l’Âme*, quand Descartes précisera que la mort n’est pas la conséquence de l’abandon par l’âme du corps, mais de la décomposition du corps:

La mort n’arrive jamais par la faute de l’âme, mais seulement parce que quelqu’une des principales parties du corps se corrompt⁷⁴.

sunt primum ejus actionum principium, et toto genere differunt ab anima rationali. Vis autem vegetativa in homine nihil aliud est quam certa partium corporis constitutio, quæ etc. Et paulo post: Vis autem sensitiva est, etc. Et postea: Hæc duæ itaque nihil aliud sunt quam corporis humani etc. Et postea: Cumque mens, sive anima rationalis, a corpore sit distincta etc., non immerito sola a nobis anima appellatur»: B Let 313, p. 1458 (AT III 371-372).

⁷³ «Cæterum hæc eadem objectio multo plus virium habere mihi videtur in vulgarem aliorum opinionem, existimantium motum cordis ab aliqua animæ facultate procedere: nam quo pacto, quæso, ab humana anima ille pendeat? ille, inquam, qui etiam in cordis partibus divisus reperitur, cum animam rationalem indivisibilem esse, et nullam aliam sensitivam vel vegetantem sibi adiunctam habere sit de fide»: B Let 146, p. 514 (AT I 523).

⁷⁴ *Passions de l’Âme*, I, art. VI, B Op I 2336 (AT XI 330).

Si on fait attention, en effet, le suggestions de Descartes à Regius, printemps 1641, reprennent ce qu'il avait soutenu en *méditation II* en précisant que 'nourrir' ou 'marcher' ou 'sentir' ne sont que fictions là où la pensée est *cogitatio*⁷⁵; et, encore, en *réponses II* dans le passage où il avait soutenu: « La substance, dans laquelle réside immédiatement la pensée, et ici appelée esprit [lat. mens]. Et toutefois ce nom est équivoque»⁷⁶.

Je souligne la continuité, conceptuel aussi que lexical, entre *Meditationes, Responsiones*, lettres et j'y ajoute qu'elle n'est pas unidirectionnel.

Cette continuité on retrouve dans la dernière lettre que nous analyserons, celle envoyée par Descartes à Regius fin janvier 1642⁷⁷. Dans ce cas, Descartes suggère à Regius les arguments en réponse aux thèses (*Appendix ac corollaria theologico-politica*⁷⁸) soutenus par Lambert van den Waterlaet le 23 et 24 décembre, sous la présidence de Voetius.

La lettre est un chef-d'œuvre de simulation. Pour ce qui concerne notre question, le philosophe recommande à son ami d'avouer

toutes les fois que l'occasion s'en présentera, [...] soit en particulier, soit en public, que vous croyez que l'homme est un véritable être par soi et non par accident; et que l'âme est réellement et substantiellement unie au corps, non par sa situation et sa disposition (comme vous dites dans votre dernier écrit, ce qui est encore faux et sujet à être repris selon moi), mais qu'elle est, dis-je, unie au corps par une véritable union, telle que tous les philosophes l'admettent, quoiqu'on n'explique point quelle est cette union, ce que vous n'êtes pas tenu

⁷⁵ *Meditationes*, II, B Op I 717 (AT VII 27).

⁷⁶ B Op I 894 (AT VII 161).

⁷⁷ B Let 343, pp. 1586-1604 (AT III 491-510)

⁷⁸ *Appendix ad Corollaria Theologico-Philosophica nuperae disputationi de Jubileo Romano subjecta, quam sub Praesidio D. Gisberti Voetii Theologiae Doctoris et Professoris in Inclyta Acad. Ultrajectina, omnibus quibus id visum fuerit, imprimis etiam ingeniosiss. ac doctiss. Medicinae et Philosophiae studiosis ventilandam proponit Lambertus Vanden Waterlaet Gemerthanus Die 23 et 24 Decembris hora nona: in Narratio historica...*, cit., pp. 28-30, 36-51; Th. Verbeek, *Narration...*, cit, pp. 103-123; cf. *Epistola a Dinet*, B Op I 1454-1456 et *Epistola a Voetius*, B Op I 1506, et note n. 33.

non plus de faire⁷⁹.

Ici, en renvoyant aux *Meditationes*⁸⁰, Descartes explique que on ne doit pas considerer l'union une substance; il se limite, en effet à dire que l'âme est unie au corps réellement et substantiallement (*realiter et substantialiter*). Pour constituer une substance complète, âme et corps devraient être, en effet, en accord avec la *philosophia recepta*, deux substances incomplètes. Descartes avait démontré, au contraire, que âme et corps sont deux substances complètes, qu'on peut concevoir l'une indépendamment de l'autre. Pour expliquer mieux ce qu'il entend, il suggère à Regius d'utiliser l'argument avancé en *méditation VIe*

Vous pouvez l'expliquer, comme j'ai fait dans ma Métaphysique, en disant que nous percevons que les sentiments de douleur, et tous autres de pareille nature, ne sont pas de pensées de l'âme distincte d corps, mais des perceptions confuses de cette âme qui est réellement unie au corps; car si un ange était uni au corps humain, il n'aurait pas les sentiments tels que nous, mais il percevrait seulement les mouvements causés par les objets extérieurs, par là il serait différent d'un véritable⁸¹.

Cela dit, il n'est pas nécessaire expliquer l'union que tous le philosophes admettent; c'est pour ça que personne l'explique.

On ne doit oublier que les lettres à Regius doivent être insérées dans le

⁷⁹ «Atque omnino ubicumque occurret occasio, tam privatim quam publice debes profiteri te credere hominem esse verum ens per se, non autem per accidens, et mentem corpori realiter et substantialiter esse unitam, non per situm aut dispositionem, ut habes in tuo ultimo scripto (hoc enim rursus reprehensioni obnoxium est, et meo iudicio non verum), sed per verum modum unionis, qualem vulgo omnes admittunt, etsi nulli, qualis sit, explicant, nec ideo etiam teneris explicare»: B Let 343, p. 1588 (AT III 493).

⁸⁰ Cf. *Meditationes*, Meditatio VI, in Descartes 1642, pp. 75-78 (B Op I 778-782; AT VII 74-76).

⁸¹ «sed tamen potes, ut ego in Metaphysicis, per hoc, quod percipiamus sensus doloris, aliosque omnes, non esse puras cogitationes mentis a corpore distinctæ, sed confusas illius realiter unitæ perceptiones: si enim Angelus corpori humano inesset, non sentiret ut nos, sed tantum perciperet motus qui causarentur ab objectis externis, et per hoc a vero homine distingueretur»: Cf. *Meditationes*, Meditatio VI, in Descartes 1642, pp. 75-78 (B Op I 778-782; AT VII 74-76).

contexte du débat théologique et philosophique à Utrecht. Dans ce contexte s'explique parce que Descartes, en discutant la la thèse de l'homme '*ens per accidens*', cite Taurellus et Gorlaeus (je souligne que dans l'*Epistola a Dinet*, il avait précisé de ne l'avoir jamais lu⁸²). En particulier, Taurellus et Gorlaeus sont cités dans la 'réponse à la septième thèse', là où le philosophe introduit son opinion concernant la thèse de l'homme en tant que *ens per accidens*. Par rapport à Taurellus ou à Gorlaeus, Regius, suggère Descartes, doit souligner sont orthodoxie philosophique, en soulignant que l'homme est un composé d'âme et de corps non par la seule 'présence' ou 'proximité de l'une à l'autre, mais par une véritable union substantielle

pour laquelle, à la vérité, il faut naturellement une certaine situation et conformation dans les parties du corps; mais cette union est bien difficile de celles qui n'ont pour principes que la situation, la figure, et d'autres modes purement corporels, parcequ'elle appartient non seulement au corps, mais encore à l'âme, qui est incorporelle⁸³.

Descartes, précise: en disant que l'homme est un être par accident, je le dis seulement en raison des parties qui les composent, c'est-à-dire de l'âme et du corps et c'est, en effet, accidentel que ceux deux parties sont ensemble:

Nous ne disons pas que l'homme est un être par accident, si c'est n'est pas en raison des parties qui les composent, je veux dire l'âme et le corps, voulant marquer par là qu'il est en quelque façon accidentel à ceux deux parties d'être unies ensemble, parce que chacune d'elles peut subsister séparément: ce qui s'appelle un accident qui peut se trouver présent ou absent sans la corruption du sujet. Mais en tant que nous considérons l'homme totalement en lui-même, nous disons qu'il est un être existant par soi-même, et non par accident, parce que l'union qui joint le corps humain et l'âme ensemble n'est point accidentale, mais essentielle, puisque sans elle l'homme n'est

⁸² Cf. *Epistola ad Dinet*, B Op I 1454 (AT VII 586).

⁸³ «ad quam quidem ex parte corporis requiritur naturaliter situs et partium conformatio, sed quæ tamen sit diversa a situ et figura modisque aliis pure corporeis: non enim solum Corpus, sed etiam Animam, quæ incorporea est, attingit»: B Let 343, p. 1602 (AT III 508).

point homme⁸⁴.

De toute évidence, en la réduisant à un opposition verbal, Descartes se proposait de minimiser l'opposition. De plus, il soulignait qu'une telle terminologie était nécessaire à Regius pour marquer la distinction plutôt que l'union: en soutenant un argument favorable à la démonstration de l'immortalité de l'âme, ce dernier aurait pu gagner la bienveillance des théologiens et il aurait pu, en même temps, se différencier de Gorlaeus et de Taurellus:

C'est un plus fort argument pour réfuter ceux qui croient l'âme mortelle, d'établir cette distinction des parties dans l'homme, que d'établir cette union; j'espérais que les théologiens me sauraient meilleur gré en disant que l'homme est un être par accident pour marquer cette distinction; que si, n'ayant considéré que l'union des parties, j'avais dit que l'homme est en être par soi; ainsi ce n'est pas à moi de répondre à ce que l'on objecte au long contre les opinions de Taurellus et de Gorlaeus, mais de me plaindre de ce qu'on me prête si injustement et avec tant de sévérité les erreurs d'autrui⁸⁵.

La théorie de l'homme *ens per accidens* s'insérerait dans un débat théologique plus vaste; et les questions soulevées par Regius, sur lesquelles Descartes donne son avis, se croisent, par l'entremise de Taurellus et Gorlaeus, comme l'a souligné Theo Verbeek, à l'aristotélisme et à l'averroïsme et à

⁸⁴ «Non enim diximus hominem esse ens per accidens, nisi ratione partium, animæ scilicet et corporis: ut nempe significaremus, unicuique ex his partibus esse quodammodo accidentarium, quod alteri juncta sit, quia seorsim potest subsistere, et id vocatur accidens, quod adest vel abest sine subjecti corruptione. Sed quatenus homo in se totus consideratur, omnino dicimus ipsum esse unum Ens per se, et non per accidens; quia unio, qua corpus humanum et anima inter se conjunguntur, non est ipsi accidentaria, sed essentialis, cum homo sine ipsa non sit homo»: B Let 343, p. 1602 (AT III 508).

⁸⁵ «maiorisque est momenti ad refutandos illos qui animas mortales putant, docere istam distinctionem partium in homine, quam docere unionem; maiorem me gratiam initurum esse sperabam a Theologis, dicendo hominem esse ens per accidens, ad designandam istam distinctionem, quam si, respiciendo ad partium unionem, dixissem illum esse ens per se. Atque ita non meum est respondere ad ea quæ in opiniones Taurelli et Gorlaei fuse objiciuntur, sed tantummodo conqueri, quod tam immerito ac tam severe mihi aliorum errores affingantur: B Let 343, pp. 1602-1604 (AT III 508-509).

les débats dans ce milieu

Je souligne, pour finir, que en *Notae in programma quoddam* l'ouvrage qui, comme il est notoire, marque la rupture définitive d'avec Regius, Descartes juge positivement le choix du médecin néerlandais d'employer le terme mens pour indiquer l'âme rationnell

Je loue aussi qu'il appelle [Regius] l'âme rationnelle par le nom de mens humaine: de cette façon, en effet, il évite l'équivoque qui se trouve dans le nom d'âme ; et en cela il m'imite/ Quod autem animam rationalem nomine mentis humanae appellet, laudo: sic enim vitat aequivocationem, quae est in voce animae, atque me hac in re imitatur⁸⁶.

Descartes peut affirmer: 'en cela il m'imite' parce que, en effet, comment on vient de voir, dans les Méditations, il avait substitué le terme mens à celui d'anima dans le titre de la Meditatio II (De mente humana⁸⁷) et, dans les Responsiones II, apertis verbis, il avait stigmatisé le caractère équivoque du terme anima:

Je parle ici de mens, plutôt que d'anima, parce que le nom d'anima est équivoque, et on l'utilise souvent de façon impropre (usurpari), pour une chose corporelle/Loquor autem hîc de mente potius quàm de anima, quia animae nomen est aequivocum, & saepe pro re corporeâ usurpatur⁸⁸

6. Elisabeth⁸⁹

Les lettres d'Elisabeth suivent les *objections* de Mersenne, Arnauld, Gassendi et les lettres de Regius. Les questions qu'elle semblent être plus

⁸⁶ *B Op* I 2258; AT VIII-2 347.

⁸⁷ Cf. aussi ce passage dans *Meditatio II*: «Quid esset haec anima, vel non advertetbam, vel exiguum nescio quid imaginabar» (*B Op* I 714 ; AT VII 26, ll. 8-99).

⁸⁸ «Loquor autem hîc de mente potius quàm de anima, quia animae nomen est aequivocum, & saepe pro re corporeâ usurpatur» (*B Op* I 894 ; AT VII 161, ll. 25-27).

⁸⁹ D'autre part, il me semble opportun de rappeler ici le jugement négatif sur les *Quintae objectiones* formulé par Elisabeth dans sa lettre à Descartes du 5 décembre 1647 (AT V 97, ll. 10-13; B 636, p. 2498).

proche à celle posée par Gassendi.

Au thème de la distinction et de l'union âme/corps sont dédiées les cinq premières lettres que la princesse et le philosophe s'échangent en 1643⁹⁰. Le 16 mai 1643 la princesse, encouragée par Pollot, écrit au philosophe pour lui demander l'explication (1) des 'obscurités' contenues dans la physique de Regius et (2) des actions volontaires:

M. Pallotti a fort augmenté cette dernière passion, en me répétant les solutions que vous lui avez données des ' , desquelles j'aurais été mieux instruite de votre bouche, comme aussi d'une question que je proposais au dit professeur, lorsqu'il fut en cette ville, dont il me renvoya à vous pour en recevoir la satisfaction requise.[...] aujourd'hui, M. Pallotti m'a donné tant d'assurance de votre bonté pour chacun, et particulièrement pour moi, que j'ai chassé toute autre considération de l'esprit, hors celle de m'en prévaloir, en vous priant de me dire comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire les actions volontaires, (n'étant qu'une substance pensante)⁹¹.

La princesse précise les raisons de son doute: (1) si toute détermination de mouvement se fait par la 'pulsion' de la chose mue, (2) par la 'manière dont elle est poussée' par celle qui la meut, ou bien, (3) par la 'qualification' et 'figure' de la superficie de cette dernière, il faut conclure que le mouvement requiert l'attouchement. L'attouchement est requis aux deux premières conditions, et l'extension à la troisième⁹². Or, la princesse demande au philosophe, qui exclue entièrement l'attouchement', en effet incompatible avec une chose immatérielle, une 'définition de l'âme plus particulière', qui puisse donner une explication d'un mouvement sans attouchement. Insuffisante, pour ce propos, elle juge la définition de la substance de la

⁹⁰ Cf. *Elisabeth à Descartes*, 6/16 mai 1643 (B Let 391, pp. 1744-1746; AT III 660-662), 10/20 juin 1643 (B Let 401, pp. 1768-1770; AT III 683-685); 1 juillet 1643 (B Let 405, p. 1786; AT IV 1-3); *Descartes à Elisabeth*, 21 mai 1643 (B Let 392, pp. 1746-1750; AT III 663-668); 28 juin 1643 (B Let 404, pp. 1780-1784; AT III 690-695). En I. Agostini, *Le mythe du cartesianisme d'Elisabeth...*, cit. une bibliographie complète sur ce sujet.

⁹¹ B Let 391, p. 1746 (AT III 661).

⁹² B Let 391, p. 1746 (AT III 661).

pensée séparée de son action⁹³.

Dans sa réponse du 21 mai 1643, le philosophe avoue d'avoir négligé, dans les *Meditationes*, la question de l'union:

Et je puis dire, avec vérité, que la question que Votre Altesse propose, me semble être celle qu'on me peut demander avec le plus de raison, en suite des écrits que j'ai publiés⁹⁴.

Puis il observe qu'il y

deux choses en l'âme humaine, desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa nature»: la première «est qu'elle pense; l'autre est que, étant unie au corps, l'âme peut agir et pâtir avec lui». A ce propos, il ajoute que dans les *Meditationes* il n'a «quasi rien dit de cette dernière

mais s'est limité à faire bien entendre la première, étant donné que son

principal dessein était de prouver la distinction qui est entre l'âme et le corps; à quoi celle-ci seulement a pu servir, et l'autre y aurait été nuisible

Il avance, donc, une doctrine absente dans les *Meditationes*: la doctrine des trois notions primitives. Il affirme, en effet, qu'il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des 'originaux', «sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances». Celles-ci sont 'fort peu':

après les plus générales, de l'être, du nombre, de la durée etc., qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir, nous n'avons, pour le corps en particulier, que la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement; et pour l'âme seule, nous n'avons que celle de la pensée, en laquelle sont comprises les percep-

⁹³ B Let 391, p. 1746 (AT III 661).

⁹⁴ B Let 392, p. 1748 (AT III 664).

tions de l'entendement et les inclinations de la volonté; enfin, pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions⁹⁵.

La science des hommes, précise le philosophe, consiste:

à bien distinguer ces notions, et à n'attribuer chacune d'elles qu'aux choses auxquelles elles appartiennent

C'est, seulement, en voulant

expliquer quelque difficulté par le moyen d'une notion qui ne lui appartient pas

que

nous ne pouvons manquer de nous méprendre; comme aussi lorsque nous voulons expliquer une de ces notions par une autre.

Ces notions, précise Descartes, «étant primitives, chacune d'elles ne peut être entendue que par elle-même». Et d'autant que l'usage des sens nous a rendu les notions de l'extension, des figures et des mouvements, beaucoup plus familières que les autres, la principale cause de nos erreurs est en ce que nous voulons ordinairement nous servir de ces notions, pour expliquer les choses à qui elles n'appartiennent pas,

comme lorsqu'on se veut servir de l'imagination pour concevoir la nature de l'âme, ou bien lorsqu'on veut concevoir la façon dont l'âme meut le corps, par celle dont un corps est mû par un autre corps⁹⁶.

Descartes se justifie : il a, dans les *Meditationes*,

⁹⁵ B Let 392, p. 1748 (AT III 664-665).

⁹⁶ B Let 392, p. 1748 (AT III 666).

tâché de faire concevoir les notions qui appartiennent à l'âme seule, les distinguant de celles qui appartiennent au corps seul», maintenant «je dois expliquer ensuite, est la façon de concevoir celles qui appartiennent à l'union de l'âme avec le corps, sans celles qui appartiennent au corps seul, ou à l'âme seule⁹⁷.

Dans la lettre du 21 mai, donc, Descartes ne revient pas sur le problème de la distinction réelle (la distinction de la notion primitive de la pensée et de la notion primitive d'extension) : il a été déjà resout en *méditation VIe*. Le philosophe se propose, donc, en complétant, pour ainsi dire ses *Méditations*, d'expliquer l'union, c'est-à-dire, ce qu'il n'a pas encore fait, 'concevoir' les notions qui appartiennent à l'union de l'âme avec le corps sans celles qui appartiennent au corps seul, ou à l'âme seule:

A quoi il me semble que peut servir ce que j'ai écrit à la fin de ma réponse aux sixièmes objections; car nous ne pouvons chercher ces notions simples ailleurs qu'en notre âme, qui les a toutes en soi par sa nature, mais qui ne les distingue pas toujours assez les unes des autres, ou bien ne les attribue pas aux objets auxquels on les doit attribuer⁹⁸.

En effet, fin *méditation VIe*, Descartes avait avancé son explication: l'homme est un assemblage de substance qui pense et substance corporelle et, considérant séparément la nature de la substance qui pense, on rien remarqué en elle qui pût appartenir au corps, et rien trouvé dans la nature du corps, considérée toute seule, qui pût appartenir à la pensée⁹⁹.

Le philosophe, passe puis à ce qu'il juge un autre erreur – commun à Elisabeth, mais aussi à Gassendi –, qu'il attribue à la confusion qu'ils font entre notion de force dont l'âme agit dans le corps, avec celle dont un corps agit dans un autre. L'erreur commun est d'avoir attribué tous les deux, avant de connaître l'âme, la force de l'âme et celle du corps, non pas à l'âme, mais aux diverses 'qualités' des corps, comme à la pesanteur, à la chaleur, et aux

⁹⁷ B Let 392, p. 1748 (AT III 666).

⁹⁸ B Let 392, p. 1748-1750 (AT III 666-667).

⁹⁹ *Responiones*, VI, B Op I 1215, 1238-124 (AT VII 423-424, 444).

autres; et en imaginant ces qualités réelles, c'est-à-dire en leurs attribuant une existence distincte du corps, et par conséquent en les considérant des substances, bien que il l'avait nommées des qualités¹⁰⁰. Descartes souligne la confusion entre notions qui appartiennent à l'âme (notion de force, notion de l'action dont un corps agit dans un autre) et diverses qualités des corps, telle que la pesanteur. A ce propos, il reprends à nouveau la comparaison de la 'pesanteur'¹⁰¹.

Par exemple, en supposant que la pesanteur est une qualité réelle, dont nous n'avons point d'autre connaissance, sinon qu'elle a la force de mouvoir le corps, dans lequel elle est, vers le centre de la terre, nous n'avons pas de peine à concevoir comment elle meut ce corps, ni comment elle lui est jointe; et nous ne pensons point que cela se fasse par un attouchement réel d'une superficie contre une autre, car nous expérimentons, en nous-mêmes, que nous avons une notion particulière pour concevoir cela; et je crois que nous usons mal de cette notion en l'appliquant à la pesanteur, qui n'est rien de réellement distingué du corps, comme j'espère montrer en la Physique, mais qu'elle nous a été donnée pour concevoir la façon dont l'âme meut le corps¹⁰².

L'erreur, souligne ici Descartes, est 'avoir conçu la pesanteur par le moyen de la troisième notion primitive, c'est-à-dire l'union, tandis qu'elle aurait dû être conçue par le moyen de la notion primitive d'extension. Descartes renvoie ici à ses *Principia philosophiae*. Dans cette ouvrage, il montre en effet que la pesanteur n'est autre chose que l'action exercée par de petits globes célestes sur la Terre, et donc qu'elle ne requiert aucune autre notion, pour être expliquée, que celle de l'extension et du contact¹⁰³.

Revenons à la réponse de Descartes. On sait aussi que le philosophe avait

¹⁰⁰ B 392, p. 1750 (AT III 667).

¹⁰¹ L'étude plus récent sur cette question central dans la physique cartésienne est celui de Vincent Jullien et André Charrak, *Ce que dit Descartes touchant la chute des graves*, Lille, Presses Universitaires du Sptentrion, 2002.

¹⁰² B 392, p. 1750 (AT III 667-668).

¹⁰³ *Principia Philosophiæ*, IV, art. 17, *B Op* I 2023-2025 (AT VIII-1 208); mais cf. *Le monde*, 11, *B Op* II 299-301 (AT XI 72-73).

utilisée la comparaison de la pesanteur dans ses *réponses VIe* que nous avons déjà examinées et à laquelle, justement dans le passage de cette lettre, il renvoie Elisabeth («A quoi il me semble que peut servir ce que j'ai écrit à la fin de ma réponse aux sixièmes objections») ¹⁰⁴. Or, dans ces réponses *réponses VIe* à Mersenne, il avait en effet utilisée la comparaison de la pesanteur, en soulignant que les erreurs viennent de la confusion soit entre le corps et l'âme, quand nous rapportons au corps toutes les notions que nous avons des choses intellectuelles, soit entre qualités du corps et substance corporelle. Sont ces erreurs qui viennent quand nous oublions, dans la pesanteur, son attribut de 'qualité réelle' en la considérant en tant que 'réelle' une substance ; et à la douer d'un esprit en imaginant que c'est la pesanteur qui porte le corps vers le centre de la terre, comme si elle eût une connaissance de ce centre (Neque enim hoc profecto sine cognitione fieri, neque ulla cognitio nisi in mente esse potest) ¹⁰⁵.

Dans sa réponse, Elisabeth résume et souligne ce qu'elle n'arrive pas à comprendre dans la comparaison de l'âme à la pesanteur:

1. la pesanteur est une qualité du corps qu'on a cru faussement porter le corps vers le centre de la terre;
2. un corps peut être poussé par quelque chose d'immatériel.

De toute évidence elle reconduit le problème à le rapport, impossible, d'un attouchement entre immatériel (incorporelle) et matériel. Cette votre idée, elle souligne

ne pouvant prétendre à la même perfection et réalité objective que celle de Dieu) peut être feinte par l'ignorance de ce qui véritablement meut ces corps vers le centre

et puisque nulle cause matérielle ne se présentait aux sens,

on l'aurait attribué à son contraire, l'immatériel, ce que néanmoins je n'ai jamais pu concevoir que comme une négation de la matière,

¹⁰⁴ B Let 392, p. 1748 (AT III 666).

¹⁰⁵ B Op I 1236 (AT VII 441).

qui ne peut avoir aucune communication avec elle.

Conclusion d'Elisabeth: est plus facile de concéder la matière et l'extension à l'âme, que la capacité de mouvoir un corps et d'en être ému, à un être immatériel. Dans le cas contraire on doit admettre, ce qui le philosophe n'accorde pas, que le corporel, dans le langage de la princesse 'les esprits, qui font le mouvement' fût intelligent.

Elisabeth attribuait, ici, et de façon explicite l'extension à l'âme, ce que dans la première lettre n'était pas du tout explicite.

Descartes, en répondant le 28 juin à la princesse, même s'il revient sur les notions primitives, abandonnera la comparaison de âme avec la pesanteur. Il expliquera encore les différences entre les trois notions en ajoutant ce qu'il avait omise dans sa première lettre : l'âme ne se conçoit que par l'entendement pur; le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination; et 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 sens¹⁰⁶. C'est la raison pour laquelle les gens qui ne philosophent jamais, et qui se tiennent aux sens ne peuvent pas douter du fait que l'âme ne meuve le corps, et que le corps n'agisse sur l'âme; au contraire, et considérant l'un et l'autre comme une seule chose, ils arrivent bien à concevoir leur union, en tant que concevoir l'union entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule¹⁰⁷ :

Les pensées Métaphysiques, qui exercent l'entendement pur, servent à nous rendre la notion de l'âme familière; et l'étude des Mathématiques, qui exerce principalement l'imagination en la considération des figures et des mouvements, nous accoutume à former des notions du corps bien distinctes; et enfin, 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 corps¹⁰⁸.

¹⁰⁶ B Let 404, p. 1780 (AT III 691).

¹⁰⁷ B Let 404, p. 1780 (AT III 692).

108 B Let 404, p. 1780 (AT III 692).

La vie et les conversations ordinaires, donc, pas méditer les choses qui exercent l'imagination, nous apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps¹⁰⁹.

Comme il le reconnaît, l'esprit humain n'est pas capable de concevoir bien distinctement, et en même temps, la distinction d'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. Il invite la Princesse à 'vivre' l'union:

Mais j'ai jugé que c'étaient ces méditations, plutôt que les pensées qui requièrent moins d'attention, qui lui ont fait trouver de l'obscurité en la notion que nous avons de leur union; ne me semblant pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement, et en même temps, la distinction d'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. Et pour ce sujet, (supposant que Votre Altesse avait encore les raisons qui prouvent la distinction de l'âme et du corps fort présentes à son esprit, et ne voulant point la supplier de s'en défaire, pour se représenter la notion de l'union que chacun éprouve toujours en soi-même sans philosopher; à savoir qu'il est une seule personne, qui a ensemble un corps et une pensée, lesquels sont de telle nature que cette pensée peut mouvoir le corps, et sentir les accidents qui lui arrivent), je me suis servi ci-devant de la comparaison de la pesanteur et des autres qualités que nous imaginons communément être unies à quelques corps, ainsi que la pensée est unie au nôtre; et je ne me suis pas soucié que cette comparaison clochât en cela que ces qualités ne sont pas réelles, ainsi qu'on les imagine, à cause que j'ai cru que Votre Altesse était déjà entièrement persuadée que l'âme est une substance distincte du corps¹¹⁰.

C'est la parole définitive du philosophe sur la question de l'union? : du 21 mai 1643 (première lettre à Elisabeth) au 29 juillet 1648 (lettre à Arnauld), on voit que Descartes explique l'union: 1) par la comparaison

¹⁰⁹ B Let 404, p. 1780 (AT III 692).

¹¹⁰ B Let 404, p. 1782 (AT III 693-694).

de la pesanteur (21 mai 1643); 2) par sa connaissance par l'entremise des sens (28 juin 1643); 3) par une conception de l'union comme *per se nota* (29 juillet 1648)¹¹¹.

Dans sa troisième lettre à Descartes, celle du 1^{er} juillet, la dernière dans laquelle est question de l'union, Elisabeth repousse en entier les *Méditations* et avance l'hypothèse de les pouvoir renverse: «Je trouve aussi que les sens me montrent que l'âme meut le corps, mais ne m'enseignent point (non plus que l'entendement et l'imagination) la façon dont elle le fait. Et, pour cela, je pense qu'il y a des propriétés de l'âme, qui nous sont inconnues, qui pourront peut-être renverser ce que vos Méditations Métaphysiques m'ont persuadée, par de si bonnes raisons, de l'inextension de l'âme»¹¹².

Le philosophe ne change plus d'opinion : dans art. XLIII de la première partie des *Principia*¹¹³ définit 'arcta et intima mentis nostrae cum corpore unione' étroite union d'âme et de corps

Je distingue tout ce qui tombe sous notre connaissance en deux genres, le premier genre contient toutes les choses qui ont quelque existence ; l'autre genre, toutes les veritez qui ne sont rien hors de notre pensée. Touchant les choses, nous avons premièrement certaines notions generales qui se peuvent rapporter à toutes : à savoir celles que nous avons de la substance, de la durée, de l'ordre et du nombre, et peut-être aussi quelques autres. Puis nous en avons aussi de plus particulières, qui servent à les distinguer. Et la principale distinction que je remarque entre toutes les choses créées, est que les unes sont intellectuelles, c'est à dire sont des substances intelligentes, ou bien des propriétés qui appartiennent à ces substances; et les autres sont corporelles, c'est-à-dire sont des corps ou bien des propriétés qui appartiennent... au corps. Ainsi l'entendement, la volonté, et toutes les façons de connaître et de vouloir, appartiennent à la substance qui

¹¹¹ Cf. I. Agostini, *Cit.*

¹¹² B Let 405, p. 1786 (AT IV 2).

¹¹³ Cf. les artt. de G. Canziani, V. Carraud, A. Ghisalberti, G. Olivo, F. A. Meschini (dans J.-R. Armogathe et G. Belgioioso (éds), *Descartes: Principia Philosophiae (1644-1994)*, Naples, Vivarium, 1994, pp. 105-152 ; 153-177 ; 179-201 ; 231-253 ; 577-602.

pense ; la grandeur, ou l'étendue en longueur, largeur et profondeur, la figure, le mouvement, la situation des parties et la disposition qu'elles ont à être divisées, et telles autres propriétés, se rapportent au corps. Il y a encore, outre cela, certaines choses que nous expérimentons en nous-mêmes, qui ne doivent point être attribuées à l'âme seule, ni aussi au corps seul, mais à l'étroite... union qui est entre eux, ainsi que j'expliquerai cy-après: tels sont les appétits de boire, de manger, et les émotions ou les passions de l'ame, qui ne dépendent pas de la pensée seule, comme l'émotion à la colère, à la joy, à la tristesse, à l'amour, etc.; tels sont tous les sentimens, comme... la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, le goût, la chaleur, la dureté, et toutes les autres qualités qui ne tombent que sous le sens de l'attouchement¹¹⁴

et dans une lettre a Mesland du 9 fevrier 1645, le répète:

Quand nous parlons du corps d'un homme, nous n'entendons pas une partie déterminée de matière, ni qui ait une grandeur déterminée, mais seulement nous entendons toute la matière qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme; en sorte que, bien que cette matière change, et que sa quantité augmente ou diminue, nous croyons toujours que c'est le même corps, idem numero, pendant qu'il demeure joint et

¹¹⁴ «Quaecunque sub perceptionem nostram cadunt, vel tanquam res, rerumve affectiones quasdam, consideramus; vel tanquam aeternas veritates, nullam existentiam extra cogitationem nostram habentes. Ex iis quae tanquam res consideramus, maxime generalia sunt substantia, duratio, ordo, numerus, et si quae alia sunt ejusmodi, quae ad omnia genera rerum se extendunt. Non autem plura quam duo summa genera rerum agnosco: unum est rerum intellectualium, sive cogitativarum, hoc est, ad mentem sive ad substantiam cogitantem pertinentium; aliud rerum materialium, sive quae pertinent ad substantiam extensam, hoc est, ad corpus. Perceptio, volitio, omnesque modi tam percipiendi quam volendi, ad substantiam cogitantem referuntur; ad extensam autem, magnitudo, sive ipsamet extensio in longum, latum et profundum, figura, motus, situs, partium ipsarum divisibilitas, et talia. Sed et alia quaedam in nobis experimur, quae nec ad solam mentem, nec etiam ad solum corpus referri debent, quaeque, ut infra suo loco ostendetur, ab arcta et intima mentis nostrae cum corpore unione proficiscuntur: nempe appetitus famis, sitis, etc.; itemque, commotiones, sive animi pathemata, quae non in sola cogitatione consistunt, ut commotio ad iram, ad hilaritatem, ad tristitiam, ad amorem, etc.; ac denique sensus omnes, ut doloris, titillationis, lucis et colorum, sonorum, odorum, saporum, caloris, duritiei, aliarumque tactilium qualitatum»: *Principia*, art. XLVIII, B Op I, pp. 1742-1744 (AT VIII-1 22-23).

uni substantiellement à la même âme; et nous croyons que ce corps est tout entier, pendant qu'il a en soi toutes les dispositions requises pour conserver cette union¹¹⁵.

Le 11 décembre 1648 c'est Henry More qui écrit à Descartes¹¹⁶ pour lui demander des éclaircissements sur certaines de ses thèses avancées dans les *Principia*. Descartes répond le 5 février¹¹⁷: la discussion se prolonge jusqu'en octobre 1649 et compte cinq autres lettres¹¹⁸, auxquelles il faut ajouter, comme faisant partie intégrante de la correspondance, la réponse de More, datée de 1655, à la dernière lettre de Descartes qu'il venait de recevoir par l'intermédiaire de Clerselier¹¹⁹. Cette correspondance, qui tourne autour du problème de la possibilité, contestée par More, d'une rigoureuse identification de la matière et de l'extension (qui commande la discussion des thèmes spécifiques: omniprésence de Dieu, vide, atomes, animaux-machine et mouvement), débute par l'intervention de More qui étend au cas des rapports Dieu/matière une question sur laquelle Gassendi et Elisabeth avaient déjà provoqué Descartes (mais seulement sur le cas des rapports âme/corps), à savoir la pensabilité d'une action de l'incorporel sur le corporel. Le problème de comment l'âme, c'est-à-dire une substance spirituelle finie, peut agir sur son propre corps, devient ici le problème de comment Dieu, c'est-à-dire une substance spirituelle infinie, peut agir sur la matière qui constitue le monde.

On a reconstruit, en manière schématique, les étapes principales du débat, alimentée par les passages de *Méditation VIe* où le philosophe avait prétendu avoir démontrée l'existence des choses matérielles, y compris son propre corps et les corps des autres, sur l'union.

Or, des corps il avait produit une 'certitude indirecte', comment l'avait

¹¹⁵ B Let 482, p. 1964 (AT IV 166)

¹¹⁶ B Let 672, pp. 2592-2602 ; AT V 236-246; cf. A. Bitbol-Hespériès: *Le dualisme dans la correspondance entre Henry More et Descartes*, pp. 101-140.

¹¹⁷ B Let 677, pp. 2614-2624 (AT V 267-279).

¹¹⁸ B Let 684, pp. 2640-2660 (AT V 298-317) ; B 694 Let, pp. 2680-2688 (AT V 340-348) ; B Let 704, pp. 2710-2730 (AT V 376-390) ; B Let 706, pp. 2742-2746 (AT V 402-405) ; B Let 715, pp. 2768-2782 (AT V 435-443).

¹¹⁹ B Let 735, p. 2812-2818 (AT V 642-647).

qualifiée Étienne Gilson, garantie par la véracité divine; et Marion, très récemment, a plus explicitement parlé, à ce propos, de ‘scandale’¹²⁰. Sur un corps duquel il avait produite une ‘certitude indirecte’ le philosophe avait fondé l’union. Et de cette ‘union’ Gassendi, Elisabeth et More avaient montrés toute l’insuffisance; Descartes, de son côté ne l’avait pas démontrée: cet ‘arcta et intima mentis nostrae cum corpore unione’ est, tout simplement, ‘per se nota’. En tant que telle, elle sera assumée dans le dernier traité de Descartes, les *Passions de l’Âme*.

Appendice

Union de l’âme et du corps Bibliographie essentielle

I. Agostini

La correspondance entre Descartes et Elisabeth e la version française des ‘Principes de la Philosophie’, I, 49 (1647), in D. Kolesnik et M. F. Pellegrin (éds), *Élisabeth de Bohême face à Descartes: deux philosophes* Actes du Colloque Lyon 21-22 mai 2010, Paris, Vrin, 2013

L. ALANEN

- *Reconsidering Descartes’s notion of the mind-body union*, in «Synthese», 1996, 106, 1, p. 3-20 << <http://dx.doi.org/10.1007/BF00413611>>>

- *Descartes’ concept of mind*, Harvard University Press, 2003

V. Alexandrescu

La question de l’union de l’âme et du corps en général, in *Esprits Modernes. Etudes sur les modèles de la pensée alternatifs aux XVIe-XVIIIe siècles*, Bucaresti-Arad, Editura Universității din București-Vasile Goldiș University Press, 2003, 95-116

¹²⁰ É. Gilson, à (1930), Paris, Vrin, 1967³, p. 242; J.-L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, PUF, 2013, pp. 36-49.

F. ALQUIÉ

La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, PUF, Paris, 1950, pp. 300-318

L. Armour

Descartes and Eustachius a Sancto Paulo: Unravelling the Mind-Body Problem, in «British Journal for the History of Philosophy» 1993, 1, 1, p. 3-21 << <http://dx.doi.org/10.1080/09608789308570879>>>

B. Baertschi

Les rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran, Paris, Vrin, 1992

O. BARBERO

Descartes, le pari de l'expérience : cogito, liberté, union de l'âme et du corps, Paris, L'Harmattan, 2009

L. J. Beck

The method of Descartes. A Study of the Regulae, Oxford, Clarendon Press, 1952

M. BEDEAU

Cartesian Interaction, in *Midwest Studies in Philosophy*, 10 (1986), pp. 483-502 << <http://dx.doi.org/10.1111/j.1475-4975.1987.tb00552.x>>>

G. Belgioioso

- *Su mente e corpo nelle Lettere di Descartes*, in *Per una storia del concetto di mente*, vol. II, éd. par E. Canone, Florence, Olschki, 2007, pp. 179-192

- *Descartes, Elisabeth et le cercle cartésien de La Haye* in D. Kolesnik et M. F. Pellegrin (éds), in Actes du Colloque *Élisabeth de Bohême face à Descartes: deux philosophes?*, Paris, Vrin, 2013

A.G. BJELLAND, P. BURKE

The incarnate subject: Malebranche, Biran, and Bergson on the union of body and soul, New York, Amherst, 2001

A.BITBOL-HESPÉRIES

- *Descartes et Regius: leur pensée médicale*, in Th. Verbeek (éd.), *Descartes...*, pp. 47-68

- *Le dualisme dans la correspondance entre Henry More et Descartes*, pp. 101-140

- *Réponse à Vere Chappell. L'union substantielle*, in J.-M- Beyssade, J.-L. Marion, *Descartes. Objecter et répondre*, Paris, PUF, 1994, pp.427-447

- *La médecine et l'union dans la Méditation sixième*, in D. KOLESNIK-ANTOINE, *Union et distinction de l'âme et du corps*, pp. 18-36

J. J. Botero

Alma y cuerpo en la sexta meditación metafísica de Descartes. Una lectura especulativa, in «Universitas Philosophica», Bogotá, 1986, 6, 4, p. 59-68

J. BROUGHTON, R. MATTERN

Reinterpreting Descartes on the notion of union of mind and body, in «Journal of the History of Philosophy», 16, 1978, pp. 23-32 << <http://dx.doi.org/10.1353/hph.2008.0683>>>

S. BYERS

Life As "Self-Motion": Descartes And "The Aristotelians" On The Soul, in «The Review of Metaphysics», 59, 4 (2006) p. 723-755

K. CLATTERBAUGH

Descartes' Causal Likeness Principle, «The Philosophical Review», 89 (1980), 379-402 << <http://dx.doi.org/10.2307/2184395>>>

G. CANTELLI

La parola come similitudine dell'uomo. Un'interpretazione del rapporto mente corpo in Cartesio, Morano, Napoli-Milano, 1992

P. CARABELLESE

Le obiezioni del Cartesianismo, arg. VI "La dualità", t. II, Messina, 1964

G. CANZIANI

- *Filosofia e scienza nella morale di Descartes*, La Nuova Italia, Firenze, 1980, pp. 213-300

- *Ego cogito, humanum corpus, nostrae mentis natura: la conoscenza dell'unione anima-corpo nei Principia*, in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso (éds), *Descartes: Principia philosophiae (1644-1994)*, p. 105-152

R. B. Carter

Descartes' medical philosophy. The organic Solution to the Mind-body Problem, Baltimore-Londres, Johns Hopkins UP, 1983, XI-302

A. CHRISTOFIDOU

Descartes' Dualism: Correcting Some Misconceptions, in «Journal of the History of Philosophy», 39, 2 (2001), pp. 215-23 << <http://dx.doi.org/10.1353/hph.2003.0098>>>

Jo. Cottingham

Cartesian Trialism, in «Mind», 1985, 94, p. 218-230. Repris in G. MOYAL (éd.), *René Descartes. Critical Assessments*, t. 3

J. DEPRUN

L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson : notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'Ecole normale supérieure (1947-1948), Paris, Vrin, 2002

TH.-A. DRUART

The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes, in TH.-A. DRUART, (éd.), *Arabic Philosophy and the West. Continuity and Interaction*, Washington D.C., Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1988, p. 27-49

C. F. FOWLER

Descartes on the human soul: philosophy and the demands of Christian doctrine, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1999 << <http://dx.doi.org/10.1007/978-94-011-4804-7>>>

O. HAMELIN

- *L'union de l'âme et du corps d'après Descartes*, in «L'année philosophique», 1904, pp. 39-50

- *Le système de Descartes*, Alcan Paris, 1921, pp. 279-288

D. GARBER

- *Understanding interaction. What Descartes Should Have Told Elizabeth*, «Southern Journal of Philosophy», 21 (1983), suppl., 15-32, réimpr. in Id., *Descartes embodied. Reading Cartesian philosophy through Cartesian science*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2001, 168-188

- *Mind, Body and the Laws of Nature in Descartes and Leibniz*, in *Midwest Studies in Philosophy*, Minneapolis, 1983, 8, p. 105-133 (Repr. in *Descartes Embodied. Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*, Cambridge-New York, Cambridge UP, 2001

T. GONTIER

Union de l'âme et du corps ou unité de l'homme?, in D. KOLESNIK-ANTOINE, *Union et distinction de l'âme et du corps*, pp. 83-99

H. GOUHIER

La pensée métaphysique de Descartes, Paris, Vrin, 1962, pp. 329-401

P. Guenancia

- *L'institution de la nature chez Descartes*, in G. Canziani, P.-Y. Zarka (éds.), *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli, 1993, p. 319-337

- *L'intelligence du sensible : essai sur le dualisme cartésien*, Paris, Gallimard, 1998

M. GUEROLT

Descartes selon l'ordre des raisons, Paris, Aubier, 1968

G. HATFIELD

Sense-Data and the Mind-Body Problem, in Ralph Schumacher (éd.), *Perception and Reality: From Descartes to the Present*, Berlin, Mentis Verlag, 2004, pp. 305–331

D. HOLBROOK

Descartes on Mind-Body Interaction, in *Southwest Philosophical Studies*, 1992, 14, p. 74-83

P. HOFFMAN

The Unity of Descartes' Man, in «Philosophical Review», 95, 1986, pp. 339-370 << <http://dx.doi.org/10.2307/2185464>>>

J. L. Jennings

The Fallacious Origin of the Mind-Body Problem: A Reconsideration of Descartes' Method and Results, in «Journal of Mind and Behaviour», 1985, 6, p. 357-372

D. JOTTERAND

Descartes médecin ou de l'union de l'âme et du corps, Genève, 1984

N. JOLLEY

Descartes and the Action of Body on Mind, in *Studia Leibnitiana*, 1987, 19, 1, p. 41-53

G. Kenny

Descartes : A Study of His Philosophy, New York, Random House, 1968

G. KLIMA

Thomistic 'Monism' vs. Cartesian 'Dualism', in «Logical Analysis and History of Philosophy», 10 (2007), pp. 92-112

D. KOLESNIK-ANTOINE

- (éd.) *Union et distinction de l'âme et du corps : lectures de la VIe Méditation*, Paris, Kimé, 1998

- *Comme un pilote en son navire: Arnauld lecteur de la VIe Méditation*, in D. Kolesnik-Antoine, *Union et distinction de l'âme et du corps*, pp. 100-128

- *L'homme cartésien : 'la force qu'a l'âme de mouvoir le corps' : Descartes, Malebranche*, Rennes, Presses Université de Rennes, 2009

J. LAPORTE

Le rationalisme de Descartes, Paris, PUF, 1945

M. LECLERC

L'union substantielle et la finalité, in J. FOLLON, J. McEVROY (éd. par), *Finalité et intentionnalité. Doctrine thomiste et perspectives modernes*, Paris ; Leuven, Édition de l'Institut Supérieur de Philosophie ; Vrin ; Peeters, Bibliothèque philosophique de Louvain, 35 [mais 36 !], 1992, p. 237-255

L. LOEB

Is there a Problem of Cartesian Interaction?, in «Journal of the History of Philosophy», 23, 2 (1985), pp. 227-231 << <http://dx.doi.org/10.1353/hph.1985.0035>>>

F. MANZINI

Comme un pilote en son navire, in «Bulletin Cartésien», XXXI (2003), pp. 163-169

J.-L. MARION

Sur la pensée passive de Descartes, Paris, PUF, 2013

R. MATTERN

Descartes's Correspondence with Elisabeth: Conceiving Both the Union and Distinction of Mind and Body», in M. K. Hooker, (éd.), *Descartes: Critical and Interpretive Essays*, Baltimore-Londres, Johns Hopkins UP, 1978, p. 212-222

Y. Mayzaud

Le sujet géométrique ou pour une solution au problème de l'union de l'âme et du corps dans la philosophie de René Descartes, Paris, Harmattan, 2004

P. McLAUGHLIN

Descartes on mind-body interaction and the conservation of motion, in «Philosophical Review», 1993, 102, 2, p. 155-182 << <http://dx.doi.org/10.2307/2186036>>>

E. Mehl

Remarques sur le problème de l'union substantielle et de l'action réciproque, in D. KOLESNIK-ANTOINE, *Union et distinction de l'âme et du corps*, pp. 129-146

J. R. MENSCH

The mind-body problem: phenomenological reflections on an ancient solution, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 1994, 68, 1, p. 31-56 << <http://dx.doi.org/10.5840/acpq199468142>>>

M. MERLEAU-PONTY

L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson, éd. par J. Deprun, Paris, Vrin, 1968

P. MESNARD

L'union de l'âme et du corps. Comment la question se pose dans les Méditations Métaphysiques, in *Travaux du IX^o congrès international de philosophie. Etudes cartésiennes*, t. 1, Paris, Hermann, 1937, pp. 152-159

M. L. Miles

Psycho-physical union. The problem of the person in Descartes, in «Dialogue», Canada, 1983, 22, p. 23-46

F.C.T. Moore

Is the Intuition of Dualism Primary?, in «Revue Internationale de Philosophie», 1983, 146, 3, p. 265-272 Rép. A. de Gombay, *Ibid.*, p. 273-277

S. Nicolosi

La psicologia cartesiana tra dualismo ed unità sostanziale, in «Aquinas, Revista de Filosofia», Roma, 26, 1-2, 1983, pp. 35-52

G. Olivo

- *L'homme en personne*, in Th. Verbeek (éd.), *Descartes...*, p. 69-91

- *Descartes critique du dualisme cartésien ou l'homme des Principia: union de l'âme et du corps et vérités éternelles dans les Principia, IV, 188-198*, in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso (éds), *Descartes: Principia philosophiae (1644-1994)*, Naples, Vivarium, 1996, p. 231-253 (Réemp. in J.-L. Marion (éd.), *Descartes*, Paris, Bayard, 2007, pp. 275-292)

W. O'NEILL

- *Augustine's Influence upon Descartes and the Mind-Body Problem*, in «Revue des études augustinienes», 1966, 12, p. 255-260 << <http://dx.doi.org/10.1484/j.rea.5.104125>>>

- *Union and interaction of Body and Soul*, in «Journal of the History of Philosophy», 23, 2 (1985), pp. 221-226 << <http://dx.doi.org/10.1353/hph.1985.0038>>>

- *Mind-Body Interaction and Metaphysical Consistency: A Defense of Descartes*, in «Journal of the History of Philosophy», 25 (1987), pp. 227-245 << <http://dx.doi.org/10.1353/hph.1987.0026>>>

D. RADNER

Descartes's Notion of the Union of Mind and Body, «Journal of the History of Philosophy», 9 (1971), 159-170, reprinted in G. D. Moyal (ed.), *René Descartes. Critical Assessments*, London-N. York, Routledge, 1991, 4 vols, III 276-288

P. REMMANT

«Descartes: Body and Soul», in *Canadian Journal of Philosophy*, 1979, 9, p. 377-386. Repris in G. MOYAL (éd. par), *René Descartes. Critical Assessments*, t. 3

R.C. RICHARDSON

- *Union and Interaction of Body and Soul*, in «Journal of the History of Philosophy», Volume 23, Number 2, April 1985, pp. 221-226 << <http://dx.doi.org/10.1353/hph.1985.0038>>>

- *The "Scandal" of Cartesian Interactionism*, in «Mind», 1982, 91, 361, p. 20-37

G. RODIS -Lewis

- *Problèmes discutés entre Descartes et Regius: l'âme et le corps*, Th. Verbeek (éd.), *Descartes...*, p. 35-46

- *L'âme et le corps chez Descartes et ses successeurs: la naissance de l'occasionalisme*, in «*Études philosophiques*», 4 (1996) p.437-452

- «*Le paradoxe cartésien*», in *L'âme et le corps, Recherches et débats*, 1961, 35, p. 149-162. Repr. in G. Rodis-Lewis, *L'anthropologie cartésienne*, Paris, PUF, 1990, p. 85-99

G. RODRIGUEZ PEREYRA

Descartes's Substance Dualism and His Independence Conception of Substance, in «*Journal of the History of Philosophy*», Volume 46, Number 1, January 2008, pp. 69-89 << <http://dx.doi.org/10.1353/hph.2008.1827>>>

M. ROZEMOND

- *Descartes on Mind-Body Interaction: What's the Problem?*, in «*Journal of the History of Philosophy*», Volume 37, Number 3, July 1999, pp. 435-467 << <http://dx.doi.org/10.1353/hph.2008.0799>>>

- *The Role of the Intellect in Descartes's Case for the Incorporeity of the Mind*, in S. Voss (éd. par), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, New York, Oxford UP, 1993, p. 97-114

T. M. Schmaltz

- *Descartes and Malebranche on Mind and Mind-Body Union*, «*The Philosophical Review*», 101 (1992), 281-325 << <http://dx.doi.org/10.2307/2185536>>>

- *Human freedom and divine creation in Malebranche, Descartes and the Cartesians*, in «*British Journal for the History of Philosophy*», 1994, 2, 2, p. 3-50 << <http://dx.doi.org/10.1080/09608789408570898>>>

W.E. SEAGER

Descartes on the union of mind and body, in «History of Philosophy Quarterly», 1988, 5, p. 119-132

L. SHAPIRO

- *Princess Elizabeth and Descartes: the Union of Soul and Body and the Practice of Philosophy*», «British Journal for the History of Philosophy», 7 (1999), n. 3, 503-520

- *The Correspondence Between Princess Elizabeth of Bohemia and René Descartes*, Chicago, University Press, 2007

L. F. SILVEIRA

A união substancial corpo-alma no âmbito da nova ciência cartesiana, in «Trans/form/ação», 1984, 7, p. 25-36

R. SPECHT

Commercium mentis et corporis. Uber Kausalvorstellungen im Cartesianismus, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Fromann Verlag, 1966

R. Texier

De l'interaction des substances ou l'homme vrai selon Descartes, in «Impacts. Revue de l'Université Catholique de l'Ouest», 1987, 4, p. 37-52

TH. VERBEEK

- «*Ens per accidens*»: *le origini della Querelle d'Utrecht*, in «Giornale critico della filosofia italiana», II (1992), pp. 210-288

- (éd.), *Descartes et Regius. Autour de l'explication de l'Esprit humain*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1993

T. S. VERNON

«Descartes» Three Substances», 1965, 3, p. 122-126. Disc. par Cummins, P. D., *Ibid.*, 1967, 5, p. 126-128.

S. VOSS

Cartesian Metaphysics: The Mind's Capacities and Relations to the Body in S. VOSS (éd.), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, New York, Oxford UP, 1993, pp. 97-193

S. J. WAGNER

Mind-Body Interaction in Descartes», in S. VOSS (éd.), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, New York, Oxford UP, 1993, p. 115-127 << <http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195075519.003.0009>>>

M. D. Wilson

Descartes: The Epistemological Argument for Mind-Body Distinctness, London, Routledge, 1978 << <http://dx.doi.org/10.4324/9780203167670>>>

R. S. WOOLHOUSE

Leibniz's reaction to Cartesian interaction, in «Proceedings of the Aristotelian Society», 1985-1986, 86, pp. 69-92

D. Yandell

What Descartes really told Elizabeth. Mind-body union as a primitive notion, «British Journal for the History of Philosophy» 5 (1997), 249-273 << <http://dx.doi.org/10.1080/09608789708570966>>>

Data de registro: 01/07/2015

Data de aceite: 30/07/2015