



Les enjeux phénoménologiques de la correspondance de Descartes: question de la corporéité, de la matérialité, et des passions de l'âme

Wojciech Starzyński¹
wojciech.starzynski@entre.pl

Resumo: Assumindo, mas também estendendo uma tese de Jean-Luc Marion sobre o estatuto responsorial do pensamento cartesiano, na primeira parte do texto, propomos uma hipótese segundo a qual a responsorialidade cartesiana alcançaria uma dimensão particular no registro fenomenológico. Então, seguindo as indicações de Maurice Merleau-Ponty, examinamos certos aspectos fenomenológicos da doutrina da união da alma e do corpo, que apareceram nas cartas a Elizabeth, Rainha Cristina e Chanut. Deste ângulo, gostaríamos de reaplicar de novo as teses sobre a corporeidade, sobre a materialidade e sobre o caráter passional da alma.

Palavras chave: Descartes; correspondência; união da alma e do corpo; fenomenologia; Marion; Merleau-Ponty.

Abstract: Tout en assumant mais aussi élargissant une thèse de Jean-Luc Marion sur le statut responsorial de la pensée cartésienne, dans la première partie du texte, nous proposons une hypothèse selon laquelle la responsorialité cartésienne atteindrait une dimension particulière dans le registre phénoménologique. Ensuite, suivant les indications de Maurice Merleau-Ponty, on examine certains aspects phénoménologiques de la doctrine de l'union de l'âme et du corps qui ont apparus dans les lettres à Elisabeth, à la reine Christine, et à Chanut. Sous cet angle, nous voudrions ainsi reaborder à nouveaux frais les thèses sur la corporéité, sur la matérialité et sur le caractère passionnel de l'âme.

Keywords: Descartes; correspondance; union de l'âme et du corps; phénoménologie; Marion; Merleau-Ponty.

Nous voulons aborder le thème des enjeux phénoménologiques de la correspondance de Descartes. Pour le faire, il nous faut d'abord dire quelques mots sur cette méthode de recherche mise en application à l'oeuvre de Descartes, ensuite envisager à la lumière des avancées phénoménologiques concernant la pensée cartésienne, le statut de la correspondance de Descartes tout en la situant en perspective de l'économie générale de son oeuvre (ce qui caractérise bien le travail phénoménologique lui-même); enfin, nous allons clore notre exposé par la considération d'un thème à nos yeux le plus pertinent à évoquer dans le contexte des recherches phénoménologiques concernant Descartes et sa correspondance, à savoir la thèse sur l'union de l'âme et du corps, qui devient dans la correspondance une thèse sur la corporéité et la matérialité de la pensée menant à sa qualification comme l'une des

¹ Pesquisador Dr. em Filosofia do Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academic of Sciences.

notions primitives. Nous le ferons en parcourant brièvement l'exposé qu'en fait Merleau-Ponty.

I

Depuis quelques années, je mène des recherches sur ce que j'appelle le cartésianisme phénoménologique. La pensée de Descartes est bien présente dans la phénoménologie dès ses débuts husserliens. Depuis des *Recherches logiques*, Descartes, notamment par ses doctrines du doute et du *cogito* devient pour Husserl un point de référence constant, et il est souvent évoqué comme précurseur de la réduction phénoménologique ou de la constitution du sujet transcendantal. Le fondateur de la phénoménologie admire chez son prédécesseur sa façon de méditer dont il fait exemple d'auto-développement egologique de la pensée.

Une fois que les avancées de Husserl et de Heidegger s'enracinent sur le sol français, à partir des années trente du XXème siècle, le motif cartésien se trouve encore plus présent tout en confirmant son importance.

Dans mes recherches lancer une hypothèse selon laquelle c'est avec la phénoménologie française le motif cartésien trouve son vrai prolongement et l'approfondissement. En effet, les phénoménologues français, sans doute grâce à leur formation en histoire de philosophie classique, confrontés aux cartésiens ou aux néokantiens de l'époque, puisent dans la pensée de Descartes en réussissant d'en expliciter le contenu très riche et varié. D'abord, il faut mentionner Sartre qui dans *l'Être et le Néant*, en cherchant des formules appropriées pour ce qu'il appelle le *cogito* préreflexif, transforme le problème cartésien de la finitude et de l'infini. Il se sert aussi largement de l'argument dit ontologique, pour finalement donner une forme ontologique à la question de la liberté.

Merleau-Ponty s'inscrit d'une manière exemplaire dans cette tendance, tout en élaborant la dimension cartésienne de ses analyses phénoménologiques; mais dès le début il y marque son originalité par le privilège donné à une thèse cartésienne souvent marginalisée ou négligée, à savoir celle de l'union de l'âme et du corps. Nous en reviendrons.

II

Pour aborder la question du statut de la correspondance de Descartes dans la perspective plus générale de son oeuvre, nous voulons évoquer d'abord un modèle d'interprétation de la pensée cartésienne qui nous paraît dans ce contexte particulièrement intéressant. Or, dans les *Questions cartésiennes II*, Jean-Luc Marion formule une thèse sur ce qu'il appelle le statut résponsorial des *Méditations*. Malgré une apparente limitation du propos au texte des *Méditations*, Marion lui-même considère cette thèse d'une manière plus générale comme une certaine nouvelle méthodologie de lecture qui peut s'appliquer et concerner toute oeuvre cartésienne qui dès lors peut être envisagé selon le „schéma résponsorial”. En quoi consiste ce schéma ? L'auteur des *Questions cartésiennes II* suppose que chaque ouvrage publié par la décision propre de Descartes doit se lire dans un contexte plus large des objections qui le précèdent et des réponses qui le suivent. Autrement dit, dans son travail, Descartes procéderait par un échange d'idées ayant lieu d'abord dans une phase préparatoire de la rédaction d'une oeuvre en question, puis après sa parution, en tant que réaction à cette oeuvre, il passerait à s'exposer aux critiques en vue de clarification de ses propos novateurs. Ainsi les *Responsiones* érigées ici en exemple paradigmatique, aux yeux de Jean-Luc Marion n'apparaissent plus comme „des pièces rapportées” mais comme des „membres indissociables du corps central” qui forme „ensemble organique” (Marion, 1996, p. 317). Le fait de la parution des *Méditations* avec les *Objections* et des *Réponses* (AT, VII) prouverait donc l'importance d'une communauté scientifique rassemblée autour des thèses cartésiennes qui ainsi ait contribué aux résultats finals atteints par Descartes lui-même. Jean-Luc Marion affirme ainsi que:

[...] contrairement à une légende répandue [Descartes] n'a ici (ni ailleurs) rien d'un auteur solitaire, soliloquant, voire autiste, à la manière peut-être de Spinoza ; au contraire, chacune de ses oeuvres tend à convaincre les lecteurs de résultats démontrés ; car la démonstration y garde toujours la double fonction de l'évidence : rendre la chose manifeste et en donner une preuve („évidence”) à autrui (Marion, 1996, p. 322-3).

Il ne fait aucun doute que chaque oeuvre scientifique ou culturelle ne s'élabore pas dans un quasi-*vide* d'une isolation complète mais au contraire, il faut l'envisager comme inscrite dans son époque et ainsi subissant des influences venant de son milieu intellectuelle ou culturelle. Reste pourtant à comprendre quel importance ou rôle peut-on attribuer à la communauté des correspondants dans le cas de la pensée de Descartes? En quoi consiste leur contribution apparemment attestée par Descartes lui-même par sa décision de la publication du texte des *Méditations* avec des *Objections* et des *Réponses* qui ensuite nous autorisent à élargir nos recherches non seulement sur le cas des *Objections* et *Réponses* mais aussi sur tout le corpus de la correspondance? Comme le constate Marion, en s'appuyant cette fois sur l'exemple du *Discours de la méthode* (AT, VI), et de sa réception devenant en même temps une étape préparatoire aux *Méditations*, Descartes parle à plusieurs reprises de la volonté de s'exposer aux objections, voire même d'être corrigé par ses lecteurs. Ainsi dans une lettre au Père Julien Hayneuve du 22 juillet 1640, il assure que:

[...] je professe quant à moi absolument étranger à toute obstination, et pas moins disposé à m'instruire qu'aucun autre à donner des leçons ; c'est que j'ai d'ailleurs déjà professé dans le *Discours de la méthode*, qui sert de préface à mes *Essais* ; car j'y ai expressément demandé à tous ceux qui auraient quelque chose à dire contre ce que je proposais de ne pas se retenir de m'envoyer leurs objections (AT III 99).

Pour ensuite le confirmer dans une lettre à Mersenne du 30 août 1640 :

[...] j'ai en effet, si expressément demandé dans le *Discours de la méthode* que tous ceux qui trouveraient dans mes écrits des erreurs daignent m'en avertir, j'ai tellement assuré que j'étais prêt à les corriger (AT III, 169).

En effet, à la fin du *Discours de la méthode*, Descartes affirme:

[...] je supplie tous ceux qui auront quelques objections à y faire de prendre la peine de les envoyer à mon libraire, par lequel en étant averti, je tâcherai d'y joindre ma réponse en même temps ; et par ce moyen les lecteurs, voyant ensemble l'un et l'autre, jugeront d'autant plus aisément de la vérité (AT VI, 75).

Il faut noter que dans la phrase suivante il affaiblit quelque peu sa demande en précisant que sa réponse ne concernera que des erreurs constatés sans entrer dans les polémiques inutiles:

Car je ne promets pas d'y faire jamais de longues réponses, mais seulement d'avouer mes fautes fort franchement, si je les connais, ou bien, si je ne les puis apercevoir, de dire simplement ce que je croirai être requis pour la défense des choses que j'ai écrites, sans y ajouter l'explication d'aucune nouvelle matière, afin de ne me pas engager sans fin de l'une en l'autre (AT VI, 75).

Descartes attend donc une discussion à la hauteur de son propos qui ne consistera qu'en un échange des arguments bien fondés. Pourtant, la question qui porte sur l'importance du „schéma résponsorial”, qui ainsi contient en soi aussi la question du statut de la correspondance

de Descartes loin d'être résolue. Premièrement parce que sur les pages précédentes du *Discours* où Descartes lance sa procédure responsoriale, il fait recours aux deux métaphores qui peuvent nous instruire au sujet du caractère de la participation dans son projet ses partenaires scientifiques. D'abord, il évoque la situation des hommes qui sont en train de devenir riches pour lesquels cette tâche devient un but en soi et non plus le moyen:

Comme en effet je veux bien qu'on sache que le peu que j'ai appris jusques ici n'est presque rien à comparaison de ce que j'ignore et que je ne désespère pas de pouvoir apprendre ; car c'est quasi le même de ceux qui découvrent peu à peu la vérité dans les sciences, que de ceux qui, commençant à devenir riches, ont moins de peine à faire de grandes acquisitions, qu'ils n'ont eu auparavant, étant plus pauvres, à en faire de beaucoup moindres (AT VI, 66-67).

Ce qu'on pourrait entendre d'une telle manière que le point de départ plutôt pratique d'un scientifique peu à peu devient un but en soi, disons un but purement théorique. Il est significatif que la métaphore ne fait aucune mention d'une « intringue » quelconque, comme si, absolument parlant, l'homme en question totalement concentré dans l'atteinte de son but quasiment fait abstraction de son entourage, ne parlant que de lui-même et de son projet. Il est résolu à étendre ses connaissances et seulement en fonction de ce motif, l'assistance d'un autre homme peut devenir utile mais à la fois négligeable. La seconde métaphore évoque la situation de l'armée où la carrière de son dirigeant et son estime dépend inévitablement et se mesure par des victoires consécutives sur le champ de bataille:

Ou bien on peut les comparer aux chefs d'armée, dont les forces ont coutume de croître à proportion de leurs victoires, et qui ont besoin de plus de conduite pour se maintenir après la perte d'une bataille, qu'ils n'ont, après l'avoir gagnée, à prendre des villes et des provinces. Car c'est véritablement donner des batailles que de tâcher à vaincre toutes les difficultés et les erreurs qui nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité, et c'est en perdre une que de recevoir quelque fausse opinion touchant une matière un peu générale et importante; il faut après beaucoup plus d'adresse pour se remettre au même état qu'on était auparavant, qu'il ne faut à faire de grands progrès lorsqu'on a déjà des principes qui sont assurés (AT VI, 67).

Dans la situation évoquée, de nouveau le motif d'un certain approfondissement théorique propre à la science au détriment des profits pratiques possibles (de ne plus jouir des biens gagnés) apparaît de nouveau, mais cette fois il faut noter que sur le champ de bataille, nous avons affaire quasiment avec un seul chef de l'armée qui peut perdre ou gagner contre ses ennemis. Nous pouvons donc nous interroger si Descartes bien conscient des enjeux de son projet scientifique, n'a introduit le schéma responsorial que d'une manière seulement rhétorique et pour de raisons purement secondaires, et absolument parlant quand il s'agit de son projet scientifique et philosophique surtout, c'était plutôt le modèle du penseur solitaire qui doit être évoqué. Et dans ce cas-là nous aboutissons à une conclusion de l'importance minimale et purement occasionnelle des échanges scientifiques et de la correspondance en particulier.

Il nous semble que cette aporie qui se dresse ici entre le rôle du subjectif et de l'intersubjectif dans le processus de la rationalité moderne ou cartésienne est à interroger et à éclaircir. Nous ne serons pas satisfait et il serait trop rapide de conclure aussi une sorte de malhonneteté cartésienne ou le caractère purement rhétorique de son dispositif „responsorial” mais pourtant la thèse selon laquelle la pensée cartésienne „loin de tout soliloque ou solipsisme, en tant qu'elle obéit à une logique de l'argumentation, s'inscrit dans l'espace originellement responsorial du dialogue” ne semble pas totalement satisfaisante. Il semble par contre que la dimension intersubjective de la

science et de la philosophie cartésienne en particulier s'ouvre bien avant la discussion réelle avec des correspondants. En fait, comme déjà les fragments cités le montrent et le début des *Meditationes* l'atteste d'une manière patente, la pensée objective procède par une mise en cause continuelle qui est à la fois une interrogation constante portant sur le statut de l'objet pensé – est-il vrai, est-il pensé adéquatement? C'est à partir de là, à partir de cette attitude scientifique à la fois vrai et subjective que la discussion scientifique donc un élargissement intersubjectif devient possible. Il nous semble que les assurances de Descartes d'être prêt à subir des objections résultent directement de cette attitude pour autant que ce genre d'exercice a été déjà mise en oeuvre et se trouve maintenu au sein de sa conscience. L'absence de contradiction entre le subjectif et l'intersubjectif dans ce cas-là vient du fait que le sujet connaissant exerce et met en oeuvre une disposition qu'il retrouve en soi-même étant en même temps convaincu du fait de la partager avec d'autres sujets même s'il ne fait pas de doute que Descartes ne s'est fait pas illusion quant à la puissance argumentative de ses discutants introduisant sa métaphore militaire.

Dans l'exercice de la science objective, on procède par une incessante autocritique et mise en question, ce qui d'ailleurs donne le mérite de prendre ce nom mais aussi ouvre une certaine dimension intersubjective du partage cette expérience de l'objectivité. Si donc il y a chez Descartes un „appel aux objections possibles” et la volonté d'être corrigé par des correspondants n'est pas seulement un biais rhétorique pour disseminer sa nouvelle pensée, il s'agira du partage d'une vision faite par „la lumière naturelle” qu'on suppose pouvoir étendre comme la même sphère pour tous de la pensée objective. La question donc ne se pose tant de l'alternative entre le subjectif et l'intersubjectif mais plutôt de leur lien interne. Essayons d'envisager brièvement ce problème en se référant à une possible hiérarchie à établir des textes cartésiens. Si on traite la pensée de Descartes comme un „tout organique” qu'elle fait avec toute la discussion qu'elle soulève, on risque perdre de vue les moments décisifs de cette pensée qui s'expriment par les décisions de publier des livres, et quand il s'agit de la philosophie de Descartes, l'une des règles hermeneutiques absolument fondamentale, proposé déjà par l'auteur lui-même est de parcourir et approfondir avant tout la compréhension du texte des *Meditationes*. Bien qu'il était l'intention de Descartes de publier les Méditations avec des objections et des réponses, cela ne change ou ne diminue pas le caractère absolument décisif du texte même des Méditations, et même si on retrouve des thèses qui n'apparaissent que dans les *Responsiones*, cela nécessite le lecteur chaque fois de les articuler avec le texte central. Comme l'atteste chaque interprétation phénoménologique de Descartes qui consiste en reconstruire ou retrouver des intentions centrales même si souvent implicites du père de modernité, le passage par les *Meditationes* est absolument décisif, et dans le cas de Husserl par exemple cette reconstitution s'avère possible et réussi à partir d'une lecture seulement des deux premières. Pour étudier la philosophie de Descartes, il faut maîtriser l'articulation de ses propos trouvables dans différents écrits avec ce que représente son geste philosophique le plus puissant et originel, à savoir les *Meditations*.

On conclura donc que le schème responsorial intervient chez Descartes étant lié à la structure de la rationalité représentative et objective à laquelle certain type d'intersubjectivité est inhérent.

III

Le débat avec Descartes fait un des thèmes constants de la phénoménologie en offrant un cadre bien intéressant pour envisager comment peut-on reprendre et utiliser la tradition dans la philosophie contemporaine. La pensée merleau-pontienne en est un bel exemple. Pour la bien situer il faut sans doute évoquer le „néocartésianisme” husserlien dans sa version la plus intéressante de la *Krisis* où le fondateur de la phénoménologie propose la lecture de Descartes

comme un cas exemplaire d'une tension qui se produit en philosophie entre l'objectivisme et le transcendantalisme. Il faut avoir à l'esprit aussi bien la critique heideggerienne de Descartes dénonçant dans *Sein und Zeit* l'indetermination ontologique de l'*ego sum* cartésien et aussi bien la thèse sur son accomplissement dans la technique. Ensuite, il faut mentionner que Merleau-Ponty étant sans doute bien familier avec la pensée de Sartre qui a proposé sa propre version de ce qu'on peut appeler l'ontologie phénoménologique cartésienne en se basant surtout sur la preuve ontologique et l'expérience de la liberté. La tentative merleau-pontienne nous semble beaucoup plus complexe et réfléchie aussi bien au niveau methodologique que par son travail remarquable fait avec des textes cartésiens. Dans mes recherches sur le cartésianisme phénoménologique, j'exploite une hypothèse selon laquelle c'est avec la venue de la phénoménologie française le motif cartésien trouve son vrai prolongement et l'approfondissement. En effet, les phénoménologues français, sans doute grâce à leur formation en histoire de philosophie classique, confrontés aux cartésiens ou aux néokantiens de l'époque, puisent dans la pensée de Descartes en réussissant d'en expliciter le contenu très riche et varié. Je songe d'abord à la phénoménologie existentielle de Sartre (la doctrine du *cogito* irréfléchi et celle de la liberté), de la pensée lévinasienne de l'infini, de la pensée de l'autoaffectation du Michel Henry, et évidemment de la pensée de Merleau-Ponty qui à partir de *Structure du comportement* (Merleau-Ponty, 1942) par la *Phénoménologie de la perception* (Merleau-Ponty, 1945), puis son cours sur l'union de l'âme et du corps (Merleau-Ponty, 1947-8) en passant par *L'Œil et l'esprit* (Merleau-Ponty, 1961), *Le visible et l'invisible* (Merleau-Ponty, 1961), et son dernier cours sur *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui* (contenu dans les *Notes des cours au Collège de France* (Merleau-Ponty, 1959-61)) ne cesse pas de fournir l'interprétation étonnante et originale de l'auteur des *Meditationes*.

Merleau-Ponty s'inscrit donc d'une manière exemplaire dans ce courant cartésien, tout en élaborant une dimension cartésienne de ses analyses phénoménologiques; mais dès le début il y marque son originalité par le privilège donné à une thèse cartésienne souvent marginalisée ou négligée, à savoir celle de l'union de l'âme et du corps.

Si on tente de reconstruire le „cartésianisme phénoménologique” de Merleau-Ponty et son propos concernant la correspondance, il faudra sans doute se tourner vers cette doctrine qui devient pour le phénoménologue fondamentale et à la lumière de laquelle toutes ses analyses cartésiennes trouvent leur sens. Ses analyses de Descartes, Merleau-Ponty commence par une expérience phénoménologique privilégiée, telle qu'elle était décrite dans la *Méditation sixième* en affirmant que „la question de l'union de l'âme et du corps n'est pas chez Descartes une simple difficulté spéculative” mais elle est un effort „de rendre compte d'un fait paradoxal, qui est l'existence du corps humain” (Merleau-Ponty, 2002, p. 13). Comment Merleau-Ponty résume cette théorie cartésienne qui soulève tant de controverses chez les commentateurs? Selon le phénoménologue, l'existence du corps humain est pour Descartes une affirmation de fait non pour cette raison qu'il y a des liens tellement étroites entre l'esprit et le corps qu'on peut parler de leur unité, mais plus précisément parce qu'il s'agit de leur „mélange” ou mieux, comme dira dernier Merleau-Ponty, de leur empiètement. Ainsi, dans la *Méditation sixième* Descartes décrit un niveau rudimentaire „des enseignements de la Nature», qui sont ressentis subjectivement comme par exemple la faim ou la soif, et auxquels correspond une position de mon corps parmi des autres corps, avec l'intention implicite à lui de se diriger vers sa position optimale. Cette unité de mélange ou de confusion, aussi bien intérieure comme extérieure, Descartes la caractérise d'abord d'une manière négative, par le rejet de la métaphore platonicienne de l'âme étant comme un pilote dans son navire, puis positivement, en rappelant la situation d'une blessure dont le sentiment de la douleur est la manifestation. La qualification de l'union comme clarté confuse peut être considérée comme une façon de rendre

intelligible cette „unité de mélange” qui s’offre comme une expérience originaire de la subjectivité à la première personne. J’affirme donc mon inclusion factice dans l’ordre de la nature qui m’enseigne et m’oriente corporellement de cette façon que je n’ai qu’à admettre que: [...] „je ne suis pas logé dans mon corps [...] mais je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé que je compose un seul tout avec lui”. L’expérience des „enseignements naturels”, en plus de phénoménaliser l’unité du corps et de l’âme, me fait entrer dans la dimension de l’intercorporéité, car „plusieurs autres corps existent autour du mien, entre lesquels je dois poursuivre les uns et fuir des autres” (AT VII, 81).

Dans son cours sur l’union de l’âme et du corps, en évoquant plusieurs textes de Descartes, Merleau-Ponty accorde l’attention toute particulière à une nouvelle compréhension du corps comme l’unité fonctionnel. La dynamique de cette structure est assurée par le mouvement continu de la matière et par l’indétermination des limites de mon corps, qui est en changement continu. En même temps, selon Descartes, ce qu’il appelle „mon corps” doit son unité vivante au principe organisant et structurant la matière, appelée „âme”. En affirmant l’identité et l’individualité de mon corps, à vrai dire, on affirme l’expérience immédiate du corps vivant. Bien que dans la *Méditation VI* la dimension phénoménologique de la subjectivité s’exprime d’abord sur le mode de l’imagination, le passage au sentiment corporel la sans aucun doute radicalise, parce qu’il n’est plus question d’une possibilité de l’existence d’un objet imaginé, mais dès lors c’est l’existence même - pour autant qu’elle est subjectivement vécue - qui est en jeu.

Dans ce contexte, Merleau-Ponty passe à l’analyse de la correspondance cartésienne et mentionne d’abord une lettre de Descartes à Mesland de 1645-1646, où, dans une tentative de fournir une explication philosophique au dogme théologique de la transsubstantiation, Descartes fait recours aux expériences banales de tous les jours et affirme qu’il est „très vrai de dire que j’ai maintenant le même corps que j’avais il y a dix ans, bien que la matière dont il est composé soit changée, à cause que l’unité numérique du corps d’un homme ne dépend pas de sa matière, mais de sa forme, qui est l’âme” (AT, IV, 346). Descartes admet donc que le corps humain doit son unité à la continuité fonctionnelle de l’âme. Pourtant, il reconnaît également le sens inverse de la liaison par sa thèse sur la corporéité de l’âme. Ceci se confirme par trois autres lettres de Descartes évoqués par Merleau-Ponty. Tout d’abord, dans une lettre à Hyperaspistes d’août 1641, Descartes introduit une définition de ce qui est corporel en tenant compte du fait de l’unité existentielle du corps et de l’âme:

Si enim per corporeum intelligatur id omne quod potest aliquo modo corpus afficere, mens etiam eo sensu corporea erit dicenda » « car si par corporel on entend tout ce qui peut en quelque manière que ce soit, affecter le corps, l’esprit en ce sens devra aussi être dit corporel (AT III, 424).

La perspective de corporéité s’y trouve élargie parce que mon corps n’est plus seulement influencé par des autres corps, ou structuré par l’âme, mais c’est lui qui aura également une incidence non seulement sur un autre corps, mais aussi sur l’esprit en lui fournissant des idées „doloris, titillationis, caloris, frigoris, et similibus, quae ex ista unione ac quasi permixtione oriuntur, confuse percipiendis sive sentiendis occupari” (AT III, 424). Ainsi, bien que l’âme reste ici le facteur de l’organisation, le fait des interactions mutuelles décide que toute la sphère de l’union peut être appelée corporelle. Descartes, en reconnaissant le problème de tension ou même de contradiction entre sa thèse sur la distinction de l’âme et du corps et leur union, dans une lettre du 28 juin 1643 à Elisabeth met cette relation difficile à penser en analogie avec la relation qui est entre le corps et la pesanteur. L’analogie tient selon Descartes à ceci que d’un côté les deux termes se

pensent nettement comme distinctes, mais de l'autre, selon l'imagination ils apparaissent comme inséparables. Ainsi, „je me suis servi 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 notre” (AT III, 694, 6-9). En conséquence, une fois qu'on est „déjà entièrement persuadé que l'âme est une substance distincte du corps” (AT III, 694, 13-14), on peut „vouloir librement attribuer cette matière et cette extension à l'âme; car cela n'est autre chose que la concevoir unie au corps” (AT III, 694, 19-21). Cependant, tenant compte, comme écrit Descartes à Arnauld le 29 juillet 1648 de cette „certissima et evidentissima experientia quotidie” qui est „ex rebus per se notis, quas, cum volumus per alias explicare, obscuramus” que „l'expérience la plus sûre et la plus évidente de la vie quotidienne, qui [...] relève des choses allant de soi, et qu'on obscurcit quand on veut l'expliquer par d'autres” (AT V, 222), Descartes reconnaît les limites de l'analogie dont il s'est servi, car „l'extension de cette matière est d'autre nature que l'extension de cette pensée, en ce que la première est déterminée à un certain lieu duquel elle exclut toute autre extension de ce corps, ce que ne fait pas la deuxième” (AT III, 694, 24-28). Cependant, dans cette lettre même, Descartes fait de nouveau recours à cette comparaison, en tentant de la rejustifier. Il évoque l'expérience banale de la chute des corps à cause de gravité sur la base de laquelle on croit que la pesanteur est une qualité réelle de ces corps. Comme on sait bien, selon la physique cartésienne „nullam esse talem qualitatem in rerum natura” (AT V, 222, 26-27); malgré cela, Descartes donne une sorte d'interprétation à cette opinion courante en croyant que pour expliquer l'expérience manifeste certains se servent d'une idée qu'ils ont, à savoir de la substance incorporelle, pour se représenter la gravité (AT V, 223, 28-29) „illos uti idea quam in se habent substantiae incorporeae ad istam gravitatem sibi repraesentandam”. Après cette courte explication, l'analogie peut être de nouveau appliquée, car „adeo ut nobis non sit difficilium intelligere, quomodo mens moveat corpus, quam istis aliis quomodo talis gravitas lapidem deorsum ferat” (AT V, 222, 30-223, 2). La conclusion de ce passage peut surprendre, parce que finalement c'est bien la „corporalisation” de la pesanteur qui sert de modèle pour considérer comme corporel „tout ce qui appartient au corps, encore qu'il soit d'une autre nature”; d'où il s'ensuit que „l'âme peut aussi être dite corporelle, en tant qu'elle est propre à s'unir au corps”, „sin vero per corporeum intelligimus id quod participat de natura corporis, non magis ista gravitas, quam mens humana, corporea est” (AT V, 223, 12-13).

Nous ne savons pas dans quelle mesure Merleau-Ponty entrait dans les détails des textes simplement cités pendant son cours de 1947-1948, mais sans doute il croyait que la multiplication des analogies et des images cartésiennes témoignait d'une perte de radicalité et d'un recul par rapport à sa thèse sur l'union de l'âme et du corps. En effet, Descartes est contraint de rappeler presque toujours que malgré l'expérience de l'union, il faut penser d'abord la distinction essentielle et irréductible de l'âme et du corps.

Une autre tentative pour penser la distinction et l'union à la fois, Descartes expose dans sa lettre à More du 5 février 1649 où il propose - comme une conséquence de la reconnaissance de la matérialité de l'âme, donc de son extension - le concept de deux types d'extension. Contrairement à l'extension conçue de la façon classique comme un attribut principal de la substance matérielle (*extensio substantiae*), cette fois il faut la reconnaître „en Dieu, aux anges, dans notre esprit” comme « *extensio potentiae*” (AT V, 342, 14-15), une extension de puissance, qui peut être exercée sur la partie plus ou moins grande de la matière mais avec laquelle ni Dieu, ni ange, ni homme ne sont pas coextensives. Merleau-Ponty, quant à lui, met en doute la valeur phénoménologique d'une telle doctrine pour autant que la distinction des deux types de l'étendue nettement affaiblit leur unité qui ne devient que simplement formelle. Le phénoménologue dénonce pourtant surtout l'abandon de la dimension de l'expérience à la première personne qui revient à donner le privilège

à l'objectivation de cette expérience par une prise de position de l'observateur externe. Au moment même de la décision de traiter ensemble et au même niveau l'étendue de puissance de Dieu, des anges, ou de moi-même, et en déterminant les limites de cette puissance, Descartes rature sa découverte de l'union basée sur l'expérience au profit de distinctions purement conceptuelles qui sont pensées à la lumière de la réflexion objectivante, et uniquement grâce à elle.

N'étant pas satisfait des solutions cartésiennes, Merleau-Ponty souligne l'ambiguïté de sa position: en un premier temps, il admet la spécificité de l'union pour ensuite la qualifier comme pensée confuse propre au langage ordinaire, ce qui veut dire finalement qu'elle se situe en dehors de l'intelligibilité. Si „l'union ne peut être connue que par l'union” cela signifie pour Descartes que „il n'y a rien à en dire” (Merleau-Ponty, 2002, p. 15).

Dans l'un de ses derniers écrits, il revient à cet objection sur le plan du destin irrévocable de la pensée moderne en affirmant que même si Descartes pense la subjectivité selon „l'énigme de la vision” mettant en son centre „mystère de la passivité” et faisant du corps un lieu de demeure (Merleau-Ponty, 1964, p. 51-3) mais pourtant, malgré le fait du dédoublement de la pensée cartésienne, „cette vision de fait, et le 'il y a' qu'elle contient, ne bouleversent pas sa philosophie” (Merleau-Ponty, 1964, p. 54). „Le tremblement est vite surmonté” conclut Merleau-Ponty (1964, p. 56) parce que Descartes qualifie sa nouvelle pensée „corporelle” comme seulement praticable ou exerçable, ne relevant que de l'usage de la vie quotidienne préscientifique, sans possibilité d'en faire une pensée vraiment philosophique. Ce faisant, au bout du compte, il anticipe sur l'attitude de la science exacte et objective qui dès lors sait employer des stratégies différentes pour continuellement exclure de son champ ou objectiver tout élément expérientiel que ce soit l'expérience du monde, du moi, ou de Dieu. „Notre science a rejeté aussi bien les justifications que les restrictions de champ que lui imposait Descartes. Les modèles qu'elle invente, elle ne prétend plus les déduire des attributs de Dieu. La profondeur du monde existant et celle du Dieu insondable ne viennent plus doubler la platitude de la pensée 'technicisée’” (Merleau-Ponty, 1964, p. 56-7).

Faut-il donc envisager la correspondance de Descartes comme lieu où la force de ses thèses initiales se perd et se dissout? Bien que le développement merleau-pontien le montre d'une manière assez convaincante, il nous semble que Merleau-Ponty ne prend pas suffisamment en compte les différents modes de procéder de la pensée cartésienne et de son effort et finalement sa maîtrise de distinction donc de passer entre les ordres différents relevant d'une notion primitive correspondante. Ainsi, comme dit Descartes dans une lettre fameuse à Elisabeth:

Je considère aussi que toute la science des hommes ne consiste qu'à bien distinguer ces notions, et à n'attribuer chacune d'elles qu'aux choses auxquelles elles appartiennent. lorsque nous voulons expliquer quelque difficulté par le moyen d'une notion qui ne lui appartient pas, nous ne pouvons manquer de nous méprendre ; comme aussi lorsque nous voulons expliquer une de ces notions par une autre ; car, 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 corps (AT III, 665, 25-666, 15).

Cette pratique devient remarquable justement dans le cas de la dernière philosophie de Descartes développée à partir de la troisième notion primitive où le renvoi à l'expérience quotidienne

et aux „conversations ordinaires” sert comme point de départ pour le traitement philosophique des passions pour aboutir à l'éthique de générosité. Ce geste déjà perceptible dans l'emploi de l'analogie avec la pesanteur, qui est intenable sur le plan physique mais relève de l'expérience courante, offre sans doute un cadre philosophique très intéressant pour des études de la correspondance de Descartes, prouvant aussi bien et d'une manière nouvelle l'importance en elle de l'élément intersubjectif, dès lors non plus limité au registre de l'objectivation commune et anonyme, mais exercé dans une communauté des ego passionnels et éthiques dont la rationalité propre surgit à partir de l'expérience paradoxale et surprenant de la volonté qui s'éprouve dans le corps.

Bibliographie

- DESCARTES R. 1996. *Oeuvres*, Ed.: Ch. Adam et P. Tannery, Paris: J. Vrin (AT).
- HEIDEGGER M. 1977. *Sein und Zeit*, in *Gesamtausgabe*, vol. 2, ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HUSSERL E. 1973. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana, v. I. Ed. S. Strasser. The Hague: Martinus Nijhoff.
- _____. 1973. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Husserliana, v. II Ed. Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- _____. 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana, v. VI. Ed. Walter Biemel, The Hague: Martinus Nijhoff.
- _____. 1977. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1* Husserliana, v. III; v. I. Ed. Karl Schuhmann. The Hague: Martinus Nijhoff.
- _____. 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Husserliana, v. XIX. Ed. Ursula Panzer. Halle 1901, rev. ed. 1922. The Hague: Martinus Nijhoff.
- MARION J.-L. 1996. *Questions cartésiennes II*, Paris: Presses Universitaires de France.
- MERLEAU-PONTY M. 1942. *La structure du comportement*, Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. 1954. *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.
- _____. 1964. *L'œil et l'esprit*, Paris: Gallimard.
- _____. 1996. *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, Paris: Gallimard.
- _____. 2002. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris: J. Vrin.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.