

PIERRE GUENANCIA

La distinction et l'union de l'âme et du corps : l'une est-elle plus cartésienne que l'autre ?

Partons de cette remarque de M. Merleau-Ponty : « Sur tous ces sujets [sc : il s'agit des sujets relatifs à l'union de l'âme et du corps : “cette dimension du composé d'âme et de corps, du monde existant, de l'Être abyssal que Descartes a ouverte et aussitôt refermée”, pp. 57-58], nous sommes disqualifiés pas position. Tel est ce secret d'équilibre cartésien : une métaphysique qui nous donne des raisons décisives de ne plus faire de métaphysique, valide nos évidences en les limitant, ouvre notre pensée sans la déchirer. Secret perdu, et, semble-t-il, à jamais »⁶.

Rappelons aussi les termes bien connus de la lettre à Élisabeth du 28 juin 1643 : « je n'ai jamais employé que fort peu d'heures [...] par an, aux pensées qui occupent l'entendement seul [c'est-à-dire à la métaphysique], et j'ai donné tout le reste de mon temps au relâche des sens et au repos de l'esprit » (AT III, 692). L'union de l'âme et du corps, la vie de l'homme dans le monde, les inclinations naturelles ne permettent pas la spéculation métaphysique, elles indiquent une autre direction de l'esprit que celle de l'étude et de la méditation, une autre destination de l'homme. Le concept de la philosophie n'a pas dans cet ordre de choses la même signification que celle qu'il doit avoir en métaphysique, celle de science plus certaine qu'aucune autre. Dans cet ordre de choses le philosophe doit s'adonner à la recherche d'une philosophie utile pour les hommes, une philosophie « plus pratique que spéculative », selon les termes bien connus de la 6^{ème} partie du *Discours de la méthode*.

Finalité et nature : le concept de nature de la *Méditation VI* est bien différent de celui de la physique et métaphysique (chose étendue, matière et mouvement). La nature enseigne, les mouvements des esprits animaux signalent les choses à rechercher et à fuir ; ces choses corporelles sont reliées à l'homme alors que l'étendue est au contraire de nature radicalement différente de l'esprit qui la connaît. Dans l'union au contraire le sujet de la connaissance est beaucoup trop

⁶ M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1985, p. 56.

lié à l'objet pour qu'on puisse s'en faire un concept distinct. D'où la référence à la vie, aux sens, à l'homme du commun qui n'est pas un savant : comprendre l'union, c'est l'éprouver en soi, éprouver la bonne correspondance entre le corps et l'esprit, cette compréhension est celle de la finalité de l'union. Ce n'est pas tant un concept qu'une expérience (comme celle de la liberté, sauf que la liberté est une notion très claire) : la certitude d'être un seul homme, esprit et corps confondus, se manifeste par une propension, une inclination, et non par idée claire et distincte (encore qu'elle soit clairement connue).

Ce problème peut se ramener à celui du rapport entre le corps *res extensa* et le corps humain, un et indivisible comme l'âme : d'un côté la connaissance de la machine (le cadavre de la *Méditation II*), de l'autre l'épreuve des sentiments de plaisir, de douleur (l'âme n'est pas dans la machine seulement comme un pilote dans son navire).

En d'autres termes : le corps machine est multiple, le corps humain est un. Le point de vue de l'union est celui de l'unité. La question principale ici est celle de l'usage, question propre à l'union et à tout ce qui s'y rapporte, question ou préoccupation qui la distingue de toutes les autres : usage des passions (naturel et volontaire), usage du libre arbitre, et même usage de la vie (le terrain de la compréhension de l'union). Cette question aurait-elle un sens dans le cadre de la distinction ? L'usage implique la fin (instituée par la nature ou par les hommes), ce qui permettrait d'expliquer que l'union se comprend en la pratiquant et non par une vue d'entendement. La finalité ne se conçoit pas comme on conçoit la propriété d'une substance. Elle est de l'ordre d'une inclination.

Il faut se demander ce que la pensée de voir et de sentir ne peut pas comprendre, ne peut même pas percevoir : ce n'est pas le phénomène (qui est interne), mais son extériorité par rapport à moi : je peux bien considérer cette pensée comme mienne, de même que ce corps est mien (j'y suis lié, c'est cela l'union), mais elle ne vient pas de moi et ne dépend pas de moi : c'est contre mon attente que j'en prends connaissance. Le plaisir et la douleur font irruption dans la sphère du cogito, même si ce sont des modes de la pensée. Pour les comprendre il faut que je sorte de cette sphère de pensée, ce qui n'est pas en toute rigueur possible, mais en reconnaissant la présence en moi, et même au plus intime de moi-même, de quelque chose qui ne vient pas de la pensée, mais qui vient à la pensée, depuis une extériorité irrécusable. Mon corps en ce sens m'apporte à tout moment la preuve de son extériorité par rapport à moi, quelquefois même cette extériorité est plus présente, plus intime que moi-même, comme dans le plaisir et la douleur. L'intimité de la liaison à mon corps dans la douleur (qui fait que je ne suis pas logé dans mon corps seulement comme un pilote dans son navire) n'est-ce pas la conscience d'une extériorité dont je ne peux pas me séparer ? L'union n'est-ce pas la conscience de l'impossibilité de se séparer de ce corps éprouvé comme mien mais aussi comme non moi, comme autre que moi, et donc comme extérieur à moi *i.e.* à mon âme ? Dans l'union,

l'âme demeure distincte du corps dont elle n'est pas séparée. Former un seul tout ne veut peut-être pas dire : être d'une seule pièce, sinon comment parler de composition (nous sommes tellement composés, dit Descartes, que ce qui nous a plu hier ne nous plait plus aujourd'hui) ? L'unité de l'âme (elle n'a pas de parties, elle est toujours la même, c'est une pure substance) n'implique pas l'homogénéité de ce tout que mon âme forme avec mon corps. Si l'âme expérimente dans l'union le fait de dépendre du corps auquel elle est unie, alors elle comprend son corps comme distinct d'elle, comme quelque chose d'extérieur à elle mais inséparable d'elle. Ce sont ces deux idées (qui peuvent effectivement paraître contraires, au moins) qui forment l'union : l'inséparabilité de deux choses pourtant distinctes. C'est par mon corps (plaisir et douleur) que je suis lié au monde, *i.e.* aux autres corps, et cette liaison aussi est impossible à défaire. Car l'âme en tant que telle demeure toujours ce pouvoir de distanciation, ce regard qui permet de considérer l'extériorité comme telle, et non comme aussi mienne. C'est essentiellement un pouvoir de négation : la pensée de voir n'est pas le voir lui-même, l'immédiateté d'un contenu extérieur qui s'impose à mon œil. C'est la vision pure, coupée de son origine, du moment où elle apparaît, de sa différence avec d'autres contenus, bref de tout ce qui localise la perception et la fait dépendre d'autre chose que de moi. Être uni avec un corps cela revient à se situer en un point du corps (d'où le privilège épistémologique de la douleur, car l'âme est là où elle a mal, elle se localise en un point ou une région du corps). C'est sans doute dans ce sens qu'il faut entendre l'incitation de Descartes à attribuer une sorte d'extension à l'âme (voir la lettre citée plus haut), car c'est cela la concevoir comme unie avec un corps, et rien de plus étranger à la nature de l'âme que l'étendue, la divisibilité, le *partes extra partes*, elle qui est tout d'une pièce, indivisible, la même qui veut et a des appétits. Que veut dire être étendue pour l'âme ? Bien sûr pas que l'âme c'est le corps, ou la peau, ou autre réduction matérialiste. Mais plutôt que dans l'union l'âme ne peut pas être complètement elle-même, elle est toujours aussi autre chose qu'elle-même, elle est liée, intimement, à quelque chose qui pourtant n'est pas elle. Le corps reste donc distinct de l'âme dans l'union, sinon d'ailleurs comment pourrai-je parler d'union, ce serait l'union de quoi avec quoi ? Le revers du sentiment d'être uni avec un corps et de ne former qu'un seul tout avec lui c'est la conscience du non recouvrement de ce corps et du moi qui le tient à juste titre pour son corps. L'union n'efface pas les deux idées distinctes de l'âme et du corps, elle n'en fait pas une seule idée, mais elle consiste à joindre ces deux substances de telle sorte que l'une agisse sur l'autre et réciproquement. L'expérience de l'union est donc celle de l'interaction des deux substances : l'action de l'âme sur le corps (les mouvements volontaires), l'action du corps sur l'âme (les émotions, passions et sentiments). Mais pour comprendre l'union, il faut commencer par poser la distinction entre l'âme et le corps, ce que fait longuement Descartes au début de son traité sur *Les passions de l'âme*. La distinction réelle de l'âme et du

corps est une acquisition fondamentale de la philosophie cartésienne : personne avant moi, dit Descartes, n'avait montré que l'âme et le corps sont des substances radicalement distinctes l'une de l'autre, ou que la distinction de l'âme et du corps est une distinction *réelle*. Mais l'union ? Peut-on dire qu'elle est un apport propre de Descartes au même titre que la distinction ? Non bien sûr, puisque c'est un fait d'expérience commune, c'est ce que chacun sait du seul fait de vivre⁷. Mais Descartes intègre cette donnée non cartésienne dans le cartésianisme et en fait un des piliers de sa philosophie. La force de cette philosophie est de pouvoir, sans cesser d'être philosophie, intégrer à elle des faits qu'elle n'a pas constitués elle-même, comme celui de l'union de l'âme et du corps. Par là elle communique avec le sens commun, et peut être aussi discutée et critiquée par lui. Elle ne forme pas un système clos, régi par une logique seulement interne à ce système. Elle s'expose donc aux arguments qui peuvent la contester : elle ne change pas la nature des faits afin de pouvoir les accommoder au système déjà monté, elle reconnaît ces faits, et la difficulté de les concilier avec ce qu'elle a montré avec certitude. La thèse de l'union n'a rien de spécifiquement cartésien, l'explication « technique » de la façon dont l'âme et le corps communiquent intègre bien à elle les concepts de la physique cartésienne, mais la thèse que l'âme agit sur le corps par les mouvements volontaires et que le corps agit sur l'âme en produisant en elle sentiments, passions, émotions, cette thèse est celle du sens commun, et non de Descartes en particulier. Descartes n'explique d'ailleurs pas comment c'est possible conceptuellement que l'âme et le corps qui sont deux substances contraires puissent agir l'une sur l'autre, il explique comment cela peut se faire matériellement, par la seule nature du corps. Ce qui sous entend qu'il tient l'union pour réelle, ce qui rend inutile la question de sa condition de possibilité. Elle est possible puisqu'elle est réelle, effective, indubitable.

Mais que ce ne soit pas une doctrine spécifiquement cartésienne (comme l'est la thèse de la distinction réelle, qui n'a pas manqué d'attirer des objections multiples de la part des contemporains, ce qui n'est pas le cas de la thèse de l'union, par laquelle, aux yeux de tous, Descartes rejoignait le sens commun), ne signifie bien sûr pas qu'elle n'est pas importante dans la philosophie de Descartes, ni qu'elle n'y a pas une place centrale et qu'à ce titre elle est tout à fait cartésienne. Mais elle ne l'est que conjointe à la thèse de la distinction, qui n'est pas « dépassée » par celle de l'union, mais seulement régionalisée, circonscrite au domaine des idées claires et distinctes.

Comme simple chose qui pense l'esprit peut-il avoir en lui d'autres idées que des idées claires et distinctes ? Certes il en a aussi de confuses (comme les idées des qualités sensibles), mais comme il s'abstient de les rapporter aux cho-

⁷ « Cette étroite liaison de l'esprit et du corps que nous expérimentons tous les jours [est] cause que nous ne découvrons pas aisément, et sans une profonde méditation, la distinction réelle qui est entre l'un et l'autre » (*Réponses aux 4^{èmes} Objections*, AT IX, 177).

ses en dehors de lui, ces idées peuvent aussi, en tant qu'elles sont seulement des idées, *i.e.* des modes de la pensée, être considérées comme distinctes. On a donc d'un côté les choses extérieures considérées comme des corps matériels, indépendamment du fait de savoir si elles existent ou non (la distinction substantielle ne peut pas fonder l'existence des choses corporelles), et d'un autre côté l'esprit (les esprits ? ce n'est pas sûr) comme chose qui pense, *i.e.* qui a en lui les idées de toutes les choses comme de purs noèmes. D'un côté les corps caractérisés par leurs propriétés géométriques, de l'autre l'esprit comme lieu des idées. Mais dès lors que l'on reconnaît que l'esprit est répandu dans tout le corps et qu'il compose comme un seul tout avec lui, il y a pour ainsi dire mélange des constituants propres à chacun d'eux : l'esprit se matérialise (plus qu'il ne s'incarne), le corps devient humain, *i.e.* sensible, un, mien. L'esprit n'est plus défini par la négation des propriétés qui caractérisent le corps, puisqu'il est en quelque façon étendu à travers le corps tout entier. La douleur, le plaisir localisent l'esprit qui est là où il a mal, là où ça fait plaisir. Il n'est plus à distance du corps dont il dénombre les propriétés comme s'il l'observait de l'extérieur (« toute cette machine composée d'os et de chair, telle qu'elle paraît dans un cadavre », selon l'expression de la *Méditation II*, AT IX-1, 20). Il est ce corps qui éprouve des sentiments. Ceux-ci sont donc le lien qui rattache le continent corps avec le continent esprit, qui cessent alors d'être insulaires. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a plus d'idées claires et distinctes mais seulement des idées confuses et obscures, cela signifie seulement qu'à côté des premières qui demeurent valides et présentes à l'esprit, il y a désormais des idées pensées comme irréductiblement obscures et confuses, des idées dont le statut ontologique (et pas seulement psychologique) est celui de réalités obscures et confuses. À quel caractère les reconnaît-on ? à l'expérience que fait l'esprit de ne pas pouvoir les mettre à distance de lui, de ne pas pouvoir les séparer de lui. La pensée de voir ou de sentir n'implique pas l'existence d'un corps : je ne sais pas si j'ai des yeux, des mains, mais je pense que je vois et touche des choses. Je peux nier l'existence de ce corps et de ces organes, je ne peux pas nier la pensée de voir ou de sentir. Elle fait donc partie de moi, *i.e.* de mon esprit. Mais sentir ou imaginer : n'est-ce pas appliquer son esprit à quelque chose de différent de lui et apercevoir dans cette différence ou dans l'extériorité de ces sentiments à la pensée l'existence d'un corps auquel je suis lié précisément parce que ces sentiments débordent la pensée de voir et de sentir ? parce qu'ils ajoutent quelque chose à la simple pensée ou aux seuls contenus noématiques des idées⁸, à savoir la présence sentie d'un corps que l'esprit ne peut pas séparer de lui, d'un corps avec lequel il compose un tout, au lieu d'être un tout par lui-même seulement ? Ce qui rend ces senti-

⁸ Cf. Merleau-Ponty : « Le sentir qu'on sent, le voir qu'on voit, n'est pas pensée de voir ou de sentir, mais vision, sentir, expérience muette d'un sens muet » *Le visible et l'invisible*, Gallimard, p. 303.

ments (plaisir, douleur, mais aussi faim, soif) obscurs et confus, c'est l'impossibilité de tracer à l'intérieur d'eux-mêmes une ligne de démarcation entre ce qui relève du corps et ce qui relève de l'esprit. Une analyse qui tenterait la décomposition de ces sentiments afin de parvenir à isoler les éléments simples qui les composent serait ici un contre-sens. Il n'y a pas de natures encore plus simples dont ces natures que sont les sentiments seraient composées. D'où la tentation (peut-être surtout par souci de symétrie avec les autres natures simples corporelles et intellectuelles) de faire de ces natures composées que sont les sentiments la notion primitive de l'union de l'âme et du corps. Le sentiment tout en étant un mode de la pensée (car je ne pourrais pas sentir sans l'âme, et c'est même elle qui sent et qui voit) n'est pas qu'un mode de la pensée, mais quelque chose que la pensée en tant qu'elle est seulement pensée reçoit en elle comme s'il provenait d'ailleurs que d'elle-même comme s'il y avait extériorité du sentiment à la pensée. Je ne sentirais pas si je n'avais pas de corps, ou si j'étais seulement superposé à lui, et non pas uni réellement et substantiellement. Sentir ne se pourrait donc pas sans le corps. Comment concilier ces deux thèses aussi cartésiennes l'une que l'autre : 1) le sentiment est un mode de la pensée ; 2) je ne sentirai pas si je n'avais pas de corps⁹, *i.e.* si mon âme et mon corps ne faisaient pas un seul tout, la conscience étant ici présente dans le tout comme dans chacune des parties de ce tout, assurant ainsi ce que l'on pourrait appeler une double et réciproque immanence : des parties au tout, du tout à chacune des parties ? Un tel passage des propriétés de l'une des substances dans l'autre permet de dire, ce qui est la reconnaissance officielle de l'union, que l'âme est en quelque façon étendue ou présente dans tout le corps, en totalité et en chaque partie, et que le corps humain est un et indivisible, le même corps quelles que soient ses dimensions et sa figure comme *res extensa*. En bref : dans l'union l'âme et le corps ne sont plus des substances distinctes l'une de l'autre, et, du même coup, ne sont plus considérées comme des substances. Ce qui fait (je ne peux pas développer cette question que je mets en attente) que si l'union peut être dite substantielle (au sens de réelle, au sens où le terme de substance dénote l'unité ontologique ou réelle d'une chose), l'homme ne constitue pas une 3^{ème} substance. Il ne peut pas y avoir empilement des substances les unes sur les autres. C'est soit la distinction des substances corporelle et intellectuelle, soit un autre point de vue sur les choses que celui de la substance. Cet autre point de vue c'est celui du mélange ou de la composition, qui caractérise tout ce qui se rapporte ou peut être rapporté à l'homme. C'est une nouvelle nature, en elle-même composée et non simple comme celles du corps et de l'âme, mais primitive comme elles, *i.e.* se comprenant par elle-même et non par l'addition des deux autres. À cette nouvelle nature correspond une façon propre de concevoir, que Descartes dit être celle des sens et de l'usage de la vie. Ce qui caractérise ce nouveau point de vue,

⁹ « on ne peut sentir sans le corps », *Méditation II*, AT IX-1, 21, voir aussi *ibid.*, pp. 23-24.

c'est qu'il s'abstient naturellement de considérer les choses de manière séparatrice et distinctive, *i.e.* en termes de substances (« c'est le propre et la nature des substances de s'exclure mutuellement l'une l'autre », dit Descartes dans les *Réponses aux 4^{èmes} Objections*, AT, IX-1 176). Il s'agit en effet de chercher la liaison ou la correspondance entre ce qui appartient à l'une et à l'autre des deux seules substances connues par l'entendement humain. Comment tel mouvement des esprits donne à l'âme occasion d'avoir telle pensée ? comment telle volonté est suivie d'un mouvement particulier du corps ? Je ne dis pas que la distinction est abolie, loin de là, sinon comment établir ces liaisons et correspondances, mais qu'ici l'entendement va dans le sens contraire de celui de la distinction (et c'est peut-être pour cette raison que l'entendement se nomme ici : les sens ou l'usage de la vie). Si le point de vue de la distinction est celui de la négation (on conçoit clairement et distinctement une substance en niant d'elle tout ce qui ne lui appartient pas, ce qui donne ces définitions privatives de chacune des substances : l'âme n'est pas étendue¹⁰, n'est pas divisible, n'a pas de figure, etc. ; le corps ne pense pas, ne sent pas, il est divisible, etc.), le point de vue de l'union est celui de la corrélation, et même de la convenance entre des qualités ou propriétés pourtant opposées les unes aux autres, du point de vue de ce que Ricoeur appelle « l'entendement diviseur », qui est pour lui (mais pas pour Descartes) un moment dépassé par l'union où l'entendement relie ce qu'il avait séparé¹¹. L'entendement peut-il dire que le corps est bien disposé (pour être uni avec l'âme) ? Il peut seulement dire comment le corps est fabriqué, qu'il fonctionne comme une machine etc. Il peut décomposer et recomposer l'architecture du corps, mais peut-il en comprendre la finalité, les usages auxquels il est destiné ? Ne faut-il pas le savoir par expérience, ne faut-il pas un savoir pratique, comme celui que les sens possèdent par le simple usage de la vie ? Le problème que rencontre l'homme dans sa vie n'est pas celui de savoir quelle est la nature des choses considérée en elle-même, mais en quoi elles peuvent lui être utiles ou nuisibles. C'est un savoir orienté, intéressé, mais vrai dans son ordre. Ce n'est pas non plus un non savoir, comme l'instinct des animaux, puisqu'il faut choisir et ne pas se tromper. Le savoir de l'homme comme tel est de l'ordre de la conduite de la vie, ce qui implique l'expérience, la conscience du probable et du possible, le jugement, autant de qualités qui sont celles de l'esprit. Les sens ne sont pas une instance tout autre que l'entendement, c'est l'entendement mais appliqué à des objets qu'il ne cherche pas à décomposer et à réduire en natures simples, objets qu'il saisit de façon synthétique, comme des tous qui ont rap-

¹⁰ « d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est une chose étendue et qui ne pense point », *Méditation VI*, AT IX, 62.

¹¹ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, t. 1, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Seuil, 2009 [1^{ère} édition : 1950], p. 343 : « l'union de l'âme et du corps ne peut manquer de scandaliser l'idéalisme naturel à l'entendement diviseur ».

port à l'homme comme tout. Ce sont des choses en rapport les unes avec les autres et non des choses isolées auxquelles il a affaire, comme on peut aussi le voir dans la réflexion cartésienne sur les actions de la vie dans la 3^{ème} partie du *Discours*.

On pourrait donc dire, sans doute en simplifiant trop ces questions difficiles et incertaines, que le problème des sens (c'est-à-dire les organes de la sensibilité) est celui du sens (c'est-à-dire une direction qui est aussi une signification), problème irréductible à celui de la nature des choses comme telles, considérées en elles-mêmes. Dès que Descartes fait référence aux sens dans la *Méditation VI* (la faculté de sentir), le problème qui est alors le sien jusqu'au terme de cette méditation est celui de la fiabilité de ce que la nature lui enseigne, sous-entendu pour son bien, non pas son bien d'individu mais son bien en tant qu'homme. Soudain la finalité fait irruption dans le champ de la pensée jusque là limitée dans son exercice à la seule inspection de l'esprit. Alors que là il s'agit de recevoir un enseignement, de suivre une inclination, de reconnaître le sens de ce à quoi l'homme a affaire en tant qu'homme. Or le premier enseignement de cette nature (qui désigne l'ensemble des choses disposées par Dieu) est que j'ai un corps qui est bien ou mal disposé selon les situations rencontrées¹². C'est par là que la passivité vient à la pensée ou à l'âme. Elle vient, dans l'argumentation de Descartes, soutenue par l'idée de sa finalité ou de son usage :

il se rencontre en moi une certaine faculté passive de sentir, c'est-à-dire de recevoir et de connaître les idées des choses sensibles ; mais elle me serait inutile, et je ne m'en pourrais aucunement servir, s'il n'y avait en moi, ou en autrui, une autre faculté active, capable de former et produire ces idées. Or cette faculté active ne peut être en moi en tant que je ne suis qu'une chose qui pense, vu qu'elle ne présuppose point ma pensée [...], il faut donc nécessairement qu'elle soit en quelque substance différente de moi [...] (*Méditation VI*, AT IX, 63)

*

J'en arrive ainsi à la question de la passivité de la pensée, à laquelle Jean-Luc Marion a consacré récemment un livre¹³. J'ai lu ce livre non seulement avec un intérêt constant, mais avec un intérêt croissant à mesure qu'il avance vers les questions contenues dans le dernier livre de Descartes (le *Traité des passions*) et, dans ce livre, aux questions sans doute les plus originales de ce traité : la ques-

¹² « Or, il n'y a rien que cette nature m'enseigne plus expressément, ni plus sensiblement, sinon que j'ai un corps, qui est mal disposé quand je sens de la douleur, qui a besoin de manger et de boire, quand j'ai les sentiments de la faim ou de la soif, etc. », *Méditation VI*, AT IX, 64.

¹³ Jean-Luc Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, PUF, 2013. Nous avons discuté (avec également Denis Kambouchner) sur ce livre le 14 décembre 2013 à Paris dans le cadre du Séminaire Descartes à l'École Normale Supérieure.

tion de l'admiration (très singulière, aucun cartésien et encore moins aucun non cartésien n'y a prêté attention) ; la question (très rapidement évoquée dans le livre de J-L. Marion) des émotions intérieures, brève et étrange théorie de l'affection de l'âme par elle-même, d'une joie intérieure qui est de nature intellectuelle et non sensible, comme l'autre joie, la plus courante, dont elle peut tout à fait être dissociée ; et, bien sûr, la question de la générosité, à la fois passion et vertu (et même clé de toutes les vertus).

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

Tel est le problème de fond de ce livre complexe : en quel sens doit-on entendre la passivité de la pensée pour que cette pensée passive non seulement ne soit pas entendue comme le niveau inférieur d'une pensée principalement active, ni comme seulement un des deux côtés de la pensée dont l'autre serait l'activité, mais comme la possibilité la plus propre de la pensée d'être affectée par ce corps « lequel par un certain droit particulier j'appell[ais] mien » – dit Descartes. La thèse forte du livre étant que, de cette passivité comme condition d'exercice de la pensée, le moi, l'âme, le *cogito* non seulement ne peut se détacher, mais ne peut pas douter – le doute portant sur l'existence des corps extérieurs bien sûr, et de ce corps placé au milieu de ces corps extérieurs, mais non sur l'existence de ce *meum corpus*, trop intimement lié et présent à l'âme pour que celle-ci puisse s'en détacher : « La pure intelligence ne souffre pas, dit J-L. Marion, donc ma mens doit prendre corps dans une chair pour souffrir » (Marion, *Op. cit.*, p. 70).

La chair, notion ultime eût dit Merleau-Ponty qui s'est beaucoup intéressé à ces questions et dont la pensée sur l'union de l'âme et du corps notamment dans sa signification cartésienne soutient implicitement la recherche de J-L. Marion. Merleau-Ponty évoquait aussi à propos de la vision « un mystère de passivité »

(Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, p. 52). La chair est au centre de ce livre, comme cette notion vers laquelle Descartes se serait approché au plus près avec la notion du *meum corpus*, distinct des *alia corpora*, comme la chair (*Leib*) est distincte du corps (*Korper*).

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

J-L. Marion qui connaît et lit si bien les textes de Descartes sait très bien ce qui peut lui être objecté : ce corps qui peut être détaché de moi en tant que je ne suis qu'une chose qui pense dans la *Méditation II* est autant celui de Descartes que ce corps auquel il est intimement uni, pour lequel il souffre, etc. de la *Méditation VI*. Le rappel de la distinction entre l'esprit et le corps qui précède la « preuve » de l'existence de choses corporelles souligne qu'aux yeux de Descartes la reconnaissance d'une union, aussi intime soit-elle, entre l'esprit et le corps tire même sa force du rappel de cette altérité radicale des deux substances. L'âme ne pouvant pas être la cause des sentiments et des passions qu'elle ressent en elle-même, il faut bien, si Dieu n'est pas trompeur, que cette cause soit ce corps particulier auquel elle est unie, et par la médiation duquel tous les autres corps agissent sur elle. Il ne peut y avoir union que si les deux choses qui sont unies sont différentes l'une de l'autre, si ce n'est sous l'identité de substances, du moins en tant que causes produisant des effets spécifiques : l'âme comme cause des mouvements corporels volontaires, le corps comme cause des sentiments et passions (la pensée passive) dans l'âme. Mais l'argument de Descartes lorsqu'il s'agit de l'union est toujours l'usage et la finalité des facultés qu'il trouve en lui. Ainsi la passivité de la faculté de sentir ne serait d'aucun usage, elle serait même inexplicable s'il n'y avait pas une faculté active qui la produisait sous la forme d'effets spécifiques. La passivité rencontrée dans une chose renvoie toujours à l'action d'une chose différente d'elle. C'est le fil conducteur de l'explication des passions de l'âme. Il est bien dans le prolongement de cette explication de l'union par l'altérité des termes unis que développe Descartes dans ce passage si difficile de la *Méditation VI*. Aux passions et sentiments on peut appliquer ce que Descartes dit de l'existence des choses matérielles : on sait qu'elles existent « de ce qu'elles se présentent à nous de telle sorte que nous connaissons clairement qu'elles ne sont pas faites par nous, mais qu'elles

nous viennent d'ailleurs (*aliunde advenire*) »¹⁴. L'étroitesse de l'union et la mien-neté du *meum corpus* ne suppriment pas la conscience que l'âme ou l'esprit ou l'ego a d'être affectée par autre chose qu'elle-même, de recevoir « d'ailleurs » des contenus de pensée différents de ceux qu'elle forme par elle-même lorsqu'elle s'applique à des objets qui ne l'émeuvent pas, au sens propre de ce verbe.

Il me semble que l'interprétation de J-L. Marion tend à minorer la priorité épistémologique de la distinction sur l'union, ainsi que son maintien au sein même, au cœur même de l'union. Certes dans l'union l'âme substance pensante n'a pas affaire au corps substance étendue, mais elle demeure d'une certaine façon distincte de l'union qu'elle forme avec le corps. (Sinon il serait non seulement vain mais absurde d'encourager l'âme à ne pas donner son consentement aux passions qu'elle éprouve. L'âme en ce cas (Hobbes par exemple) ne ferait effectivement qu'un avec le corps, sans moyen de prendre de la distance vis-à-vis du composé qu'elle forme avec lui).

*

L'âme forme avec le composé une union d'un autre type que l'union vécue de façon purement immanente par ceux qui ne philosophent jamais et ne se servent que de leurs sens. Se mettre à leur place ne veut pas dire oublier la distinction mais l'élever à la puissance supérieure en faisant du composé substantiel (donc indécomposable) l'objet intentionnel de l'âme, lorsque celle-ci cherche à se représenter son être tout entier, et doit pour cela ouvrir la porte à ce qui en elle lui vient d'ailleurs (à ce qui comme dira Malebranche est en nous, malgré nous). Le « malgré moi » fait ici partie de moi, il n'en est pas détachable, de même que le volontaire et l'involontaire forment pour Ricœur une synthèse originaire, et par conséquent un mélange, comme l'union de l'âme et du corps (*quasi permixtio*). Ce caractère indécomposable n'empêche pas de distinguer des natures différentes dans ce que comprend cette synthèse. Mais elles ne forment pas deux côtés qui s'opposent ou deux parties qui se combattent. L'union veut dire qu'il n'y a pas de hiérarchie entre les choses qui entrent dans cette composition, qu'il n'y a pas de haut et de bas, d'instance qui commande et d'instance qui obéit. L'union pensée par Descartes implique l'unité du composé¹⁵. De ce point de vue en effet, mon corps c'est moi, ou bien ma chair est pensante (« ma chair *pensante* » dit J-L. Marion, *ibid.*, p. 56). Mais cette union synonyme de pensée passive ne pourrait pas être vécue comme telle si l'âme ne s'unissait pas à elle par le fait même de s'en mettre à distance et de pouvoir s'en distinguer. L'âme est conscience et d'elle-même et de son union avec un corps, et de l'écart entre les deux. C'est en elle seule que se trouvent liés ces deux contenus de pensée temporellement séparés l'un de l'autre que sont la distinction réelle et

¹⁴ À l'Hyperaspistes, août 1641, AT III, 428-429.

¹⁵ Voir le chap. V du livre de J-L. Marion : « L'union et l'unité ».

l'union substantielle. « Il s'agit finalement de penser l'*union* de l'union et de la distinction de l'esprit et de mon corps » (*ibid.*, pp. 55-56). J'ajoute seulement : afin d'éviter le clivage ou la division du sujet entre l'ego pur et l'ego humain incarné, dans laquelle s'est engagé majoritairement le transcendantalisme post-cartésien. C'est la même âme qui doute, qui veut, qui connaît, et qui forme avec son corps un seul tout. Autrement dit : Je suis le même qui doute et qui forme avec mon corps comme un seul tout. Le moi ne se divise pas ; mais il espace temporellement les consciences distinctes de lui-même. Comment cette unité fondamentale et pré-réflexive peut-elle soutenir la distinction et l'union de l'union et de la distinction du corps et de l'esprit, nous l'ignorons. Descartes a bien gardé secrète la recette de cet « équilibre », à supposer qu'il l'ait lui-même connue autrement que « par cette sorte de connaissance intérieure (*interna*) qui précède toujours l'acquise (*reflexam*), et qui est [si] naturelle (*innata*) à tous les hommes”¹⁶. Le fondement de la pensée cartésienne n'est donc pas plus cartésien que non cartésien car c'est celui de tous et de chacun, il est au nombre de « ces choses manifestement connues d'un chacun » évoquées par Descartes à la fin de la *Méditation V* (AT IX, 54).

¹⁶ *Réponses aux 6^{mes} Objections*, point 1, AT IX, 225 ; *Sextae Responsiones*, AT VII, 422.