

## La raison au fil de la correspondance l'audace épistolaire de Monsieur René Descartes

«*Il faut commencer sa vie par un duel.*» Cette devise de Stendhal s'applique fort bien à Descartes. Celui-ci, par son maniement courageux de l'épée, avait acquis la réputation d'être un brave. Selon Adrien Baillet il avait dans son plus jeune âge rédigé un bref traité à ce sujet: «*M. Descartes passa l'hiver de la fin de 1612 et du commencement de 1613 dans la ville de Rennes, à revoir la famille, à monter à cheval, à faire des armes, et aux autres exercices convenables à sa condition. On peut juger par son petit traité, De l'escrime, s'il y perdit entièrement son temps*<sup>1</sup>.»

Le duel mené par Descartes s'annonce comme une récusation du dogmatisme de son temps. Contre la pratique scolastique qui s'autorise de la vérité révélée, le philosophe met en jeu une raison qui n'aurait d'autre certitude que la vérité qu'elle arrive à établir par ses propres principes. Pourtant, malgré cette entame offensive, sa philosophie s'emploie encore une fois à montrer la dépendance de la raison humaine à l'égard de la perfection divine et, partant, à fonder un sujet de la science qui serait compatible avec le maintien de la théologie. Cette déférence envers l'instance divine chagrine Stendhal et motive sa remarque ironique sur cet homme célébré partout comme le héros de la raison

---

1. Adrien Baillet, *La Vie de Monsieur Descartes*, Hildesheim, New York, Olms Verlag, 1972, p. 35.

moderne : «*Descartes commence par tout révoquer en doute pour raisonner en moins cinq mètres plus loin*», tel est son verdict sur la passe d'armes cartésienne.

Cet ouvrage explore ce qui s'est joué au cours de ces cinq mètres, partant de l'errance qu'entame l'exercice du doute, s'intéressant à ce qui fait dévier la pensée cartésienne de sa conclusion quant à la réalité d'une substance raisonnable entièrement distincte du corps. L'errance provient de l'exercice même des méditations et se prolonge, voire s'aggrave dans la correspondance du philosophe, notamment dans l'échange épistolaire avec la princesse Elisabeth de Bohême.

Dans ses lettres, la princesse entretient indifféremment Descartes des questions de métaphysique, de géométrie, de santé, de politique. Elle lui écrit ses sentiments, ses pensées, tout comme, dans sa vie, elle pratique indifféremment la méditation solitaire et la conversation comme accès possibles à la raison. Dès lors que l'on élargit l'œuvre de Descartes pour y inclure cet échange, les accents se déplacent. Des difficultés qui tendent à passer inaperçues dans la trame du champ systématique de vie nement soudain manifestes, notamment celles causées par le problème de l'union vécue dans une conception dualiste de l'âme et du corps.

La princesse ne cesse de revenir sur la question du rapport de la raison avec un «*quelqu'un*» qui raisonne. A ce titre, sa confrontation avec le philosophe passe surtout par l'usage qu'elle-même fait de la méthode. Celui-ci consiste à se frayer son propre chemin dans la pensée, même au risque d'être entraîné hors des sillons de la clarté et de la distinction qui ont déjà été tracés par Descartes, voire hors de la cohérence elle-même, dans des méandres inattendus, des détours imprévisibles. C'est à cette frange informulée de la pensée du philosophe, sur laquelle la princesse ne cesse de revenir, que se consacre la présente étude.

Car cet échange n'est pas un «*lieu neutre*» où se discute la validité des principes cartésiens, il est le biais par lequel l'autre fait directement irruption dans le champ de pensée ouvert par Descartes. Certes, la scène solitaire de pensée installée par la méditation n'a jamais réellement exclu l'autre, puisque l'évidence cartésienne suppose donnée en chacun de nous la capacité de l'acquérir. La certitude qui résulte du doute s'appuie sur une possibilité commune qui n'est nullement seconde ou accessoire, mais co-originaires impliquée dans la teneur de vérité de l'évidence claire et distincte. L'universel de cette vérité n'est pas redevable à la répétition d'une logique solitaire, mais à la logique inclusive d'une raison accordée d'emblée à tous. Ou pour le dire autrement : la *cogito* cartésien n'est disponible à la répétition que parce qu'il est déjà en nous tous «*par cette sorte de connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise, et qui est si naturelle à tous les hommes, en ce qui regarde la pensée et l'existence, que [...] il est néanmoins impossible qu'en effet nous ne l'ayons*»<sup>2</sup>. C'est pourquoi Descartes ne présume jamais que son esprit «*fût en rien plus parfait que ceux du commun*», comme il le dit au début du *Discours de la méthode*<sup>3</sup>.

Mais c'est dans la relation épistolaire avec la princesse que cette confiance fondamentale en «*la raison tout entière en un chacun*» se mesure au travers de sa distance réelle à une autre raison. L'aspect commun de la raison qu'implique l'exercice

---

2. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, chronologie, présentation et bibliographie de Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade, Paris, GF Flammarion, 1979, p. 395.

3. «*Pour moi, je n'ai jamais présumé que mon esprit fût en rien plus parfait que ceux du commun ; même j'ai souvent souhaité d'avoir la pensée aussi prompte, ou l'imagination aussi nette et distincte, ou la mémoire aussi ample [...] que quelques autres. Et je ne sache point de qualités que celles-ci, qui servent à la perfection de l'esprit : car pour la raison, ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes, et nous distingue des bêtes, je veux croire qu'elle est tout entière en un chacun [...]*» (René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Vrin, 1970, p. 45.)

solitaire se manifeste comme sa condition explicite dans les lettres. En effet, qu'ont en commun le philosophe et la princesse ? Rien de particulier, rien sinon le questionnement que lui adresse Elisabeth concernant des points cruciaux de sa philosophie. Dans la mesure où les notions mises en œuvre par Descartes se trouvent alors placées entre deux êtres pensants plutôt que dans la logique d'une substance, elles deviennent sensiblement la chose d'une raison partagée. Les lettres à Elisabeth ont une sonorité propre ; Descartes s'y s'exprime dans un ton que le plus souvent il s'interdit. Alors que philosophe est réputé pour son écriture baroque (« *la ratus prodeo* »), avec cette correspondante, il se sent libre d'enlever le masque de déférence qu'il arbore dans sa confrontation avec l'adversaire théologique ou l'interlocuteur savant. Mis en confiance par l'attitude sans condescendance et sans concession d'une femme qui ne se glorifie pas de sa supériorité de rang, ne s'en remet pas aux préjugés concernant l'intelligence de son sexe, il accède à la possibilité d'une conversation menée en toute franchise.

12

Se défaisant enfin de sa bure de moine, abandonnant la dissimulation sous le signe de laquelle est placée toute l'œuvre, Descartes, pour une fois, manifeste ouvertement toute la générosité envers autrui dont procède sa conception universelle de la raison. La correspondance avec cette femme qui se dit elle-même « *ignorante et indocile* » fait déborder la recherche de Descartes. Elle tend à défaire le privilège fondateur de la méditation sur toute autre forme d'exercice de la pensée, excède la scène savante des objections et des réponses, bref elle installe la scène collective de la lumière naturelle<sup>4</sup>.

---

4. L'ensemble de cette réflexion est fortement redevable à la lecture que fait Jean-Luc Nancy de « *l'être-avec* », et notamment à l'analyse qu'il en fait dans un livre consacré à René Descartes. Voir : Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, Paris, Flammarion, 1979, ainsi que *Etre singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996, p. 19-123.

Ce bref ouvrage prête donc son attention à quelques zones irrégulières et hétéronomes générées par une entreprise dont la préoccupation majeure reste évidemment celle d'établir une science fondée sur la distinction entre ce qui relève seulement du vraisemblable ou du probable et ce dont l'évidence est strictement indubitable. Pour Descartes, la solidité éprouvée de sa propre âme pensante devait être le premier pas d'un chemin menant vers une science ayant pour visée de nous rendre « *comme maîtres et possesseurs de la nature* ». Néanmoins, tout au long, la construction de cette science et du sujet de cette science ne cesse d'être traversée par une tension qui fait échec à cela même qu'elle est censée fonder. L'effort constant du philosophe pour déterminer un « *être de raison* » hors de toute existence sensible vient buter sur cet « *en trop* » qu'est l'inscription de sa propre personne au sein de son système.

Car cet effort lui-même correspond à une intuition essentielle qui ne dépend d'aucune démonstration, mais dont toute démonstration dépend : l'intuition que le point de départ de la philosophie est dans celui qui exerce sa pensée et non dans une substance de la raison. Ainsi, dès le début et jusqu'à la fin, le « *je* » de Descartes est enveloppé de plein droit dans sa recherche de la vérité. Certes, le philosophe nous expose l'histoire de sa vie pensante. Mais ce récit ne se limite pas à établir l'homogénéité de son âme à une raison substantielle, il donne à voir toutes les péripéties au travers desquelles quelqu'un use de sa raison. De ce fait, la manifestation indubitable du « *je* » qui pense se présente à la fois comme l'élément d'un récit singulier et comme la première proposition d'un ensemble de déductions formant système. Et l'interrogation de la princesse contribue à mettre en lumière les complications qui résultent du recroisement, dans la certitude du « *je suis, j'existe* », d'une ontologie de la substance et de l'être singulier d'un sujet, d'un « *quelqu'un* » qui pense.

Dans le système dualiste de la raison cartésienne, où les deux substances, âme et corps, sont chacune rigoureusement déterminées pour et par elles-mêmes, leur union produit une note discordante, un embarras que la princesse formule avec précision. Comment constituer leur relation sans perdre l'autonomie de la raison? Comment y renoncer, puisque cela reviendrait tout simplement à ignorer la réalité humaine et partant à rendre superfétatoire tout l'effort philosophique consistant à établir une raison qui est «*tout entière en un chacun*»? Dès lors, la difficulté consiste à penser cette chose contraire en elle-même: une âme et un corps qui ne doivent strictement rien l'un à l'autre tout en étant nécessairement unis sur le plan de l'existence humaine.

L'embarras de son interlocutrice retient toute l'attention de Descartes. Car les problèmes philosophiques qui mettent un penseur en difficulté ne sont pas uniquement le lieu de sa fragilité. L'obstacle qu'il rencontre dans la volonté affirmée d'Elisabeth de comprendre ce qui la gêne s'avère comme le ressort d'une de ses plus grandes audaces.

Au lieu de s'employer à la réfuter, il se propose de préciser l'union de l'âme et du corps pour elle-même, sans vouloir la déduire en continuité. Sous l'instigation de la princesse, Descartes se résout à inverser l'ordre des raisons pour arriver à clarifier l'union de l'âme avec le corps. Mais chemin faisant, leur échange lézarde l'unité du système à construire, le récit se complique, pose de nouvelles énigmes là où il se proposait d'en résoudre. Impossible d'unir corps et âme sans disloquer la volonté de maîtrise qui commande à l'idée d'une science universelle.

A ce titre, leur correspondance vaut comme un laboratoire d'où sortira le traité des *Passions de l'âme*. C'est dire qu'en cette inversion, l'exigence de faire bon usage de sa raison ne coïncide plus avec la logique des principes. Le spectre de la pensée s'élargit pour se donner à lire à travers les essais mul-

tiples, contradictoires et changeants qui constituent son parcours réel. En réinscrivant l'usage de la raison dans le temps contingent qui englobe toutes les activités ordinaires, la correspondance avec la princesse fait resurgir la part de la raison qui ne doit rien à l'établissement de ses propres principes et tout à la teneur commune de la lumière naturelle : à ce que peut n'importe quel être pensant si seulement il s'aventure à faire passer le monde en lui et par lui, à mettre sa pensée à l'épreuve d'une raison partagée par tous<sup>5</sup>.

La probité de leur dialogue a la valeur d'un prisme qui permet d'éclairer en quoi l'ascèse du doute et de la méthode participe de l'union d'une âme à un corps. L'élucidation de cette question rend manifeste le « *je chose pensante* » de Descartes, non comme le premier élément d'une démonstration, mais comme le geste par lequel le philosophe tranche dans la vie ordinaire et remet en jeu toutes ses déterminations. La mise en exergue de ce geste discontinu engage à poser un regard neuf sur le déploiement du doute, la mise en acte du libre arbitre et l'emploi de la méthode, dans la plus extrême distance de la logique systématique propre à l'ordre des raisons, sans pour autant rompre avec l'épreuve que constitue pour ce regard la philosophie constituée de Descartes.

### **La perplexité de la princesse âme et corps confondus**

Dans un premier échange de lettres datant de mai 1643, Elisabeth demande à Descartes quelques éclaircissements sur la

---

5. Ce retournement par lequel s'interroge l'incidence de l'usage ordinaire de la vie dans la raison philosophique est inspiré par les réflexions de Merab Mamardachvili sur Descartes. Voir : Merab Mamardachvili, *Méditations cartésiennes*, Arles, Actes Sud, 1997.

manière dont l'âme meut le corps. N'ayant ni matière ni extension, elle est exclue par définition du mouvement qui s'effectue soit dans le déplacement d'un lieu en un autre de la portion d'espace que figure un corps, soit dans la pulsion mécanique que celui-ci peut exercer sur un autre corps, par attouchement. Quant au mouvement propre à l'âme, c'est celui par lequel la pensée exclut toute référence à autre chose qu'elle-même.

En conséquence, la relation par laquelle l'âme s'unit au corps doit relever d'un mouvement particulier, différent de celui qui se déploie dans la *res extensa*, différent aussi de celui par lequel la pensée se rapporte à elle-même. C'est donc d'un troisième mouvement, qui serait spécifique à l'union de l'âme avec le corps, que la princesse s'enquiert. On le voit, la question est des plus précises. Si âme et corps sont deux substances séparées, comment se fait-il que je sois affecté par ce qui m'arrive dans mon corps, au lieu de seulement le connaître du dehors ? Et puisque d'ordinaire, je ne suis pas seulement « chose pensante », mais tout entier moi-même, corps et âme confondus, comment expliquer cette confusion ? Or justement, il ne s'agit pas de l'expliquer en démêlant les choses, ce qui reviendrait encore une fois à distinguer l'âme du corps, mais bien de déterminer ce qu'il en est de leur conjonction. C'est pourquoi, venant à buter sur cette difficulté, la princesse demande à Descartes « une définition de l'âme plus particulière qu'en votre Métaphysique<sup>6</sup> », bref une autre définition que celle donnée par son concept substantiel.

Descartes répond en mettant l'incompréhension de la princesse au compte d'une lacune de ses propres écrits. Comme il employait tous ses efforts à démontrer que l'existence de l'âme ne doit strictement rien à la matière, que celle-ci est première et

---

6. Lettre d'Elisabeth à Descartes, 16 mai 1643, in: René Descartes, *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, Introduction, bibliographie et chronologie de Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade, Paris, GF Flammarion, 1989, p. 65.

dernière pour elle-même, il a négligé de parler de ce qui l'unit au corps. Sa lettre évoque une véritable duplicité de l'âme : « *Car, y ayant deux choses en l'âme humaine, desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa nature, l'une desquelles est qu'elle pense, l'autre, qu'étant unie au corps, elle peut agir et pâtir avec lui ; je n'ai quasiment rien dit de cette dernière*<sup>7</sup> [...] »

Descartes a eu beau engager toute sa philosophie sur la pensée qui revient à l'âme seule, il n'en a jamais supposé pour autant que l'âme ne s'occupe que de métaphysique. L'âme se distribue entre deux opérations, celle qui relève uniquement de la pensée (elle-même conçue sous deux modes ; la raison qui sent, qui imagine, qui est pur entendement, et la volonté qui désire, qui rejette, qui affirme, qui nie, qui doute), celle qui dérive de sa conjugaison avec un corps. Mais alors, comment penser ensemble une substance immatérielle, inétendue, et son mélange à un corps matériel et étendu ? Tout l'effort de préciser l'union tourne autour de cette simultanéité paradoxale.

Après quelques échanges infructueux, Elisabeth écrit à Descartes : « *Et j'avoue qu'il me serait 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*<sup>8</sup>. » Qu'une âme incorporelle soit régie par le corps au point d'en perdre ses propres moyens de raisonnement à la moindre « *vapeur* », cela lui paraît incompréhensible. Or la réponse de Descartes à cet aveu est des plus inattendues. Loin de reprendre la princesse, il l'encourage à faire cette concession. Il admet sans aucune difficulté sa conception matérielle de l'âme, car, lui dit-il, concevoir l'âme ainsi « *est proprement concevoir son union avec le corps*<sup>9</sup> ».

---

7. Lettre de Descartes à Elisabeth, 21 mai 1643, *id.*, p. 67-68.

8. Lettre d'Elisabeth à Descartes, 20 juin 1643, *id.*, p. 72.

9. Lettre de Descartes à Elisabeth, 28 juin 1643, *id.*, p. 73.

Que s'est-il donc passé pour que Descartes se désiste si facilement, pour qu'il cesse de revenir toujours sur ce point cardinal qu'est pour lui l'immatérialité de l'âme ? Tout simplement ceci : désormais, le philosophe s'est résolu à suivre la princesse. Descartes propose alors à sa correspondante de partir d'emblée de ce qui l'inquiète, à savoir l'âme humaine vécue comme douée de matière et d'extension. C'est dire qu'il abandonne, au moins provisoirement, l'ordre établi dans les *Méditations*, selon lequel on part de l'âme comme étant la première des vérités, pour concevoir ensuite l'extension des corps à partir de sa distinction, en tant que substance séparée étrangère à la pensée, après quoi on peut enfin redescendre dans le vécu sensible de l'union, traité à la toute fin de l'ouvrage, dans la sixième méditation. Plus exactement, il accepte que s'y introduise le désordre causé par l'indocilité et l'ignorance de la princesse.

Dans un premier temps, ce désordre se traduit simplement par une inversion dans la succession du raisonnement. Au lieu de partir de la certitude d'une raison autonome acquise dans le doute, il s'agit à présent de partir de l'usage évident des connaissances qui dérivent de la vie ordinaire, laquelle renvoie toujours au vécu de quelqu'un. L'éclaircissement de cet usage devient donc la question primordiale : *« Mais, puisque Votre Altesse remarque qu'il est plus facile d'attribuer la matière et l'extension à l'âme, que de lui attribuer la capacité de mouvoir un corps et d'en être mue, sans avoir de matière, je la supplie de vouloir librement attribuer cette matière et cette extension à l'âme [...] . Et après avoir bien conçu cela, et l'avoir éprouvé en soi-même, il lui sera aisé de considérer que la matière qu'elle aura attribuée à cette pensée, n'est pas la pensée même, et que l'extension de cette matière est d'autre nature que l'extension de cette pensée [...] . Et ainsi Votre Altesse ne laissera pas de revenir aisément à la connaissance de la distinction de l'âme et du corps, non -*

*obstant qu'elle ait conçu leur union*<sup>10</sup>. » Descartes certifie que cette incartade à l'ordre de la déduction est temporaire et sans danger, qu'elle ne remet nullement en cause la logique de la substance qui la soutient. C'est un détour du raisonnement qui a l'avantage d'être utile pour la compréhension, mais qui ne donne lieu à aucune suite, sinon à revenir à ce qui est déjà acquis.

Pourtant, il est si conscient des conséquences étonnantes que produit cette permutation, si conscient aussi qu'elles paraîtront des plus improbables venant de sa bouche, qu'il se sent encore obligé d'assurer sa correspondante de sa bonne foi : *«J'ai quasi peur que Votre Altesse ne pense que je ne parle pas ici sérieusement ; mais cela serait contraire au respect que je lui dois, et que je ne manquerai jamais de lui rendre. Et je puis dire, avec vérité, que la principale règle que j'ai toujours observée en mes études et celle que je crois m'avoir le plus servi pour acquérir quelque connaissance, a été que je n'ai jamais employé que fort peu d'heures, par jour, aux pensées qui occupent l'imagination, et fort peu d'heures, par an, à celles qui occupent l'entendement seul, et que j'ai donné tout le reste de mon temps au relâche des sens et au repos de l'esprit*<sup>11</sup> [...]. »

Il y a bien là de quoi être déconcerté, même ahuri. Descartes atteste que la règle principale qu'il a toujours observée pour ses études, avec le plus grand profit pour son instruction, est de n'observer que très rarement la règle de la clarté et de la distinction que lui-même a établie comme principe de la raison ! La première condition pour bien connaître serait de ne raisonner ainsi ni trop longtemps ni trop souvent, mais de se situer ailleurs, à savoir dans le train de vie ordinaire, et qui plus est dans une aggravation de sa dimension sensible, à savoir dans le relâche des sens et le repos de l'esprit. Un philosophe déclare

---

10. *Id.*, p. 75-76.

11. *Id.*, p. 74.

que ce qui lui réussit le mieux, en matière de connaissance, est de philosopher le moins possible... Le trouble que produit cette remarque renvoie au brouillage des frontières qu'opère cet étrange partage horaire : car ici l'étonnement, avec lequel doit commencer la philosophie, est suscité par son contraire, par l'échappée de Descartes. A peine entré, déjà sorti.

Ce mouvement trouvera d'ailleurs son explication dans les *Passions de l'âme*, où l'admiration est posée comme l'affect philosophique par excellence. A l'époque de Descartes, le terme d'admiration est quasi synonyme d'étonnement. On peut donc supposer que Descartes reconduit simplement le prestige antique de cet affect dans la langue de son siècle. Pourtant, la chose est plus complexe. Car premièrement, la passion intellectuelle de l'admiration n'est pas nécessairement pure. Contrairement à l'étonnement grec qui provient d'une spéculation portant essentiellement sur l'être intelligible, l'admiration peut parfois provenir d'une action de quelque chose d'extérieur sur notre âme, d'un pâtir de celle-ci qui implique le corps. L'admiration est alors causée par une sorte de choc intellectuel, un bousculement de notre cerveau par un mouvement étranger aux plis de la coutume<sup>12</sup>. En cette passion le corps n'est pas inexistant mais immobile. La première touche de l'intelligence est séparée de la peur et de l'espérance, du souci de ce que l'objet puisse nous nuire ou nous servir, sans que sa curiosité ne soit pour autant

---

12. Le statut des passions chez Descartes fait l'objet de nombreux débats, lesquels renvoient à la difficulté de les ordonner selon le dualisme du système cartésien. Pour Jean-Luc Marion, lecteur en ce point des arguments de Michel Henry pour une « *phénoménologie matérielle* », il est possible de mettre l'admiration au compte d'une pure auto-affection de l'âme, d'où il suit que l'estime et le mépris sont eux aussi des façons pures qu'a l'âme de s'affecter elle-même, hors de tout pâtir corporel. Pour Alain, Jean-Marie Beyssade et surtout pour la princesse Elisabeth, que nous suivons ici, aucune passion, pas même la première, l'admiration, ne peut être réduite à une seule substance. Nous reviendrons sur ce point ultérieurement, lorsqu'il s'agira de déterminer l'estime qui commande au libre arbitre.

coupée du corps<sup>13</sup>: «*L'admiration est une surprise subite de l'âme, qui fait qu'elle se porte à considérer avec attention les objets qui lui semblent rares et extraordinaires*<sup>14</sup>.»

Cette première différence se confirme encore dans une seconde, qui concerne le degré de l'admiration. Descartes remarque que l'admiration est utile au désir de connaissance en tant que surprise causée par une chose que l'on ne connaît pas. Le caractère rare et extraordinaire des objets qui nous surprennent renvoie d'abord tout simplement à notre ignorance de ces objets. L'admiration ne se porte pas sur ce qui est déjà reconnu comme grand, mais découvre le caractère inattendu des choses. C'est cette dynamique qui se trouve paralysée dans l'étonnement, lequel dénote toujours un excès nocif d'admiration. Dans la surprise qui en reste à l'étonnement, les esprits qui sont dans les cavités du cerveau «*sont tellement occupés à conserver cette impression, [...] ce qui fait [...] qu'on ne peut apercevoir de l'objet que la première face qui s'est présentée*<sup>15</sup> [...]». L'étonnement paralyse la surprise en l'arrêtant sur un seul aspect de l'objet, ce qui empêche d'en acquérir plus particulière connaissance : à la place de celle-ci se glisse alors une fascination ignorante et captive.

Ce souci de nuancer l'étonnement, de ne pas tomber sous son emprise peut être lu comme une critique du privilège absolu dont jouirait un pur comportement théorique. Comme en témoigne sa propre attitude, qui réduit la métaphysique à une part congrue de sa vie, l'étonnement ne doit en aucun cas être hypostasié : il n'a de valeur qu'à être traversé. Dans les *Passions*

---

13. Ce passage reprend presque mot à mot la réflexion d'Alain dans «Descartes», in : Alain, *Les passions et la sagesse*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1960, p. 983.

14. René Descartes, *Les Passions de l'âme*, Paris, Le Livre de poche, 1990, p. 84.

15. *Id.*, p. 86.

de l'âme, Descartes semble vouloir à la fois regarder le ciel et garder les pieds sur terre, évitant ainsi de tomber dans un puits comme son antique prédécesseur, Thalès<sup>16</sup>.

Traverser l'étonnement : au lieu que le philosophe se tourne exclusivement vers l'être, la métaphysique s'avère comme un bref morceau de temps découpé dans une existence que lui-même qualifie d'hétérogène. Sous cette allure, loin de prendre la figure d'une solitude première vouée à établir un fondement absolu, la méditation métaphysique ne semble être qu'un passage frayé au cœur même de la vie ordinaire. En suivant la princesse, en se retrouvant ainsi mêlé à un échange, Descartes, être solitaire qui médite les principes, se trouve à nouveau remis à lui-même comme une personne unie dans une âme et un corps.

Dans les *Méditations*, l'ensemble de la démonstration était soumis au principe de la clarté et de la distinction. Or l'union de l'âme et du corps est indiscernable pour un principe de connaissance auquel, par définition, elle contrevient. Ce n'est donc pas un hasard si ce que Descartes avait omis dans les *Méditations métaphysiques* se trouve consigné dans une lettre. Car l'union de l'âme et du corps ne se donne à connaître qu'à partir de sa propre réalité, ou pour reprendre les termes exacts utilisés dans la lettre à Elisabeth déjà citée : « *Premièrement, donc, je remarque une grande différence entre ces trois sortes de notions, en ce que 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*

---

16. A ce propos, voir : Hans Blumenberg, *Le Rire de la servante de Thrace*, trad. par Laurent Cassagnau, Paris, L'Arche, 2000.

*corps, ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination ; mais elles se connaissent très clairement par les sens*<sup>17</sup>. »

La précision apportée ici par Descartes répond exactement à la question de la princesse évoquée plus haut, dans laquelle elle lui demandait une définition de l'âme plus particulière qu'en sa métaphysique. Aux deux notions de connaissance déjà clairement établies, Descartes en ajoute à présent une troisième, celle qui connaît très clairement par les sens, et à laquelle correspond l'union de l'âme et du corps. Cette troisième notion du concevoir doit pouvoir faire l'objet d'une évidence analogue à celle qui correspond à chacune des substances qu'elle unit. Alors que la pensée se pense pensante, que l'imagination se peint les figures étendues, la troisième est celle que chacun «*exerce*» ou qu'il «*éprouve toujours en lui-même*», comme il le répète par deux fois en quelques lignes, et elle se conçoit par l'activité de la vie ordinaire et par la conversation. En elle se présentent non pas des facultés isolées, mais «*une seule personne qui a ensemble un corps et une pensée*».

Cependant, la différence de l'évidence éprouvée et de l'évidence claire et distincte ne se résout pas simplement en la détermination de chacune de ces notions. Car l'évidence éprouvée et l'évidence claire et distincte ne sont pas strictement extérieures l'une à l'autre. L'activité de connaître clairement par les sens ne fait pas que s'abstenir «*de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination*<sup>18</sup>», comme le dit encore la même lettre à la princesse, elle concerne les choses qui «*ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul*».

---

17. Lettre de Descartes à Elisabeth, 28 juin 1643, in: René Descartes, *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, op. cit., p. 73.

18. *Id.*, p. 74.

L'évocation d'un obscurcissement qui accompagne cette nouvelle évidence tend à montrer que le philosophe ne parvient pas vraiment à poser « *trois sortes de notions* » de connaissance. La troisième notion n'est pas simplement un rajout. Il est impossible de la mettre en jeu sans compromettre les notions de clarté et de distinction qui ont déjà été élaborées. Ces deux « *clartés* » — l'évidence de la raison, l'évidence de l'usage ordinaire de la vie — ne sont donc pas seulement complémentaires, mais se trouvent aussi dans un rapport de perturbation réciproque.

La clarté qui procède de l'union de l'âme avec le corps brouille celle qui relève de la distinction des substances. L'explication de cette union risque donc fort de compliquer, voire même de défaire les règles de la raison qui structurent le système cartésien. Pour accéder à cette complication, il convient de reprendre les énoncés principaux de ces règles tels qu'ils figurent dans l'œuvre et de les mettre à l'épreuve du retournement opéré dans la correspondance. Cette mise à l'épreuve ne vise pas à questionner la validité ou la cohérence de l'ordre des raisons. Sa démarche consiste à prolonger le tracé du détour ouvert par Descartes dans la correspondance pour y entraîner toute l'œuvre. Elle tente de faire éclater la présence du « *quelqu'un qui pense* » au sein même de toutes les articulations démonstratives de la raison.