



**HAL**  
open science

# Les Recherches métaphysiques de Gassendi : vers une histoire naturelle de l'esprit

Sophie Roux

► **To cite this version:**

Sophie Roux. Les Recherches métaphysiques de Gassendi : vers une histoire naturelle de l'esprit. Gassendi et la modernité, Brepols, pp.105-140, 2008. halshs-00806471

**HAL Id: halshs-00806471**

**<https://shs.hal.science/halshs-00806471>**

Submitted on 2 Apr 2013

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# LES RECHERCHES MÉTAPHYSIQUES DE GASSENDI : VERS UNE HISTOIRE NATURELLE DE L'ESPRIT

Sophie Roux

université Grenoble II / Institut universitaire de France

## *Introduction*<sup>1</sup>

Au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, Descartes et Gassendi sont en France les frères ennemis les plus éminents dans le combat contre les philosophes qu'on commence alors à regrouper sous le nom de « scolastiques ». Ce sont des frères : ils revendiquent tous deux une manière nouvelle de pratiquer la philosophie. Ce sont des ennemis : il n'y a peut-être pas une thèse sur laquelle ils s'accordent. À la fin du XVII<sup>e</sup> siècle cependant, Descartes est définitivement devenu la référence par rapport à laquelle les œuvres des uns et des autres tombent soit du côté de l'ancien, soit du côté du nouveau – soit encore dans l'oubli. Ainsi le père Daniel remarquait en 1691 que, de même qu'au siècle précédent on avait donné en Espagne le nom de luthérien à tous les hérétiques de quelque secte qu'ils soient, de même en était-on alors venu à appeler « cartésiens » tous ceux qui s'étaient mêlés de raffiner en physique<sup>2</sup>.

L'évolution historique au terme de laquelle Descartes est devenu, au moins officiellement, la référence en matière de nouveauté, puis de ce qu'on a appelé modernité, a commencé d'être étudiée pour ce qu'elle est, un phénomène d'histoire des idées, impliquant une théorie de la réception<sup>3</sup>. Une conséquence lointaine de cette évolution historique est la différence qui existe aujourd'hui entre la manière dont on lit Gassendi et la manière dont on lit Descartes. D'un point de vue quantitatif, les études consacrées à Gassendi sont – c'est une litote – singulièrement moins nombreuses que les études consacrées à Descartes. D'un point de vue qualitatif, elles portent sur des idées plus scientifiques, l'œuvre de Descartes étant

---

<sup>1</sup> Le thème du programme de l'agrégation de philosophie en 2003-2004, « Le corps et l'esprit » est à l'origine de cet article. Je remercie Rémi Clot-Goudard et Cees Leijenshorst d'en avoir lu une première version. J'utilise les abréviations suivantes :

AT = R. Descartes, *Œuvres de Descartes*, C. Adam et P. Tannery éd., nouv. prés. par B. Rochot et P. Costabel, 11 vols., Paris, Vrin, 1964-1974.

FA = *Descartes. Œuvres philosophiques*, F. Alquié éd., 3 vols., Paris, Garnier Frères, 1953.

MM = R. Descartes, *Méditations métaphysiques*.

RM = P. Gassendi, *Disquisitio metaphysica [...]. Recherches métaphysiques*, texte établi, traduit et annoté par B. Rochot, Paris, Vrin, 1962.

OO = P. Gassendi, *Opera Omnia*, 6 vols., Lyon, 1658.

CR = R. Descartes, *Cinquièmes réponses*, en suivant la traduction française donnée par Rochot dans RM, car il n'y en a pas dans AT.

Je cite les textes latins entre crochets seulement lorsqu'ils présentent un intérêt.

<sup>2</sup> *Voyage du monde de Descartes*, Paris, veuve Simon Bénard, 1691, p. 184-185.

<sup>3</sup> Voir en ce sens les indications de T. M. Lennon, *The Battle of the Gods and Giants. The Legacies of Descartes and Gassendi, 1655-1715*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

traitée comme plus philosophique<sup>4</sup>. De surcroît, et toujours de manière qualitative, alors que des lectures de type internaliste, voire collégiale, sont monnaie courante dans le cas de Descartes, l'œuvre de Gassendi est le plus souvent abordée comme si elle était irrémédiablement datée : elle témoigne d'une époque révolue, on s'y intéresse par révérence ou curiosité à l'égard d'un humanisme qui ne serait plus le nôtre, mais non par goût de la vérité ou de l'argumentation<sup>5</sup>. Ces deux différences qualitatives sont liées : parce que les scientifiques n'exercent pas sur l'histoire des idées scientifiques le monopole que les philosophes exercent sur l'histoire des idées philosophiques, l'histoire des idées scientifiques est plus ouverte d'un point de vue disciplinaire que l'histoire des idées philosophiques, ce qui rend plus difficiles les lectures dites internalistes<sup>6</sup>. Étant donné par ailleurs ce qu'on appelle usuellement le progrès des sciences, il paraît difficile d'aborder une œuvre scientifique du passé exactement comme si elle avait été écrite par un contemporain ; le partage étant moins net en philosophie, une lecture collégiale des auteurs de la tradition est bien naturelle<sup>7</sup>.

Il resterait cependant à dire pourquoi, toutes choses égales par ailleurs, c'est-à-dire ici indépendamment des difficultés matérielles que présente l'accès à son œuvre mais aussi de la valeur qu'on lui attribuera finalement, la lecture de Gassendi offre moins d'attraits pour les historiens des idées philosophiques que pour les historiens des idées scientifiques. Sommairement, cela pourrait tenir au fait que le scepticisme, qui n'est jamais bien éloigné de l'aveu d'ignorance du sens commun et semble capable de dissoudre à peu près toute élaboration théorique, paie moins bien en philosophie que le dogmatisme, surtout lorsque ce dernier s'accompagne d'une inventivité conceptuelle indéfectible<sup>8</sup>. À quoi s'ajoute le fait que Gassendi a pensé avec (Épicure, Sextus, Galilée) ou contre (les aristotéliens, Descartes), mais d'une certaine manière jamais directement et en son nom, ce qui rend ses thèses propres difficilement identifiables : d'un ouvrage à l'autre, et pire encore, d'une page à l'autre, différentes versions en sont d'ailleurs proposées. Ni l'une ni l'autre de ces caractéristiques ne sont cependant l'apanage de Gassendi ; elles se

---

<sup>4</sup> L'exception notable est l'ouvrage inégalé d'O.-R. Bloch, *La Philosophie de Gassendi*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971. À titre d'exemples d'ouvrages centrés sur les idées scientifiques de Gassendi, voir les deux volumes coordonnés par S. Murr, *Gassendi et l'Europe (1592-1792)*, Paris, Vrin, 1997, et surtout *Quadricentenaire de la naissance de Pierre Gassendi (1592-1992)*, 2 vols., Digne-les-bains, Société scientifique et littéraire des Alpes-de-Haute-Provence, 1994.

<sup>5</sup> Dans cette veine, on peut recommander L. S. Joy, *Gassendi the Atomist. Advocate of History in an Age of Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, et S. Taussig, *Pierre Gassendi (1592-1655). Introduction à la vie savante*, Turnhout, Brepols, 2003.

<sup>6</sup> On oppose classiquement en histoire des sciences « internalisme » et « externalisme », mais ces termes sont mal définis. On notera en particulier que : i) il existe une version faible et une version forte de l'internalisme, selon que le partage de l'interne de l'externe est celui des idées et des pratiques, ou bien plutôt des idées strictement scientifiques et des idées qui ne le sont pas ; ii) l'opposition ne peut pas être la même selon qu'il est question de la formation des idées, ou bien plutôt de leur justification.

<sup>7</sup> Je reprends l'expression « conception collégiale » à P. Engel, « Y a-t-il une vie après la dissertation ? », [http://www.cotephilo.net/article.php?id\\_article=56](http://www.cotephilo.net/article.php?id_article=56) (consulté le 10 février 2007), note 9, en pensant qu'elle est partagée par un certain nombre d'historiens de la philosophie.

<sup>8</sup> Sur la difficulté qu'il y a pour un sceptique comme Gassendi à faire école, voir T. M. Lennon, *The Battle of the Gods and Giants. The Legacies of Descartes and Gassendi, 1655-1715*, Princeton, Princeton University Press, 1997, p. 22-23.

rencontrent aussi chez Locke, philosophe abondamment commenté et à bien des égards doctrinalement proche de Gassendi.

À ce point, on n'a donc rencontré aucune raison de principe qui empêche un philosophe de s'intéresser aux thèses de Gassendi. Le projet de cet article est dès lors, sur un thème notoirement plus « philosophique » que « scientifique », d'aborder les textes de Gassendi en présumant qu'il avance de bons arguments et qu'il soutient des thèses susceptibles de nous intéresser encore aujourd'hui. On prendra à cet effet au sérieux la critique que Gassendi fait de quelques thèses sur l'esprit développées par Descartes dans les *Méditations métaphysiques*, en particulier de la thèse qu'un « Je pense » constituerait la première de toutes les connaissances et permettrait de montrer que l'esprit est une substance pensante. « Prendre au sérieux », c'est ici admettre des principes méthodologiques d'impartialité et de symétrie : le dédain que Descartes marqua à l'encontre des *Cinquièmes objections*, dont il clame qu'elles n'ont pu être écrites par un philosophe, puis à l'encontre des *Recherches métaphysiques*, qu'il ne lut pas mais critiqua sur la base d'un rapport fait par quelques amis de Clerselier, n'est pas la preuve qu'il ait eu raison. Peut-être Descartes avait-il de bonnes raisons de soutenir certaines thèses, mais peut-être les raisons qu'avait Gassendi de s'opposer à ces thèses n'étaient-elles pas mauvaises<sup>9</sup>. Aussi pourrions-nous avoir ici affaire, non pas à un auteur qui n'en comprend pas un autre, mais à une véritable antinomie entre deux séries de thèses – pour tout dire, entre deux systèmes<sup>10</sup>.

Les débats qui ont eu lieu à propos du principe de symétrie et du principe d'impartialité, principalement dans l'étude des controverses scientifiques, rendent nécessaires deux ou trois précisions. Et tout d'abord, on admet ici seulement une version faible de ces principes, c'est-à-dire réduite à cette règle herméneutique élémentaire qu'on ne doit pas décerner des lauriers dans une controverse avant d'avoir effectivement examiné les arguments de tous les partis<sup>11</sup>. On notera

---

<sup>9</sup> Sur le dédain que manifeste Descartes à l'encontre des objections de Gassendi, voir son « Avertissement », in AT IX-1, p. 198-199, et sa lettre à Mersenne, 23 juin 1641, in AT II, p. 389 : « [...] il m'a donné tant d'occasions de le mépriser et faire voir qu'il n'a pas le sens commun et ne sait en aucune façon raisonner [...] ». Curieusement, ce ne sont pas seulement des spécialistes de Descartes qui affirment que Gassendi serait trop obtus pour le comprendre (voir par ex. les annotations de Ferdinand Alquie aux *Cinquièmes objections*, in FA II p. 705 *sqq.*) mais également un éminent gassendiste comme Bernard Rochot (voir les notes de sa traduction des *Recherches métaphysiques*, par exemple p. 69, p. 74-75, p. 128, p. 161, p. 222-223, p. 611, *passim*).

<sup>10</sup> Le caractère antinomique de la confrontation entre Descartes et Gassendi est souligné par J.-L. Chédin, « Descartes et Gassendi : le dualisme à l'épreuve », in J.-M. Beyssade et J.-L. Marion (éds.), *Descartes. Objecter et répondre*, Paris, PUF, 1994, p. 163-178, qui remarque au passage (p. 163) l'« effet de piétinement qui en résulte ». O.-R. Bloch, « Gassendi critique de Descartes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 156, 1966, p. 217-236, insiste sur la singularité des *Recherches métaphysiques* dans le corpus gassendiste : ce serait un ouvrage présentant les « éléments fondamentaux d'une doctrine indépendante et personnelle », une « sorte de système » (p. 220).

<sup>11</sup> Pour une version forte de ces principes, à mon sens insoutenable, voir D. Bloor, *Sociologie de la logique ou les limites de l'épistémologie* (1981), tr. fr. par D. Ebnöter, Paris, Pandore, 1983, p. 7. Pour une bonne mise au point sur ce que l'étude des controverses a apporté à la sociologie des sciences, voir D. Raynaud, *Sociologie des controverses scientifiques*, Paris, PUF, 2003. Pour un plaidoyer en faveur de l'importation des méthodes et des questions de la sociologie des sciences en histoire de la philosophie (malgré le gros ouvrage de R. C. Collins, on n'ose pas écrire « sociologie de la philosophie »), voir J.-L. Fabiani, « Controverses scientifiques, controverses philosophiques. Figures, positions,

d'ailleurs que l'application de ce principe devrait aller de soi dans une controverse mobilisant les aspects les plus métaphysiques de l'histoire de la philosophie, où, contrairement à ce qui se passe le plus souvent en histoire des sciences, le parti des vainqueurs est difficile à identifier – il ne serait pas difficile, mais sans grand intérêt, de mettre en évidence la similitude entre certains arguments de Gassendi et certains développements de Leibniz, Locke, Kant ou Ryle par exemple, pour suggérer que Gassendi n'a pas été sans postérité. On soulignera enfin que, lorsqu'un des partis est notoirement moins étudié que l'autre, l'application de ces principes peut consister, non pas à étudier également les deux partis, mais à adopter résolument le point de vue du parti usuellement négligé.

L'ordre suivi ici sera plus ou moins celui de Gassendi. Contrairement à ce qui est parfois écrit, ce dernier sait bien que les *Méditations* sont écrites par ordre, et qu'elles doivent conséquemment être lues sans que l'avant et l'après soient confondus. Aussi procède-t-il le plus souvent en critiquant à chaque fois les avancées spécifiques d'une étape donnée, et elles seulement, quitte à concéder ce qu'il avait critiqué à l'étape précédente. Il lui arrive cependant de déroger à cette règle lorsqu'il lui semble que l'ordre cartésien n'est qu'apparent, en ce sens que certains résultats, dont Descartes lui-même affirme qu'ils seront ultérieurement obtenus, seraient indispensables au bon déroulement de la preuve. Ainsi en est-il par exemple de la distinction de l'âme et du corps, objet de la sixième *Méditation*, mais selon Gassendi à l'œuvre dès la deuxième *Méditation* et en faveur de laquelle la sixième *Méditation* n'apporterait aucun argument supplémentaire<sup>12</sup>. Peut-être nourrit-il aussi le soupçon plus général que, chez Descartes, la place d'une proposition dans un enchaînement finit par l'emporter sur sa valeur propre : l'ordre cartésien serait narratif plutôt que démonstratif<sup>13</sup>. Or, si l'ordre des événements comme leur durée peut être déterminant dans une histoire, il n'y a pas de raison d'en tenir compte dans une preuve. Comment, par exemple, les bonnes raisons de douter qui sont avancées dans la première *Méditation* pourraient-elles finalement s'évanouir quand on parvient à la sixième *Méditation* ? Ou bien c'étaient de mauvaises raisons, et alors on ne tirera aucun enseignement de ces fictions d'un

---

trajets », *Enquête*, 1997, 5, p. 11-34. Pour une étude remarquable d'une controverse philosophique du XVII<sup>e</sup> siècle, voir D. Moreau, *Deux cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 1999.

<sup>12</sup> RM, In II, dub. 2, inst. 3, p. 100-101 : « Vous ne l'aviez certainement pas démontrée auparavant, mais vous ne la démontrez pas non plus dans la suite ; mais vous la supposez tout à coup comme déjà démontrée ». RM, In II, dub. 3, inst. 3, p. 114-115 : « dans toute la Seconde Méditation vous ne faites qu'affirmer [*affirmare*], mais non pas prouver par argument [*ratione probare*] : cependant il faudra voir, au moment voulu, si dans une autre vous apportez une preuve. [...] vous renvoyez en vain à une autre Méditation une question qui est à traiter la première de toutes ». RM, In II, dub. 4, inst. 3, p. 132-133 : « [...] si, au moment où, dans la Sixième Méditation, nous parviendrons à la démonstration que vous annoncez, vous êtes convaincu de n'avoir prouvé nulle part que vous n'êtes ni un assemblage de membres, ni un air subtil, ni une vapeur, etc., il arrivera que vous ne pourrez avancer cela comme une chose prouvée ou accordée ». RM, In VI, dub. 3, p. 544-545 : « Vous disiez aussi que *vous ne disputiez pas de cela* à ce moment, mais dans la suite, vous ne l'avez pas fait non plus [...]. J'avais espéré que vous le feriez ici ».

<sup>13</sup> RM, In II, dub. 2, inst. 2, p. 96-97 : « [...] vous n'avez rien fait d'autre que raconter à la manière d'un narrateur [*historice ennarasti*] ».

moment, ou bien ce sont de bonnes raisons (ce qui n'est pas le cas selon Gassendi), et le temps qui s'écoule n'y fera rien<sup>14</sup>.

Néanmoins une certaine remise en ordre des *Recherches* sera nécessaire. Quelles que soient les résolutions charitables qu'on ait prises, il faut en effet reconnaître que leur lecture est pesante, arguments et thèses étant rarement exprimés une seule fois, ou sous une seule forme, mais réitérés autant de fois et sous autant de variantes que l'occasion s'en présente. C'est pourquoi, autant il serait faux de soutenir que Gassendi ne comprend pas l'ordre cartésien, autant il peut être utile d'essayer de répertorier ses arguments et d'en dégager les différentes variantes. On procèdera en l'occurrence de la manière suivante. On rappellera tout d'abord les critiques de Gassendi à l'encontre du doute que Descartes met en place dans la première *Méditation*. On dégagera ensuite, à partir du cas particulier de la sensation, l'idée générale que le « Je pense » requiert un « quelque chose » à penser. On montrera dans un troisième temps pourquoi, selon Gassendi, le fait de penser ne permet pas de connaître la nature de l'esprit. On finira par examiner la manière dont il défend, et illustre quelque peu, le projet d'une histoire naturelle de l'esprit.

#### 1.

Le doute que Descartes met en place dans la première *Méditation* conduit, entre autres choses, à la suspension des corps en général, et en particulier du corps du « je » qui médite. Jusqu'à la sixième *Méditation*, ce « je » est supposé être en mesure de soutenir toutes les positions qu'il soutient sans faire intervenir l'existence de son corps propre ou des corps du monde. Comme il le dit lui-même d'entrée de jeu, Gassendi s'appesantit peu sur la première *Méditation*<sup>15</sup> : il se contente de mettre en cause, par des railleries, la prétention de la suspension cartésienne à être une opération philosophique. Ce n'est pas seulement une fiction, c'est une grosse machine de théâtre, un appareillage baroque tout juste bon à impressionner les badauds : en fait, personne ne suspendra jamais ainsi le monde, aucun homme de bon sens ne mettra en doute l'existence de son corps propre, il faudrait être fou pour feindre un Dieu trompeur et se croire perpétuellement abusé par un Malin Génie. On peut être tenté de penser que Gassendi ne comprend pas Descartes : il ne saisirait pas la spécificité de son scepticisme ; il ne verrait pas le bénéfice que représente l'abandon de préjugés ; il ne distinguerait pas recherche de la vérité et conduite de la vie<sup>16</sup>.

Il serait tout aussi plausible que Gassendi comprenne parfaitement toutes ces choses, mais que, précisément parce qu'il les comprend bien, il s'y oppose. Contre

---

<sup>14</sup> RM, In I, dub. 1, inst. 3, p. 40-41 : « [...] vous supposez que l'on peut tenir cela pour faux pendant quelque temps : mais ou bien vous supposez qu'on le tient pour faux de manière sérieuse et réelle, ou bien seulement en paroles et par plaisanterie. Si c'est de façon sérieuse et réelle, il est aussi impossible de le tenir pour faux pendant une heure que pendant un an ou un siècle ; si ce n'est qu'en paroles et par plaisanterie, alors cela ne vous avancera en rien dans la juste perception des choses ».

<sup>15</sup> RM, In I, dub. unica, p. 30-31 : « Il n'est pas besoin que je m'arrête beaucoup [*non est quod multum immoret*] ».

<sup>16</sup> CR, In II, dub. 1, p. 62-63 (latin également in AT VII, p. 350-351).

la nouvelle espèce de scepticisme illustrée par Descartes, il défend inlassablement le scepticisme de Sextus, qui tenait pour évidentes les apparences et mettait en doute les hypothèses ou les jugements élaborés à partir d'elles : peut-être est-il faux que le miel est sucré et la tour carrée, mais du moins me paraissent-ils être, l'un sucré, l'autre carrée. L'erreur de Descartes est d'avoir procédé à rebours : au risque d'abandonner tout ancrage dans le monde, il met en doute les apparences ; en revanche, il n'hésite pas à accorder son assentiment à des opinions sur la nature des choses<sup>17</sup>. À y regarder d'un peu plus près, Gassendi ne se contente pas d'opérer, contre Descartes, un retour intégral à Sextus ; il défend également les deux thèses suivantes. La première est qu'il est impossible de mettre en doute toutes choses. Pour justifier l'extension du doute à toutes choses grâce à l'hypothèse d'un Dieu trompeur, Descartes avait remarqué que les astronomes usent parfois d'hypothèses qu'ils tiennent pour fausses<sup>18</sup>. Gassendi lui rétorque que, justement, cet usage-là des hypothèses ne vaut qu'à l'expresse condition qu'il y ait certaines choses que l'on tient pour vraies : ce sont elles que l'on cherche à expliquer par des hypothèses<sup>19</sup>. Avec la seconde thèse, il s'agit de ménager la possibilité de cheminer vers la vérité à partir des apparences. Une objection classique à la version simple qu'on a donnée du scepticisme de Sextus est en effet que la proposition « dans telles circonstances, le miel me paraît sucré » est peut-être vraie, mais absolument stérile, en ce sens qu'elle ne pourra engendrer aucune autre proposition. Mais, selon Gassendi, on n'est pas tenu de juxtaposer indéfiniment les propositions de ce genre : on peut avancer des propositions sur ce que sont les choses, qui s'ordonneront selon une rectification progressive. L'argument porte ici contre Descartes, parce que cette rectification s'effectue, non pas par l'intervention d'une raison hors-jeu, ou, comme on dit, transcendante, mais par une confrontation des apparences. Ayant expérimenté à plusieurs égards et en plusieurs circonstances que la réfraction déforme les objets placés dans l'eau, je ne me contenterai pas de juxtaposer la proposition « aujourd'hui, le bâton me paraît tordu dans l'eau » et la proposition « hier, le bâton dans l'air m'a paru droit », mais je rectifierai la première par la seconde et tiendrai à juste titre pour un fait établi, et non pas simplement pour une apparence, que le bâton est droit<sup>20</sup>. Comme on va le voir maintenant, cette idée d'une rectification progressive des apparences rejoint ce que Gassendi nous dit des préjugés.

---

<sup>17</sup> Pour la position de Sextus, voir *Esquisses pyrrhoniennes*, introd., trad. et comm. de P. Pellegrin, Paris, Seuil, 1997, I-10 et II-7, p. 64-67 et p. 239-245. Pour sa reprise chez Gassendi contre Descartes, voir RM, In II, dub. 1, inst. 2, p. 68-71 ; RM, In V, dub. 3, inst. 1, p. 510-513 ; RM, In VI, dub. 2, p. 534-535 ; *passim*.

<sup>18</sup> CR, In I, dub. unica, p. 32-33, latin également in AT VII, p. 349-350. Descartes invoque plusieurs fois la pratique astronomique pour justifier l'emploi d'hypothèses fausses, voir ainsi *Regulae ad directionem ingenii*, reg. XII, in AT X, p. 417 ; *Dioptrique*, chap. I, in AT VI, p. 83. Gassendi, *De proportione*, epist. III, in OO IV 635a, compare lui aussi ses hypothèses atomiques aux « fictions » des astronomes. Ces textes sont cités et commentés in S. Roux, « Le scepticisme et les hypothèses de la physique », *Revue de synthèse*, 4e s., nos. 2-3, avr.-sept. 1998, p. 238-239.

<sup>19</sup> RM, In I, dub. 7, inst. 7, p. 54-55.

<sup>20</sup> RM, In I, dub. 1, inst. 5, p. 46-47. RM, In VI, dub. 2, inst. 7, p. 532-535. RM, In I, dub. 2, inst. 2, p. 538-541.

Que Descartes entreprenne de se débarrasser de ses préjugés est tout à fait louable. Si l'on entend par « préjugé » une opinion que l'on avance sans avoir bien jugé de la chose, c'est un objectif visé par tous les philosophes. Mais, contrairement aux autres philosophes, Descartes veut procéder de manière radicale : pour se débarrasser de ses préjugés, il en vient à traiter comme des préjugés absolument toutes les propositions qu'il rencontre en son esprit. Cette entreprise-là, spécifiquement cartésienne, Gassendi l'estime à la fois impossible et vaine. Impossible, car faire table rase de toutes les propositions, ce serait se débarrasser de soi-même en tant qu'on a une histoire et se rendre incapable de porter quelque jugement que ce soit<sup>21</sup>. Vaine, car les préjugés un temps suspendus reviendront tôt ou tard : après bien des détours et des égarements, au pire adopterons-nous au hasard les premiers préjugés qui se présenteront à nous<sup>22</sup>, au mieux aurons-nous accompli un grand circuit qui nous ramènera à notre point de départ, autrement dit à nos premiers préjugés, la métaphysique laissant finalement toutes choses en l'état<sup>23</sup>. Ainsi faudrait-il bien plutôt selon Gassendi chercher à amender progressivement ses préjugés : non pas prétendre les éradiquer une fois pour toutes, mais demeurer continuellement vigilant au milieu des préjugés qui font la trame de nos vies et de nos théories – partant de préjugés un peu moins bons, s'efforcer d'élaborer des préjugés un peu meilleurs<sup>24</sup>.

Quant à la distinction entre la recherche théorique de la vérité et la conduite pratique de la vie maintenant, Gassendi ne l'ignore pas, et on peut hésiter entre deux interprétations de la manière dont il la traite<sup>25</sup>. Soit, conformément au scepticisme ancien, il se refuse à isoler un domaine spécifiquement théorique, ou si l'on veut, métaphysique, où toutes les espèces philosophiques de doute seraient possibles, sans que cela ait quelque conséquence pratique que ce soit<sup>26</sup>. Soit, ce qui

<sup>21</sup> RM, In I, dub. 1, inst. 2, p. 36-39.

<sup>22</sup> RM, In I, dub. 1, inst. 2, p. 38-39 : « [...] l'esprit sera comme au carrefour [*in bivio*], et le hasard [*fortuna*] fera que ceux-ci plutôt que ceux-là se présentent à lui ». RM, In II, dub. 1, inst. 6, p. 82-83 : « Mais c'est d'abord une chose tout à fait fortuite [*casus merus*] que cette idée, *Je pense*, nous vienne à l'esprit plutôt qu'une autre ».

<sup>23</sup> RM, In I, dub. 1, inst. 4, p. 42-43 : « [...] après tant de détours et de circuits [*ambages, ac circuitus*], il vous a fallu revenir au point d'être persuadé des mêmes choses, sans exception ». RM, In I, dub. 1, inst. 5, p. 46-47 : « [...] c'est un détour [*circuitus*] inutile, et au retour duquel [*in cuius reditu*] vous ne ramenez aucun avantage supérieur à ce que vous emportiez au départ [*quam in exitu*] : et quand tout le cours de ces méditations se trouve achevé [*toto decursu meditationum peracto*], personne ne sait que la tour vue de près est polie [...] avec une plus grande certitude que s'il s'était arrêté au seuil ».

<sup>24</sup> RM, In II, dub. 2, p. 90-91 ; RM, In VI, dub. 4, p. 588-589.

<sup>25</sup> RM, In II, dub. 1, inst. 2, p. 68-71.

<sup>26</sup> Pour cette caractérisation du scepticisme ancien par rapport au scepticisme moderne, voir l'article fondateur de M. Burnyeat, « The Sceptic in His Place and Time » (1984) repris in M. Burnyeat et M. Frede (éds.), *The Original Sceptics. A Controversy*, Indianapolis, Hackett, 1997, p. 92-126. La première question de l'Hyperaspistes est une radicalisation, dans un contexte chrétien, de ce scepticisme à l'ancienne, in AT III, p. 398-399 : « *fuertis ausus affirmare, non eam esse veritatem in vita regenda quaerendam, quam prosequeris in contemplatione. Nunquid ergo vita probe ducenda ? [...] cur minoris veritatem in moribus, quam in scientia postulas, vel supponis ? cum malle debeat Christianus in metaphysicis aut geometricis, quam in moribus aberrare ? [tu as osé affirmer que la vérité qu'on cherchait dans la conduite de la vie n'était pas celle qu'on poursuivait dans la connaissance. Mais quoi ? Ne doit-on pas vivre honnêtement ? [...] Pourquoi postules-tu ou fais-tu l'hypothèse qu'il y a moins de vérité dans les mœurs que dans les sciences, alors qu'un chrétien doit préférer se tromper en métaphysique et en géométrie plutôt qu'en morale ?]* ».

se rapprocherait peut-être d'une forme de scepticisme contemporain à l'égard du théorique, il soutient qu'une théorie ne peut faire l'impasse sur les conditions de son exercice effectif – plus exactement que, ne pas tenir compte de ces conditions, c'est s'exposer au risque de proposer une théorie illusoire. C'est la seconde interprétation qui domine lorsqu'on examine les doutes formulés par Gassendi à l'égard de la deuxième *Méditation*. Concédant alors que la suspension cartésienne constitue une opération philosophique, il se demande en effet à quelles conditions on peut la réaliser, puis si elle permet bien d'atteindre au moins certains des résultats escomptés. Il remarque tout d'abord que, parce que nous n'avons jamais été sans corps, il n'est pas sûr que nous puissions concevoir ce dont nous serions capables si nous n'avions pas de corps ; en particulier, il n'est pas sûr que, dans ce genre de circonstances, nous soyons capables de penser. En toute rigueur, étant donné notre situation, qui est bel et bien celle d'un « homme complet »<sup>27</sup>, il faudrait donc suspendre notre jugement sur cette possibilité, tant que n'aura pas été effectivement donnée la démonstration que les deux prédicats « sans corps » et « pensant » ne sont pas contradictoires<sup>28</sup>.

Avant de détailler l'objection de Gassendi, il importe d'en cerner exactement le ressort. Descartes lui reprochera (ainsi qu'à d'autres) de n'avoir pas fait la différence entre une abstraction et une distinction, la première supposant seulement qu'on puisse considérer une idée sans une autre, la seconde impliquant qu'on puisse saisir deux idées comme complètes, c'est-à-dire, pour Descartes, comme portant sur deux substances<sup>29</sup>. Mais, comme le montrerait par exemple sa réaction face à la manière dont Galilée entend ne pas tenir compte du milieu concret dans lequel se fait la chute des corps<sup>30</sup>, faire cette différence en droit ne résout pas le problème de ce qu'il en est en fait. Il reste toujours à savoir si, dans un cas déterminé, on a affaire à une abstraction ou à une distinction ; puis à déterminer, dans le cas d'une abstraction, si des séquelles incontrôlées du processus d'abstraction risquent d'apparaître, qui amputent la chose à connaître, et, dans le cas d'une distinction, si les idées que nous avons sont effectivement complètes. On traitera dans la deuxième partie de cet article du cas de l'abstraction, on reviendra en quatrième partie sur le cas de la distinction.

Pour présenter sommairement l'objet de cette deuxième partie, Gassendi ne conteste pas qu'il peut y avoir des pensées par lesquelles le sujet se rapporte à lui-même ; ainsi en est-il de manière éminente de la pensée qu'au moment où je pense, j'existe comme pensant. Par ailleurs, et contrairement à Hobbes, il ne s'engage pas à

---

<sup>27</sup> RM, In II, dub. 2, inst. 3, p. 102-103.

<sup>28</sup> RM, In II, dub. 3, p. 104-105 : « Il faut prouver en outre que ce corps grossier ne contribue absolument pas à votre pensée (bien que cependant vous n'avez jamais été sans lui, et que vous n'avez encore rien pensé en étant séparé de lui), et que par conséquent vous pensez indépendamment de lui ».

<sup>29</sup> À Clerselier, [12 janv. 1646], in AT IX-1, p. 215-216. Sur la différence entre abstraction et distinction, voir de surcroît à Gibieuf, 19 janv. 1642, in AT III, p. 474-478 ; à Mesland, 2 mai 1644, in AT IV, p. 120.

<sup>30</sup> À Mersenne, 11 octobre 1638, in AT II, p. 385. Cette critique a souvent été commentée, voir par ex. A. Koyré, *Études galiléennes*, Paris, Hermann, 1966, p. 131-134.

ce stade dans une ontologie matérialiste élémentaire, ce qui équivaldrait à faire de quelque chose de corporel, en particulier le cerveau, le support ou le réquisit matériel de la pensée. Son objection repose sur l'existence de contenus de pensée : si toute pensée est pensée de quelque chose, à côté du « Je pense », on trouve également pour vérité première qu'il y a des choses que je pense. Dès lors, pour Gassendi, le Descartes de la deuxième *Méditation* estime s'abstraire du corps, mais il en vient *volens nolens* à le réintroduire subrepticement en tant que ce corps fournit des contenus de pensée. C'est ce qu'on montrera maintenant de manière plus détaillée, en brochant autour du problème des idées de sensation.

## 2.

Dans la deuxième *Méditation*, Descartes remarquait qu'on peut se demander s'il est possible de rapporter l'imagination et la sensation à la pensée ; à première vue en effet, elles semblent toutes deux requérir quelque chose du corps, la première en tant que faculté d'inscrire des images dans une certaine étendue, la seconde, plus évidemment encore, puisque sentir, c'est saisir par des organes corporels des choses corporelles<sup>31</sup>. La réponse de Descartes à cette question consistait à distinguer deux manières de comprendre l'imagination et la sensation. Au moins la puissance d'imaginer, sinon l'imagination en acte, relève de la seule pensée ; même si les corps que je crois sentir n'existent pas ou sont autres que je ne le crois, même si je n'ai pas d'organe pour les sentir, en tant qu'il me semble que je les sens, ou si l'on veut que je pense les sentir, il y a bien « proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser »<sup>32</sup>.

Concentrons-nous sur le cas de la sensation. Descartes en distingue donc deux aspects. Le premier est le processus physiologique de la sensation, la manière dont la réflexion de la lumière sur les objets en vient à affecter les cônes et les bâtonnets de ma rétine, puis les neurones de mon nerf optique et de mon cerveau : c'est le premier degré des *Sixièmes réponses*<sup>33</sup>. Le second aspect est la conscience réflexive par laquelle il me semble que je sens, et l'on admettra sans la discuter une thèse modérée selon laquelle une idée de moi-même en tant que je pense accompagne toutes mes pensées, au moins virtuellement, pour reprendre un terme arnaldien<sup>34</sup>. Cette conscience réflexive est bien un état ou un acte mental (en termes cartésiens, une modalité de la pensée), et elle peut exister alors que l'objet devant moi n'a pas les propriétés que je lui attribue, ou même qu'il n'existe pas du tout (par exemple quand je rêve)<sup>35</sup>. Néanmoins, on peut se demander s'il est possible d'avoir cette

---

<sup>31</sup> MM II, in AT IX-1, p. 22, latin in AT VII, p. 29. Voir également *La Recherche de la vérité*, in AT XI, p. 521.

<sup>32</sup> MM II, in AT IX-1, p. 23, latin in AT VII, p. 29.

<sup>33</sup> AT IX-1, p. 236, latin in AT VII, p. 436-437.

<sup>34</sup> À Mersenne, [juillet 1641], in AT III, p. 394 : « il est impossible que nous puissions jamais penser à aucune chose, que nous n'ayons en même temps l'idée de notre âme, comme d'une chose capable de penser à tout ce que nous pensons ».

<sup>35</sup> Descartes rappelle l'expérience des rêves dans sa réponse à Gassendi : « j'ai expressément averti qu'il ne s'agit point ici de la vue et du toucher qui se font par le moyen des organes corporels, mais seulement de la pensée de voir

conscience lorsque, non seulement on n'a maintenant aucune sensation, mais qu'on n'en a jamais eu, faute d'organe pour sentir et de corps à sentir. Si la réponse à cette question est positive, alors Descartes a réussi son abstraction, l'esprit est isolé de son interaction avec des corps éventuels ; si la réponse à cette question est négative, alors Descartes n'a pas réussi son abstraction, il n'a pas éliminé de l'esprit tout ce qui dépendait de son interaction avec le corps. Selon Gassendi, nous sommes dans le second cas de figure.

L'argument est simple. Pour pouvoir penser qu'on sent, fût-ce en rêve, encore faut-il déjà avoir eu une sensation : aucune image visuelle n'advient à celui qui n'a jamais rien vu, un être qui n'aurait jamais eu l'usage de ses yeux ne pourrait pas penser qu'il voit « comme par » ses organes visuels<sup>36</sup>. Autrement dit, Gassendi ne nie pas ici que, les sensations étant données, on puisse envisager de faire le départ en elles entre des éléments qui relèvent de l'esprit et d'autres qui relèvent du corps ; il ne nie pas non plus que les rêves constituent un bon crible pour séparer, sinon ce qui dépend du corps et ce qui n'en dépend pas, du moins ce qui dépend des organes sensoriels et ce qui n'en dépend pas<sup>37</sup>. Il objecte néanmoins que, pour pouvoir penser avoir des sensations, fussent-elle illusoire comme les sensations que nous avons en rêve, il faut bien, à un moment, avoir eu des sensations. À ce point, on est en droit d'estimer qu'il se contente de mobiliser le grand principe empiriste, qu'il rappelle d'ailleurs plus loin, selon lequel toutes nos idées sont adventices ou bien composées à partir d'idées adventices, autrement dit selon lequel, toutes nos idées nous venant en dernière analyse des sens, la seule chose qu'on puisse à la rigueur déclarer innée est la faculté d'avoir des idées<sup>38</sup>. Cet empirisme systématique constitue d'ailleurs plus que ce qui est nécessaire au sens strict dans le cas qui nous occupe, à savoir, simplement, la thèse élémentaire que les idées de sensation sont adventices et qu'à ce titre elles nécessitent un corps sentant et un corps senti. Quoi qu'il en soit, l'argument est ici simplement que l'esprit qui commence à méditer serait lesté de ce qu'il a véritablement expérimenté en tant qu'il a eu des pensées lorsqu'il était un tout avec un corps.

Cela n'est évidemment pas contraire à certaines des choses qu'écrit Descartes, puisque les *Méditations* prennent l'homme tel qu'il est, c'est-à-dire comme un esprit

---

et de toucher, pour lesquelles nous expérimentons chaque jour dans les rêves que ces organes ne sont pas nécessaires » (CR, In II, dub. 8, p. 184-185, latin également *in* AT VII, p. 360).

<sup>36</sup> RM, In II, dub. 3, p. 102-103 : « Mais enfin, même si vous vous trompiez, puisque sans vous servir de l'œil il vous semblait sentir ce qu'on ne peut sentir sans l'œil, il ne vous est cependant pas toujours arrivé d'éprouver la même fausseté ; et de cet œil vous n'avez pas manqué de vous servir ; c'est par lui que vous avez senti et recueilli les images dont à présent vous pouvez vous servir sans lui ». RM, In III, dub. 3, p. 224-225 : « [...] chez un aveugle-né, il n'y a aucune idée de la couleur, ou chez un sourd, aucune idée de la voix ». Voir également inst. 1, p. 228-232, où Gassendi évoque le témoignage d'un philosophe aveugle, comme le fera l'Hyperaspistes, *in* AT III, p. 409.

<sup>37</sup> Nos rêves, même s'ils ne requièrent pas nos yeux, requièrent vraisemblablement notre cerveau (RM, In II, dub. 6, inst. 4, p. 164-165).

<sup>38</sup> RM, In III, dub. 2, particulièrement p. 212-217. RM, In IV, dub. 1, p. 414-417. RM, In V, dub. 1, inst. 2, p. 488-489.

effectivement uni à un corps<sup>39</sup>. Néanmoins, cela montre qu'on ne peut pas concilier simplement le fait de s'abstraire du corps et le fait de ne pas avoir de sensations, qu'elles fussent présentes ou passées, donc que l'espèce d'isolation de la pensée pure à laquelle Descartes s'est essayé n'a pas abouti. La seule échappatoire possible consisterait à soutenir qu'on peut avoir des idées de sensation quoiqu'il n'y ait pas de corps. Savoir si cette thèse se trouve effectivement dans les *Méditations* n'est pas simple. Le déroulement officiel de l'histoire est en effet que, dans la troisième méditation, je constate la présence en mon esprit d'idées adventices, sans trop savoir quelle est leur origine ; puis que, une fois établi que Dieu ne peut être trompeur, je suis, grâce à la sixième *Méditation*, définitivement assuré que ces idées adventices me viennent des corps.

Néanmoins, le problème n'est pas de déterminer s'il est vrai que ces sensations me viennent des corps, mais de savoir si elles me viennent du dehors ou bien si elles sont produites par moi. En fait, la véracité de Dieu intervient à un moment précis dans la sixième *Méditation* : une fois établi que les idées de sensation ne viennent pas de moi, il s'agit de garantir qu'elles sont bien produites par les corps, comme j'en ai l'impression, plutôt que directement par Dieu ou par l'entremise de quelque créature. Mais, pour établir que les idées de sensation ne viennent pas de moi, il y a deux arguments. Si la faculté de produire cette espèce d'idées ne peut être en moi, dit Descartes, c'est, d'une part, que cette faculté ne présuppose pas la pensée et, d'autre part, que les idées de sensation m'arrivent contre mon gré<sup>40</sup>. L'argument que la faculté de produire des sensations ne présuppose pas la pensée suppose que la distinction entre le corps et l'âme soit établie : ce qui est assuré selon l'ordre des *Méditations*, mais tout de même problématique, puisque, s'il était avéré que sentir est le fait d'un esprit irrémédiablement incarné, établir la distinction du corps et de l'âme serait impossible. À l'argument que les idées de sensation m'arrivent contre mon gré, déjà présent dans la troisième *Méditation*<sup>41</sup>, il était alors opposé que, étant donné leur peu de réalité, je peux en être l'auteur<sup>42</sup>. Or, ce peu de réalité des idées de sensation une fois avancé, il n'y a pas moyen d'en sortir ; les *Méditations* ouvrent en ce sens la possibilité que les sensations ne soient que des modalités de ma pensée.

---

<sup>39</sup> L'idée que le « je » des *Méditations* ne se dépouille pas de son corps, mais apprend à s'en abstraire, est développée par H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1978, en particulier p. 363-373, p. 399-400.

<sup>40</sup> AT IX-1, p. 63, latin in AT VII, p. 79 : « cette faculté active ne peut être en moi [en tant que je ne suis une chose qui pense], vu qu'elle ne présuppose point ma pensée [*intellectionem*], et aussi que ces idées-là me sont souvent représentées sans que j'y contribue en aucune sorte, et même souvent contre mon gré [*me non cooperante, sed saepe etiam invito, idea istae producuntur*] ». L'expression entre crochets est ajoutée dans la traduction française.

<sup>41</sup> AT IX-1, p. 30, latin in AT VII, p. 44 : « J'expérimente en moi-même que ces idées ne dépendent pas de ma volonté [*non a mea voluntate nec proinde a me ipso pendere*] ; car souvent elles se présentent à moi malgré moi [*invito observantur*] ».

<sup>42</sup> AT IX-1, p. 35, latin in AT VII, p. 44 : « je ne vois point de raison pourquoi elles [les idées de sensation] ne puissent être produites par moi-même, et que je ne puisse en être l'auteur [*non est necesse ut aliquem authorem a me diversum assignem*] ».

Il semble que, ici comme ailleurs, la grandeur de Descartes aura consisté à ne pas préciser outre mesure ce qu'il estimait ne pas pouvoir être précisé, à ne pas s'être engagé tout uniment dans une des deux voies suivantes, ou encore, si l'on veut, à avoir laissé à ses héritiers le soin de choisir entre elles deux :

i) La première voie consiste, si l'on peut dire, à suspendre la suspension une fois qu'elle a rempli son office et à rappeler que, dans les faits, je suis un composé d'esprit et de corps, qui sent des corps du monde par des organes corporels. En ce cas, un corps produit certaines modifications sur mes organes, d'où résulte immédiatement une idée dans mon esprit, dont je pourrai avoir une conscience réflexive ou sur laquelle je pourrai porter un jugement. On aura reconnu la description que les *Sixièmes réponses* donnent des différents degrés de sensation, description qui se situe dans le sillage de la sixième *Méditation*<sup>43</sup>.

ii) La seconde voie est celle de la deuxième et de la troisième *Méditations*, qui posent l'existence d'idées de sensation, modalités spécifiques de la pensée, à côté des modalités spécifiques que sont les idées d'imagination, les idées de doute, etc. Ce serait à une de ces idées que nous aurions affaire lorsque, que nous ayons ou non un corps, il nous semble que nous voyons du vert, ou que nous voyons du rouge, ou encore que nous imaginons du rouge<sup>44</sup>.

Selon l'une et l'autre voie, les idées de sensation existent et elles ont une structure représentative, en ce sens qu'elles semblent se rapporter aux corps du monde sans nécessairement leur ressembler. Mais, selon que nous suivons la première ou la seconde, la séquelle incontrôlée du processus d'abstraction qu'a effectué Descartes est que nous devons soit abandonner la thèse d'une primauté du « Je pense », soit renoncer à l'idée que les sensations représentent quelque chose des corps. En effet :

Si l'on emprunte la première voie, c'est quasi-mécaniquement qu'à la cause qu'est la modification de mon organe correspond l'idée qui en résulte dans mon esprit : étant donné leur incommensurabilité, il n'y a pas de transmission de mouvement du corps à l'esprit, mais il y a néanmoins consécution régulée et nécessaire entre des causes et des effets. Peut-être certains aspects de la sensation sont-ils à proprement parler des opérations de l'esprit (la conscience réflexive, le jugement qui constitue le troisième degré de sensation selon les *Sixièmes réponses*), mais c'est toujours à partir du deuxième degré de sensation qu'ils se constituent, et ce deuxième degré suppose logiquement que mon esprit et mon corps soient si étroitement liés qu'une modification de l'un s'accompagne toujours pareillement d'une modification de l'autre. Bref, nous ne renonçons pas nécessairement à la

---

<sup>43</sup> AT IX-1, p. 236, latin in AT VII, p. 436-437.

<sup>44</sup> R. Glauser, *Berkeley et les philosophes du XVII<sup>e</sup> siècle. Perception et scepticisme*, Bruxelles, Mardaga, 1999, p. 37-46, avance l'argument suivant pour établir l'existence d'idées de sensation dès la deuxième *Méditation*. La conscience réflexive qu'on a d'une sensation n'est pas un sentiment de soi quelconque, puisqu'un « il me semble que je sens du rouge » est distingué d'un « il me semble que j'imagine du rouge », ou encore d'un « il me semble que je vois du vert ». Or, si je n'ai pas d'organe corporel et qu'il n'y a pas de corps dans le monde, la différence entre ces consciences réflexives doit venir d'une différence entre idées de sensation.

thèse modérée selon laquelle une idée de moi-même en tant que je pense accompagne toutes mes pensées, mais nous y ajoutons cette spécification que mes pensées sont *en fait* les pensées d'un esprit incarné, qui n'a jamais cessé d'avoir un corps et d'avoir des pensées de choses corporelles<sup>45</sup>. Le « Je pense » est donc dans les faits dérivé, et l'espèce de primauté métaphysique qu'on voudrait lui accorder laissant les choses en l'état, elle n'a pas à entrer en ligne de compte.

Si nous nous engageons dans la seconde voie, nous abandonnons la thèse modérée pour la thèse radicale selon laquelle l'esprit n'a besoin que de lui-même pour exercer son action, quoiqu'il puisse étendre cette action aux choses corporelles<sup>46</sup>. Cette thèse, appliquée aux idées de sensation, les frappe irrémédiablement d'obscurité. Contrairement à des modalités de la pensée comme le plaisir et la douleur, les sensations ont bien une structure représentative, en ce sens qu'elles semblent se rapporter aux corps du monde sans nécessairement leur ressembler. Néanmoins, il n'est pas sûr qu'elles résultent d'une modification corporelle, puisque l'esprit peut se prendre pour objet de son action. On sera donc dans l'incertitude, non seulement quant à ce que les sensations représentent exactement, mais même quant à savoir si leur structure représentative n'est pas une illusion<sup>47</sup>. Dans ces conditions, il n'est pas sûr qu'on puisse jamais recouvrer quelque certitude que ce soit concernant la nature et l'existence des corps<sup>48</sup>. C'est cette incertitude, notons-le au passage, qui fait le fond de l'échange entre Descartes et Arnauld sur la notion d'idée matériellement fautive, avant d'être reprise, dans la polémique entre Arnauld et Malebranche, autour de la question sur la valeur représentative des sensations<sup>49</sup>. Pour Gassendi, elle suffit à condamner définitivement cette voie.

---

<sup>45</sup> La thèse modérée est énoncée dans la lettre à Mersenne, [juillet 1641], in AT III, p. 394 citée plus haut note 35. Pour la spécification, voir À Clerselier, [12 janv. 1646], in AT IX-1, p. 215 : « [...] par ces mots *praeclise tantum*, je n'entends point une entière exclusion ou négation, mais seulement une abstraction des choses matérielles » ; il y a exclusion seulement dans le cas d'une distinction, voir les lettres de Descartes à Gibieuf, 19 janv. 1642, in AT III, p. 474-478 ; à Mesland, 2 mai 1644, in AT IV, p. 120.

<sup>46</sup> À Clerselier, [12 janv. 1646], in AT IX-1, p. 206 : « [...] je nie que la chose qui pense ait besoin d'autre objet que de soi-même pour exercer son action, bien qu'elle puisse aussi l'étendre aux choses matérielles lorsqu'elle les examine ».

<sup>47</sup> AT IX-1, p. 181 (latin in AT VII, p. 234) : « je ne puis discerner si elle [l'idée de froid] me représente quelque chose [*mibi quid exhibeat*] qui, hors de mon sentiment, soit positive ou non ». Un certain nombre d'aporées concernant les idées de sensation ont été exposées dans les présentations de R. Landim Filho, L. Alanen et M. Beyssade in J.-M. Beyssade et J.-L. Marion (éds.), *Descartes. Objecter et répondre*, Paris, PUF, 1994, p. 187-246.

<sup>48</sup> C'est une objection avancée par l'Hyperaspistes dans sa lettre à Descartes de juillet 1641, in AT III, p. 404 : « ostendis te credere ideas rerum corporalium ab intellectu seu mente humana posse manare, uti fit in somnis [...]. Hoc posito, sequitur nos, etiamsi Deus not sit deceptor, nescire posse an quid corporeum sit in rerum natura : nam si semel alicujus rei corporae ideam ex se mens proferat, cur non semper ? [tu declares croire que les idées des choses corporelles peuvent venir de l'intellect, c'est-à-dire de l'esprit humain, comme c'est le cas dans les rêves [...]. Cela posé, il s'ensuit que, même si Dieu n'est pas trompeur, nous ne pouvons savoir s'il y a quelque chose de corporel dans la nature, car si l'esprit tire de lui-même une fois une idée de chose corporelle, pourquoi ne le ferait-il pas toujours ?] ».

<sup>49</sup> Pour un exposé clair et concis de l'échange entre Descartes et Arnauld, voir J.-C. Pariente, *L'analyse du langage à Port-Royal*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, Première étude, chap. 2, § III. 2, p. 71-78. Sur le statut des idées dans la polémique entre Arnauld et Malebranche, voir D. Moreau, *Deux cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 1999, p. 140-156. Pour le devenir de l'idée matériellement fautive dans le traité *Des vraies et des*

Peut-être dira-t-on cependant que Descartes n'entend pas appliquer aux idées de sensation la thèse que l'esprit n'a besoin que de lui-même pour exercer son action, puisqu'il envisage bien deux cas, l'un où l'esprit agit sur lui-même, l'autre où il étend son action aux choses corporelles. Mais, encore une fois, si la faculté de sentir fait partie de l'esprit, alors l'exercice de cette faculté est bien une des actions de l'esprit. Surtout, intervient à ce point de la critique de Gassendi un principe qu'on appellera pour faire bref intentionnaliste : toute pensée est pensée de quelque chose<sup>50</sup>. Ce principe peut se réclamer de la tradition thomiste. Thomas d'Aquin niait en effet que l'intellect humain pût se prendre lui-même pour objet directement et en premier lieu, pour des raisons épistémiques (toute connaissance est connaissance de quelque chose qui est en acte ; connaître l'intellect, c'est donc le connaître en train de comprendre) et ontologique (comme il n'y a selon lui pas d'idées séparées, ce qui fait que l'intellect comprend, ce sont des choses corporelles qui agissent sur nos organes)<sup>51</sup>.

Chez Gassendi, ce principe est, comme chez Thomas, lié à l'idée que, ce que nous comprenons, ce sont des choses corporelles. Il en est cependant détachable, pourvu que nous ayons différentes idées. De même que l'œil ne se voit pas sans un miroir, de même l'esprit ne se pensera-t-il pas sans un miroir<sup>52</sup>. Or, que pourrait être ce miroir sinon la diversité des idées que j'ai ? Si je ne vais pas toujours répétant « moi, moi, moi »<sup>53</sup>, c'est que toute pensée est pensée de quelque chose, et qu'il y a de la variété dans les choses que je pense. Il est possible, bien entendu, que l'esprit qui pense, revenant sur lui-même, prenne conscience de lui-même et passe ainsi de ce qu'Arnauld appellera une réflexion virtuelle à une réflexion expresse ; mais, pour revenir sur soi-même, encore faut-il se distinguer de soi-même, avoir des pensées diverses, donc différentes idées, et peu importe les idées qu'on considère, du moment qu'elles sont différentes. Bref, que ce que nous avons appelé principe d'intentionnalité soit associé à l'idée que nous comprenons des choses corporelles ou non, la conclusion est la même : le « Je pense » n'est pas premier.

---

*fausses idées* d'Arnauld, voir J.-M. Beyssade, « Sensation et idée : le patron rude », in J.-C. Pariente (éd.), *Antoine Arnauld. Philosophie du langage et de la connaissance*, Paris, Vrin, 1995, p. 133-152.

<sup>50</sup> RM, In II, dub. 5, inst. 6, p. 82-83 : « *Je pense*, dites-vous ; mais que pensez-vous ? car enfin toute pensée est pensée de quelque chose. Est-ce le Ciel ? la Terre ? ou n'importe quoi d'autre ? ou vous-même ? ».

<sup>51</sup> Voir en particulier *Somme contre les gentils*, III, 46 ; *De veritate*, 10, 8 ; *Somme théologique*, I, 87, 1 ; ces textes et bien d'autres sont analysés de manière détaillée in F.-X. Putallaz, *Le Sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1991, particulièrement chap. II et III, p. 71-116. La thèse thomiste était présente dans l'enseignement scolastique du début du XVII<sup>e</sup> siècle ; voir ainsi Eustache de Saint Paul, *Summa philosophica quadripartita*, Physica, pars 3, tract. 4, disp. 2, quaest. 6, cité par R. Ariew, « Scholastic critics of Descartes: The Cogito », in *Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca and London, Cornell University Press, p. 201. C'est cet article qui a attiré mon attention sur P.-D. Huet, *Censura philosophiae cartesianae*, Paris, Horthemels, 1689, dont la critique de Descartes croise en bien des points celle de Gassendi. Huet, cap. 1, art. 10, p. 25, cite explicitement la *Somme théologique* I, 87, 1, dans un développement où la distinction entre la pensée par laquelle je pense [*cogitatio qua nunc cogito*] et la pensée au sujet de quoi je pense [*cogitatio de qua cogito*], puis entre le « je pense ceci » et le « je pense que je pense ceci », conduit à une suite d'aporées reposant sur un décalage temporel institué entre le sujet qui pense et le sujet qui est, de sorte qu'on serait seulement en droit de dire : « j'ai pensé, donc je suis », « je pense, donc je serai ».

<sup>52</sup> RM, In III, dub. 6, inst. 2, p. 278-281.

<sup>53</sup> RM, In III, dub. 2, inst. 2, p. 222-223.

La critique que Gassendi fait du « Je pense » dont nous avons esquissé une systématisation repose donc principalement sur l'idée que l'existence d'idées de sensation est inconciliable avec la réussite d'un processus par lequel l'esprit s'abstrairait du corps. La seule possibilité pour concilier ces deux éléments serait de poser des idées de sensation indépendantes des corps ; mais, comme nous venons de le voir, cette voie-là paraît à Gassendi trop aberrante pour pouvoir être envisagée sérieusement. Vers la fin, nous avons noté que Gassendi faisait intervenir de surcroît le principe que toute pensée est pensée de quelque chose et le fait qu'il y a de la diversité dans nos pensées. Admettons maintenant ce que nous venons de contester, autrement dit admettons qu'il soit possible de faire effectivement abstraction de tout ce que nous devons au fait que nous avons des objets de pensée, et demandons-nous si nous avons pour autant une connaissance de ce « je » qui pense.

### 3.

Il est bien connu que Gassendi reproche à Descartes d'avoir commis un enthymème, en particulier d'avoir conclu « Je suis » de « Je pense » sans avoir posé la majeure du syllogisme « Tout ce qui pense est »<sup>54</sup>. Pour Gassendi, la valeur de ce reproche est cependant seulement conditionnelle : si l'on prétend, comme Descartes, donner une démonstration, il faudrait procéder par syllogisme. Ce qui n'est pas dire qu'une démonstration de ce genre soit nécessaire, la thèse la plus constante de Gassendi étant que notre présence à nous-mêmes est une donnée si évidente qu'un homme sensé ne s'y attardera pas et qu'il n'ira jamais clamer qu'il est<sup>55</sup>. Gassendi ne nie donc pas que le « Je pense » dénote une existence ; il remarque seulement qu'une évidence de ce genre ne constitue pas comme telle une connaissance, toute connaissance devant pouvoir se mettre sous la forme d'une proposition dans laquelle un prédicat est attribué à un sujet donné. Pour dire « je suis », il faut reconnaître la différence entre ce que c'est qu'être et ce que c'est que ne pas être, et derechef, du moins si l'on veut avancer une proposition qui a un contenu, s'inclure parmi les choses qui sont. De même pour dire « Je pense », il faut

<sup>54</sup> RM, In II, dub. 1, inst. 5, p. 84-85.

<sup>55</sup> RM, In II, dub. 1, p. 61 : « Je ne vois pas cependant que vous ayez eu besoin d'un si grand appareil, puisque vous étiez déjà autrement assuré de votre existence, et que cela était vrai ». RM, In II, dub. 1, inst. 3, p. 74-75 : « C'est vous-même qui pensiez, qui regardiez, qui écriviez, qui parliez, qui mangiez, qui buviez, qui faisiez diverses choses : et vous pouviez douter de votre existence ? [...] En admettant que vous vouliez en instruire les autres, avez-vous cru qu'aucun d'eux prétendrait la nier ? Si du moins l'un quelconque doutait d'exister, et sans tenir compte de l'évidence même de ce fait [*praeter ipsissimam rei evidentiam*], demandait qu'on le lui prouve par raison, est-ce que vous ne seriez pas le premier à l'envoyer à Anticyre ? ». RM, In II, dub. 1, inst. 5, p. 80-83 : « [...] lorsque je suis arrivé [...] à ce passage, [...] je me suis écrié : Bon Dieu, la nouveauté qu'il fallait rechercher au moyen d'un si grand appareil et avec tant d'effort, est-ce bien que *vous existez* ! Sans doute voilà une assertion qui était cachée dans des ténèbres pires que celles du pays Cimmérien, inconnue et incertaine pour vous à tel point que si quelqu'un avant ce jour vous eût demandé : Descartes, existez-vous ? vous n'auriez rien eu à répondre, tant c'eût été une question surprenante, inconnue, non éclaircie ». RM, In II, dub. 8, 180-183 : « disant que vous êtes *une chose qui pense* [*quod te cogitantem dicis*], vous dites bien quelque chose de connu, mais qui n'était pas auparavant inconnu, et qu'on ne vous demandait pas. Car qui doute que vous ne soyez une chose qui pense [*sis cogitans*] ? ».

reconnaître la différence entre ce que c'est que penser et ne pas penser et s'inclure parmi les choses pensantes<sup>56</sup>. À ce point, Gassendi enferme Descartes dans un dilemme : ou bien l'existence du « je » est déjà connue, et le « Je pense » recèle un préjugé ; ou bien l'existence du « je » n'est pas connue, et on ne bâtira rien qui vaille sur un principe inconnu. Descartes aurait donc le choix entre l'infidélité et l'impuissance : soit il admet des préjugés et trahit sa décision de douter, soit il n'en admet pas et reste à tout jamais enfermé dans son doute<sup>57</sup>.

Ne nous arrêtons cependant pas sur cette objection, on peut l'écartier facilement : comme le dira Descartes, il a mis en doute les jugements, et non pas les notions<sup>58</sup>. Le vrai problème est dans le passage de la proposition « Je pense » à la proposition que l'esprit n'est « précisément, qu'une chose qui pense » ou encore « dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser »<sup>59</sup>. Contre ce passage, la stratégie générale de Gassendi est, comme on vient de le voir, de poser que toute connaissance suppose le respect de certaines procédures formelles (la construction de propositions dans lesquelles un prédicat est attribué à un sujet, l'enchaînement de syllogismes). Elle consiste aussi à aligner la connaissance de l'esprit sur la connaissance des autres choses : si, en général, la connaissance de l'existence d'une chose n'implique pas la connaissance de sa nature ou son essence, il doit en être de même en ce qui regarde la connaissance de l'esprit<sup>60</sup>. Or Descartes prétend dépasser

---

<sup>56</sup> RM, In III, dub. 2, inst. 2, p. 220-223 : « Lorsque vous dites : *Je suis une chose*, ou bien le concept de chose est singulier, ou il est universel. S'il est singulier, alors c'est celui de vous-même [...] [et] c'est, comme l'on dit, une proposition identique et futile : c'est comme si vous disiez : *Je suis moi*. Si le concept est universel, alors il suppose une comparaison de vous avec d'autres auxquels le même attribut convient [...]. Donc, outre la connaissance de vous-même, d'autres choses doivent aussi être connues. C'est ainsi que, quand vous dites *une chose pensante*, le mot même de « *pensante* » joue indubitablement le rôle d'une différence limitant l'extension du mot de *chose* lui-même, de telle sorte que, disant *Je suis une chose pensante*, le sens est : *Je suis une chose non pas quelconque, mais telle qu'elle pense* ; d'où résulte que d'autres choses, qui ne pensent pas, vous sont aussi connues ». Voir déjà RM, In III, dub. 1, inst. 2, p. 36-39. Là encore, on note la coïncidence avec la critique de P.-D. Huet, *Censura philosophiae cartesianae*, Paris, Horthemels, 1689, chap. 1, art. 7, p. 15-16.

<sup>57</sup> RM, In II, dub. 1, inst. 6, p. 84-85 : « quand vous dites *Je*, vous connaissez-vous, ou non ? vous vous connaissez, cela est hors de doute, car autrement vous ne vous nommeriez pas. Mais connaissez-vous le fait que vous existez, ou non ? Si oui, vous avez donc un préjugé, ce qui est opposé à votre supposition ; si non, vous ne savez pas non plus que vous agissez, car l'action, dit-on, suppose l'être. Et par suite vous ne savez pas davantage que vous pensez, puisque penser c'est agir ; donc quand vous dites *Je pense*, vous ne savez pas ce que vous dites, et tout ce qu'à partir de là vous connaîtrez et déduirez s'appuiera finalement sur un principe absolument inconnu ».

<sup>58</sup> À Clerselier, [12 janv. 1646], in AT IX-1, p. 206. Gassendi affirme évidemment contre cela que même des notions empiriques comme les notions de chose, de vérité, de pensée ont une origine empirique, voir RM, In III, dub. 2, p. 211-214.

<sup>59</sup> Respectivement MM II, in AT IX-1, p. 21, latin in AT VII, p. 27 et AT IX-1 p. 62, latin in AT VII, p. 78, qui mentionne l'essence, non la nature. Voir également, pour la seconde formule, *Discours de la méthode*, in AT VI, p. 33.

<sup>60</sup> RM, In II, dub. 1, inst. 7, p. 88-89 : « La connaissance de l'existence d'une chose n'a aucune liaison nécessaire avec la connaissance de son essence ou de sa nature intime ; car sans cela tout ce qui apparaît aux sens ou dont nous connaissons l'existence de quelque manière que ce soit, nous serait également connu selon l'essence et la nature de la chose dans tous ses détails [*secundum essentiam, naturam, recessus quosque*]. Et c'est pourquoi du fait que vous êtes assuré de votre existence, il ne peut être conclu que vous connaissez ou que vous pouvez connaître votre nature ». RM, In II, dub. 8, inst. 1, p. 184-185 : « l'existence de n'importe quelle chose se manifeste soit simplement si on la fait paraître et si on la présente [*vel sola exhibitone, ac praesentia*], soit par une action ou un effet nécessaire [*vel operatione, aut effectu necessario*] : mais l'essence a besoin d'une sorte d'examen intérieur parfait [*perfecta quadam introspectione*], et n'est pas reconnaissable à moins que l'on en découvre tous les replis [*neque nisi omnium recessuum patefactione innotescit*] ».

ce fait pour ainsi dire empirique qu'il y a de la pensée à la première personne, et obtenir une connaissance sur ce qui pense. Il en passe pour ce faire par plusieurs étapes, dont nous retiendrons ici seulement les principales :

i) La pensée n'est pas un acte de l'esprit parmi d'autres, mais l'acte de l'esprit par excellence. Ce qui permet de ranger toutes sortes d'actes (douter, concevoir, affirmer, nier, vouloir, ne pas vouloir, imaginer, sentir) sous la seule notion de pensée, c'est le fait qu'une certaine conscience de soi accompagne tous ces actes et que cette conscience de soi puisse donner lieu à une saisie explicite de l'esprit par lui-même. La notion de pensée comprend donc en général tous les actes de l'esprit, et en particulier l'acte par lequel l'esprit se saisit lui-même.

ii) L'esprit est une substance. Cette proposition trouve deux espèces de justification chez Descartes :

La pensée est un attribut et, en tant qu'attribut, elle requiert une substance. On fait alors intervenir le principe ontologique que Ferdinand Alquié avait appelé « principe de substance », qui stipule que toute propriété suppose une substance, ou encore que le néant n'a pas de propriété<sup>61</sup>. De fait, Descartes mobilise explicitement ce principe dans un contexte polémique ou didactique pour affirmer la substantialité de l'esprit<sup>62</sup>.

De manière plus conforme à la marche des *Méditations*, on peut constater que l'expérience qui est faite du « Je pense » n'est pas aussi instantanée qu'elle en a tout d'abord l'air : elle ne nous livrerait pas un « je » instantané, mais un « je » qui dure dans le temps et subsiste malgré les variations et la diversité de ses opérations<sup>63</sup>.

iii) Une fois saisi cet acte de l'esprit qu'est la pensée et connu le fait que l'esprit est une substance, on a tout ce qu'il faut pour déterminer la nature de l'esprit : l'esprit est une substance dont toute la nature est de penser. Lorsqu'il a à justifier le passage de la connaissance de l'attribut à la connaissance de la substance, Descartes fait intervenir l'idée que la substance est appropriée aux attributs qui la font connaître, et on pourrait appeler « principe d'appropriation » cette spécification du principe de substance<sup>64</sup>.

---

<sup>61</sup> L'expression « principe de substance » est avancée en FA III, p. 123, note 2 ; Lennon, *op. cit.*, p. 37-38, p. 121, *passim*, parle quant à lui de « principe d'exemplification ». Ce principe remonte aux considérations logico-grammaticales du *Sophiste*, voir en particulier 238e.

<sup>62</sup> AT IX-1, p. 125 et p. 136 (latin *in* AT VII, respectivement p. 161 et p. 175). *Principes de la philosophie*, I 11 et I 52, AT IX-2, respectivement p. 29 et p. 47 (latin *in* AT VIII, respectivement p. 8-9 et p. 24-25).

<sup>63</sup> AT IX-1, p. 21 (latin *in* AT VII, p. 27) : « *je suis, j'existe*, cela est certain ; mais combien de temps ? À savoir, autant de temps que je pense ; car peut-être pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister [*illico totus esse desinerem*] ». AT IX-1, p. 22 (latin *in* AT VII, p. 28) : « ne suis-je pas encore ce même qui [...] [*nonne ego ipse*] ».

<sup>64</sup> AT IX-1, p. 172-173, latin *in* AT VII, p. 222 : « [...] nous ne connaissons point les substances immédiatement par elles-mêmes ; mais de ce que nous apercevons quelques formes, ou attributs, qui doivent être attachés à quelque chose pour exister, nous appelons du nom de *substance* cette chose à laquelle ils sont attachés. Que si, après cela, nous voulions dépouiller cette même substance de tous ces attributs qui nous la font connaître, nous détruirions toute la connaissance que nous en avons ». Voir également AT IX-1, p. 136-137, latin *in* AT VII, p. 176 ; CR In II, dub. 8, p. 182-183 (latin également *in* AT VII, p. 360).

Pour récapituler donc, la première proposition présente la pensée, en tant qu'elle est saisie de l'esprit par lui-même, comme un acte privilégié ; la deuxième associe à cet acte la substance qu'il présuppose ; la troisième pose que la connaissance de l'acte de penser nous délivre une connaissance de cette substance pleinement satisfaisante : c'est une substance pensante. Gassendi formule des objections concernant ces trois propositions, plus ou moins sérieuses cependant.

i) Comme on l'a vu, Gassendi ne nie pas qu'un certain nombre d'actes s'accompagnent de la saisie réflexive de soi que Descartes appelle « pensée » : tous les philosophes, confrontés au fait qu'on peut ne pas voir alors qu'on a les yeux ouverts, reconnaissent que c'est l'esprit qui voit. Mais, ajoute-t-il, pour pouvoir constituer cette saisie réflexive de soi en acte privilégié de l'esprit, il faudrait procéder à une induction, c'est-à-dire énumérer tous les actes de l'esprit, de manière à les distinguer systématiquement de ce qui ne procède pas de l'esprit. Or, non seulement Descartes n'a pas procédé à cette induction, mais il omet de prendre en compte ce qui demeurera problématique jusqu'au bout, à savoir certaines opérations de l'esprit qui indiquent qu'il faut lui attribuer une certaine corporéité – nous y reviendrons dans la quatrième partie<sup>65</sup>.

ii) Les remarques sur la manière dont Descartes passe à l'affirmation que l'esprit est une substance sont faites en passant et ne sont pas très conséquentes, Gassendi ne critiquant d'ailleurs pas la partition de l'être en substances et accidents, comme il le fera dans le *Syntagme*<sup>66</sup>.

Eu égard au principe de substance, Gassendi admet que, de l'existence d'une propriété, on soit naturellement amené à inférer l'existence d'un « quelque chose ». Il indique cependant immédiatement différentes limites quant à la connaissance que nous pouvons avoir de ce « quelque chose » : de lui, on ne sait rien, sinon, justement, qu'il n'est pas rien<sup>67</sup> ; « quelque chose » et « substance » ne sont pas

---

<sup>65</sup> RM, In II, dub. 3, inst. 3, p. 114-115 : « [...] comment pouvez-vous prouver ou faire voir *que vous êtes seulement une chose qui pense* ? Certes, pas autrement que par la constatation inductive de tous les cas [*inductione rerum omnium*] ; comme parmi ceux-ci il y a les choses corporelles, il faut qu'au cours même de l'énumération [*enumeratione*] et de l'exclusion des choses que vous n'êtes pas, vous énonciez aussi cette proposition : *Je ne suis non plus aucune chose corporelle* ». RM, In II, dub. 6, inst. 3, p. 162 : « Il n'est personne, à ma connaissance, qui se soit jamais avisé de croire que toutes les opérations que vous énumérez [...] [*omnia quae enumeras*] ne sont pas des pensées, ou du moins qui ait soutenu qu'elles s'accomplissent sans pensée [...]. Ce qui [nous sépare] c'est seulement la question suivante : La chose ou la substance qu'on appelle Esprit n'a-t-elle que le pouvoir de penser, c'est-à-dire de douter, de comprendre, d'affirmer, de nier, de vouloir, d'imaginer aussi, et de sentir ? Ou bien a-t-elle en outre la puissance d'informer le corps, de le dominer, de le mouvoir, de le diriger ? ». La traduction française des *Méditations*, in AT IX-1, p. 21, semble répondre à la critique de Gassendi : « il n'est pas besoin que je m'arrête à les dénombrer [les choses corporelles] », là où le latin, in AT VII, p. 27, dit : « je m'épuise en vain à recommencer cette enquête [*fatigor eadem frustra repetere*] ».

<sup>66</sup> RM, In V, dub. 2, inst. 5, p. 496-497. *Syntagma philosophicum*, sect. I, lib. II, cap. 1, in OO I, 184a : « Manifestum est incidi in has salebras, ob eam praecoccupationem, qua nos peripatetica schola imbuit, quod omne ens, omnisve res substantia, aut accidentia sit, et quicquid substantia, accidensve non est, id sit non-ens, non res, seu nihil [il est clair qu'on tombe dans ces difficultés à cause de ce préjugé, dont l'école aristotélicienne nous a abreuvés, que tout être ou toute chose, est ou bien une substance ou bien un accident et que tout ce qui n'est ni substance ni accident, est un non-être, n'est pas une chose, bref, n'est rien] ».

<sup>67</sup> RM, In II, dub. 8, 180-181 : « [...] dire que vous êtes *une chose*, ce n'est rien dire de connu. Ce mot est un terme général, indéterminé, vague, et qui ne vous convient pas plus qu'à n'importe quel objet dans le monde entier, qu'à

synonymes, un mode étant par exemple un quelque chose, mais non pas une substance<sup>68</sup> ; il n'y a pas d'idée, c'est-à-dire de représentation véritable, de la substance<sup>69</sup>. Il ne s'agit donc pas de critiquer la position ontologique d'un support des propriétés que l'on constate, mais de préparer l'idée que, de ce support, on ne sait rien.

Quant à la manière dont le « Je pense » s'inscrit dans le temps, Gassendi remarque qu'elle compromet le caractère incorporel de l'esprit : sans traces corporelles, il n'y a pas de mémoire ; sans mémoire, on ne peut pas se souvenir d'avoir compris quelque chose, et en particulier, pas d'avoir pensé<sup>70</sup>. Une fois encore, nous sommes donc renvoyés à la question de la distinction réelle entre l'esprit et le corps.

iii) Gassendi fait deux séries de remarques eu égard à la connaissance que nous pouvons avoir de l'esprit, et ce sont les plus importantes. La première série repose sur l'idée que toutes nos représentations sont corporelles, la seconde, sur une critique sceptique du principe d'appropriation.

À l'affirmation relevée à l'instant que nous n'avons pas d'idée de substance, Gassendi ajoute tout d'abord que toutes nos représentations sont corporelles, quel qu'en soit l'objet : de substances incorporelles comme Dieu ou l'ange, nous n'avons de représentation sinon corporelle<sup>71</sup>. Dès lors, si l'esprit était une substance incorporelle, nous n'en aurions ni une idée positive, ni une idée claire. Nous n'en aurions pas une idée positive : pour l'obtenir, nous procéderions par négation, retranchant de l'idée de substance corporelle sa corporéité<sup>72</sup>. Nous n'en aurions pas

tout ce qui n'est pas un pur néant. Vous êtes *une chose* ? donc vous n'êtes pas rien, ou, ce qui revient au même, vous êtes quelque chose. Mais une pierre aussi n'est pas rien, ou bien est quelque chose, et une mouche pareillement, et ainsi de tout le reste ».

<sup>68</sup> RM, In II, dub. 3, inst. 4, p. 116-117 : « [...] les modes ne sont pas du néant, mais quelque chose de plus que le pur néant ; il y a donc des choses réelles qui ne sont point substantielles, mais proprement modales ; et c'est pourquoi le mot Chose n'est pas synonyme de Substance, mais commun pour celle-ci et pour le mode ». Descartes ne parle que de « choses » dans les *Méditations* ; il adopte cependant le terme « substance » sans difficulté dans ses *Réponses*, puis dans les *Principes de la philosophie*.

<sup>69</sup> RM, In III, dub. 4, p. 238-239 : « on doit premièrement nier qu'il y ait une idée ou une représentation véritable de la substance, et partant qu'il y ait dans cette idée aucune réalité objective [...] ».

<sup>70</sup> RM, In II, dub. 4, inst. 2, et dub. 6, inst. 4, respectivement p. 130-131 et p. 164-167. C'est ce genre d'objection qui occasionne la réplique énigmatique de Descartes à l'Hyperaspistes, [août 1641], in AT III, p. 425 : « *de rebus vero pure intellectualibus, nulla proprio recordatio est* [mais, pour les choses purement intellectuelles, il n'y a aucun souvenir au sens propre] ». P.-D. Huet, *Censura philosophiae cartesianae*, Paris, D. Hortemels, 1689, chap. 1, art. 9, p. 20, souligne que le décalage temporel entre le « Je pense » et le « Je suis » (voir plus haut note 46), a pour conséquence un risque d'erreur.

<sup>71</sup> RM, In IV, dub. 3, inst. 4, p. 442-443 : « Je ne vois pas comment l'Esprit, du moment qu'il est en relation avec le corps [*in corpore versatur*], peut concevoir aucune substance, si ce n'est sous quelque image ou représentation corporelle [*sub quadam corporea specie, repraesentatione*] ». RM, In VI, dub. 1, p. 522-523 : « l'esprit ne peut se tourner vers soi-même ni considérer aucune idée [*ad seipsam, ideamve ullam convertere*] sans se tourner en même temps vers quelque chose de corporel ou de représenté par quelque idée corporelle [*ad aliquid corporeum, ideave corporea repraesentatum*] ». RM, In VI, dub. 1, inst. 2, p. 530-531 : « [...] je ne suis capable de concevoir ni Dieu, ni l'ange, ni l'esprit autrement que sous quelque forme corporelle [*sub forma quadam corporea*] et accommodée à ma faiblesse ».

<sup>72</sup> RM, In II, dub. 8, p. 180-181 : « Mais de vous-même enfin qu'avez-vous dit ? Que vous n'êtes point un assemblage de parties corporelles, ni un air, ni un vent, ni une chose qui marche, qui sente, ni bien d'autres choses. [...] Ce ne sont à vrai dire que des négations, et l'on ne demande pas ce que vous n'êtes pas, mais bien ce qu'enfin vous êtes ». Voir également RM, In VI, dub. 4, p. 586-587, RM, In VI, dub. 4, inst. 4, p. 604-605, *passim*.

une idée claire : encore une fois, la seule chose que nous pourrions nous représenter clairement serait une substance corporelle<sup>73</sup>.

Mais, en réalité, nous ne pouvons pas connaître la substance incorporelle, ou, plus exactement, le seul contenu cognitif de l'idée de substance incorporelle telle que l'a déterminée Descartes est la propriété de penser. Gassendi n'admet pas le principe d'appropriation, selon lequel on peut inférer de la connaissance de l'attribut à la connaissance de la substance. Ce principe n'a selon lui aucun fondement, ou du moins il a pour seul fondement l'hypothèse générale qu'il y a une adéquation entre l'idée qu'on se fait des choses et ce qu'elles sont réellement, hypothèse qu'il refuse constamment. Dès lors, la thèse qu'il soutient le plus souvent est que la position ontologique d'un « je ne sais quoi », requise par le principe de substance, ne délivre aucun contenu cognitif supplémentaire par rapport à ce qui a déjà été donné par la connaissance de l'attribut ou des accidents<sup>74</sup>. On remarquera au passage que, là encore, Gassendi n'isole pas l'esprit : il fait également cette objection dans le cas du corps, niant donc qu'on puisse passer de l'étendue à la substance étendue<sup>75</sup>.

Les deux critiques les plus importantes dans tout cela sont donc, d'une part que l'énumération de Descartes ne permet pas d'être sûr que la pensée telle qu'il la définit est l'acte par excellence de l'esprit, d'autre part qu'il a procédé dans le cas de l'esprit exactement comme les scolastiques dans le cas des corps. En disant que la nature de la chose pensante est de penser, il a fait comme ceux qui disent que la nature de l'aimant est d'attirer le fer, la nature de la pierre, de tomber vers le bas, la nature du cheval, de courir et de hennir, etc.<sup>76</sup> Cela, les exemples le suggèrent, c'est bien procéder comme les scolastiques qui souhaiteraient masquer leur ignorance

---

<sup>73</sup> RM, In II, dub. 5, inst. 2, p. 142-143 : « Car voilà tout ce qu'on vous demande : quelle serait donc, en dehors de l'imagination, cette espèce de connaissance qui consiste dans la contemplation d'un objet incorporel, et par laquelle il est possible de connaître cet objet clairement et distinctement, mais qui est absolument différente de celle qui nous représente quelque objet corporel ? ». RM, In III, dub. 4, inst. 2, p. 246-247.

<sup>74</sup> RM, In II, dub. 5, p. 136-137 : « [...] à dire simplement que vous êtes une chose qui pense, vous nous rappelez une opération [*operationem memoras*] dont nous étions tous capables auparavant, mais vous ne nous dites rien de la substance qui fait cette opération, de sa qualité, de la manière dont elle forme un tout [*quomodo cohaerens*], de la manière dont elle se comporte pour accomplir tant de choses variées [*quomodo ad agendum tam varia tam varie sese comparet*] ». RM, In III, dub. 4, p. 238-239 : « [...] tout ce qu'elle [l'idée de substance] a de réalité, elle ne peut l'avoir que des idées de ses accidents ». RM, In III, dub. 4, p. 247-248.

<sup>75</sup> RM, In II, dub. 7, p. 168 : « Nous concevons bien qu'en dehors de la couleur, de la figure, de l'état liquide, etc., il existe quelque chose qui est le sujet des accidents [*subjectum accidentium*] et des changements que nous observons : mais ce qu'est cette chose, ou quelle est sa nature, nous l'ignorons. Car cela demeure toujours caché, et ce n'est que par une sorte de conjecture que l'on pense qu'il doit y avoir là-dessous quelque chose [*subesse debere aliquid putatur*] ». Voir également RM, In II, dub. 7, inst. 2, p. 176-178 ; RM, In II, dub. 8, inst. 2, p. 186-188 ; RM, In V, dub. 1, inst. 1, p. 478-479, *passim*.

<sup>76</sup> RM, In II, dub. 6, inst. 3, p. 160-163 : « Et puis, si cette méthode philosophique que vous préconisez était bonne, quelles propriétés, quelles natures resteraient cachées dans le monde ? Ceux qui se donnent du mal pour étudier ou découvrir la nature de l'aimant ne seraient-ils pas bien sots ? car ils devraient s'estimer satisfaits d'une petite formule comme la vôtre : Toute la nature de l'aimant consiste en ce qu'il attire le fer et se dirige vers le pôle. On devra en dire autant de toutes choses : Toute la nature de la pierre est de tomber vers le bas ; du feu, de chauffer ; du cheval, de courir ou de hennir ; et ainsi, ce sera bien assez de connaître le pouvoir d'action de n'importe quoi [*alicujus rei actionem*], que de formuler aussitôt ce jugement : Toute la nature de cette chose consiste à faire cela [*ut hoc agat*] ». Voir également RM, In II, dub. 8, inst. 2, p. 188-191.

par un jeu abusif de langage. Forgeant en effet deux noms distincts qui se réfèrent à la même propriété empirique, ils dédoublent verbalement le fait à expliquer : le contenu cognitif des propositions « l'aimant a une vertu attractive par rapport au fer » et « l'aimant attire le fer » est identique, il s'agit du fait que l'aimant attire le fer. Les exemples donnés par Gassendi, classiques lorsqu'il s'agit de dénoncer les pseudo-explications scolastiques, se rapportent à des connaissances triviales, accessibles à tous et ne présentant pas d'intérêt particulier. Des connaissances plus rares ou utiles à la vie peuvent bien prendre une forme similaire, par exemple si l'on dit que la valériane a une vertu sédative ou que c'est une substance sédative. Mais, dans ce cas également, on aurait tort de croire qu'en associant un « je ne sais quoi » – substance, faculté ou vertu – à une propriété empirique donnée, on explique quoi que ce soit<sup>77</sup>. Il en a été de même pour Descartes : en disant que l'esprit n'est précisément qu'une chose qui pense, il n'a pas fait une découverte exceptionnelle, il a seulement exprimé le fait que nous pensons.

#### 4.

Gassendi n'a-t-il donc aucune thèse ontologiquement engagée quant à la nature de la substance qui fait qu'on pense (à supposer que le « je ne sais quoi » qui pense soit bien une substance, mais, peu importe le nom maintenant que nous avons indiqué qu'il n'y a rien de plus dans la connaissance de la substance que dans la connaissance des accidents) ?

On trouve assurément dans les *Recherches* un certain nombre d'énoncés semblant prôner une forme ou une autre de matérialisme, qu'une substance matérielle soit le support de deux espèces de propriétés<sup>78</sup>, ou que – c'est là l'énoncé le plus fréquent – cette dualité de propriétés corresponde à deux états de la substance corporelle, l'esprit étant un corps plus délié et subtil que les corps grossiers que nous saisissons. L'argument est alors qu'un corps subtil aura les mêmes propriétés qu'un corps quelconque, et que sa subtilité lui donnera de surcroît des propriétés spécifiques<sup>79</sup>.

L'essentiel aura cependant résidé pour Gassendi dans deux points de méthode. De manière négative, Descartes n'a pas à proprement parler prouvé que la substance pensante n'est pas un corps<sup>80</sup>. La question de la nature de ce « je ne

---

<sup>77</sup> Pour une analyse plus détaillée de cette critique adressée aux scolastiques, voir S. Roux, *La Philosophie mécanique (1630-1690)*, Thèse de Doctorat non publiée, Paris, EHESS, 1996, 808 pages, p. 68 *sqq.*

<sup>78</sup> RM, In VI, dub. 3, inst. 7, p. 570-571 : « Néanmoins vous prétendez qu'il est seulement question de la connaissance claire et distincte portant sur deux substances complètes, comme si l'affaire ne tendait pas à mettre en évidence la question de savoir si être étendu et penser sont deux propriétés d'une même substance, ou si cela constitue deux substances distinctes [...] ».

<sup>79</sup> RM, In VI, dub. 3, inst. 2, p. 550-555. RM, In VI, dub. 3, inst. 10, p. 578-581.

<sup>80</sup> RM, In II, dub. 2, p. 90-91 : « [...] avez-vous jusqu'ici corrigé cette pensée par laquelle antérieurement vous vous imaginiez être quelque chose de pareil à un vent, ou à autre chose de semblable, répandu à travers les parties de votre corps ? Non, bien entendu. Pourquoi donc ne pourriez-vous pas être encore un vent, ou plutôt un souffle [*spiritus*] fort subtil, forme sous laquelle [...], vous répandant à travers les membres, leur apporteriez la vie, voyant avec l'œil, écoutant avec l'oreille, pensant avec le cerveau, exerçant enfin les autres fonctions qui vous sont attribuées

sais quoi » doit conséquemment demeurer ouverte, tant que Descartes n'aura pas fourni une preuve effective, que cette preuve consiste à montrer que le corps particulier qu'est le corps de l'homme ne peut produire de la pensée, à exhiber plus généralement une contradiction entre la notion de la pensée et la notion d'étendue, ou encore à procéder à une induction systématique établissant qu'aucun corps ne peut produire de la pensée<sup>81</sup>.

En attendant une preuve de ce genre, Gassendi indique, de manière un peu plus positive, ce que pourrait être une histoire naturelle de l'esprit. L'expression « histoire naturelle de l'esprit », peut-être inattendue, n'est pas une manière de mettre dans une nouvelle bouteille ce vieux vin qu'est le matérialisme pour mieux le vendre. Selon le matérialisme, toutes les choses qui existent sont matérielles, et l'esprit est une chose parmi d'autres. Mais, nous semble-t-il, l'idée fondamentale de Gassendi est en fait qu'on doit s'efforcer d'examiner toutes les choses selon les mêmes procédures, ce qui suppose que ces procédures soient indépendantes de la nature des choses examinées. Autrement dit, alors que le matérialisme est une thèse ontologique, la défense d'une histoire naturelle de l'esprit qu'on trouve chez Gassendi repose sur un précepte méthodologique par provision : tant que de bonnes raisons n'auront pas été avancées pour montrer que l'esprit a une façon propre d'exister, il faudra le traiter comme les autres choses.

De quoi s'agit-il donc ? De même que, dans le cas des corps, Gassendi propose de faire l'expérience de toutes les propriétés empiriques d'un corps ; de même, dans le cas de l'esprit, il faudrait commencer par apprendre à connaître les diverses opérations de l'esprit, dégager en quelque sorte l'ensemble qu'elles constituent, examiner quelles parties leur correspondent, de manière, sinon à en découvrir l'exakte structure, du moins à en discerner la configuration là, je maintiens approximative, l'ombre portée si l'on veut<sup>82</sup>. La comparaison avec une distillation s'explique dès lors autrement que par l'idée, évidemment ridicule, de mettre l'esprit, en l'occurrence le cerveau, dans un alambic<sup>83</sup>. Il s'agirait de faire, dans le cas de l'esprit, l'équivalent de ce que font les chimistes lorsque, distillant un corps, ils isolent les différents éléments qui le composent et qui rendent compte de ses différentes propriétés phénoménales. Dans le cas de l'esprit, Gassendi donne cependant différentes versions de son histoire naturelle, soit que l'énumération des opérations de l'esprit soit la seule tâche à laquelle on puisse prétendre, soit qu'elle

---

communément ? ». Voir également RM, In II, dub. 4, p. 118-119 ; RM, In II, dub. 4, p. 124-125 ; RM, In II, dub. 2, inst. 2, p. 94-105 ; RM, In VI, dub. 3, inst. 11, p. 582-583.

<sup>81</sup> RM, In VI, dub. 3, inst. 9, p. 574-577.

<sup>82</sup> RM, In II, dub. 6, inst. 3, p. 162-163 : « [Il faut savoir] autant que possible de quoi elle [la pensée] dépend en quelque manière [*cujusmodi sit*], comment elle se connaît [*quomodo se habeat*], comment elle forme un ensemble [*quomodo cohaeret*], comment elle agit [*quomodo agit*], si elle a d'autres facultés et d'autres fonctions ? si elle a ou non des parties ? si oui, quelles sortes de parties ? si elle n'en a pas, si elle est sans composition, comment se comporte-t-elle de façon si variée ? comment exerce-t-elle tant d'activités ? de quelle manière se met-elle en relation avec le corps [...] ? ».

<sup>83</sup> RM, In II, dub. 8, inst. 1, p. 184-185 : « Je ne pense pas qu'il y ait un seul [lecteur] pour aller croire que j'ai voulu mettre l'esprit dans un alambic ».

constitue seulement une première étape dans un processus destiné à mieux comprendre ces différentes opérations.

Le terme « opération » n'est pas indifférent. Pressé par Gassendi, Descartes admet l'adage que plus on connaît d'attributs, plus on connaît la nature de la substance, mais il en donne une interprétation singulière, selon laquelle, autant nous connaissons de choses corporelles, autant nous pouvons connaître de choses de l'esprit, précisément selon le nombre de choses corporelles que l'esprit connaît<sup>84</sup>. Gassendi a dès lors beau jeu de lui répondre que là n'est pas la question ; et que, si elle était bien là, il faudrait, pour connaître l'esprit, connaître toutes les choses qu'il peut connaître<sup>85</sup>. En fait, la manière dont Gassendi remplace la connaissance de l'attribut, que Descartes revendique, par l'inventaire des opérations et des actions de l'esprit n'a rien d'anodin. Pour Descartes, chaque substance ayant un attribut et un seul, une fois ce dernier identifié, aucune découverte empirique ne viendra modifier ce qui a été acquis<sup>86</sup>. Gassendi, lorsqu'il oppose à la preuve *a priori* de l'existence de Dieu l'idée que l'existence n'est pas une propriété quelconque, rappelle la différence entre un attribut (logique) et une propriété (physique)<sup>87</sup> ; lorsqu'il s'agit d'expliquer comment nous en venons à connaître telle ou telle chose, il parle souvent d'« opération » ou d'« action »<sup>88</sup>. Contrairement à l'attribut, l'action ou l'opération sont relatives aux choses sur lesquelles elles s'exercent ; par là même, elles sont en nombre indéfini, puisqu'elles dépendront des choses sur lesquelles elles s'exercent. Du même coup encore, la connaissance que nous avons de quelque chose sera plus ou moins élaborée selon que nous nous serons donné l'occasion d'examiner telle ou telle de ses opérations<sup>89</sup>.

Cette histoire naturelle de l'esprit est esquissée dans les *Recherches*, et elle conduit à l'idée qu'il faut attribuer quelque corporéité à l'esprit. Présentons la chose à la lumière de la différence cartésienne entre abstraction et distinction. Descartes

---

<sup>84</sup> CR, In II, dub. 8, p. 182-183 (latin également *in* AT VII, p. 360).

<sup>85</sup> RM, In II, dub. 8, inst. 3, p. 190-193 : « [...] en quoi cela nous avance-t-il ou nous aide-t-il d'énumérer dans l'esprit autant de facultés de connaître qu'il y a de choses connaissables pour être mieux renseignés sur celui-ci ? Car enfin on dit, d'un mot, que l'esprit a une faculté de connaître, qui ensuite prend une extension aussi grande que l'on veut par l'effet des divisions et subdivisions de son objet, et c'est par suite de cette extension que l'on connaît, non pas tant plusieurs facultés de l'esprit, que plusieurs de ses objets. [Mais admettons ce que Descartes propose]. Il faut que vous connaissiez réellement tous les objets singuliers que l'esprit peut connaître, en nombre indéfini ».

<sup>86</sup> Dans le cas de la substance étendue, le plus remarquable sur ce point est la réaction de Descartes aux expériences du vide ; voir S. Roux, « Descartes atomiste ? », in *Atomismo e continuo nel XVII secolo. Atti del Convegno Internazionale (Napoli, avril 1997)*, R. Gatto et E. Festa éds., Napoli, Vivarium, 2000, p. 246-248.

<sup>87</sup> RM, In V, dub. 2, inst. 1, p. 496-499.

<sup>88</sup> RM, In II, dub. 1, inst. 7, p. 88-89 : « soit en vertu de son action, soit de sa qualité, soit de quelque autre élément qui se rattache à elle », « cette action de penser ». RM, In II, dub. 3, inst. 2, p. 110-111 : « des opérations aux principes qui opèrent ». RM, In II, dub. 5, p. 136-137 : « une opération [...] la substance qui fait cette opération ». RM, In II, dub. 5, inst. 1, p. 140-141 : « une partie seulement de vous-même, une faculté, une action, une relation, etc. ». RM, In II, dub. 6, inst. 3, p. 160-161 : « toutes les propriétés, facultés, opérations ». RM, In II, dub. 8, inst. 1, p. 184-185 : « une action ou un effet nécessaire », *passim*.

<sup>89</sup> RM, In III, dub. 10, inst. 2, p. 370-371 : « [...] l'essence d'une chose ne consiste pas en quelque chose d'indivisible, et il y a en elle de quoi loger divers attributs [latitudinem attributorum habet], voire même quelque distinction des attributs entre eux, en tant que l'un peut être connu sans que les autres le soient [...]. Et en conséquence l'idée de la chose n'est pas telle que rien ne puisse lui être ajouté ». RM, In III, dub. 10, inst. 4, p. 378-383, *passim*.

affirme, dans la sixième *Méditation*, que les idées de corps et d'esprit sont chacune des idées complètes, c'est-à-dire des idées de substances. Mais, si notre idée d'une substance n'a pas d'autre contenu cognitif que les opérations accomplies par cette substance, établir que deux substances sont distinctes est impossible si l'on ne procède pas à l'énumération effective de ces opérations, et cela équivaut très exactement à montrer que l'intersection entre l'ensemble des opérations de l'une et l'ensemble des opérations de l'autre est vide. Inversement, s'il existe une opération qui semble requérir l'une et l'autre substance, alors elles ne pourront pas être déclarées distinctes l'une de l'autre. C'est bien ce qui se passe selon Gassendi dans le cas du corps et de l'esprit : un certain nombre d'opérations de l'esprit deviennent problématiques si on affirme, comme Descartes le fait, que l'esprit n'a rien de corporel. Celles-ci sont innombrables, des sensations aux passions ; assez curieusement, Gassendi en privilégie trois, sans s'expliquer plus avant sur ce qui fait leur caractère privilégié.

La première de ces opérations est la plus manifeste dans ce contexte : il s'agit de la manière dont, en l'homme, l'esprit et le corps agissent l'un sur l'autre. Lorsque je veux mouvoir mon bras, un acte de l'esprit a pour conséquence un mouvement du corps ; inversement, lorsque mon corps éprouve quelque chose des mouvements des corps extérieurs sous forme d'une sensation, cela provoque immédiatement une modification de mon esprit. Or c'est un principe généralement admis que tout mouvement a pour cause un mouvement, et plus généralement que tout effet corporel a une cause corporelle. Pourquoi donc ne pas l'appliquer dans ce cas, autrement dit déduire des effets corporels que cause l'esprit que ce dernier est corporel en quelque manière<sup>90</sup> ?

La deuxième **opération de l'esprit humain qui devient problématique** si l'on affirme qu'il n'a rien de corporel est la manière qu'il a d'occuper un corps, puisque je sens la mouche qui se pose sur ma jambe, et non pas la hache qui coupe l'arbre là-bas. Selon Gassendi, cette opération conduit naturellement à penser que l'esprit humain est diffus dans tout le corps, donc à lui attribuer une certaine étendue, autrement dit quelque chose du corps. Ne pourrait-on cependant pas supposer que l'esprit tient en un point mathématique, lequel n'a pas de partie ? Non, selon Gassendi, un esprit sans partie serait incapable d'agir de manière différenciée ou de **distinguer** différentes sensations comme nous le faisons<sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> RM, In II, dub. 2, p. 90-91 : « Puisque vous donnez divers mouvements à vos propres membres, comment le pourriez-vous sans vous mouvoir vous-même ? Certes, vous ne pouvez ni mouvoir en restant immobile, puisque il faut pour cela fournir un effort ; ni éviter d'être mu au moment où le corps est mu. Si donc les choses sont bien comme cela, pourquoi dites-vous qu'il n'y a rien en vous de tout ce qui touche à la nature corporelle ? ». Voir également RM, In II, dub. 3, inst. 4, p. 112-115 ; RM, In VI, dub. 4, p. 588-589.

<sup>91</sup> RM, In VI, dub. 4, p. 588-589 : « [...] vous qui êtes présent en un point, dans lequel il n'y a pas de régions qui soient à droite ni à gauche, en haut, en bas, ni autrement, vous ne pouvez juger d'où ils viennent ni ce qu'ils vous rapportent ». RM, In VI, dub. 5, inst. 1, p. 610-611 : « [...] lorsque la douleur vient du pied, du bras, ou de quelques autres parties à la fois, ne faut-il pas qu'il y ait en vous diverses parties dans lesquelles vous la receviez de diverses façons ? ».

Le problème sera identique dans le cas d'une troisième et dernière opération, la représentation. Comment, demande Gassendi, une chose sans étendue pourrait-elle se représenter l'étendue, une chose sans partie, se représenter ce qui a des parties<sup>92</sup> ? On peut juger que cette question repose sur une conception naïve de la représentation, selon laquelle l'esprit serait une petite boîte où s'entassent des images recueillies à la surface des choses et conservant leurs propriétés, et lui opposer l'idée que la représentation non seulement n'a pas à ressembler à ce qu'elle représente, mais qu'elle ne le peut, en particulier si l'on pose que le représenté et le représentant relèvent de deux entités radicalement distinctes, le corps et l'esprit<sup>93</sup>. Néanmoins, la théorie de la vision qu'on trouve chez Gassendi est bien distincte de cette conception naïve de la représentation : pour lui, il n'y a pas de ressemblance entre la chose et sa représentation dans le cerveau<sup>94</sup>. Le problème n'est donc pas de dégager la représentation de la ressemblance, mais bien de se demander comment quelque chose pourrait être représenté si l'esprit n'avait pas en quelque manière une structure, donc différentes parties, et, derechef, s'il n'était pas en rapport avec une sorte d'espace.

Ici comme ailleurs, l'objectif de Gassendi n'est pas totalement clair, et on peut en donner au moins deux versions. Selon la première, il s'agirait de prouver effectivement que l'esprit est corporel. Selon la seconde, il s'agirait de montrer qu'à le supposer incorporel, on se trouvera face à de l'inexplicable et que, en ce sens, Descartes est loin d'avoir apporté toute la lumière nécessaire sur la question. On peut bien sûr affirmer, comme le fera Descartes, que la distinction du corps et de l'esprit n'interdit pas leur interaction<sup>95</sup>. Mais cette interaction sera par principe condamnée à demeurer un fait aussi primitif que mystérieux.

---

<sup>92</sup> RM, In VI, dub. 4, p. 584-585 : « Dites-moi [...] comment vous pensez que l'espèce ou l'idée du corps qui est une chose étendue [*quod extensum*] peut être reçue en vous, qui êtes un sujet inétendu ? Car ou bien cette espèce procède du corps, et sans aucun doute elle est corporelle et a des parties extérieures les unes aux autres et par conséquent elle est étendue ; ou bien elle se tire d'une autre origine, [mais] comme il reste nécessaire qu'elle représente un corps étendu, elle doit encore avoir des parties et pareillement être étendue ».

<sup>93</sup> CR, In VI, dub. 5, p. 610-611 (latin également in AT VII, p. 390) : « [...] quand vous prétendez comparer le mélange [*permistio*] du corps et de l'esprit avec celui de deux corps, il me suffit de répondre qu'on doit éviter d'établir aucune comparaison entre de telles choses, car elles sont de genres totalement différents ; et il ne faut pas s'imaginer qu'il y ait des parties dans l'esprit, sous prétexte que lui conçoit des parties dans le corps. Car, d'où tenez-vous que tout ce que l'esprit conçoit doit aussi être en lui ? Certainement, s'il en était ainsi, lorsqu'il conçoit la grandeur du monde terrestre, il aurait aussi en lui cette grandeur, et ainsi il ne serait pas seulement étendu, mais il serait même plus grand que le monde en étendue ».

<sup>94</sup> Sur les théories optiques de Gassendi et leurs conséquences philosophiques, voir O.-R. Bloch, *La Philosophie de Gassendi*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, chap. 1, p. 6-29, et L. S. Joy, *Gassendi the Atomist. Advocate of History in an Age of Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, chap. 6, p. 106-128.

<sup>95</sup> À Clerselier, [12 janv. 1646], in AT IX-1, p. 213 : « toute la difficulté ne vient que d'une supposition qui est fautive, et qui ne peut aucunement être prouvée, à savoir que, si l'âme et le corps sont deux substances de diverse nature, cela les empêche de pouvoir agir l'un contre l'autre ». Voir également la lettre à l'Hyperaspistes, [août 1641], in AT III, p. 424-425 : « *si enim per corporeum intelligatur id omne quod potes aliquo modo corpus afficere, mens etiam eo sensu corporea erit dicenda* [en effet, si on entend par « corps » tout ce qui peut être affecté par le corps en quelque manière, l'esprit également doit être dit corporel en ce sens] ».

## Conclusion

Les historiens des sciences sont portés à étudier des controverses qui s'éternisent et se ramifient, la matière y étant plus abondante. Néanmoins, la plupart des différends scientifiques trouvent rapidement une issue raisonnable : il aura été établi qu'une des théories en présence était la meilleure. Ce n'est donc pas dans le champ scientifique principalement que vaut la boutade amère de Max Planck, selon laquelle le triomphe d'une nouvelle vérité vient, non de sa force propre, mais de la mort de ceux qui ne l'acceptaient pas<sup>96</sup>. On l'appliquerait en revanche volontiers à toutes ces grandes discussions qui traversent la philosophie du XVII<sup>e</sup> siècle, à cette réserve près que l'on ne sait pas trop où est la nouvelle vérité qui a triomphé : elles vont s'amplifiant et semblent s'arrêter seulement par l'accident qu'est la mort des discutants. Ainsi semblent-elles bien souvent moins résoudre des problèmes que s'efforcer de ranger, comme autant de petits soldats de plomb, des bataillons de thèses antagonistes.

Passons donc en revue le bataillon de thèses que Gassendi aligne contre la théorie de l'esprit de Descartes :

1. Gassendi estime que le doute de la première *Méditation* ne permet ni de se débarrasser efficacement des préjugés, ni de nous abstraire réellement des corps ;

2. Il conteste le primat du « Je pense » par empirisme, mais plus profondément au nom d'un principe intentionnaliste selon lequel toute pensée est pensée de quelque chose ;

3. Il juge que Descartes est passé indûment de la conscience qu'on prend de soi à la connaissance qu'on peut avoir de l'esprit comme substance pensante ;

4. Il entend en général substituer, à la quête d'un attribut essentiel, l'énumération des opérations de l'esprit et remarque qu'un certain nombre de ces opérations deviennent problématiques si l'on pose que l'esprit est tout entier et à tous égards substance pensante.

À voir ce bataillon, on se dit qu'il y avait effectivement matière à discussion. On pressent aussi que, Descartes n'eût-il pas été de cette humeur hautaine qui tranche dans le vif, la discussion aurait bien pu s'étendre à d'autres objets et se compliquer davantage. Les difficultés que rencontra Gassendi à la lecture des *Méditations* étaient réelles, les solutions alternatives qu'il esquissait n'étaient pas pour autant sans leurs ambiguïtés, leurs incertitudes et leurs difficultés propres, même si elles n'ont pas été détaillées ici. Mais, si la discussion de Descartes et de Gassendi n'a pas été un processus débouchant sur l'élaboration d'une position commune,

---

<sup>96</sup> Max Planck, *Autobiographie scientifique*, Paris, Flammarion-Champs, tr. fr. par A. George, 1991, p. 33-34 : « Une vérité nouvelle en science n'arrive jamais à triompher en convainquant ses adversaires et en les amenant à voir la lumière, mais plutôt parce que finalement ses adversaires meurent et qu'une nouvelle génération grandit, à qui cette vérité est familière ».

c'est aussi qu'elle portait sur le type d'argument ou de preuve qui pouvait permettre de soutenir quelque thèse que ce soit sur l'esprit.

En effet, dans ce processus comme dans d'autres disputes philosophiques du XVII<sup>e</sup> siècle, ce n'est pas seulement le contenu doctrinal des thèses qui aura été examiné, mais ce qu'il convient de tenir pour preuve lorsqu'on cherche à connaître l'esprit. Gassendi le dit lui-même, et O.-R. Bloch l'a souligné, les critiques adressées à Descartes ne portent pas seulement sur ses thèses, mais aussi sur la manière dont il les défend<sup>97</sup>. Gassendi aura ainsi soutenu contre Descartes que ni une conviction intérieure, fût-elle appuyée sur le sentiment de l'évidence<sup>98</sup>, ni l'autorité de celui qui affirme avoir cette conviction, ne peuvent tenir lieu de preuve<sup>99</sup>. De manière positive, il aura insisté sur le fait qu'une preuve doit être l'objet d'une défense publique, ce qui présuppose d'une part l'existence d'une communauté intersubjective de savants<sup>100</sup>, d'autre part la conformité de cette preuve à des procédures formelles connues d'eux tous, comme l'étaient, à l'époque, les règles qui gouvernent la formation de syllogismes ou l'enchaînement des vérités géométriques<sup>101</sup>. Dans ces conditions, l'arrêt de la discussion n'aura pas été accidentel : il n'y avait jamais eu d'accord sur les règles qui pouvait la clore.

---

<sup>97</sup> Outre les passages cités dans les notes qui suivent, voir [Préambule], inst. 2, p. 16-19 ; Concl., inst. unica, p. 628-631. O.-R. Bloch, « Gassendi critique de Descartes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 156, 1966, en particulier p. 220-221.

<sup>98</sup> RM, In IV, dub. 4, p. 458-459 : « [...] la difficulté [...] est de savoir par quel moyen ou quelle méthode il est possible de reconnaître que l'on a une conception si claire et si distincte qu'elle est vraie ». RM, In VI, dub. 3, inst. 4, p. 560-561 : « [...] votre prétendue démonstration s'accomplit toute entière dans votre esprit, [...] vous ne parlez qu'en votre nom propre [...], vous ne prenez d'engagement qu'envers vous-même ». RM, In VI, dub. 4, inst. 4, p. 606-607 : « [...] après avoir abandonné la route royale de la démonstration, vous a[v]ez parlé en votre nom seul, pour vous seul, vous a[v]ez développé uniquement votre propre opinion sur vous-même ».

<sup>99</sup> RM, In II, dub. 3, inst. 3, p. 112-113 : « [...] vous parlez en Maître ou plutôt en Dictateur ; [...] craignez que l'on vous prenne non pour un conducteur d'hommes, mais de bestiaux ».

<sup>100</sup> RM, [Préambule], inst. 2, p. 18-19 : « [...] J'ai demandé à quelques personnes de grand renom et d'immense savoir qui avaient lu vos Méditations ce qu'elles en pensaient [...] ». RM, [Préambule], inst. 5, p. 24-29 : « [...] confiant en votre opinion sur vous-même, vous méprisez les autres [...] ces très doctes personnages n'ont pu, après maintes lectures, donner leur assentiment ». RM, In VI, dub. 3, inst. 4, p. 560-561 : « [...] c'est de quoi ont pu témoigner tous les lecteurs que j'ai rencontrés [...] ».

<sup>101</sup> RM, [Préambule], inst. 5, p. 26-27 : « [...] comment se fait-il qu'elles [vos démonstrations] ne soient pas géométriques, c'est-à-dire telles qu'une fois saisies dans leur ensemble, elles ne perdent rien de leur évidence ? ». RM, In VI, dub. 3, inst. 4, p. 560-561 : « [...] Il convient d'agir selon une autre méthode [...], de raisonner plus solidement et d'user de principes tels que ceux qui sont exigés dans une bonne démonstration ». Sur ce point, voir O.-R. Bloch, « Gassendi critique de Descartes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 156, 1966, p. 221-226.