

Brouillon avant épreuves

à paraître dans D. Arbib (dir.), *Descartes. Les Méditations*, Paris, Vrin, 2019

### Lettre de Descartes à Clerselier sur les *Instances* de Gassendi

Jean-Pascal Anfray

La *Lettre de Monsieur Des-Cartes, à Monsieur C.L.R. Servant de réponse à un recueil des principales instances faites par Monsieur Gassendi contre les précédentes Réponses*, datée du 12 janvier 1646, figure dans la première édition française (1647) des *Méditations* et reprise dans toutes les éditions modernes depuis AT<sup>1</sup>. Cette lettre constitue le point d'orgue de la polémique avec Gassendi, ouverte par la publication, sans l'autorisation de ce dernier, des *Vae Objectiones et Responsiones*<sup>2</sup> et poursuivie par la rédaction d'un nouvel ensemble de répliques ou « instances » sur les réponses de Descartes, publié en 1644 sous le titre *Disquisitio Metaphysica, seu Dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysica et Responsa* (Amsterdam, Blaeu). Il s'agit d'un fort volume (in-4°, 319 p.). Gassendi en a achevé la rédaction de la *Disquisitio* le 15 mars 1642 et les envoie en 1643 à Samuel Sorbière qui doit se charger de l'impression<sup>3</sup>. Entretemps, le manuscrit circule, ce dont Descartes prend ombrage, sans prendre la peine d'y répondre toutefois<sup>4</sup>. À l'occasion de son voyage en France en 1644, Clerselier lui montre sa traduction des quatre premières *Obj.* et *Resp.* Dans l'*Avertissement de l'auteur touchant les cinquièmes objections*, figurant dans la première édition française de 1647 entre les

---

<sup>1</sup> Nous citons cette lettre dans AT IX-1 202-216, sans toujours le rappeler ; nous indiquons alors seulement les numéros de page.

<sup>2</sup> *A Mersenne*, 23 juin 1641, III 384, malgré les dénégations ultérieures (IX-1 198).

<sup>3</sup> P. Gassendi, *Disquisitio metaphysica... Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses*, texte établi, traduit et annoté par Bernard Rochot, Paris, Vrin, 1962, p.4 et 630 (par la suite *Disquisitio*, citée par Méditation, doute (dub.), instance (inst.), suivi du numéro de page dans l'édition Rochot).

<sup>4</sup> *Lettre au Père Dinet* (VII 600).

*Quatrièmes réponses* et les *Sixièmes objections*, il explique avoir demandé à Clerselier de ne pas inclure les *Cinquièmes objections et réponses*<sup>5</sup>. Toutefois ce dernier, qui entretient des relations amicales avec Gassendi<sup>6</sup>, n'accède pas à la demande de Descartes et traduit les *Vae Obj. et Resp.* qui figurent à la suite des *Sixièmes réponses* dans l'édition de 1647 (IX-1 200-201). Fin 1645, Descartes finit cependant par répondre au « livre des Instances ». Il adresse cette réponse à Clerselier dans la lettre datée du 12 janvier 1646. Il ne répond pas directement au livre de Gassendi, mais à un recueil d'objections tirées de la *Disquisitio* composé par des amis de Clerselier et désormais perdu<sup>7</sup>. Baillet rapporte que Descartes n'aurait lu la *Disquisitio* qu'« avec un peu trop de négligence » et que sa réponse n'a pas été composée avec le livre sous les yeux (IV 357). Cependant la précision des renvois à deux passages de la *Disquisitio*<sup>8</sup> invite à reconsidérer l'exactitude du rapport de Baillet. Descartes a vraisemblablement lu la *Disquisitio* plus attentivement qu'il ne le concède. Cette dénégation s'inscrit dans une stratégie plus générale de neutralisation de la charge critique des objections de Gassendi par un triple évitement. 1) Dans l'*Avertissement de l'auteur*, il disqualifie la pertinence des instances sur la seule foi de son autorité (IX-1, 199, 12-20) ; 2) Il ne répond à Gassendi que d'une façon doublement indirecte : à partir d'un recueil tiré des *Instances* qu'il prétend ne pas avoir lu attentivement et au moyen d'une lettre adressée à Clerselier. 3) Enfin, il répondant à ce « gros livre » (199, 1 ; 216, 16) par une simple lettre occupant une quinzaine de pages dans AT<sup>9</sup>.

Le refus d'engager une confrontation directe apparaît clairement dans le préambule de la lettre, dans lequel Descartes déclare répondre « plutôt pour la reconnaissance du travail de vos

---

<sup>5</sup> IX-1 199, 8-11.

<sup>6</sup> Cf. IV 358.

<sup>7</sup> IX-1 201 ; 202, 12-15 ; cf. IV 358.

<sup>8</sup> IX 214, 7 ; 216, 4.

<sup>9</sup> Cf. IV 339. On pourrait y ajouter le refus de nommer Gassendi, au prétexte de ne pas lui offrir de prétexte pour se plaindre (IV 358). Là aussi, Clerselier refuse d'accéder à la demande de Descartes (IV 362).

amis, que par la nécessité de ma défense » (203, 14-15) et considère qu'aller au-delà reviendrait à perdre son temps (217, 3-7). Il ajoute que « les objections que ce livre contient ne sont fondées que sur quelques mots mal entendus ou quelques suppositions qui sont fausses » (17-20). Descartes ne concède rien aux objections de Gassendi, mais s'emploie à répondre point par point à celles qui figurent dans le recueil.

La structure argumentative de la lettre est simple. Descartes répond d'abord à plusieurs séries d'objections sur les trois premières *Med.* (203, 24-211, 14). Il rapporte ensuite des objections sur les trois *Med.* suivantes qui concernent le cercle cartésien, la garantie divine et l'hypothèse du Dieu trompeur, auxquelles il se contente d'un renvoi aux autres *Resp.* en guise de réponse (211, 15-26). Il discute ensuite une objection du recueil ne figurant pas dans la *Disquisitio* sur le caractère fictif ou imaginaire de la physique cartésienne (211, 27-213, 2). Il poursuit par l'examen de deux questions sur l'interaction de l'âme et du corps (213, 3-214, 6). La lettre s'achève par deux clarifications sur la conception cartésienne de l'abstraction et de la distinction (214, 7-216, 14).

Son caractère polémique n'empêche pas la *lettre à Clerselier sur les Instances de Gassendi* d'être d'une grande richesse. Écrite près de quatre ans après la deuxième édition des *Med.*, après la publication des *Principia*, elle reflète une pensée pleinement maîtrisée et contient des précisions décisives sur quelques points difficiles des *Med.*, notamment la possibilité du doute et sa portée, l'interprétation exacte du *cogito* et l'idée de Dieu.

#### 1. *Objections portant sur les Med. I-III* (203, 24-211, 14)

*Contre la Med. I*

Descartes répond à trois objections contre la méthode du doute mise en œuvre dans la *Med. I* (203, 24-30)<sup>10</sup>. Selon la première, le doute hyperbolique est psychologiquement intenable. Selon la seconde, on ne peut sortir du doute qu'à condition d'admettre d'autres préjugés. Selon la troisième, le doute méthodique est épistémologiquement stérile<sup>11</sup>.

1/ La méthode du doute est en premier lieu psychologiquement impraticable parce que, selon Gassendi, nos jugements passés dépendent de la manière dont les choses apparaissent à notre esprit, indépendamment de notre volonté. Si une même tour apparaît successivement ronde puis carrée, cette apparence changeante nous fait douter de sa figure. Mais puisque le Soleil apparaît comme un corps brillant, nous jugeons qu'il brille et ne pouvons pas ne pas donner notre assentiment à cette apparence. Il conclut ainsi : « Tout jugement est porté sur un objet en tant qu'il est apparent pour l'esprit [...]. D'où je suis fondé à dire que les jugements de la première sorte ne peuvent se changer [...] et qu'ainsi notre esprit n'est pas libre de s'en défaire ; mais les derniers peuvent changer, il est vrai (puisque ce qui apparaît est changé), sans que pour cela l'esprit soit rendu libre de préjugés, puisque dès qu'il est quitté par les anciens, il se trouve occupé par les nouveaux. »<sup>12</sup>

La réponse à cette première objection contient deux points. En premier lieu, il précise l'étendue du doute radical de la *Med. I* en distinguant les « notions qui sont en notre esprit » (204, 3-4) des « opinions que les jugements que nous avons faits auparavant ont laissées en notre créance » (*ibid.*, 6-7). À la différence des jugements, les notions ne sont pas atteintes par doute. Ces notions désignent d'abord les idées. Sans idées en effet, il serait impossible de douter comme de penser. Le doute méthodique ne met pas en doute des notions d'existence, de vérité, de substance, de pensée ou d'étendue<sup>13</sup>. En outre, les notions désignent certaines propositions, aussi

---

<sup>10</sup> *Disquisitio*, in *Med. I*, dub.1, inst.2, 36-38.

<sup>11</sup> Cf. Thomas M. Lennon, 1993, p.111-113.

<sup>12</sup> *Disquisitio*, in *Med. I*, dub.1, inst.2, 36

<sup>13</sup> cf. VII 422/IX 226.

appelées « notions communes », comme par exemple « qu'on ne saurait faire quelque chose de rien »<sup>14</sup>, ou encore « que les choses qui ont une fois été faites, ne peuvent pas n'avoir point été faites »<sup>15</sup>. Ces propositions sont connues sans preuve, dès que l'esprit les considère<sup>16</sup> et pour cette raison, elles sont immunisées au doute radical, du moins aussi longtemps qu'elles sont effectivement considérées<sup>17</sup>.

Dans un second temps, Descartes rappelle la théorie du jugement de la *Med. IV*. Celle-ci rend possible l'exercice du doute radical en attribuant l'action de juger à la volonté<sup>18</sup>. Ce volontarisme doxastique implique que la suspension de l'assentiment est en notre pouvoir : pour n'importe quel contenu  $p$ , douter de  $p$  suppose simplement la résolution de la volonté de ne pas affirmer  $p$ <sup>19</sup>. Si le volontarisme doxastique rend possible en principe le doute radical, sa mise en œuvre n'en est pas moins psychologiquement difficile et requiert des raisons de douter (204, 1.17-21). Bien que le jugement soit un acte volontaire, on ne peut décider de croire qu'il y a maintenant un éléphant rose devant soi. Inversement, on ne peut sans raison particulière décider de cesser de croire en l'existence des corps, ou à la vérité de «  $2 + 3 = 5$  ». Ainsi le jugement n'est pas arbitraire, mais dépend de raisons présentées par l'entendement. Les arguments sceptiques de

---

<sup>14</sup> Cf. *Principia* I, 49, VIII-1, 23/ IX-2, 46.

<sup>15</sup> VII 145/IX 114.

<sup>16</sup> VII 162-163/IX 126.

<sup>17</sup> Cf. *Med. III*, VII 36, 12-21/IX, 27

<sup>18</sup> Sur la théorie du jugement chez Descartes, cf. *supra*, la contribution de G. Olivo sur la *Med. IV*, et D. Perler, 2004.

Cf. aussi *A Buitendyk*, 1643, IV 64 ; *Notae in programma*, VIII-2 363.

<sup>19</sup> Gassendi rejette la théorie cartésienne du jugement et adopte au contraire une conception intellectualiste, selon laquelle l'entendement appréhende les notions et forme des jugements sur lesquels notre volonté n'a aucun pouvoir direct, mais seulement un pouvoir indirect de commander l'attention. Cf. *Disquisitio*, in *Med. IV*, dub.3, 426-430 ; inst.1, 432sq. ; inst.4, 442. L'influence thomiste est très nette quand Gassendi affirme que l'entendement est la racine de la liberté de la volonté (inst.6, 450 ; inst.7, 452sq.).

la *Med. I* offrent à la volonté ces raisons de suspendre le jugement.<sup>20</sup> Ces raisons de douter ont d'abord le rôle psychologique de faciliter la suspension du jugement. Descartes parle en effet de « la difficulté à chasser ainsi hors de sa créance tout ce qu'on y avait mis auparavant » (204, 17-19). Mais la considération de ces raisons contribue aussi à rendre le doute raisonnable. En outre, l'exercice répété de cette *Med.* est indispensable en vue de maintenir dans la durée la résolution de douter en l'imprimant dans la mémoire (*ibid.*, 21-26).

2/ Selon la deuxième objection, la méthode conduit à embrasser des préjugés nouveaux en échange des précédents. En réponse, Descartes réaffirme simplement le caractère provisoire de l'attitude consistant à tenir pour faux tout ce que l'on tenait initialement pour vrai (204, 30-205, 5).

3/ Enfin, la troisième objection est celle de la stérilité épistémique du doute méthodique. En premier lieu, celui qui doute de tout se trouve dans une situation d'indifférence épistémique généralisée (i.e. pour n'importe quel contenu  $p$  il n'a pas plus de raison d'affirmer que de nier  $p$ ). Or l'unique moyen de sortir d'un tel état et distinguer des vérités certaines est de s'en tenir à l'apparence antérieure de vérité ou de fausseté. Ainsi le doute n'aura rien changé à nos croyances initiales<sup>21</sup>. Plus fondamentalement, même en supposant que l'on ait découvert une première vérité, un esprit dépourvu de tout préjugé sera incapable d'acquérir de nouvelles certitudes car pour cela il faudrait qu'il soit assuré des principes de son raisonnement, ce qui revient à présupposer d'autres préjugés : « En effet si [l'esprit] n'a plus de jugements faits d'avance [*praejudicia*], il n'a donc plus de principes ; car des principes, au sens où on les prend ici, ne sont que des propositions, et les propositions sont bien des espèces de jugements par lesquels on

---

<sup>20</sup> Cf. VII 21/IX-1, 17.

<sup>21</sup> *Disquisitio*, in *Med. I*, dub.1, inst.2, 38 : « Après s'être ainsi délivré de tout jugement antérieur, il demeure indifféremment disposé à donner son assentiment aussi bien aux faux qu'aux vrais principes, selon qu'ils auront été les premiers à se présenter, et du seul fait qu'ils seront apparus ».

affirme ou nie quelque chose. [...] Si donc l'esprit n'a d'avance en lui aucun jugement, il n'aura pas non plus de principes, à partir desquels il puisse déduire quelque chose. »<sup>22</sup>

Descartes esquive le caractère fondamental de cette objection en se contentant d'y répondre par la réaffirmation du caractère exclusivement préparatoire du doute (« il ne laisse pas d'être utile à préparer l'esprit pour en [*i.e.* des vérités] établir par après, et c'est à cela seul que je l'ai employé », 205, 8-10). L'absence de réponse à la question de la justification des principes de nos inférences indique que Descartes ne doute des principes de nos raisonnements et déductions. Ces principes ne sont pas en effet des énoncés ou des propositions, mais constituent la structure même de l'esprit. Aussi n'ont-ils pas besoin d'être garantis, contrairement aux jugements<sup>23</sup>.

### *Contre la Med. II*

Les deux premières objections contre la *Med. II* portent sur le *cogito*. Les quatre suivantes portent sur la nature de l'*ego* comme *res cogitans*.

1/ La première considère le *cogito* sous sa forme inférentielle : « Je pense, donc je suis. » D'après Gassendi, il s'agit d'un enthymème qui, pour constituer une inférence syllogistique valide, présuppose la majeure suivante : « Celui qui pense, est », en sorte que la certitude de l'existence du sujet pensant est la conclusion du syllogisme suivant (*Disquisitio*, in *Med. II*, dub.1, inst.6, 84) :

(1) Celui qui pense, est.

(2) Je pense.

(3) Donc, je suis.

---

<sup>22</sup> *Disquisitio*, in *Med. I*, dub.1, inst.2, 36-38

<sup>23</sup> Cf. T. Lennon, 1993, p. 113 et G. Hatfield, 2014, p. 97.

Cette objection s'inscrit dans le sillage de l'objection précédente contre le doute méthodique : « En effet si vous concluez sous la première forme, la proposition *Celui qui pense, est*, constitue un préjugé, car elle se trouve avant celle que vous prétendez poser comme le premier des jugements. »<sup>24</sup> En d'autres termes, afin de parvenir à la première certitude (3), il faut s'appuyer sur un « préjugé » qui est la majeure (1) du syllogisme, ce qui contredit le précepte du doute méthodique qui impose de rejeter tous les préjugés. En réponse, Descartes soutient que l'énoncé (1) ne correspond pas un préjugé, mais signifie une proposition évidente ou une notion commune, c'est-à-dire une proposition telle qu'il suffit d'en formuler les termes pour lui donner son assentiment (205, 16-25). Il ne rejette donc pas la reconstruction syllogistique du *cogito* en tant que telle, ou, plus exactement, il ne refuse pas de tenir celui-ci comme une inférence dont la proposition (1) constitue une prémisse. Ce passage s'accorde ainsi la formulation du *cogito* dans les *Principia Philosophiae* I, 10, où la première vérité « Je pense, donc j'existe » présuppose entre autres que l'on sache que « pour penser il faut être ». Il semble s'écarter de la position défendue dans les *IIae Resp.* (VII 140/IX 110-111) selon laquelle l'existence du sujet est une chose connue de soi (*rem per se notam*) par une simple « inspection de l'esprit » (*simplici mentis intuitu*). La réponse à Burman à propos de l'apparente contradiction entre la position des *IIae Resp.* et celle des *Principia* permet de résoudre la tension avec la *Lettre à Clerselier* sur ce point : Descartes y distingue en effet deux formes de connaissance : implicite d'un côté et expresse ou explicite de l'autre<sup>25</sup>. La proposition (1) n'est pas connue explicitement dans le *Cogito*, mais présupposée par celui-ci et reconnue par une saisie particulière.

Ce dernier point est précisé dans la suite de la réponse de Descartes, où il rejette l'interprétation épistémologique de la formulation syllogistique, selon laquelle l'ordre des prémisses dans un syllogisme démonstratif reflète l'ordre de dépendance entre nos connaissances et en particulier « la connaissance des propositions particulières doit toujours être déduite des

---

<sup>24</sup> *Disquisitio*, in *Med.* II, dub.1, inst.6, 84.

<sup>25</sup> Cf. *Entretien*, V, 147 et VII 422/IX 225.



universelles » (205, 25-29). Selon une conception du savoir héritée des *Seconds analytiques* d'Aristote, la majeure « celui qui pense est » doit être en effet antérieure dans l'ordre de la connaissance à la mineure et à la conclusion. Descartes rejette cette conception en s'opposant à l'idée que nous ne puissions acquérir la connaissance de la conclusion particulière qu'à partir de la connaissance d'une proposition générale telle que (1) (205, 25-206, 4) ; au contraire, nous acquérons cette connaissance par celle des « notions particulières »<sup>26</sup>. Cela ne veut pas dire qu'une proposition générale comme (1) est connue par induction ; autrement, nous ne pourrions connaître (1) que parce que nous saurions déjà que, nous qui pensons, existons, et alors la déduction du *cogito* serait alors épistémiquement stérile, puisque la connaissance de la conclusion serait présupposée par la majeure<sup>27</sup>.

Descartes illustre ce point par l'exemple de l'acquisition des connaissances mathématiques (206, 5-11). Les vérités de la géométrie, par exemple « lorsque de deux quantités égales on ôte des parties égales, les restes demeurent égaux » ou « le tout est plus grand que les parties » ne sont ni saisies directement sous cette forme ni abstraites par induction à partir de cas particuliers. L'enfant au contraire accède à travers un exemple à la saisie de cette vérité sous une forme particulière : à partir de son instanciation dans des grandeurs concrètes, l'enfant parvient à saisir la vérité selon laquelle si on ôte des quantités égales de deux quantités égales, les restes demeurent égaux. De la même façon, la connaissance de la proposition générale (1) « celui qui pense, est » provient de la saisie de cette liaison conceptuelle nécessaire entre la pensée et l'existence, relation qui apparaît comme évidente à l'esprit à travers son cas particulier dans le cas particulier du sujet méditant<sup>28</sup>.

2/ La seconde objection est que Descartes ne peut savoir avec certitude qu'il pense s'il ignore ce qu'est la pensée. La réponse est identique aux précédentes : « mais je n'ai nié que les

---

<sup>26</sup> Cf. VII 140, 28-141, 2/IX, 111

<sup>27</sup> On retrouve ici la critique de la syllogistique des *Regulae* in *Reg. X*, AT X, 406.

<sup>28</sup> Cf. G. Hatfield, 2014, p. 113-120 et M. Miles, 2008, p. 145-163.

préjugés, et non point les notions, comme celle-ci [*i.e.* la pensée] » (206, 20-21). Les notions sont comprises ici au sens étroit, comme ce qui se connaît « sans aucune affirmation ni négation » (206, 22-23), ce qui les distingue des notions communes. Descartes retrouve ici la division scolastique entre les opérations de l'esprit et les objets : les notions (par exemple la pensée ou l'existence) relèvent de la première opération de l'entendement qui est la simple appréhension, alors que les propositions dans lesquelles une notion est affirmée ou niée d'une autre sont l'objet de la seconde opération de l'entendement qu'est le jugement<sup>29</sup>.

3/ La troisième objection porte sur les implications du *cogito* quant à la nature du moi comme *res cogitans*. Elle repose sur un principe de représentativité des pensées, ici restreintes aux idées, selon lequel il ne peut y avoir d'idée sans objet. Gassendi recourt à ce principe pour rejeter les idées négatives<sup>30</sup>. Ce même principe est mobilisé à propos de l'identification du sujet à la *res cogitans* : « Et puis *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 ? Vous avez désormais considéré tout cela comme faux, et n'avez pas changé d'avis : il en résulte que ce que vous pensez, quoi que ce soit, vous le pensez faussement, et que par conséquent votre pensée est fausse. »<sup>31</sup> Gassendi oppose à la certitude du *cogito* le fait que le doute méthodique interdit de lui attribuer un objet, si bien que cette pensée serait sans objet. Le corps joue ici un rôle plus spécifique que dans la *Disquisitio*, puisqu'il apparaît comme seul candidat acceptable au titre d'objet de la pensée, ce qui rapproche ainsi cette objection de celle de Hobbes (206, 24-25)<sup>32</sup>. Comme dans sa réponse à Hobbes, Descartes rappelle que le terme de pensée peut désigner ou bien « la chose qui pense » ou l'esprit, ou bien « l'action de cette chose », c'est-à-dire une pensée

---

<sup>29</sup> Pour l'exposé de la division des trois opérations de l'âme (appréhension, jugement, raisonnement) chez Thomas d'Aquin, cf. *In Analytica Posteriora* I, lect.1, n.4 ; *Quaestiones disputatae de veritate*, q.15, a.1, ad 5.

<sup>30</sup> *Disquisitio*, in *Med.* IV, dub.1, inst.1, 400.

<sup>31</sup> *Disquisitio*, in *Med.* II, dub.1, inst.6, 82-84.

<sup>32</sup> Cf. VII 174-175/IX 135-136.

occurrence dont la chose pensante est le sujet. Or le doute n'a pas atteint la réalité de la chose pensante.

Les trois objections suivantes (207, 1-209, 9) expriment avec acuité les positions philosophiques opposées de Gassendi et Descartes. Elles reposent en effet sur la même idée fondamentale que l'inférence de la pensée à l'être constitue un paralogisme : « Je rappelle seulement, d'une façon générale, que la conséquence est toujours vicieuse dans le cas où l'on raisonne à partir de ce qui est à l'état d'idée pour aller à ce qui est dans le réel ; et de ce qui est nettement séparé pour l'esprit à ce qui est dans la réalité joint ensemble. »<sup>33</sup>

4/ Gassendi oppose d'abord à Descartes le caractère incomplet de la connaissance de l'âme que propose Descartes. Nous remarquons à notre propos un ensemble de propriétés qui se rattachent à la pensée et permettent d'affirmer que nous sommes des êtres capables de penser. Mais pour conclure que nous sommes seulement une chose qui pense, il faudrait aussi pouvoir établir avec certitude que l'on n'est pas une chose corporelle. Or l'hypothèse que nous sommes une chose corporelle douée de pensée ne peut être absolument exclue<sup>34</sup>. – Descartes oppose à cela un principe de présomption de la connaissance de la nature d'une chose (207, 1.6-19). Ainsi, parce que nous remarquons en nous toutes les propriétés par lesquelles nous jugeons que quelque chose est un être humain et nous ne trouvons en même temps aucune propriété que nous rattachons au fait d'être un éléphant, nous pouvons assurer que nous sommes des hommes et non des éléphants. De même, toutes les propriétés que le sujet méditant découvre se rattachent à la pensée et lui permettent d'inférer qu'il est une chose pensante.

5/ Cependant Gassendi ne se contente pas d'objecter à Descartes une justification insuffisante de sa thèse. Il considère en outre comme un préjugé « celui qui vous fait croire que votre connaissance doit être la Règle non seulement de tout ce que les hommes peuvent savoir sur

---

<sup>33</sup> *Disquisitio*, in Med. VI, dub.3, inst.11, 582

<sup>34</sup> *Disquisitio*, In Med. II, dub. 3, inst. 3, p. 114-115

quelque chose, mais encore de tout ce qu'il y a en fait dans la chose.»<sup>35</sup>. – Descartes répond en distinguant trois sens auxquels on peut prendre l'énoncé « ma pensée est la règle des choses » (207, 26-208, 13). On peut le comprendre comme un principe d'autorité inacceptable, qui se paraphraserait ainsi « la pensée de Descartes est l'autorité sur laquelle doivent se régler les pensées des autres ». En un second sens, cet énoncé signifierait que « n'importe laquelle de mes pensées est la règle des choses », ce qui est évidemment faux dans le cas des perceptions confuses des sens. Enfin, en restreignant les pensées aux seules perceptions claires et distinctes, cela revient à affirmer « pour tout sujet pensant  $S$ , les perceptions claires et distinctes de ce sujet à propos de  $X$  sont la règle de la vérité de  $X$  », ce qui équivaut à la règle générale du vrai (208, 13-19)<sup>36</sup>. Mais cela signifie que nos perceptions claires et distinctes sont conformes à la réalité, non que nos perceptions déterminent la nature des choses<sup>37</sup>.

6/ Plus largement, Descartes oppose à Gassendi l'idée que nos croyances ne peuvent être justifiées qu'à partir de l'autorité de la perception de chacun qu'il oppose à l'autorité de l'opinion d'autrui (208, 30-209, 9)<sup>38</sup>. – La réponse s'engage dans une direction théologique inattendue (208, 19-30). Le principe précédent s'applique sans restriction, y compris aux vérités de la foi pour lesquelles l'assentiment n'est justifié que si nous avons une perception claire et distincte de leur caractère révélé ou bien de notre ignorance. Cette extension enfin de la règle du vrai aux vérités

---

<sup>35</sup> *Disquisitio*, in Med. II, dub.6, inst.3, 164

<sup>36</sup> Cf. VII 36/IX 27.

<sup>37</sup> Cf. VII 67, 5-6/IX 53.

<sup>38</sup> Descartes ne répond pas à un aspect crucial de la critique de Gassendi, à savoir que sa conception de l'essence est semblable aux conceptions scolastiques disant que la nature de l'aimant est d'attirer le fer ou celle du cheval de hennir (*Disquisitio*, In II, dub. 6, inst. 3, 160-163). Au lieu d'une explication authentique des propriétés d'une chose par sa nature, on redouble la propriété à expliquer par l'invocation d'une nature qui n'ajoute rien. Cf. sur ce point S. Roux, 2008.

de la foi est l'une des affirmations les plus radicales de Descartes sur ce sujet, puisqu'elle semble rendre superflue la lumière de la grâce<sup>39</sup>.

### *Contre la Med. III*

Les quatre objections contre la *Med. III* concernent principalement l'idée de Dieu et la preuve de son existence.

1/ La première conteste que chacun possède l'idée de Dieu (« tout le monde n'expérimente pas en soi l'idée de Dieu », 209, 11-12). Gassendi nie que l'idée de Dieu soit née avec nous. La première connaissance au sujet de Dieu provient soit de la révélation, soit d'un raisonnement à partir de l'ordre de l'univers. En tout état de cause, nous ne pouvons concevoir Dieu par une idée distincte d'une image matérielle<sup>40</sup>. Afin de réfuter en particulier l'idée innée de Dieu, il invoque l'ignorance de Dieu parmi les peuples du Nouveau Monde<sup>41</sup>, ainsi que le trope sceptique des opinions contraires sur Dieu<sup>42</sup>. Une objection similaire figurait déjà dans les *IIae Resp* (VII 124, 9-23/IX 109-110) et on la retrouve constamment dans les objections de Hobbes à

---

<sup>39</sup> Par comparaison, les *IIae Resp.* distinguent nettement la lumière naturelle et la lumière divine, qui seule nous éclaire pour ce qui relève de la foi. En l'absence de la grâce divine, la croyance est un péché contre la raison ; cf. VII 147, 27-148, 25/IX 116.

<sup>40</sup> *Disquisitio*, in *Med. VI*, dub.1, inst.1, 530

<sup>41</sup> *Disquisitio*, in *Med. III*, dub.10, inst. 7, 390. Gassendi emprunte ici à la lecture de Montaigne et, surtout, La Mothe Le Vayer. Voir Michel de Montaigne, *Essais* II, 12, éd. M. Villey, Paris, Presses Universitaires de France, 1978<sup>3</sup>, vol. I, p.491; François La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, Francfort, 1716, « Dialogue sur la Divinité », p. 352-353.

<sup>42</sup> *Disquisitio*, in *Med. III*, dub.10, inst.7, 392 ; cf. in *Med. III*, dub. 4, inst.3, 250-255. Le trope sceptique des opinions contraires au sujet Dieu est développé par Montaigne dans l'*Apologie de Raymond Sebond* ; voir *Essais* II, 12, éd. M. Villey, vol.I, p.512-537.

la *Med. III*<sup>43</sup>. Dans les *IIae Resp.*, Descartes invoquait d'abord le consentement des métaphysiciens sur le contenu de l'idée de Dieu (VII 138/IX 108) et répondait ensuite à celui qui nierait posséder l'idée de Dieu qu'il ne faut pas confondre l'idée, objet de l'entendement avec « les images des choses matérielles dépeintes en la fantaisie ». Cette distinction était précisée dans *l'Abrégé géométrique* qui ajoute une condition suffisante d'attribution d'une idée : la compréhension de la signification d'un mot par un locuteur implique la présence de l'idée dans l'esprit de ce locuteur (VII 160, 16-18/IX, 124). Ce principe fondamental de la sémantique cartésienne est repris dans notre passage : « On ne saurait nier d'avoir quelque idée de Dieu, si ce n'est qu'on dire qu'on n'entend pas ce que signifient ces mots : *la chose la plus parfaite que nous puissions concevoir* ; car c'est ce que les hommes appellent *Dieu* » (209, 19-23). Il suffit ainsi qu'un locuteur comprenne chacun des termes d'une définition pour lui attribuer l'idée de la chose définie. Ainsi la compréhension de chacun des termes entrant dans la définition reçue de Dieu, à savoir « la chose la plus parfaite que nous puissions concevoir », garantit que ce locuteur a l'idée de Dieu. Descartes en déduit le corollaire négatif que celui qui prétend ne pas posséder l'idée de Dieu devrait avouer qu'il ne comprend pas la signification du nom « Dieu ».

Ce corollaire permet de formuler un argument *ad hominem* contre Gassendi qui prétend tirer sa connaissance de Dieu en premier lieu de la révélation. L'énoncé « Dieu est » est en effet dépourvu de signification si le nom « Dieu » ne correspond pas à une idée. Et puisque le jugement n'a d'objet que s'il y a dans l'esprit une idée, celui qui nie avoir l'idée de Dieu ne pourrait même prétendre croire en Dieu, ce qui conduit à « l'abîme de l'impiété » et à « l'extrémité de l'ignorance » (210, 7-8). Descartes compare cela à celui qui croirait que « rien est ». Cette comparaison paraît confondre une croyance sans objet parce qu'elle est associée à un énoncé dont l'un des termes est dépourvu de signification et une croyance sans objet parce que le sujet de l'énoncé est un terme dépourvu de référence. Or il semble bien que si le terme « rien » ne dénote aucune chose, il possède cependant une signification. Cette confusion est cependant sans

---

<sup>43</sup> Cf. *supra*, les contributions de F. de Buzon et M. Pécharman.

conséquence dans le cadre d'une réfutation de la position de Gassendi puisque, celui-ci assimilant l'idée à une image, le cas de Dieu ne diffère pas de celui du rien, puisqu'on n'a pas davantage d'image du rien que de Dieu<sup>44</sup>.

2/ La seconde objection prolonge l'importante discussion autour de l'idée d'infini des *Vae Obj.* et *Resp.* (VII 295, 24-296, 1 et 367, 25-368, 11) en la resserrant autour d'un unique dilemme : (1) soit il y a une idée de l'infini, mais cela implique que l'infini puisse être compris, ce qui est contradictoire ; soit (2) l'infini est effectivement incompréhensible, mais alors il ne peut y avoir d'idée de l'infini<sup>45</sup>. Les autres objecteurs, Caterus, Mersenne ou Hobbes objectent déjà que l'homme ne peut avoir d'idée de l'infini. L'objection de Gassendi se distingue de ces critiques en ce qu'il s'en prend au caractère contradictoire de l'idée même d'infini<sup>46</sup>. Descartes nie que la possession de l'idée de Dieu implique sa compréhensibilité et rappelle l'incompréhensibilité de Dieu pour un esprit fini (210, 11-12). Pour autant, cela n'implique pas que nous ne puissions apercevoir Dieu (210, 13), autrement dit en avoir une idée claire et distincte, comme l'illustre l'exemple d'une montagne que nous pouvons « toucher [...] encore qu'on ne la puisse embrasser » (210, 14-15). Le même exemple figurait déjà dans la *lettre à Mersenne* du 27 mai 1630 (I 152, 13-17). Cependant, cette réponse manque le nerf de l'objection de Gassendi. Car ce dernier

---

<sup>44</sup> Il convient de remarquer que Gassendi prévient toutefois cet argument dans la *Disquisitio metaphysica* où il distingue entre concevoir la signification d'un mot et concevoir la chose dénotée. Seule cette dernière suppose la présence d'une idée dans l'esprit. Ainsi, on conçoit clairement la signification du mot « chiliogone » sans pourtant concevoir la figure même du chiliogone, parce qu'on ne possède pas une image distincte de la figure tout entière (*Disquisitio*, in Med. VI, dub. 1, inst. 1, 526 ; voir l'objection semblable de Caterus, AT VII 96, 14-17/IX 77).

<sup>45</sup> *Disquisitio*, in Med. III, dub.7, inst.5, 318 : « [D]onner l'occasion d'une idée vraie et complète, ce n'est pas autre chose qu'être compris [...] Comment cela s'accorde-t-il avec ce que vous avez dit, *qu'il est contradictoire que ce que l'on comprend soit infini* ? Puisque l'on ne saurait avoir une idée d'un tout infini sans comprendre l'infini ; car qui dit tout, n'exclut rien, ou ne laisse rien d'incompris ». Sur cette objection, cf. notamment I. Agostini, 2010, p. 210-216.

<sup>46</sup> L'objection est centrale dans les débats ultérieurs du XVII<sup>e</sup> siècle. On la retrouve par exemple chez P.-D. Huet, *Censura philosophiae cartesianae*, cap. IV, §§3-5, Paris, 1694, p.107-118.

concède effectivement l'incompréhensibilité de l'infini. Il conteste en revanche qu'une idée non compréhensive de l'infini puisse être vraie, à quoi Descartes se contente d'opposer l'affirmation contraire<sup>47</sup>.

3/La troisième objection engage une critique générale de la valeur des démonstrations cartésiennes. Dès les *Vae Obj.*, Gassendi indiquait que ses critiques ne portent pas sur les thèses cartésiennes, en particulier sur l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, mais sur la manière de les démontrer, comme l'énonce clairement le préambule de la *Disquisitio* : « J'ai demandé à quelques personnes de grand renom et d'immense savoir qui avaient lu vos Méditations ce qu'elles en pensaient : et j'ai constaté que ces personnes, tout comme moi, n'éprouvaient pas la force de la démonstration. »<sup>48</sup> Gassendi oppose notamment la faiblesse des démonstrations cartésiennes à la force persuasive des démonstrations géométriques. Les *Vae Obj.* (VII 413/IX 218) élèvent une objection analogue, à propos de la preuve de la distinction de l'âme et du corps. Aussi, pour répondre à Gassendi, Descartes reprend presque mot pour mot ce qu'il écrit dans les *Vae Resp.* (VII 424/IX 227) : l'autorité d'une seule personne qui a compris l'emporte sur celle « de mille autres qui la nient, pour cela seul qu'ils ne l'ont pas pu voir ou comprendre », ce qu'il étaye par le même exemple de la découverte des Antipodes. Il ajoute ici une seconde analogie, avec les démonstrations d'Euclide comparées à celles d'Apollonius et Archimède. Le fait que ces dernières ne soient comprises que par un très petit nombre à la différence des premières n'enlève rien à leur force démonstrative.

4/ La dernière objection sur la *Med. III* critique la déduction de l'existence de Dieu à partir de la seule imperfection de l'esprit humain<sup>49</sup>. Selon Descartes, cette objection ne rend pas compte de sa preuve qui implique plusieurs chaînons manquants. Malgré sa brièveté, l'objection

---

<sup>47</sup> Sur ce point, cf. I. Agostini, 2010, p. 244 et D. Arbib, 2017, § 25-27.

<sup>48</sup> *Disquisitio*, Préambule, inst.2, 18

<sup>49</sup> Gassendi critique en réalité l'inférence de l'imperfection de ma nature à la présence de l'idée d'infini en moi (*Disquisitio*, in *Med. III*, dub. 8, inst. 1, 324-326).



et sa réponse sont symptomatiques de ce qui sépare Gassendi de Descartes. Le premier reconstruit systématiquement les arguments cartésiens sous forme de syllogismes. Pour la preuve de Dieu tirée de l'imperfection de l'esprit humain, le syllogisme prend la forme suivante :

1. S'il y a en moi l'idée d'un être plus parfait en comparaison duquel je puisse reconnaître mes défauts, il y a en moi l'idée d'un être infini.
2. Or il y a en moi l'idée d'un être plus parfait, en comparaison duquel je puis reconnaître mes défauts (puisque je comprends que je doute, que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose, et que je ne suis donc pas tout parfait).
3. Donc j'ai en moi l'idée d'un être infini (*Disquisitio*, in *Med. III*, dub.8, inst.1, 324).

En écho aux réponses aux précédentes objections sur la *Med. II*, où il affirme que Gassendi « n'a fait que composer de fausses majeures à sa fantaisie » (206, 14-15), Descartes lui reproche ici de « tronquer [s]es raisons et n'en rapporter que quelques parties » (211, 12-13) et de manquer ainsi le véritable ordre des raisons. L'imperfection que l'on reconnaît en soi n'est qu'un maillon dans les chaînes de raisons constituant chacune des deux preuves de l'existence de Dieu dans la *Med. III*<sup>50</sup>, ce que la présentation syllogistique conduit à occulter.

## 2. *Sur la physique cartésienne (211, 27-213, 2)*

Après avoir rapporté des objections aux *Med. III-VI* auxquelles Descartes ne répond qu'en renvoyant aux lieux des *IIae* et *IVae Resp.* qui en traitent (211, 15-26), Descartes évoque une dernière objection (211, 27-213, 2) qui, selon lui, ne figure pas explicitement dans la *Disquisitio* bien qu'elle soit fidèle à l'esprit de Gassendi. Il est possible de la restituer ainsi : (1) l'étendue qui constitue l'essence des corps est une étendue mathématique ; (2) l'étendue mathématique est une

---

<sup>50</sup> VII 45, 30-46, 14/IX 36 ; VII 48, 7-24/IX 38 ; VII 51, 29-52, 1.6/IX 41 ; cf. aussi VII 168/IX 130. Sur cet aspect de l'opposition entre Gassendi et Descartes, cf. O. Bloch, 1966, p. 221-226.

abstraction mentale qui ne subsiste pas hors de l'esprit ; (3) donc la physique cartésienne est « imaginaire et feinte » ; (4) donc la véritable physique ne peut être fondée sur la réduction des corps à l'étendue (212, 3-11). La proposition (2) reprend la critique de Gassendi contre la conception cartésienne des objets mathématiques. Selon Gassendi, un triangle mathématique n'est pas un objet réel, mais une « règle mentale » (VII 320-321), une conception abstraite par l'entendement à partir de diverses images de triangles sensibles<sup>51</sup>. Le sens de l'objection tirée de cette conception des objets mathématiques est qu'une physique dont l'objet serait défini par la seule étendue mathématique ne serait pas une science réelle, mais aurait un objet mental, imaginaire ou fictif.

La caractérisation de cette objection comme d'« objection des objections et [d]'abrégé de toute la doctrine des excellents esprits » (212, 11-12) est largement ironique et vise à décrédibiliser plus largement les objections de Gassendi. La conception des objets mathématiques comme « natures vraies et immuables » de la *Med. V* (VII 64, 11/IX 51) est diamétralement opposée à la prémisse centrale de l'objection (2). Dans les *Vae Resp.*, Descartes critique l'opposition chez Gassendi de l'irréalité des objets de la mathématique pure à la réalité des objets des mathématiques mixtes (VII 329) en soutenant que la géométrie contient des « vérités immuables et éternelles » qui s'appliquent aux corps (VII 381, 4-9/G IV-1 573). Il semble ainsi réduire les natures ou essences géométriques aux vérités géométriques. Plutôt que de contester (2), cette conception tendrait à rejeter l'inférence de (2) à (3)<sup>52</sup>.

Ici cependant, la stratégie de Descartes est de réduire à l'absurde la conception des mathématiques sous-jacente à l'objection : si on admettait le principe de l'inférence conduisant de

---

<sup>51</sup> *Disquisitio*, in *Med.* 5, dub.1, inst.2, 482 ; inst.4, 486 : « le triangle indivisible [*i.e.* mathématique] ne peut exister, sinon par une vue de l'esprit (*consideratione*) et par hypothèse. »

<sup>52</sup> Ce passage va ainsi dans le sens d'une interprétation déflationniste des « natures vraies et immuables ». Pour une introduction aux débats récents sur cette question, cf. T. Schmaltz, 2014, et sur la critique de l'essentialisme chez Gassendi, cf. T. Lennon, 1995.

(2) à (3), on devrait conclure plus généralement qu'aucune science ne pourrait être fondée sur des conceptions de l'entendement (pas plus que de l'imagination), car son objet serait nécessairement fictif. Elle serait donc fautive en ce qu'elle prétend avoir un objet réel. *A contrario*, nous ne pourrions prétendre avoir un objet véritable qu'en renonçant à l'entendement (« on doit seulement recevoir pour vraies [les choses] qu'on ne conçoit pas », 212, 25-26), ce qui reviendrait à « se contenter d'être singe, ou perroquet, et non plus homme » (212, 21). Une pointe ironique ponctue la réponse, Descartes se réjouissant de voir ainsi rapprocher sa physique des mathématiques pures, conformément à la thèse proclamée à la fin des *Principia II*<sup>53</sup>.

### 3. Deux questions sur l'interaction de l'âme et du corps : 213, 3-214, 6

Descartes rapporte ensuite deux questions relatives à l'interaction de l'âme et du corps. La première concerne l'explication de l'action de l'âme immatérielle sur le corps dans le mouvement volontaire, la seconde l'explication de l'action du corps sur l'âme dans la perception (213, 4-6). Ces deux questions figurent bien dans la *Disquisitio*<sup>54</sup>. Descartes oppose d'abord une fin de non-recevoir, en affectant de l'impatience à l'égard des questions impertinentes de Gassendi (213, 8-17), ce qu'il justifie par la considération de l'ordre : il refuse de s'engager dans toute discussion qui s'écarte du propos des *Med*. Or si la *Med. VI* affirme l'union très étroite de l'âme et du corps, son objet n'est pas de l'expliquer<sup>55</sup>. Mais ce refus outrepassé le simple rappel des règles fixant le

---

<sup>53</sup> *Principia II*, 64, VIII-1 78-79/IX-2 101-102.

<sup>54</sup> Pour la première question, cf. *Disquisitio*, in *Med. VI*, dub.4, inst.4, 606 ; pour la seconde, cf. *Disquisitio*, in *Med. VI*, dub.3, inst.4, 584.

<sup>55</sup> Comme le rappelle Descartes dans *à Elisabeth*, 21 mai 1643, III 664-665 : « [J]e n'ai quasi rien dit de cette dernière [i.e. de l'union], et me suis seulement étudié à faire bien entendre la première [i.e. que l'âme pense], à cause que mon principal dessein était de prouver la distinction qui est entre l'âme et le corps ; à quoi celle-ci seulement a pu servir, et l'autre y aurait été nuisible ». Pour la distinction entre le *fait* de l'union, dont relèvent les enseignements de la nature de la *Med. VI*, et son *explication*, cf. T. Schmaltz, 2008, p. 141-142.

cadre des *Obj.* et *Resp.* et relève de la polémique personnelle, Descartes rapprochant Gassendi des « ignorants » qui multiplient les questions (213, 11) quand il se compare lui-même aux « plus savants » (213, 12-13). Le contraste est tout à fait manifeste entre la tonalité de ce passage et celle de la lettre où il répond aux questions d'Élisabeth sur l'interaction de l'âme et du corps, identiques à celles de Gassendi<sup>56</sup>.

Cette première réaction, sur la forme, a un rôle nettement rhétorique, visant à préparer le terrain pour la brève réponse de fond qui suit. Le cœur de la difficulté réside dans le présupposé que « si l'âme et le corps sont deux substances de diverse nature, cela les empêche de pouvoir agir l'une contre l'autre » (213, 21-23). Tandis que les questions de Gassendi interrogent la nature spécifique des liens causaux corps-esprit, Descartes envisage le problème de manière abstraite, en le rapportant au présupposé de l'impossibilité d'une causalité entre substances hétérogènes et en rejetant comme fausse cette « supposition »<sup>57</sup>.

Descartes justifie la possibilité d'une interaction causale entre substances hétérogènes en invoquant le fait que les scolastiques qui postulent des accidents réels tels que la chaleur et la pesanteur doivent accepter une interaction entre entités hétérogènes. En effet, un accident réel est une entité réellement distincte de la substance : bien qu'il soit inhérent à la substance, il peut subsister séparément de cette dernière en vertu de la puissance divine. Pourtant, les accidents réels des scolastiques affectent les substances. La pesanteur par exemple « agit » sur la substance corporelle en la rendant pesante. Certes, selon la thèse dominante, les accidents réels exercent sur leur sujet une causalité formelle et non efficiente<sup>58</sup>, mais Descartes rejette la causalité formelle et

---

<sup>56</sup> Cf., pour les questions, *Élisabeth à Descartes*, 16 mai 1643, III 661, et pour la réponse, la suite du passage cité dans la note précédente : « Mais, parce que Votre Altesse voit si clair, qu'on ne lui peut dissimuler aucune chose, je tâcherai ici d'expliquer la façon dont je conçois l'union de l'âme avec le corps, et comment elle a la force de le mouvoir ».

<sup>57</sup> Certains commentateurs ne séparent pas ces deux aspects du problème, par ex. M. Wilson, 1978, p. 215 ; *contra*, T. Schmaltz, 2008, p.132.

<sup>58</sup> Suárez, *Disp. metaph.*, disp. XVI, sec.1, n.3-4

raisonne *a fortiori* : une substance appartient à une catégorie ontologique distincte d'un accident et ainsi une substance diffère sur ce plan davantage d'un accident qu'une substance d'une autre substance. Donc, quiconque admet l'action d'un accident sur une substance, doit à plus forte raison admettre la possibilité qu'une substance agisse sur une autre<sup>59</sup>. Une telle réponse est cependant problématique d'un point de vue cartésien, car elle néglige le fait que nos idées claires et distinctes de substances impliquent une division exclusive des substances finies en corps et esprit<sup>60</sup>.

#### 4. Deux équivoques sur l'abstraction : 214, 7-216, 14

Les dernières pages de la lettre (213, 30-216, 14) dissipent « deux équivoques » rencontrées « dans ce livre d'Instances ». Ces équivoques reposent sur une mécompréhension de la conception cartésienne de l'abstraction.

1/ La première concerne le sens du *praecise tantum* accompagnant la découverte de la *res cogitans* dans la *Med. II* (« sum igitur praecise tantum res cogitans », VII 27, 13/IX, 21). Descartes accuse Gassendi de méconnaître la distinction entre abstraction et exclusion. Lorsque l'on considère une seule idée, sans tenir compte de ses relations à d'autres idées, il s'agit d'une abstraction<sup>61</sup>. L'exclusion suppose au contraire que la perception de deux idées dont l'une est niée de l'autre. Dans la *Med. II*, le sujet méditant forme une perception claire et distincte de l'âme comme chose pensante. Considérer cette unique perception revient à produire une abstraction. Mais le sujet méditant n'a pas encore formé de perception claire et distincte du corps et n'a donc

---

<sup>59</sup> Descartes recourt dans ailleurs à l'exemple de l'accident réel de la pesanteur ; cf. *Vtae Resp.*, VII 441-442/IX 240-241) ; à *l'Hyperaspistes*, août 1641, III 424 ; à *Elisabeth*, 21 mai 1643, III 667-668 ; à *Arnauld*, 29 juil. 1648, V 222-223.

<sup>60</sup> VII 176/IX 137 ; cf. *Principia philosophiae* I, 52-54, VIII-1 24-26/IX 47-48.

<sup>61</sup> Cf. à *Gibieuf*, janv. 1642, III 474 ; à *Mesland*, 2 mai 1644, IV 129.

pas encore exclu le corps. Ainsi la conclusion de l'argument de la distinction réelle n'est pas présupposée dès la *Med. II*<sup>62</sup>.

2/ La seconde équivoque repose sur une confusion symétrique entre distinguer et abstraire (216, 4-14). Descartes cherche à montrer que l'affirmation de la *Med. II*, selon laquelle la cire se distingue de ses accidents sensibles (VII 32, 24-26/IX 25), n'implique pas l'abstraction de la cire, comme il l'affirme dans les *Vae Resp.* (VII 359)<sup>63</sup>. Une conception de la cire est abstraite lorsqu'elle est conçue comme une substance dépourvue d'accident, comme un substrat nu<sup>64</sup>. Au contraire lorsqu'elle est distinguée de ses accidents, l'esprit considère à la fois l'idée de la cire comme substance et les idées de ses accidents ou qualités. La nature de cette distinction n'est cependant pas davantage précisée. Or il semble que cette distinction ne soit ni réelle, ni modale, ni de raison. Il ne peut s'agir d'une distinction réelle, puisqu'on ne peut former une idée claire et distincte des propriétés de la cire sans celle-ci, à moins d'en faire des accidents réels, séparables de la cire. Il ne s'agit pas non plus d'une distinction modale, car « sans penser à eux, cela empêche qu'on ne la [*i.e.* la cire] puisse si bien connaître » (216, 11-12). Autrement dit, on ne peut former une idée claire et distincte de la substance de la cire en tant que substrat nu. Mais il ne peut s'agir non plus d'une distinction de raison, dans la mesure où nous pouvons concevoir clairement et distinctement la cire sans l'une ou l'autre de ces propriétés. En réalité, l'absence de la notion d'attribut principal dans la discussion du morceau de cire rend inapplicable la tripartition des *Principia* (I, art. 60-62). Cette dernière clarification apportée par la *lettre à Clerselier* montre ainsi que la théorie de la précision et de l'abstraction des *Med.* ne se laisse pas réduire à la théorie des distinctions des *Principia*.

---

<sup>62</sup> Sur la conception cartésienne de l'abstraction et de l'exclusion, cf. D. Murdoch, 1993 et S. Landucci, 2002, p. 83-126.

<sup>63</sup> Cf. aussi la discussion du même point dans l'*Entretien*, V 151. Descartes indique qu'à aucun moment une substance ne s'identifie à un sujet nu, mais possède toujours des accidents, bien que ceux-ci soient variés.

<sup>64</sup> Cf. *IVae Resp.*, VII 222, 5-9/IX, 173.