Le statut de la sensibilité et de l'imagination dans la *Méditation II*

The Status of Senses and Imagination in the Second Meditation

Igor Agostini

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/4337>

DOI : 10.4000/cps.4337

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 12 décembre 2020

Pagination : 71-86

ISBN : 979-10-344-0074-4

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Igor Agostini, « Le statut de la sensibilité et de l'imagination dans la *Méditation II* », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 48 | 2020, mis en ligne le 12 décembre 2020, consulté le 09 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/4337> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.4337>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Le statut de la sensibilité et de l'imagination dans la *Méditation II**

Igor Agostini

On sait comment, dans la *Méditation II*, après la découverte de l'existence de l'*ego*, Descartes entreprend de déterminer sa nature¹. Cette détermination se fait en deux étapes fondamentales : durant la première², le méditant affirme que la pensée est inséparable de lui-même et découvre qu'il est une *res cogitans* ; durant la seconde³, en se demandant ce qu'il est d'autre encore (*præterea*), il parvient à ce qui constitue la définition de la *res cogitans* dans la *Méditation II*, immédiatement reproposée au début de la *Méditation III* :

« Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens »⁴.

« Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam et sentiens »⁵.

La pensée s'articule donc dans une pluralité d'actes. La raison pour laquelle, malgré le doute auquel la pensée seule se soustrait, ces actes

* Cet article reprend, en traduction française, certaines parties de mon étude sur « *Non pauca sane hæc sunt* (B *Op* I 718; AT VII, 28, l. 23) : la seconda meditazione di Descartes e la molteplicità dell'esperienza interna. Considerazioni in margine a *Sur la pensée passive* di Jean-Luc Marion », p. 91-115.

1 *Méd. II*, AT VII, 25, l. 14-29, 18, B *Op* I 714-718.

2 *Méd. II*, AT VII, 25, l. 14-27, 17, B *Op* I 714-716.

3 *Méd. II*, AT VII, 27, l. 18-29, 18, B *Op* I 716-718.

4 *Méd. II*, AT VII, 28, l. 20-22, B *Op* I 718.

5 *Méd. III*, AT VII, 34, l. 18-21, B *Op* I 726.

peuvent entrer dans la définition de la *res cogitans* est qu'ils sont internes à la pensée, parce qu'ils constituent ses modes. En ce sens, les sens et l'imagination aussi, malgré le doute, tombent dans la pensée, parce qu'ils ne sont pas corporels, mais mentaux et donc vraiment identiques à la pensée elle-même.

C'est l'un des aspects les plus innovants de l'opération cartésienne de la *Méditation* II avec laquelle la sensibilité est d'une part expulsée de la *res cogitans*⁶, d'autre part intégrée dans sa définition⁷ : rien de contradictoire en cela, contrairement à ce que Gassendi⁸ objecta, précisément parce que dans la nouvelle conception de Descartes, la sensibilité et l'imagination sont élevées à des modes de la pensée. Cette nouveauté sera célébrée et commentée par les spécialistes de Descartes :

« Est-ce à dire que l'intelligence doit exclure de ma nature l'imagination et le sens de la même façon qu'elle exclut de celle-ci le corps lui-même ? Nullement, car l'imagination et les sensations sont saisies directement dans mon esprit *comme des pensées*, tandis que le corps est hors de l'esprit et m'est inconnu »⁹.

« Dans les pages précédentes, imagination et sensation avaient été exclues. Mais elles ne l'avaient été que dans la mesure où elles supposent les corps, comme leurs organes (pour voir, il faut avoir des yeux) ou leurs objets (voir, c'est voir un corps, et même être affecté par lui). Ici, toute hypothèse sur l'origine ou la base organique des sensations étant rejetée, je constate que j'imagine et sens : imagination et sensation font donc *partie de ma pensée*, et peuvent être affirmées de façon certaine »¹⁰.

« La preuve du doute a séparé l'aspect intentionnel par lequel "je vois un objet", "j'entends un son", du résidu inattaquable par lequel "il me semble voir", "il me semble entendre". Réduites aux *modi cogitandi*, la sensibilité et l'imagination sont implantées sur une

6 *Méd.* II, AT VII, 27, l. 5-7, *B Op* I 716.

7 *Méd.* II, AT VII, 28, 22, *B Op* I 718 ; AT VII 29, l. 11-18, *B Op* I 718 ; AT VII 34, l. 21, *B Op* I 726.

8 *Cinq. Obj.*, AT VII, 268, 20-22, *B Op* I 1040 : « In hoc uno hæreo, quod te rem sentientem dicis. Id nempe mirum, cum jam ante asserueris oppositum ».

9 M. GUEROUlt, *Descartes selon l'ordre des raisons*, vol. I, p. 66-67 (je souligne).

10 F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, p. 422, n. 1 (je souligne).

res cogitans fondamentalement déterminée comme *mens*: l'énergie de la connaissance est une, l'esprit coïncide avec toute la nature pensante»¹¹.

Ces lectures sont basées sur une preuve textuelle: «[Vis imaginandi] cogitationis meæ partem facit»¹². Il est donc vrai de soutenir que ressentir et imaginer sont *comme des pensées* (Gueroult), *partie de ma pensée* (Alquié), réduits à des *modi cogitandi* (Di Bella). C'est une redéfinition de l'imagination et de la sensibilité en termes de pensée qui permet de les intégrer dans l'esprit, ce sur quoi Descartes insistera encore en réponse à Gassendi: «Nihilque quod ad illos pertineat animæ tribuo, præter id solum quod est cogitatio»¹³.

Sauf qu'il y a ici une difficulté substantielle. En fait, affirmer que la sensibilité et l'imagination sont attribuées par Descartes à l'*ego* en tant que modes de la pensée explique, certes, comment elles peuvent appartenir toutes les deux à la pensée, mais pas comment elles peuvent se distinguer entre elles et aussi des autres modes de la pensée. Alquié, comme nous l'avons vu, écrivait: «Je constate que j'imagine et sens». Mais le problème est précisément de savoir ce qu'«imagination» et «sensibilité» signifient ici. Or, ces termes ne peuvent être pris dans le sens de l'imagination et de la sensibilité corporelles, comme si le méditant voulait dire: «je suis conscient de percevoir les corps avec les sens corporels». En effet, le doute de la première méditation s'étend à la fois aux corps extérieurs et au *meum corpus*, qui ont donc été neutralisés. Bien sûr, l'imagination et la sensibilité impliquent la «pensée», mais le problème est posé précisément par cette réduction à la pensée, car étant donné la mise entre parenthèses, à cause du doute, de la corporéité, le risque est que la sensibilité et l'imagination soient absorbées dans la pensée elle-même d'une manière indifférenciée. Alquié lui-même voyait cette difficulté: selon lui, lorsque Descartes constate que même si les choses ressenties et imaginées n'étaient pas vraies, l'existence des facultés de la sensibilité et de l'imagination en moi resterait assurée¹⁴, «il établit l'existence d'un moi pensant dont toutes les opérations semblent

11 S. DI BELLA, *Le meditazioni metafisiche di Cartesio. Introduzione alla lettura*, p. 75, ma traduction.

12 *Méd.* II, AT VII, 29, l. 10-11, *B Op* I 718.

13 *Cinq. Obj.*, AT VII, 351, l. 25-27, *B Op* I 1150.

14 *Méd.* II, AT VII, 29, 7-18, *B Op* I 718.

égales»¹⁵. En d'autres termes, si les *modi cogitandi* signifient «seulement» penser, sans autre spécification, ils ne se différencient pas entre eux, sinon numériquement. Or, c'est un fait sur lequel Descartes insiste à plusieurs reprises dans la *Méditation II* : la multiplicité interne constitue la structure de la *res cogitans* et s'articule dans des *modi cogitandi* distincts entre eux – *imaginans quoque, et sentiens*¹⁶. La *Méditation II* fait plus que simplement inclure dans la pensée le sentiment et l'imagination, puisque, en les incluant, elle les distingue.

Pourtant, la plupart des commentateurs, comme éblouis par l'inclusion dans la pensée de la sensibilité et de l'imagination, n'ont pas approfondi la question des conditions conceptuelles de leur distinction au niveau de la *Méditation II*. Le seul, à mon avis, qui a entrevu ce problème, en suggérant que Descartes devait ici être pris très «sérieusement»¹⁷, c'est-à-dire qu'il faut considérer sérieusement l'occurrence de *sentiens* et d'*imaginans* dans la définition cartésienne de la *res cogitans* donnée par la *Méditation II*, a été Jean-Luc Marion dans son livre *Sur la pensée passive de Descartes*. Marion a souligné, à juste titre, un point à mon avis décisif pour la compréhension de la *Méditation II* et plus généralement de la doctrine cartésienne de la *mens* : la *res cogitans* ne peut en aucun cas s'accomplir comme *cogitans*, selon la définition proposée dans la *Méditation II*¹⁸, et répétée au début de la *Méditation III*¹⁹, sans être passive. Cependant, selon Marion, si la *res cogitans* reste définie par la sensibilité, et si pour la sensibilité il est nécessaire de *ressentir*, et si pour *ressentir* il est nécessaire d'avoir un corps propre, alors la *res cogitans* ne peut pas se ressentir sans un corps, sans son propre corps²⁰. C'est la raison ultime de la lecture marionienne, qui peut par ailleurs sembler trop paradoxale, de l'indubitabilité du *meum corpus* dans la *Méditation I* : comment Descartes pourrait-il, dans la *Méditation II*, définir la *res cogitans* comme *sentiens* et *imaginans*, s'il avait douté de son corps dans la *Méditation I* ? Dans l'interprétation de Marion, la difficulté que je soulevais est surmontée : quand je ressens, c'est mon corps qui ressent et c'est à travers mon corps que j'imagine.

15 F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique*, p. 191.

16 *Méd. II*, AT VII, 28, l. 22, *B Op* I 718 ; AT VII, 34, l. 20-21, *B Op* I 726.

17 J.-L. MARION, *Sur la pensée passive de Descartes*, p. 13.

18 *Méd. II*, AT VII, 28, l. 20-22 ; *B Op* I 718.

19 *Méd. II*, AT VII, 34, l. 18-21, *B Op* I 726.

20 J.-L. MARION, *Sur la pensée passive*, p. 165.

Ainsi, ressentir et imaginer se distinguent de tous les autres modes de la pensée qui ne présupposent pas ce *meum corpus*. Le *meum corpus* permet non seulement d'inclure la sensibilité et l'imagination dans la pensée, mais aussi de fonder la distinction entre elles et avec les autres modes de la pensée.

On pourrait ici faire observer que, certes, au terme des *Meditationes*, on saura que si je ressens, c'est parce que j'ai un corps, mais dans la *Méditation II*, je suis sûr de ressentir, même si je ne sais pas avec certitude si mon corps existe. L'inclusion de la sensibilité et de l'imagination dans mon corps ne présuppose donc en aucune façon l'existence de mon corps; au contraire, cette inclusion est supposée, en tant que prémisses, par la démonstration de l'existence des corps à la *Méditation VI*, basée sur les idées des sens. Cette observation permet certainement de normaliser la situation de la *Méditation I*, en disqualifiant la thèse paradoxale de l'indubitabilité du *meum corpus*, qui se heurte à une preuve textuelle difficile à contourner²¹. Mais, si cette observation n'est pas ultérieurement articulée, elle ne suffirait pas à expliquer, comme nous le savons, ce que la présupposition de mon corps permet, à savoir la différenciation de la sensibilité et de l'imagination, à la fois entre elles et avec les autres modes de la pensée.

Pour résoudre cette difficulté, on pourrait penser que la signification de la sensibilité et de l'imagination n'est ici en aucune façon technique, mais coïncide simplement, sans préjudice de la transposition capitale du niveau corporel au niveau mental, avec la signification que ces termes prennent selon la connaissance spontanée qui est la protagoniste de la *Méditation I* et que Descartes prenait programmatiquement comme point de départ, dans la *Méditation II*, pour déterminer l'essence de l'*ego*: «Sed hic potius attendam, quid sponte et natura duce cogitationi meæ antehac occurrebat, quoties quid essem considerabam»²². De cette façon, la certitude de la sensibilité en tant qu'acte mental équivaldrait à ce qui suit: à ce que je sache, si je sens les corps et avec mon corps, il

21 Je me permets de renvoyer à I. AGOSTINI, «*Non pauca sane hæc sunt*», p. 95-103.

22 *Méd. II*, AT VII, 25, l. 31-26, l. 2, *B Op* I 714. Cf. aussi *Sept. Rép.*: «Ac denique non male quesivi postea, quem me olim esse credidissem, non ut eadem omnia de me adhuc crederem, sed ut, si quæ perciperem vera esse, resumerem, si quæ falsa, rejicerem, et si quæ incerta, in aliud tempus examinanda reservarem» (AT VII, 481, l. 23-27, *B Op* I 1286).

est indubitable que je pense que je sens, c'est-à-dire, qu'il est indubitable que je pense que « je sens les corps avec mon corps ». Dans le cas de *videor videre* : il est indubitable qu'il me semble voir avec mes yeux des corps.

Cependant, si tel était le cas, la définition de la *res cogitans* de la *Méditation* II, d'une part permettrait une inclusion de la sensibilité et de l'imagination dans la pensée en un sens technique (autrement dit, selon la conception cartésienne de la pensée), d'autre part pourrait fonder une différence de la sensibilité et de l'imagination à la fois entre elles et avec les autres modes de la pensée, seulement au sens (et sur la base) de l'expérience sensorielle, non élaborée, propre à cette connaissance pré-philosophique que les *Meditationes* – en particulier la seconde – entendent plutôt amender, en modifiant le sens trompeur des mots acceptés par l'usage (« Hæreo tamen in verbis ipsis, et fere decipior ab ipso usu loquendi » : AT VII, 32, l. 1-2, *B Op* I 722), tout en les conservant²³.

En fait, je crois qu'une analyse de la deuxième partie de la *Méditation* II, en particulier de AT VII, 27, l. 18-29, l. 18 (*B Op* I 716-718), pourrait offrir une réponse plus adéquate au problème que j'ai soulevé ici. La séquence de AT VII, 27, l. 18 à AT VII, 29, l. 18 (*B Op* I 716-718) doit être lue comme une description de nature « phénoménologique », de la part du méditant, de ses actes mentaux, qui vise à redéfinir la sensibilité et l'imagination. Ceci ne conduit pas simplement à les inclure dans la *res cogitans* (à titre de *cogitationes*), mais à redéterminer leur signification d'une manière qui permet de les distinguer l'une de l'autre et de les distinguer conjointement de l'intellection.

Ayant commencé, après avoir démontré l'existence de l'*ego*, l'enquête sur sa nature, Descartes démontre l'inséparabilité de la pensée et de l'*ego* et propose la première définition provisoire de la *res cogitans* comme *mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*²⁴; « [...] voces mihi prius significationis ignotæ »²⁵, puisque, comme il le dira à Gassendi, le méditant se souvient d'avoir autrefois considéré la pensée comme la

23 *Cinq. Rép.* : « Itaque dicam tantum nomina rebus ut plurimum imposita fuisse ab imperitis, ideoque non semper satis apte rebus respondere; nostrum autem non esse illa mutare, postquam usu recepta sunt, sed tantum licere ipsorum significationes emendare, cum advertimus illas ab aliis non recte intelligi » (AT VII, 355, l. 29-356, l. 6, *B Op* I 1154).

24 *Méd.* II, AT VII, 27, l. 14, *B Op* I 716.

25 *Méd.* II, AT VII, 27, l. 15, *B Op* I 716.

partie principale (*præcipua pars*) de l'âme, alors qu'à présent il se rend compte qu'elle constitue l'âme toute entière (*tota anima*)²⁶.

Mais cette définition doit être développée: «Sum autem res vera, et vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans. Quid præterea?»²⁷. L'étape immédiatement suivante de l'enquête aboutit à un résultat négatif. Le point de départ est l'imagination, à travers laquelle l'opinion pré-philosophique se représente le corps («[...] exiguum nescio quid imaginabar»²⁸), mais sous la supposition du mauvais génie, tout ce qui est imaginé est faux: je ne suis pas – dit le méditant – un corps humain; je ne suis pas un air subtil infusé dans les membres de ce corps, je ne suis pas un vent, un feu, une vapeur, un souffle, rien de tout ce que je peux me feindre (*effingere*). En même temps, cependant, il ne peut pas être exclu que la pensée, qui est incorporelle en tant qu'elle fait l'objet de ma perception, ne soit corporelle quant à la vérité de la chose: je ne le sais pas et je ne discute pas de cette chose²⁹. Les interprètes sont divisés sur les raisons qui empêchent la connaissance de l'incorporeité de la pensée à cet stade³⁰, mais il ne s'agit pas là d'un problème que le méditant se pose dans ces lignes³¹, dont l'essentiel est dans la suite du passage: il est très certain – poursuit le méditant – que la connaissance

26 Cf. *Cinq. Rép.*: «Sic, quia forte primi homines non distinxerunt in nobis illud principium quo nutrimur, crescimus, et reliqua omnia nobiscum brutis communia sine ulla cogitatione peragimus, ab eo quo cogitamus, utrumque unico animæ nomine appellarunt; ac deinde animadvertentes cogitationem a nutritione esse distinctam, id quod cogitat vocarunt mentem, hancque animæ præcipua partem esse crediderunt. Ego vero, animadvertens principium quo nutrimur toto genere distingui ab eo quo cogitamus, dixi animæ nomen, cum pro utroque sumitur, esse æquivocum; atque ut specialiter sumatur pro actu primo sive præcipua hominis forma, intelligendum tantum esse de principio quo cogitamus, hocque nomine mentis ut plurimum appellavi ad vitandam æquivocationem; mentem enim non ut animæ partem, sed ut totam illam animam quæ cogitat considero» (AT VII, 356, l. 6-22, *B Op* I 1156).

27 *Méd.* II, AT VII, 27, l. 15-18, *B Op* I 716.

28 *Méd.* II, AT VII, 26, l. 9, *B Op* I 714.

29 *Méd.* II, AT VII, 27, l. 18-27, *B Op* I 716.

30 Cf. H. G. FRANKFURT, *Demons, Dreamers, and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations*, p. 117 s.q. et, surtout, S. LANDUCCI, *La mente in Cartesio*, p. 83-111.

31 *Méd.* II, AT VII, 27, l. 27, *B Op* I 716: «De hac re jam non disputo». Cf. aussi *Sec Rép.*, *B Op* I 854; AT VII 131, l. 20-21.

que j'ai de moi-même, prise précisément, c'est-à-dire en tant que je sais que j'existe, ne dépend pas de ce dont je ne sais pas encore s'il existe, et donc de ce que je peux feindre (*effingere*). En effet, c'est précisément le mot «feindre» (*effingere*) qui m'avertit de mon erreur: je feindraï véritablement, si j'imaginai ce que je suis, car imaginer n'est rien d'autre que contempler la figure ou l'image d'une chose corporelle. On comprend donc maintenant la fonction d'une démarche apparemment inutile: la tentative que fait l'*ego* pour étendre la connaissance de soi par l'imagination a pour but d'indiquer la voie à suivre pour se représenter, c'est-à-dire ne pas s'imaginer («mentemque ab illis diligentissime esse avocandam»³²). Je ne dois pas m'imaginer, non pas parce que je ne suis pas un corps (ce que je ne sais pas encore), mais parce je me connais *præcise* comme non corporel: l'*ego* que je connais ne peut pas tomber sous l'imagination. Ainsi s'opère aussi la découverte de l'*intelligere*, qui en effet, pris au sens technique d'un mode de la pensée, fera son entrée en scène immédiatement après, dans la définition de la *res cogitans* (AT VII, 28, l. 21, *B Op* I 718: «[...] intelligens»), comme un résidu de la connaissance de soi-même une fois que l'imagination en est retranchée.

Or une telle opération exige désormais, comme condition essentielle, une définition de l'imagination. Et cette définition est clairement énoncée: «Nihil aliud est imaginari quam rei corporeæ figuram, seu imaginem, contemplari»³³. En effet, ce n'est qu'en comprenant ce que signifie l'imagination qu'on pourra découvrir que je n' imagine pas ce que je connais avec certitude de moi-même et que par conséquent, pour me penser, je dois détacher mon esprit de mon imagination. Gassendi le comprendra parfaitement: «Describis consequenter quid sit, quod imaginationem appellas [...] videlicet, ut inferas te alia cogitationis specie, quam imaginatione, cognoscere naturam tuam»³⁴.

On comprend donc bien pourquoi, sur ce point, Descartes n'aura rien à redire. En revanche, la divergence sera radicale sur la réductibilité de l'intellection à l'imagination, soutenue par Gassendi³⁵. Mais même dans ce cas, la position du problème par Gassendi atteste une parfaite

32 *Méd.* II, AT VII, 28, l. 17-18, *B Op* I 718.

33 *Méd.* II, AT VII, 28, l. 4-5, *B Op* I 716.

34 *Cinq. Obj.*, AT VII, 265, l. 14-15, *B Op* I 1036.

35 *Cf. Cinq. Obj.* (AT VII, 265, l. 18-266, l. 4 et 266, l. 15-267, l. 10, *B Op* I 1036-1038); *Responsiones V* (AT VII, 358, *B Op* I 1158 et AT VII, 357, l. 21-23 et 358, l. 1-3, *B Op* I 1036).

compréhension de la logique de l'opération : « Sed, o bona Mens, docerene potes plureis intus esse, et non unicum simplicemve facultatem, qua quidvis demum cognoscamus? »³⁶.

Descartes arrive à la définition de l'imagination de la *Méditation* II à travers une description des actes de la pensée qui repose sur l'observation de ces actes au cours de leur exécution mentale : je connais ce qu'est l'imagination par une réflexion sur l'acte lui-même d'imaginer, mais cette réflexion n'est possible que parce que je mets l'imagination en œuvre ; autrement dit, c'est en pratiquant l'imagination concrètement, *par performance*, que je connais par réflexion ce qu'est l'imagination. AT VII, 27, l. 18-22, *B Op* I 716, constitue donc une sorte de *performance* de la définition de sens commun de AT VII, 26, l. 9-11, *B Op* I 714.

Le résultat immédiat – il est impossible de m'attribuer rien de ce que j'imagine – n'est alors que le moyen d'atteindre un résultat supplémentaire et capital que ces lignes du texte, qui n'ont en aucun cas pour objet la démonstration de l'incorporeité de l'esprit, poursuivent réellement : la définition de l'imagination comme contemplation de la figure ou de l'image de la chose corporelle. En d'autres termes : la *performance* de l'imagination est essentielle non pas pour la détermination de l'incorporeité de l'esprit, qui est vouée à l'échec, mais précisément, à travers cet échec, pour l'autodéfinition de l'imagination et en même temps pour sa différenciation d'avec l'entendement.

Ce sont donc des lignes décisives, car c'est ici qu'a lieu la découverte de l'imagination et de la sensibilité comme des actes de la pensée co-appartenant à l'*ego*, mais distincts l'un de l'autre et également distincts de l'entendement. La multiplicité s'ouvre à l'intérieur de la *cogitatio*. La définition de la *res* est donc achevée, comme nous le savons : « Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens »³⁷. La question « Quid præterea? » a reçu une réponse positive, « Non pauca sane hæc sunt »³⁸, dans laquelle la proposition hypothétique (« si cuncta ad me pertineant »³⁹) n'a maintenant qu'une fonction rhétorique,

36 *Cinq. Obj.* : « Sed, o bona Mens, docerene potes plureis intus esse, et non unicum simplicemve facultatem, qua quidvis demum cognoscamus? » (AT VII, 266, l. 16-19, *B Op* I 1038).

37 *Méd.* II, AT VII, 28, l. 20-22, *B Op* I 718.

38 *Méd.* II, AT VII, 28, l. 23, *B Op* I 718.

39 *Méd.* II, AT VII, 28, l. 23-24, *B Op* I 718.

puisque les déterminations ci-dessus sont presque toutes acquises : « Sed quidni pertinerent ? »⁴⁰.

Les lignes suivantes constituent en effet, plutôt qu'une démonstration, une confirmation de la définition, qui contient simplement l'ajout d'un dernier passage, certes essentiel, concernant la sensibilité :

« Nonne ego ipse sum qui jam dubito fere de omnibus, qui nonnihil tamen intelligo, qui hoc unum verum esse affirmo, nego cætera, cupio plura nosse, nolo decipi, multa vel invitus imaginor, multa etiam tanquam a sensibus venientia animadverto? Quid est horum, quamvis semper dormiam, quamvis etiam is qui me creavit, quantum in se est, me deludat, quod non æque verum sitac me esse? Quid est quod a mea cogitatione distinguatur? Quid est quod a me ipso separatum dici possit? Nam quod ego sim qui dubitem, qui intelligam, qui velim, tam manifestum est, ut nihil occurrat per quod evidentius explicetur. Sed vero etiam ego idem sum qui imaginor; nam quamvis forte, ut supposui, nulla prorsus res imaginata vera sit, vis tamen ipsa imaginandi revera existit, et cogitationis meæ partem facit. Idem denique ego sum qui sentio, sive qui res corporeas tanquam per sensus animadverto: videlicet jam lucem video, strepitum audio, calorem sentio. Falsa hæc sunt, dormio enim. At certe videre videor, audire, calescere. Hoc falsum esse non potest; hoc est proprie quod in me sentire appellatur; atque hoc præcise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare »⁴¹.

Ce lieu n'a qu'une fonction, même si elle est décisive : celle d'établir l'inclusion et en même temps la différenciation des modes de l'esprit dans la *res cogitans*. De cette façon, la *cogitatio* est conçue non seulement dans son unité, mais aussi dans sa multiplicité. Les seconds objecteurs accuseront Descartes de n'avoir en aucune façon établi dans la *Méditation* II la nature de la substance pensante, car la démonstration de son incorporeité n'y était pas donnée⁴². Descartes répondra : à ce point du parcours, je ne me demandais pas si la pensée était distincte du corps, mais je me limitais à examiner les propriétés dont je pouvais avoir une connaissance certaine et évidente ; et comme j'en avais remarqué beaucoup (*multæ*), je ne peux concéder sans distinctions ce qu'on m'a objecté : je concède, bien sûr, que je ne savais pas si la chose pensante

40 *Méd.* II, AT VII, 28, l. 20, *B Op* I 718.

41 *Méd.* II, AT VII, 28, l. 24- 29, l. 18, *B Op* I 718.

42 *Sec Obj.*, AT VII, 122, *B Op* I 840.

était corporelle, mais pourtant pas que je n'en avais aucune connaissance. Plus (*plura*) nous connaissons de propriétés d'une chose, plus nous disons la connaître, de la même manière que nous connaissons davantage les hommes avec lesquels nous avons longtemps vécu que ceux dont nous n'avons vu que le visage ou entendu le nom, même si on ne peut pas dire, même de ces derniers, qu'ils nous sont complètement inconnus⁴³.

Multa, plura rappellent rigoureusement les *non pauca* de la Méditation II, auxquels renvoie également la Méditation III, où ce sont précisément les *non pauca* qui constituent le fondement de l'idée de nombre: «*varias habeo cogitationes quarum numerum intelligo, acquiro ideas [...] et numeri*»⁴⁴. Le dernier problème de Descartes, ici en AT VII, 28, l. 24-29, l. 18, *B Op* I 718, est d'intégrer la sensibilité à cette multiplicité qui pullule dans la *res cogitans* et qui articule son contenu en répondant à la question: «*Quid præterea?*»

Le fait que c'est moi qui doute, qui comprends, qui veux – dit le méditant – est tellement évident que je ne trouve rien d'autre qui puisse l'expliquer plus clairement. Quant à l'imagination, il ne s'agit que d'explicitier ce qui a déjà été constaté précédemment, quand je l'ai observée dans sa *performance*: bien que, comme je l'ai supposé, n'importe quelle chose imaginée ne soit pas vraie, cependant la capacité d'imaginer existe vraiment comme telle et fait partie de ma pensée. Quant à l'inclusion/distinction de la sensibilité, elle est opérée de la même manière que pour l'imagination: c'est moi-même – observe-t-il

43 *Sec Rép.*, AT VII, 129-130, *B Op* I 852.

44 *Méd.* III, AT VII, 44, l. 29-45, l. 1, *B Op* I 738. Idée négligée par la plupart des spécialistes, y compris les commentateurs du XVII^e siècle, mais soulignée par J.-M. BEYSSADE, «La théorie cartésienne de la substance: équivocité ou analogie», p. 51-72, après J.-M. BEYSSADE, *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, p. 238, même si son but était seulement de localiser la base textuelle permettant de soutenir la thèse d'une analogie entre l'esprit humain et Dieu (multiplicité des attributs dans l'unité de la substance divine). Mais outre le fait que la connexion est trop décontextualisée et problématique, le fait est que la pluralité des pensées divines repose sur une unité qui n'est pas celle de la substance, et pas non plus celle de la *res*, mais bien celle de la *cogitatio*, de sorte que, littéralement, ce commentaire n'est pas en toute rigueur exact: «Une chose qui pense, oui. Une pensée, non» (p. 238). Le plan spécifique indiqué par les *non pauca*, totalement indifférent à la problématique de la substance et *a fortiori* à celle de l'analogie, est la synthèse exacte entre l'unité et la multiplicité des *cogitationes* dans la *cogitatio*.

– qui ressens, c'est-à-dire (*sive*) qui perçois les choses corporelles comme si elles étaient perçues à travers les sens. Maintenant, par exemple, je vois de la lumière, j'entends un bruit, je sens une chaleur. Le *sive* est ici définitoire et répond à l'exigence théorique que Descartes met ainsi en jeu, qui consiste non seulement à réintégrer le sentiment dans la pensée, mais aussi à le réintégrer précisément comme sensibilité, pour justifier cette individualité qui permet la différenciation et donc l'élargissement du contenu de la *cogitatio*. La définition que nous en avons est, en un mot, la passivité, la réceptivité, comme Clauberg le commentera ici parfaitement : « Sentio, sive [...] facultatem habeo imagines rerum sensibilibus recipiendi et cognoscendi »⁴⁵.

Comme dans le cas de l'imagination, cette définition résulte de la *performance* et de la description d'actes concrets exécutés par le méditant près du feu (le feu est déjà évoqué en AT VII, 18 et 19 *B Op* I 708, et ensuite rappelé, de même que les sensations expliquées ici : AT VII, 30, *B Op* I 720). Je vois une lumière, j'entends un bruit, je sens une chaleur : autant d'actes concrets qui ont pour objet des choses corporelles, comme dans le cas de l'imagination, et dont le méditant isole le caractère distinctif par rapport à tous les autres caractères mentaux, à savoir la passivité avec laquelle ils se présentent à l'esprit.

Ce n'est qu'en reconnaissant comme nécessaire au chemin de la *Méditation* II l'inclusion différenciée, dans la *res cogitans*, de différents modes de penser, qu'on peut comprendre la présence et en même temps la fonction de ces définitions des actes de la sensibilité et de l'imagination dans la partie centrale de la méditation elle-même. Ce sont des définitions basées sur des descriptions phénoménologiques, qui dépendent des *performances* d'actes relevant certes tous de la cogitation, mais différents les uns des autres. Descartes accomplit et scrute les processus mentaux qui lui sont présentés progressivement, unifiés par le sens commun sous des noms usuels, et il isole leur élément essentiel. La réitération de l'expression « *nihil aliud est* », aussi bien dans le cas de l'imagination que dans celui des sens⁴⁶, confirme d'une part que nous nous trouvons dans un même registre méthodique, et en suggère d'autre

45 J. CLAUBERG, *Paraphrasis in Renati Des Cartes Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia, et animæ humanæ a corpore distinctio demonstrantur*, Med. II, lec. 5, n. 117, p. 399.

46 *Méd.* II, AT VII, 28, l. 4, *B Op* I 716 ; AT VII, 29, l. 17, *B Op* I 718.

part la nature : c'est une sorte de réduction des vécus de la conscience à leur dénominateur commun, qui est inattaquable par le doute en tant que purement définitoire.

À partir de ce moment-là, dans l'*iter* des *Meditationes*, la description de base de la sensibilité (comme de l'imagination) ne changera plus, mais elle gagnera simplement en articulation. Ainsi, dans la *Méditation* VI, imaginer n'est rien d'autre (*nihil aliud*) qu'une application de la faculté cognitive au corps qui lui est intimement présent⁴⁷ ; et comme le réitéreront les *Quintæ responsiones*, imaginer n'est rien d'autre que contempler une forme corporelle⁴⁸. C'est la même chose pour la sensibilité : dans la *Méditation* II, la sensibilité est l'acte par lequel je m'aperçois que j'ai des idées comme si elles venaient de l'extérieur, comme par les sens (*tamquam per sensus*), donc passivement. On anticipe ici la caractérisation des idées adventices qui ouvrira la *prima via* de la *Méditation* III, caractérisation qui reste inintelligible si elle n'est pas rapprochée de cette véritable description des actes mentaux réalisée dans la *Méditation* II, qui l'avait soigneusement préparée en utilisant des exemples analogues à présent repris : « Idem denique ego sum qui sentio, sive qui res corporeas tanquam per sensus animadverto : videlicet jam lucem video, strepitum audio, calorem sentio »⁴⁹ / « Ex his autem ideis [...] aliæ adventitiæ [...] mihi videntur : nam quod [...] nunc strepitum audiam, solem videam, ignem sentiam, a rebus quibusdam extra me positis procedere hactenus judicavi »⁵⁰.

Ce qui va changer, une fois que l'existence de mon corps aura été découverte, c'est que les idées adventices seront réellement données. Mais le fait que je m'aperçois que j'ai des idées adventices, c'est-à-dire des idées qui me semblent dériver de choses extérieures pour arriver jusqu'à moi (et qui sont donc irréductibles aux idées imaginatives et innées), est désormais définitivement établi. Bien plus, ce sera précisément à travers une explication (dans la *Méditation* III) de la notion d'idée adventice

47 *Méd.* VI : « Nam attentius consideranti quidnam sit imaginatio, nihil aliud esse apparet quam quædam applicatio facultatis cognoscitivæ ad corpus ipsi intime præsens, ac proinde existens » (AT VII, 71, l. 23-72, l.3, *B Op* I 776).

48 *Cinq. Rép.* : « Quippe in intellectione mens se sola utitur, in imaginatione vero formam corpoream contemplatur » (AT VII, 385, l. 7-9, *B Op* I 1190).

49 *Méd.* II, AT VII, 29, l. 11-14, *B Op* I 718.

50 *Méd.* III, AT VII, 37, l. 29-38, l. 6, *B Op* I 730.

par le caractère involontaire, en tant que caractéristique justifiant une prétendue origine externe⁵¹ et comprise dans la représentation pré-philosophique de la sensibilité («*experiebar enim illas absque ullo meo consensu mihi advenire*»⁵²), que la *Méditation* VI démontrera l'existence des corps⁵³. Descartes le dira à l'Hyperaspistes: ce n'est pas à partir des idées en tant que telles, mais à partir de la perception de leur caractère adventice que j'ai démontré l'existence des corps⁵⁴.

La réduction de la sensibilité et de l'imagination à des *modi cogitandi* est donc mise en œuvre dans la *Méditation* II par une différenciation des modes eux-mêmes. En conséquence, dans les célèbres phrases qui clôturent le passage que je viens de commenter – «*At certe videre videor, audire, calescere. Hoc falsum esse non potest; hoc est proprie quod in me sentire appellatur; atque hoc præcise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare*»⁵⁵ – le premier *hoc* ne désigne pas simplement le *videor*, mais le *videre videor*, l'*audire videor* et le *calescere videor*. Il comprend donc à la fois l'acte de la pensée (*videor*) et les modes réels de la sensibilité, unifiés par la mention antérieure qui les distingue en même temps des autres modes, c'est-à-dire le fait de me parvenir «*tanquam per sensus*». Par conséquent, *videre*, *audire* et *calescere* sont, en un sens, plus importants que le *videor*: ils décrivent les modalités particulières de l'acte de la sensibilité comme mode de l'esprit. La sensibilité n'est pas antérieure à ces actes, mais elle est définie par eux: car sans cela, sa nature serait identique à celles de l'imagination ou de l'intellection, puisqu'elle est un acte mental. Bien sûr, tous ces actes font partie du *videor*, en tant qu'acte primordial qui les inclut tous, mais ils différencient originellement ce *videor* tout en se différenciant les uns des autres.

C'est donc la définition de l'imagination et de la sensibilité qui autorise les ajouts de *quoque* et *etiam* dans les deux définitions de la *res cogitans* de la *Méditation* II et de la *Méditation* III. Dans celles-ci, on ne doit pas simplement voir une inclusion du type: chaque fois que je

51 *Méd.* III, AT VII, 38, l. 15-17, *B Op* I 730.

52 *Méd.* VI, AT VII, 75, l. 10-11, *B Op* I 780.

53 *Méd.* VI, AT VII, 79, *B Op* I 786.

54 *A X****, août 1641: «*Non enim rerum materialium existentiam ex eo probavi, quod earum ideæ sint in nobis, sed ex eo, quod nobis sic adveniant, ut simus conscii, non a nobis fieri, sed aliunde advenire*» (AT III, 428, l. 30-429, l. 2, B 324, 1520).

55 *Méd.* II, AT VII, 29, l. 14-18, *B Op* I 718.

ressens x , il est vrai que je perçois x ; mais chaque fois que je ressens x , il est vrai que je ressens x d'une certaine manière.

Une description de la sensibilité et de l'imagination est donc absolument essentielle dans le contexte de la *Méditation* II, car seule cette description permet en même temps leur unification et leur distinction au sein de la *cogitatio*. L'identité de l'*ego* avec lui-même se déploie lors de la *Meditatio* II dans une multiplicité de *cogitationes*, certes réductibles à la *cogitatio*, mais distinguées les unes des autres en même temps que de la *cogitatio* elle-même par des définitions minimales, irrévocables dans la suite des méditations, qui résultent d'une description de l'*ego* et de ses vécus.

Bibliographie

NB: Les références des éditions principales des œuvres de Descartes et les abréviations figurent dans la bibliographie liminaire du volume.

AGOSTINI Igor, « Non pauca sane hæc sunt (B Op I 718; AT VII, 28, l. 23): la seconda meditazione di Descartes e la molteplicità dell'esperienza interna. Considerazioni in margine a Sur la pensée passive di Jean-Luc Marion », in: AGOSTINI Igor et ORLANDO Emanuela (éd.), *A colloquio con Jean-Luc Marion a proposito di Sur la pensée passive de Descartes*, Lecce: Conte (« Examina philosophica - I quaderni di Alvearium », 3), 2016, p. 91-115.

ALQUIÉ Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris: PUF, 1966 (1^{re} éd. 1950).

BEYSSADE Jean-Marie, « La théorie cartésienne de la substance : équivocité ou analogie », *Revue Internationale de Philosophie* [Descartes (1596-1996). *Nouvelles interprétations*], 50, 1, 1996, p. 51-72, puis in: BEYSSADE J.-M., *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Paris: Éditions du Seuil, 2001, p. 217-244.

CLAUBERG Johannes, *Paraphrasis in Renati Des Cartes Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia, et animæ humanæ a corpore distinctio demonstratur*, Duisburgi ad Rhenum: typis et impensis Adriani Wyngaerden, 1660, puis in: *Opera omnia philosophica. Ante quidem separatim, nunc vero conjunctim edita, multis partibus auctiora et emendatiora. Quibus accessere præter Indicem locupletissimum, Opuscula quædam nova, nunquam antea edita*, Amstelodami: ex typographia P. et I. Blaev, 1691 (facsimile: 2 vol., Hildesheim: Olms, 1968).

DI BELLA Stefano, *Le meditazioni metafisiche di Cartesio. Introduzione alla lettura*, Roma: Carocci, 1997.

FRANKFURT Harry Gordon, *Demons, Dreamers, and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations*, Indianapolis/New York: The Bobbs-Merrill Company, 1970.

GUEROULT Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vol., Paris: Aubier, 1953.

LANDUCCI Sergio, *La mente in Cartesio*, Milano: Franco Angeli, 2002.

MARION Jean-Luc, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris: PUF, 2013.