

L'ÂME ET LE CORPS : ANTOINE ARNAULD ET LA QUESTION
DE LA DISTINCTION RÉELLE

par Martine PÉCHARMAN-PETIT

Si l'on demandait à Antoine Arnauld de donner une analyse grammaticale de la formule « l'âme *et* le corps », il en proposerait sans nul doute une explication dans les termes de sa *Grammaire générale et raisonnée* : dans la division générale des parties du discours, la conjonction doit être mise avec les mots par lesquels nous signifions « non pas proprement les objets de nos pensées », mais « la forme de nos pensées » (1), c'est-à-dire « l'action de notre esprit » sur ce que nous concevons (2). Comme le verbe, la conjonction relève du genre des mots marquant que l'esprit opère une relation entre des pensées ; ni elle ni lui ne supposent d'autres représentations que celles signifiées par les mots qu'ils mettent en rapport. Une remarque de *La Perpétuité de la Foi* permet d'aller plus loin : la particule *et* a pour « fonction naturelle » de marquer qu'une nouvelle idée s'ajoute à l'idée signifiée par le terme qui la précède, que l'on tient pour suffisamment conçu. Mais la nouvelle idée que l'esprit rapporte ainsi à la première ne représente pourtant pas toujours un autre objet de notre pensée, ce n'est quelquefois qu'une seule et même chose qui est conçue par deux idées différentes (3). Qu'il nous soit donc permis, sur ce modèle, de limiter l'étude, dans la philosophie d'Arnauld, de la formule conjonctive « l'âme et le corps », à la question suivante : ce qui est signifié par la liaison que l'on opère entre ces deux termes, est-ce la distinction entre deux idées d'une même chose, ou la distinction entre deux idées faisant concevoir deux choses différentes ? S'agit-il d'une seule chose, qui serait conçue sous deux diverses faces par deux idées différentes, ou de deux choses elles-mêmes différentes, représentées par deux idées distinctes ? On pourrait nous rétorquer que cela ne pose pas problème pour Arnauld, lui qui se plaît à déclarer, à l'occasion de sa polémique contre cet « adversaire de la Philosophie de M. Descartes » qu'est M. Le Moyne, que la démonstration par

laquelle les *Meditationes* ont « si bien établi la distinction de l'âme d'avec le corps », peut être tenue pour un véritable « effet... de la Providence de Dieu », qui a choisi cette voie pour faire assumer à la raison humaine la preuve de l'immortalité de l'âme, « par des principes clairs, et uniquement fondés sur des notions naturelles » (4). Mais il nous paraît plutôt qu'une telle déclaration suppose qu'Arnauld soit parvenu à éliminer tout risque d'ambiguïté en ce qui concerne le rapport entre la distinction conceptuelle de l'âme et du corps (l'idée de l'âme et l'idée du corps) et la réalité de ce qui est ainsi pensé (l'âme et le corps comme « deux substances totalement distinctes », « deux substances... différentes » (5)). Il faut donc tâcher de comprendre pourquoi l'objection adressée en 1641 à la preuve de la distinction réelle entre l'âme et le corps dans les *Meditationes*, n'a pas été maintenue.

L'OBJECTION DE L'ABSTRACTION

Il importe en premier lieu de reconstituer les articulations de l'objection d'Arnauld. Elle n'a pas d'autre motif que le *demonstrandum* assigné par Descartes lui-même dans sa *Praefatio* à l'intention du lecteur des *Meditationes* : montrer comment, de ce que « je ne 'connais' absolument rien que je 'sache' appartenir à mon essence, sinon que 'je suis' une chose qui pense », il est possible d'inférer que rien d'autre que la pensée n'appartient « effectivement » à ma nature (6). Pour Arnauld (7), toute la question est de savoir si les moyens de la démonstration donnée par Descartes sont proportionnés au *demonstrandum* ainsi annoncé. C'est dire que son intérêt se porte sur l'argument complet, comportant prémisses et conclusion, capable de faire voir comment la séparation réelle entre la chose qui pense et le corps peut être déduite du « principe » découvert dans la *Meditatio Secunda* au moyen de la supposition d'un génie assez puissant pour me tromper toujours : « il n'y a pas de doute, moi aussi je suis, s'il me trompe » (8).

On doit reconnaître d'emblée à Arnauld ce mérite, qu'il ne dénonce pas dans la *Meditatio Secunda* l'anticipation malheureuse d'une inférence qui ne doit pas s'y trouver, et qu'il ne saurait figurer dans la longue liste de ceux qui ont cru lire dans l'assertion « je ne suis qu'une chose qui pense », la preuve prématurée de l'incorporéité du moi. La *Meditatio Secunda* comporte néanmoins un argument, reconstruit dans les *Objectiones Quartae*, qui, de l'impossibilité de douter de mon existence tandis que je doute de l'existence de mon corps ou même de tout corps absolument, conclut : « moi donc, qui doute, et qui pense, je ne suis pas

un corps » (9). Mais cette proposition ne peut être aux yeux d'Arnauld la conclusion de la preuve annoncée dans la *Praefatio ad Lectorem* ; car c'est elle, au contraire, qui suscite comme un nouveau *demonstrandum* la distinction réelle entre l'esprit et le corps, en énonçant la conséquence de la liaison entre les deux propositions « je peux douter d'avoir un corps, et même qu'il existe aucun corps » d'une part, et « je ne peux pas douter que je suis, ou que j'existe, tandis que je doute, ou que je pense » d'autre part, à savoir : « je ne suis pas un corps » (10). Soit dit autrement : quoi qu'il en soit de ma persévérance à nier l'existence de tout corps absolument, l'affirmation « moi, je suis quelque chose », n'en demeure pas moins ; donc, « je ne suis pas un corps » (11). Au terme d'un tel argument, « la question demeure entière », comme le dit plus loin Arnauld (12), bien plus, c'est à partir de là que le problème décrit dans la *Praefatio* commence à se poser, puisqu'il a été seulement établi que, dans la supposition de l'inexistence des corps (supposition qui n'a aucune portée ontologique), je connais qu'il n'appartient rien d'autre à mon essence, sinon que je suis une chose qui pense. Il est dès lors nécessaire de démontrer encore (et c'est là le *demonstrandum* de la *Praefatio*) comment, de ce que je ne me connais que comme chose qui pense, il s'ensuit que rien d'autre n'appartient en effet à ma nature que d'être une chose qui pense. Pour Arnauld, cette inférence n'est pas déjà réalisée dans l'argument reconstruit à partir de la *Meditatio Secunda*, et il ne dénonce pas en ce dernier un paralogisme coupable de conclure trop à cet égard. Le raisonnement que l'on vient de décrire va pourtant s'avérer fallacieux dans la suite des *Objectiones Quartae*, mais la raison n'en saurait être qu'il conclut abusivement à une propriété de la chose connue (la non-identité du moi et du corps : « je ne suis pas un corps ») à partir d'une propriété de ma connaissance seulement (mon incertitude quant à l'existence des corps : « je doute qu'il existe aucun corps »). On peut être déjà assuré que son défaut ne sera pas pour Arnauld de transposer indûment dans le réel ce qui n'est qu'une modalité épistémique.

Du syllogisme de Descartes à sa condition

Qu'il y ait pour Arnauld matière à dispute, quant à la proportion entre la preuve de la séparation réelle de l'âme et du corps et le *demonstrandum* annoncé dans la *Praefatio* ne peut donc être établi à partir de la seule *Meditatio Secunda*. La distinction réelle n'étant pas démontrable avant la *Meditatio Sexta*, l'objection faite à Descartes doit être elle-même élaborée eu égard au passage déterminé où l'on aborde l'exposition de cette preuve : « il faut ici s'arrêter un peu, car il me semble que

dans ce peu de paroles consiste tout le nœud de la difficulté » (13), déclare Arnauld. Descartes lui-même fait tenir sa preuve en peu de mots (14) ; mais Arnauld réduit ce peu de mots à encore moins de mots, en ramenant le passage concerné dans la *Meditatio Sexta* à ce qui est véritablement en lui constitutif d'une preuve (15). Deux suppressions s'imposent alors, il faut ôter de ce passage ce qui n'est pour Arnauld qu'une première interruption dans l'argumentation, quand la démonstration se désigne en quelque sorte à soi-même sa propre complétude, en répétant sur le mode assertorique l'énoncé problématique de la *Praefatio* : « de cela même que je sais que j'existe, et qu'en même temps je ne remarque absolument rien d'autre qui appartienne à ma nature ou essence si ce n'est seulement que je suis une chose qui pense, je conclus à juste titre que mon essence consiste en cela seul que je suis une chose qui pense » (16). La concession par laquelle Descartes anticipe sur l'assertion de l'union entre moi et mon corps (« bien que peut-être... j'aie un corps qui m'est fort étroitement conjoint » (17)) produit elle aussi une diversion dans la démonstration, et elle doit de même disparaître (18). L'analyse logique à laquelle se livre Arnauld restreint ainsi la « *probatio* » de la nature incorporelle du moi par Descartes à l'enchaînement de propositions, ou « syllogisme » (19), que voici (20) :

La majeure : « il suffit que je puisse avoir l'intellection claire et distincte d'une chose sans une autre, pour être certain que l'une est différente de l'autre ».

La mineure : « j'ai, d'un côté une idée claire et distincte de moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue et, d'un autre côté, une idée distincte du corps en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense pas ».

La conclusion : « il est certain que je suis réellement distinct de mon corps, et que je peux exister sans lui ».

La réduction *ad probationem* opérée par Arnauld sur le texte de la *Meditatio Sexta* fait apparaître que l'axiome (21) dont dépend pour Descartes la légitimité de cette démonstration (à savoir : « tout ce dont j'ai une intellection claire et distincte peut être réellement, c'est-à-dire par la toute-puissance de Dieu, tel que j'en ai l'intellection »), ne peut gouverner la composition de la preuve de la distinction réelle, qu'en interdisant que la conclusion à laquelle cette preuve conduit (« il est certain que je suis réellement distinct de mon corps ») soit détachée de sa condition (l'intellection claire et distincte de moi-même sans mon corps). La majeure que l'on a citée ne peut, comme le dira la *Logique* d'Arnauld et Nicole, « contenir » ou « confirmer » la conclusion que l'on veut prouver, et la mineure ne peut « faire voir » qu'elle la confirme (22), qu'en

autorisant une conclusion conditionnelle, et non absolue. L'expression, dans la majeure, de la condition suffisante dont dépend la certitude de la distinction réelle (« il suffit que je puisse avoir l'intellection claire et distincte d'une chose sans une autre »), fait de cette majeure tout entière une proposition conditionnelle : « *si* j'ai l'intellection claire et distincte d'une chose sans une autre, je suis certain que l'une est différente de l'autre ». Quant à la mineure et à la conclusion, qui sont liées par une conjonction causale (23), elles forment à elles deux l'équivalent d'une seule proposition conditionnelle, qui est dans sa totalité l'application de la majeure, et que l'on peut faire précéder dans son entier du signe de l'inférence, ce qui donne : « *donc, si* j'ai, d'un côté une idée claire et distincte de moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue et, d'un autre côté, une idée distincte du corps en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense pas, il est certain que je suis réellement distinct de mon corps ». Or, comme le dira la seconde édition de *L'Art de penser*, dans les syllogismes « dont la conclusion est enfermée avec l'une des prémisses dans une proposition conditionnelle, on peut accorder tout, sans que celui qui les fait ait encore rien gagné ; parce qu'il lui reste à prouver que la condition d'où dépend la conséquence qu'on lui a accordée, est véritable » (24). Le *disputandum* se situe là pour Arnauld : puisque la connaissance distincte de ma nature et de la nature du corps est la condition d'où dépend, comme sa conséquence, la certitude que moi, je suis effectivement distinct de mon corps, il importe de faire la preuve que l'assertion qui est pour Descartes la cause de l'affirmation de la distinction réelle — c'est-à-dire l'assertion selon laquelle j'ai deux idées distinctes, de moi-même et du corps —, se rapporte bien à *cette* connaissance distincte (et non à une autre) qui requiert pour fondement même de sa possibilité la distinction réelle de ce qu'elle conçoit séparément. Il faut donc faire la preuve que, dans l'argument de la *Meditatio Sexta*, l'application de la majeure est subordonnée à une restriction de son sens : « afin que la majeure de ce syllogisme soit vraie, on doit l'entendre non de toute connaissance, même claire et distincte, d'une chose, mais seulement de la connaissance adéquate d'une chose » (25). Si je ne détermine pas quel est *le* mode de connaissance distincte de mon essence auquel *seul* je peux en toute certitude faire correspondre une distinction réelle, je serai toujours suspect de m'être trompé quant à ce qui appartient et ce qui n'appartient pas à la nature du moi. Car, en l'absence d'une telle détermination, il reste possible que je ne connaisse la nature du moi que de manière inadéquate, par ce genre de connaissance distincte qu'est la connaissance abstractive. Arnauld retient en effet des *Primae Objectiones*, que si la distinc-

tion de l'âme et du corps ne se prouve que de ce qu'ils peuvent être conçus distinctement et séparément, elle ne consiste pas nécessairement en une distinction réelle, ou distinction entre des choses qui peuvent exister l'une sans l'autre : la conséquence de « x peut être conçu sans y » à « x peut exister sans y » n'est pas bonne (26). Les *Primae Responsiones* ne font que renforcer ce sentiment, car Descartes y admet qu'il peut y avoir une conception distincte et séparée de deux choses, sans que ces deux choses diffèrent l'une de l'autre réellement, c'est-à-dire à la façon dont une substance (ou *ens per se*) est distincte de toute autre. La distinction réelle n'est pas requise, « pour qu'une chose soit conçue distinctement et séparément d'une autre au moyen d'une abstraction de l'entendement, qui conçoit la chose de manière inadéquate » (27). C'est dire qu'une chose peut être conçue indépendamment d'une autre, sans avoir pour autant une existence indépendante, puisque, quand ma connaissance n'est distincte que par abstraction, la chose n'a pas d'indépendance au-delà de la séparation opérée par mon esprit. Pour Arnauld, cela revient à admettre une véritable équivoque de la connaissance distincte, une équivoque qui frappe par avance d'incertitude toute conclusion que l'on tirerait de la distinction des idées sans avoir spécifié d'abord en quelle manière ces idées sont distinctes. L'argument complet, ou syllogisme, de la *Meditatio Sexta* est ainsi incomplet en fait dès sa majeure, puisque l'énoncé conditionnel auquel celle-ci revient omet de marquer de quelle connaissance distincte il doit s'agir dans l'antécédent (« si j'ai l'intellection claire et distincte d'une chose sans une autre... »), pour que le conséquent (« ... je suis certain que l'une est différente de l'autre ») lui soit légitimement lié. La seule détermination de l'intellection comme distincte n'est encore pour Arnauld, au regard de la proposition qu'il s'agit de prouver (« je suis, moi, réellement distinct de mon corps »), qu'une indétermination : la possession d'idées claires et distinctes ne suffit pas à autoriser l'inférence de la distinction réelle ; elle n'est pas la bonne prémisse pour cette conclusion, aussi longtemps que le mode de distinction de ces idées reste indifférencié, et donc équivoque.

Loin que Descartes donne l'assurance que l'application de la majeure est justifiée par la nature même de la condition épistémique qu'elle met en jeu (les idées distinctes de moi-même et du corps), il étend selon Arnauld à la prémisse mineure de son syllogisme l'évidence de l'axiome qui gouverne l'ensemble de la démonstration, et qu'il faudrait au demeurant entendre, comme le manifeste la restriction sémantique que l'on vient d'imposer à la majeure, non pas de toute connaissance claire et distincte, mais de la seule connaissance adéquate. Descartes demande que l'on accepte sa mineure « comme un principe indémontrable » (28), il fait

d'elle un postulat, alors qu'il devrait au contraire prouver sa vérité. Il est nécessaire en effet de prouver que les idées distinctes de moi-même et du corps sont distinctes selon cette distinction seule dont on peut dire, à la façon des *Primae Responsiones*, qu'il serait impossible que l'entendement la conçût, s'il n'y avait dualité substantielle entre les choses qu'elle sépare (29). Ce n'est que si j'ai une intellection distincte, au sens d'adéquate ou non-abstraite, de moi-même, comme du corps, qu'il est certain (en vertu de l'axiome selon lequel tout ce qui est connu de la sorte peut être, par la toute-puissance de Dieu, réellement tel que je le connais) que je suis, moi, une substance différente de mon corps. Telle est la conséquence requise, dans la proposition conditionnelle réunissant la mineure et la conclusion de la preuve cartésienne, pour que l'argument complet de la distinction réelle soit mené à son terme. Mais la conséquence effectivement énoncée par Descartes est fautive *ab initio*, c'est-à-dire dès l'élément cognitif qu'elle requiert comme antécédent, car il n'a pas été prouvé que la connaissance que j'ai de moi-même en tant que chose non étendue et celle du corps en tant que chose qui ne pense pas, ne recouvrent pas une abstraction. Pour peu que ces idées soient conçues de manière inadéquate, toute la preuve faisant de leur clarté et distinction le moyen pour conclure à la distinction réelle entre moi et mon corps, n'est qu'un néant de preuve. Pour cette raison, Arnauld souhaiterait trouver, avant le syllogisme de la *Meditatio Sexta*, une preuve de la pertinence de sa prémisse mineure, une preuve capable d'interdire par avance que la symétrie conceptuelle décrite par le balancement « d'un côté..., d'un autre côté... », se réduise à la simple juxtaposition de deux idées abstraites. Il faut pouvoir être assuré que la symétrie entre les deux idées distinctes de moi-même et du corps ne tient pas seulement à leur semblable inadéquation (30).

L'hypothèse de l'abstraction et le paradigme d'Arnauld

On va donc soumettre les deux idées du corps et de l'esprit, successivement, à l'hypothèse de l'abstraction. Arnauld considère d'abord l'idée du corps sans l'esprit (31) : la prétendue intellection « complète » du corps, quand on le conçoit seulement comme étendu, figuré, etc., en niant de lui tout ce qui appartient à la nature de l'esprit, n'est-elle pas réductible à cette forme de connaissance abstraite qu'est la connaissance d'un genre sans l'appliquer à l'une ou à l'autre des espèces qui le divisent ? De même que je puis avoir l'idée de figure, sans avoir l'intellection d'aucune des propriétés du cercle, de même, lorsque je nie du corps tout ce qui entre dans l'idée de l'esprit, n'est-ce pas que je forme une idée

générique du corps, en niant de lui tout ce qui est propre et particulier à l'idée spécifique subalterne d'esprit ? Cette possibilité que le corps soit à l'esprit ce que le genre est à l'espèce, autrement dit cette possibilité, non pas que tout corps soit un esprit, mais que certains corps le soient, condamne pour Arnauld à l'aporie toute tentative de prouver, à partir de l'intellection du corps sans l'esprit, que la prémisse mineure de la déduction cartésienne est valide ; l'hypothèse de l'abstraction ne peut ici servir à montrer de manière apagogique que l'idée du corps sans l'esprit est une idée distincte au sens d'adéquate. Si bien que c'est seulement du côté de l'intellection de l'esprit sans le corps, qu'il faut rechercher la preuve sans laquelle le syllogisme de la *Meditatio Sexta* resterait imparfait dans la condition même dont dépend sa conclusion.

Force va être alors de reprendre à nouveaux frais l'analyse de l'argument de la *Meditatio Secunda* évoqué dès le début : cet argument qui n'a pas été tenu par Arnauld pour l'anticipation sophistique de la preuve de la distinction réelle, lui paraît en effet désormais le seul argument susceptible de constituer le supplément de preuve qu'il demande à la *Meditatio Sexta* (32). Il manque à la démonstration de la distinction réelle entre moi-même et mon corps la preuve préalable que les deux idées de chose qui pense et non étendue, et de chose étendue et qui ne pense pas, ne sont pas des idées abstraites ; or seul l'argument de la *Meditatio Secunda* semble pouvoir tenir lieu de cette preuve manquante, qui ne pourra jamais être qu'une preuve partielle, donnée pour la seule idée de l'esprit sans le corps. Pour que la distinction réelle puisse, autant que faire se peut, avoir le fondement épistémique que requiert sa preuve, il faut établir l'adéquation de la connaissance que j'ai de ma nature, quand je nie de moi-même toute propriété corporelle, et reconsidérer de ce point de vue l'argument relatif à la connaissance de ce que je suis. Cet argument est formulé cette fois comme suit : « je peux nier qu'il existe aucun corps, aucune chose étendue, et pourtant j'ai la certitude que moi je suis, tandis que je nie de la sorte, ou que j'ai cette pensée ; je suis donc une chose qui pense, non un corps, et le corps n'appartient pas à la connaissance que j'ai de moi » (33). De la certitude de mon existence tandis que je nie hyperboliquement l'existence de tous les corps, il est nécessaire d'inférer que je me connais seulement, en tant que chose existante, comme sujet de propriétés qu'il est impossible d'attribuer à un corps. Mais la question est alors pour Arnauld : est-ce là l'intellection adéquate de ma nature ? La connaissance que j'ai « précisément » (34) de moi comme n'étant qu'une chose qui pense, connaissance qui se déduit *in ultimo* de ma décision de douter de l'existence des corps, peut-elle être *cette* intellection distincte de mon essence, qui est la condition requise pour effectuer

la preuve de la distinction réelle entre l'âme et le corps ? Pour en décider, il faut appliquer un précepte dont *L'Art de Penser* recommandera l'usage : « nous devons plutôt examiner la solidité d'un raisonnement par la lumière naturelle, que par les formes ; et un des moyens d'y réussir, quand nous y trouvons quelque difficulté, est d'en faire d'autres semblables en d'autres matières » (35).

Arnauld use ainsi d'un paradigme (36), afin de reconnaître sur un autre raisonnement, de structure analogue mais plus claire, la capacité de résistance de l'argument de la *Meditatio Secunda* à l'hypothèse de l'abstraction. Soit quelqu'un qui sait que le triangle inscrit au demi-cercle est rectangle, mais qui, tout en restant certain que ce triangle est rectangle, doute de la vérité du théorème de Pythagore, ou même nie ce théorème. N'est-il pas évident que cet homme serait dans l'erreur, s'il raisonnait comme suit : « je connais distinctement qu'un tel triangle est rectangle ; pourtant je doute de (ou je nie) l'égalité entre le carré de son hypoténuse et les carrés de ses côtés ; donc cette propriété n'appartient pas à son essence » ? Arnauld compare la permanence de « l'idée que j'ai de moi qui pense » (37), alors que je nie l'existence de tous les corps, à la permanence de l'idée de triangle rectangle pour le triangle inscrit au demi-cercle, alors qu'est récusée l'application à ce triangle de la propriété de tout triangle rectangle démontrée par Pythagore. L'idée claire et distincte de triangle rectangle n'est pas niée du triangle inscrit au demi-cercle, quand on nie de lui l'égalité du carré de l'hypoténuse aux carrés des côtés. Mais c'est que la permanence de cette idée tient à son abstraction même. En effet, savoir que le triangle inscrit au demi-cercle a un angle droit, suffit à faire connaître clairement et distinctement que la nature de ce triangle est d'être un triangle rectangle. On a donc affaire seulement à une intellection identique à la connaissance qui consiste à subsumer l'idée d'une chose particulière (le triangle inscrit au demi-cercle) sous l'idée de son espèce (« la notion de triangle rectangle » (38)). L'idée que j'ai du triangle inscrit au demi-cercle est la même que l'idée de triangle avec ce « premier attribut essentiel », ou « principal attribut essentiel », ou « différence essentielle », qui constitue pour *La Logique* l'espèce du triangle rectangle (39). La clarté et distinction de l'idée du triangle inscrit au demi-cercle n'est que la clarté et distinction de l'idée qui suffit à concevoir tous les triangles rectangles, son contenu étant limité à la considération de la différence « avoir un angle droit ». L'esprit qui s'applique seulement à penser que « l'angle au demi-cercle est droit », conçoit « le triangle fait de cet angle et du diamètre du cercle » par l'idée générale abstraite qui représente tout triangle rectangle (40). Rien d'étonnant, dès lors, à ce que l'idée de triangle rectangle demeure dans l'esprit

de celui qui nie du triangle inscrit au demi-cercle le théorème de Pythagore. Une telle négation revient pourtant à nier qu'une propriété qui est « une dépendance nécessaire de l'angle droit » et qui de ce fait convient, selon les termes de l'École, à toute l'espèce du triangle rectangle, à cette seule espèce, et toujours (le propre *quod convenit omni, soli, et semper*), puisse convenir à un inférieur de cette espèce (41). Mais l'idée de triangle rectangle qui demeure dans mon esprit est indifférente à cette contradiction : c'est à son abstraction même par rapport à tout ce qui excède la différence essentielle par laquelle on distingue cette espèce, qu'elle doit sa permanence. Il est ainsi possible de continuer à appliquer au triangle inscrit au demi-cercle l'idée générale de triangle rectangle, pendant qu'on refuse pourtant de lui attribuer le propre de tout triangle rectangle.

Le paradigme d'Arnauld ne permet pas seulement de faire l'hypothèse de l'abstraction, pour l'idée que j'ai de moi-même sans l'idée de corps, comme pour l'idée qu'on peut avoir du triangle inscrit au demi-cercle sans la propriété démontrée par Pythagore. Il manifeste en outre qu'une idée abstraite ne donne pas l'intellection de toute la nature d'une chose, en montrant combien il serait absurde d'ôter de l'essence d'un triangle conçu comme rectangle une propriété qui est la propriété nécessaire de tout triangle rectangle, pour cette seule raison qu'elle n'est pas son « premier attribut » connu. Comme si l'ignorance ou le refus de la démonstration de Pythagore pouvait rendre impossible l'appartenance à l'idée de triangle rectangle d'une autre propriété essentielle que celle qui est connue sans qu'il soit besoin d'un raisonnement, et qui est la seule représentée dans l'idée abstraite de triangle rectangle (42). La nature d'une chose ne saurait être limitée à une seule propriété, elle comprend d'autres propriétés nécessaires que celle dont se contente sa définition (*e.g.*, pour le triangle rectangle : « avoir un angle droit »). Les *Objectiones Quartae* montrent, avant même que la doctrine logique des idées ne soit élaborée par Arnauld, qu'il n'est pas permis d'identifier le contenu de l'idée claire et distincte de l'essence d'une chose au contenu de sa définition (43). Car l'idée distincte au sens d'abstraite, s'accommode elle-même de ce qui entre seul dans la définition de la chose. La définition de la chose se limite à une partie de son essence, son premier attribut essentiel, et l'idée abstraite de la chose se limite elle aussi à cette seule propriété de la chose, sans représenter ses autres attributs nécessaires. Identifier la distinction d'une idée à la représentation du « principal attribut essentiel » de la chose, au lieu de l'identifier à la représentation de tous ses attributs essentiels (c'est-à-dire non seulement de celui appartenant à sa définition, mais aussi de ceux qui en sont « une dépendance

nécessaire »), reviendrait d'un point de vue logique à penser la « compréhension » de l'idée générale sur le modèle de l'« extension » de l'idée générale abstraite, et à prétendre qu'une idée générale n'enferme pas d'autres attributs que celui qui suffit par lui-même à la faire convenir à tous ses sujets, indifféremment. Le paradigme d'Arnauld manifeste qu'il y a abus de cette non-représentation par l'idée abstraite de toutes les propriétés comprises dans la nature d'une chose, lorsque l'on nie qu'une propriété appartienne à l'essence d'une chose, pour cette seule raison que l'on ne connaît pas immédiatement sa liaison nécessaire à l'attribut essentiel de la chose (44). Quiconque fait passer pour la connaissance de ce qui appartient nécessairement à l'essence d'une chose, une idée qui ne représente que l'une de ses propriétés essentielles, donne pour seule preuve celle de l'inadéquation de cette idée.

L'argument de la *Meditatio Secunda* dont on attend, pour que la preuve de la distinction réelle dans la *Meditatio Sexta* soit accomplie, qu'il fasse lui-même la preuve que l'idée de l'esprit sans le corps est une idée distincte au sens d'adéquate, est-il plus concluant que le raisonnement exposé dans le paradigme ? L'affirmation « je suis une chose qui pense, non un corps », a-t-elle la vérité qui fait défaut à l'assertion « la propriété démontrée par Pythagore n'appartient pas à l'essence du triangle rectangle inscrit au demi-cercle » ? Le paradigme d'Arnauld introduit le soupçon que, d'une connaissance peut-être limitée à une seule propriété de ma nature, je tire une conclusion que je n'ai le droit d'inférer que du point de vue d'une connaissance de toutes mes propriétés essentielles. Il y a peut-être passage subreptice d'une modalité épistémique à une autre, il est possible que l'argument donne pour une idée distincte au sens d'adéquate, c'est-à-dire pour une idée de tous les attributs qui appartiennent nécessairement à ma nature, ce qui n'est qu'une idée distincte au sens d'abstraite, une représentation tronquée de mon essence. Ce qui fait pour Descartes la vertu même de l'argument de la *Meditatio Secunda*, à savoir, que le corps n'y est pas exclu absolument, *simpliciter*, de l'essence du moi, mais seulement en tant que je ne me connais précisément que comme une chose pensante, en fait aussi le vice, pour qui, à la façon d'Arnauld, ne voit pas dans cet argument la preuve prématurée de la distinction réelle, mais plutôt la condition de cette preuve. Que la seule propriété que je connaisse de moi quand je nie toutes les propriétés corporelles soit la pensée, que « le corps n'appartien(ne) pas à la connaissance que j'ai de moi » lorsque je procède à cette négation, n'autorise nullement à conclure (comme cela est pourtant requis pour que la mineure du syllogisme de la *Meditatio Sexta* soit valide) : « je connais de manière adéquate que le corps n'appartient pas à ma nature,

et que je n'ai pour toute propriété essentielle que la pensée ». Ce n'est qu'arbitrairement, par la fiction de l'anéantissement des corps, que l'idée que j'ai de moi est limitée à la seule propriété de penser : une telle idée ne peut donc « fournir aucun argument, pour prouver que rien autre chose n'appartient à mon essence, que ce qui est contenu en elle » (45). Pourquoi l'idée que j'ai de moi comme chose qui pense seulement serait-elle autre chose qu'une perversion de l'abstraction qui consiste à isoler une propriété d'une chose de toutes ses autres propriétés, et à ne la considérer désormais qu'avec cette seule propriété ? La connaissance que j'ai de ma nature à partir de la négation de l'existence des corps n'est pas nécessairement une connaissance adéquate, c'est-à-dire une connaissance de mon essence, il est possible que j'abuse simplement d'un certain mode de la connaissance abstraitive, qui permet de considérer une propriété d'une chose en négligeant ses autres propriétés. Nul géomètre ne commet cet abus, nul ne prétend que l'idée de ligne, l'idée d'une quantité que l'on se représente avec pour seule propriété la longueur, en laissant de côté (mais non en niant) sa largeur et sa profondeur, soit plus qu'une simple idée abstraite. On abuse de l'abstraction, lorsque des propriétés qui sont seulement des propriétés que la connaissance n'a pas besoin de considérer, sont niées, comme si elles étaient des propriétés qui ne conviennent pas à la nature de la chose. Par la fiction du génie assez puissant pour me tromper toujours, je suspends toutes les propriétés autres que la pensée ; mais je ne fais pas par là la preuve que l'idée que j'ai de moi comme chose qui pense et non étendue représente mon essence, plutôt que l'une seulement de mes propriétés essentielles, les autres étant mises de côté. La conclusion énoncée alors que le mode de distinction de l'idée que j'ai de moi reste équivoque, est donc une conclusion usurpée. En affirmant « je suis une chose qui pense, non un corps », je désigne nécessairement l'idée que j'ai de moi comme une idée adéquate, alors qu'il se peut qu'elle ne soit qu'une idée abstraite. Ma nature est peut-être celle d'un corps dans lequel se trouve, en plus des propriétés communes à tous les corps, la propriété particulière de penser ; cette propriété que le moi comprend « de plus » (46) que le corps, serait ainsi la seule propriété que je considère lorsque je me connais comme une chose qui pense. Il est en effet permis de considérer une « faculté particulière » à certains corps, sans les propriétés communes à tous les corps, puisque la particularité même de cette faculté montre qu'elle n'appartient pas au corps comme tel, ou à l'idée générique de corps. On retrouve ainsi par une autre voie (à partir de l'espèce et non plus du genre), ce qui empêchait de soustraire l'idée du corps sans l'esprit à l'hypothèse de l'abstraction : la possibilité que quelques corps pensent, bien que ce ne soit

pas tout corps qui puisse penser. Que le corps, en tant que corps, ne puisse pas penser, que l'idée de corps n'enferme pas la pensée dans sa compréhension, ne revient pas à dire nécessairement que l'idée de corps exclut la pensée : elle peut l'enfermer dans son extension, en tant que propriété qui convient à certains corps seulement (47). L'argument de la *Meditatio Secunda* laisse entière la possibilité que la pensée soit le premier attribut essentiel d'une espèce (l'homme) que l'on doit discerner, d'après le modèle de l'arbre de Porphyre, à partir du genre du corps, et non le premier attribut essentiel qui distingue une espèce (l'esprit) d'une autre (le corps) dans le genre de la substance. La nature du moi s'identifierait de la sorte à la nature de l'homme : loin que « rien de corporel n'appartien(ne) à (mon) essence » (48), mes propriétés seraient et les propriétés communes à tous les corps, et la propriété particulière de penser ; le moi et le corps ne seraient pas deux termes opposés. Que je conserve l'intellection de moi comme d'une chose qui pense pendant que je nie l'existence de tous les corps, ne suffit donc pas à prouver que moi, je ne suis pas un corps, car il se peut que je ne retienne par abstraction qu'une seule de mes propriétés, celle qui fait la différence de ma nature dans le genre des corps.

DE LA DOUBLE ABSTRACTION À LA NÉGATION RÉCIPROQUE

Quelle que soit l'idée considérée, idée du corps sans l'esprit, ou idée de moi-même sans le corps, on revient d'après l'analyse des *Objectiones Quartae* à une même possibilité : que l'idée que j'ai de moi tombe dans l'étendue de l'idée de corps. L'aporie à laquelle conduit l'hypothèse de l'abstraction pour l'idée du corps sans l'esprit se répète pour l'idée de l'esprit sans le corps. Mais si Arnauld peut de la sorte dénoncer dans la démonstration cartésienne de la distinction réelle un argument incapable de déboucher sur une conclusion absolue, parce qu'il ne réussit pas à prouver la vérité de sa condition, la raison nous en paraît être que, dans la mineure du syllogisme qu'il attribue à Descartes, Arnauld ne prend pas la non-inclusion de la pensée dans l'idée du corps, et la non-inclusion de l'étendue dans l'idée de l'esprit, pour une exclusion réciproque de ces attributs, il ne regarde pas l'idée de corps et l'idée de chose qui pense comme répugnantes l'une à l'autre. S'il avait tenu la répugnance de l'un à l'autre des contenus de ces deux idées pour constitutive de la distinction de chacune d'elles, Arnauld aurait-il pu, à propos par exemple de l'idée du corps sans l'esprit, faire l'hypothèse que cette intellection vérifie la maxime « l'espèce étant niée, le genre n'est pas nié » (49) ? Non,

car il n'ignore évidemment pas ce que la réponse de Descartes lui rappelle néanmoins : si l'on peut avoir l'intellection du genre sans considérer une différence spécifique ou une autre, à l'inverse on ne peut en aucune manière penser l'espèce sans le genre ; impossible, par exemple, d'avoir l'idée de cercle, l'idée de la différence qui distingue le cercle, sans avoir en même temps l'idée de figure.

L'omission du critère de Descartes

Arnauld soumet bien la preuve de la distinction réelle dans la *Meditatio Sexta*, au filtre ou crible fourni par les *Primae Responsiones* : pour lui, comme pour Descartes dans sa réponse à Caterus, seule une connaissance claire et distincte dont la distinction n'est pas due à une abstraction, peut être le moyen de cette preuve. Mais les deux idées claires et distinctes que les *Primae Responsiones* opposent à la conception inadéquate d'une chose séparément d'une autre, deviennent pour les *Objectiones Quartae* des idées dont il ne paraît pas impossible qu'elles soient en fait conçues par cette opération de l'entendement qu'est l'abstraction. C'est dire qu'Arnauld ne retient pas, pour opposer conception abstraite d'une chose sans une autre et conception adéquate d'une chose comme d'une substance ayant une nature ou essence différente, ce qui est pourtant selon la réponse à Caterus le critère permettant de les discriminer, à savoir : la conception d'une chose sans une autre est la conception d'une substance réellement distincte d'une autre, si leurs deux idées s'excluent mutuellement. Il serait contradictoire qu'une négation réciproque pût se trouver entre deux idées dans mon esprit, et qu'il n'y eût pas de distinction réelle entre leurs idéats. C'est cette négation réciproque qui est défaite dans l'analyse par Arnauld du syllogisme de Descartes : seules les négations sont retenues, non leur réciprocity. L'exclusion mutuelle se réduit ainsi à deux négations semblables, comme si la réciprocity n'avait été que dans la similitude, non dans la négation, et l'on comprend aisément que tout le problème soit alors de savoir si ces deux négations semblables, que l'on considère séparément l'une de l'autre, ne sont pas aussi semblablement inadéquates. Les *Objectiones Quartae* traitent ainsi successivement, d'une part de la négation des propriétés de l'esprit par l'idée du corps, d'autre part de la négation des propriétés du corps par l'idée de l'esprit, elles n'analysent jamais ces deux négations ensemble. On pourra lire dans *La Perpétuité de la Foi* :

Nous n'avons point d'autres preuves qui nous convainquent de la distinction des choses, que lorsque nous les considérons par des idées entiè-

rement séparées, et qui sont ainsi exclusives les unes des autres : de sorte que lorsque l'idée de l'une n'enferme aucunement l'idée de l'autre dans notre esprit, nous savons que l'une n'est pas l'autre (50).

Mais telles ne sont pas encore pour Arnauld en 1641, l'idée du corps comme chose étendue et qui ne pense pas, et l'idée de l'esprit comme chose qui pense et non étendue. Pour chacune d'elles prise isolément, il montre que l'exclusion dont elle est capable à l'égard de l'autre n'est peut-être qu'une abstraction, une abstraction qui s'est portée jusqu'à la négation, une abstraction tyrannique, pourrait-on dire à la manière de Pascal. En la détachant de sa réciproque, Arnauld fait ainsi de chaque négation considérée une négation faible, incapable à elle seule de porter la répugnance d'une nature ou essence à une autre. L'attribut négatif « non étendu » pour l'esprit, ou de même l'attribut négatif « qui ne pense pas » pour le corps, n'est pas pris pour la marque, nécessairement, d'une contradiction entre l'attribut positif correspondant et la nature du sujet : pour Arnauld, il peut être la marque d'une simple privation, produit d'une abstraction. Prise sans sa réciproque, chacune des deux négations paraît n'être soutenue que par une opération de l'entendement, sans être fondée dans les choses.

Arnauld ne peut donc se rendre à la démonstration de la distinction réelle dans la *Meditatio Sexta*, aussi longtemps qu'il considère la négation de la pensée par l'idée de corps et la négation de l'étendue par l'idée d'esprit indépendamment l'une de l'autre, et qu'il transpose leur simultanéité en une succession. S'il objecte à Descartes que l'idée du corps sans l'esprit, et de même (quoique de façon moins facilement perceptible) l'idée de l'esprit sans le corps, n'a peut-être la distinction que d'une simple abstraction, ce n'est pas qu'il veuille faire dépendre la preuve de la distinction réelle d'une connaissance adéquate au sens d'une connaissance achevée de toutes les propriétés absolument de la chose : l'adéquation qu'il exige de l'idée est adéquation aux propriétés qui constituent l'essence de la chose, et l'idée adéquate admet la longueur de leur déduction. Sans nul doute, ce qui, dans les *Quartae Responsiones*, peut amener Arnauld à abandonner l'objection adressée à la preuve de la distinction réelle, ce n'est pas tellement l'explication donnée du terme de connaissance « adéquate » — qu'il n'a en fait jamais pris au sens d'« une si entière connaissance d'un objet, qu'il n'y aurait rien qui nous en fût caché, non seulement de ses attributs essentiels, mais même de ses simples modifications » (51) —, mais c'est plutôt que la nécessité où nous sommes de connaître les substances par certaines propriétés, quand elle est jointe à la possibilité d'une négation réciproque entre les attributs

compris dans deux idées, amène inévitablement à conclure qu'il y a là deux substances qui s'excluent mutuellement. Le commentaire donné par Descartes du paradigme d'Arnauld, tout particulièrement, vérifie constamment la fonction qui est dévolue à la négation réciproque entre deux idées. Arnauld dit-il d'un homme niant du triangle inscrit au demi-cercle le théorème de Pythagore, qu'il conserve l'idée que ce triangle est rectangle, et soutient-il que l'idée de l'esprit sans le corps est peut-être aussi inadéquate que celle-là, que Descartes lui répond : il est néanmoins impossible d'avoir de même l'intellection claire qu'un triangle a la propriété démontrée par Pythagore, sans connaître en même temps que ce triangle est rectangle ; alors qu'au contraire nous percevons clairement et distinctement et l'esprit sans le corps, et le corps sans l'esprit. Le concept du triangle inscrit au demi-cercle est-il donné pour indifférent à l'égalité entre le carré de l'hypoténuse et les carrés des côtés, que Descartes réplique que ce triangle a au moins pour propriété une proportion, quelle qu'elle soit, entre ces divers carrés ; alors que l'idée de corps n'enferme rien de ce qui appartient à l'esprit, et qu'il n'y a rien non plus dans l'idée d'esprit, qui appartienne au corps. Arnauld allègue-t-il que la négation de tous les corps est comparable à l'ignorance qu'un homme peut avoir du théorème de Pythagore, que Descartes rétorque qu'il y a bien de la distance entre avoir l'intellection d'une chose sans certaines de ses propriétés, et connaître que ces propriétés doivent être niées de cette chose, *i.e.* connaître qu'il y a exclusion réciproque entre de telles propriétés et la nature de cette chose (52). Cette contre-objection répétée, oblige à reconnaître la négation réciproque de deux idées comme critère de la distinction réelle.

Abstraction et distinction modale

Arnauld ne saurait donc assurer qu'il trouve que « la démonstration qu'a donnée M. Descartes de la spiritualité de l'âme » est « très bonne, très claire, et très évidente » (53), aussi longtemps qu'il ne reconnaît pas dans les deux idées de l'esprit et du corps, deux idées distinctes au sens d'« incompatibles » (54). Et, derechef, il ne saurait admettre l'argument de l'incompatibilité, ou de l'exclusion réciproque, entre ces idées, aussi longtemps qu'il les soumet à la seule hypothèse de cette forme d'abstraction d'une idée par rapport à une autre, qui consiste à isoler soit l'idée générique par rapport à l'idée spécifique (idée du corps sans l'esprit), soit l'idée spécifique par rapport à l'idée générique (idée de l'esprit sans le corps). Il paraît utile à cet égard d'éclairer tant les raisons de l'objection faite à Descartes sur la question de la distinction réelle,

que les raisons de son rapide abandon, au moyen de *L'Art de Penser* : dans les *Objectiones Quartae* les idées de l'âme et du corps sont tenues pour abstraites non pas selon cette espèce des « abstractions et précisions d'esprit » qui est expliquée dans *La Logique* en relation aux idées « considérées selon leurs objets », mais plutôt selon cette autre sorte qui se rapporte aux « idées considérées selon leur universalité » (55). Pour déterminer si le syllogisme donnant la preuve de la distinction réelle est bien fondé dans ses prémisses, Arnauld ne met pas à l'épreuve les deux idées claires et distinctes de l'âme et du corps en demandant si chacune d'elles fait concevoir son « objet » comme une chose subsistant par soi-même, ou s'il n'en est pas une seulement qui est une idée de substance, l'autre n'étant alors que l'idée de ce qui ne peut subsister sans cette substance (son mode). Si telle avait été sa question, elle aurait en fait été par avance résolue dans les *Primae Responsiones* ; mais elle y aurait été résolue précisément par cela même qu'Arnauld n'y prend pas en considération. Arnauld retient en effet des explications données à Caterus, l'opposition entre deux modes d'intellection de la nature d'une chose, celle par abstraction et celle qui conçoit adéquatement l'essence, sans retenir aussi que l'abstraction est alors liée pour Descartes à la possibilité de considérer ce qui n'est pas *per se*, sans faire attention à la substance qui est son sujet. La connaissance distincte abstractive consiste par exemple à considérer la figure, sans considérer le corps étendu dont elle est la figure ; mais la séparation ne peut aller au-delà, car ce que l'entendement considère ainsi sans le rapporter à la chose qui est son sujet d'inhérence, est aussi ce qui ne peut être conçu comme existant sans son sujet. Si l'intellection abstraite de la figure sans le corps est une conception inadéquate de la figure, c'est qu'il ne peut être d'idée d'un mode sans la substance qui est son sujet. L'entendement n'a pas droit à la négation, s'agissant du rapport du mode à la chose dans laquelle il est conçu : une telle négation produirait une auto-contradiction dans l'entendement, qui détruirait l'une de ses idées en l'empêchant de représenter une dépendance qui lui est nécessaire. L'abstraction ne peut aller jusqu'à faire l'*epochè* de l'impossibilité, pour la chose conçue séparément d'une autre qui est son sujet, d'exister sans cette autre. On peut donc toujours s'assurer que deux idées distinctes sont toutes deux des idées de choses ou substances, en pratiquant sur elles ce que l'on peut appeler « le test de l'abstraction ». Si, de deux idées, l'une, qui se conçoit toute seule, ne peut être niée de l'autre sans que celle-ci ne soit de ce fait niée à son tour, il ne peut s'agir avec cette dernière que d'une abstraction, qui est la considération d'un mode sans regarder la chose où il se trouve, et il est impossible de faire exister séparément (sous peine d'anéantissement de son idée)

le mode ainsi conçu sans son sujet. Au contraire, s'il est vrai de dire de ces deux idées qu'elles restent toutes deux ce qu'elles sont, quoique chacune soit la négation de l'autre, il est certain que leur distinction ne tient pas à la dissymétrie entre l'intellection d'un mode et l'intellection de son sujet, et que ce sont les idées de deux choses ou substances. Deux idées, de deux choses existant par soi, car chacune conserve son être d'idée en même temps que l'autre est niée d'elle, si bien que toutes deux survivent à leur négation réciproque. Décider si la connaissance d'une chose sans une autre se fait par abstraction ou sans abstraction, si elle est la connaissance d'un mode sans son sujet, ou la connaissance d'une chose indépendante d'une autre, suppose ainsi selon les *Primae Responsiones* que la possibilité ou l'impossibilité de l'abstraction soit appréhendée à partir de l'impossibilité ou de la possibilité d'une négation réciproque entre deux idées : l'intellection d'une chose sans une autre est, ou n'est pas, une abstraction, selon qu'elle ne supporte pas, ou au contraire supporte, que l'autre soit niée d'elle, comme elle-même est niée de l'autre. Le « test de l'abstraction » se confond ainsi avec le « test de la négation réciproque ». Or c'est là ce qui disparaît dans l'application que font les *Objectiones Quartae* du crible fourni par les *Primae Responsiones*. Ce qui distingue la pensée d'une substance existant indépendamment d'une autre, de la pensée d'un mode conçu séparément du sujet sans lequel il ne saurait exister, n'intervient pas dans l'analyse par Arnauld de la mineure du syllogisme cartésien. Qu'une idée soit une idée de chose ou une idée de mode, est alors indifférent, la précision ou abstraction n'est pas imputée au fait qu'« on considère un mode sans faire attention à la substance » (56). Alors que la question de l'abstraction est suscitée pour Descartes relativement à la différence ontologique entre ce qui peut exister séparément (la substance) et ce qui ne le peut pas (le mode), Arnauld retient l'opposition de la connaissance adéquate ou complète à l'intellection inadéquate, en la détachant de la considération de l'opposition entre le mode de conception de ce qui a une existence par soi, et celui de ce qui n'a d'existence que dans un autre.

Arnauld ne pratique pas l'hypothèse de l'abstraction dans les *Objectiones Quartae* à la façon dont Descartes pratique le test de l'abstraction dans les *Primae Responsiones*. Attentif au *demonstrandum* cartésien, et au fait que la distinction réelle entre l'âme et le corps requiert l'intellection claire et distincte de mon essence, il utilise pour sa part le procédé de l'abstraction afin de voir s'il est possible de démontrer apagogiquement que la connaissance du corps sans l'esprit est l'intellection adéquate de l'essence d'une chose qui n'est pas moi, et la connaissance de l'esprit sans le corps, l'intellection elle aussi adéquate de l'essence

de la chose que je suis. L'abstraction dont il fait l'hypothèse n'est pas celle qui, sans pouvoir faire exister un mode séparément, le considère en dehors du rapport à la substance qui est son sujet ; la preuve apagogique à laquelle on doit s'essayer ne vise pas à montrer que la chose conçue sans une autre est une chose pouvant exister sans le soutien d'aucune autre, mais plutôt, que son essence est indépendante de l'essence de l'autre. L'abstraction engage pour Arnauld la généralité respective de deux idées dans la hiérarchie conceptuelle du générique et du spécifique, au lieu d'être relative à la hiérarchie ontologique de la substance et du mode, et si elle est nécessairement inadéquate, c'est qu'elle ne peut donner de ce fait l'intellection ni de l'essence d'une autre chose que moi, ni de l'essence du moi : car ce qui convient à l'idée générique convient aussi à l'idée spécifique, même si je considère seulement, tantôt ce qui convient au genre indépendamment des particularités de l'espèce (idée du corps sans l'esprit), tantôt ce qui convient à l'espèce et non à tout le genre (idée de l'esprit sans le corps). L'hypothèse de l'abstraction ne peut manquer ainsi de déboucher sur une double aporie, pour les deux idées distinctes de l'esprit et du corps.

La preuve réécrite

La question posée dans les *Objectiones Quartae* (comment être sûr qu'une connaissance par abstraction de l'âme et du corps ne se fait pas passer pour la connaissance de leurs essences ?) ne peut plus à l'inverse mener à un constat d'aporie, et même ne peut plus continuer à se poser, dès lors que la tâche de composition d'une *Logique* exige d'Arnauld des réflexions sur les idées qui soient telles, qu'elles ne négligent aucune des différentes manières dont on peut considérer l'action de concevoir. Instruit par l'usage insistant dans les *Quartae Responsiones* de l'argument de la négation réciproque des contenus de deux idées, Arnauld redécouvre alors le critère avancé par Descartes dans les *Primae Responsiones* pour s'assurer que, dans la démonstration de la distinction réelle entre l'âme et le corps, une opération de connaissance (la conception par abstraction d'un mode) n'est pas prise pour une autre (l'intellection distincte d'une chose complète ou substance). L'exigence dans *L'Art de Penser* de considérer les idées « selon la principale différence des objets qu'elles représentent » (57), amène en effet à faire supporter à l'esprit lui-même la preuve de la différence entre l'opération qui lui fait distinguer une chose d'une autre chose, et l'opération qui lui fait seulement distinguer un mode d'une chose de cette chose. L'esprit fait naturellement la différence qu'Arnauld négligeait en 1641 dans les *Primae Responsiones*, et

que les réflexions logiques de 1662 rendent expresse : la différence entre la conception d'une chose qui n'est distinguée d'une autre que comme son mode, et la conception de deux substances. Lorsque nous avons la certitude que ce que nous concevons est représenté à notre esprit comme un mode, c'est que sa conception serait impossible si elle n'enfermait l'idée du rapport à une autre chose, alors qu'à l'inverse elle-même n'est pas nécessaire à la conception de cette autre chose. Telle est l'intelligibilité du mode : la représentation de la relativité du mode à son sujet est nécessairement enveloppée dans sa conception. Même dans l'opération d'abstraction par laquelle il considère un mode sans considérer son sujet, il est impossible à l'esprit de nier le rapport du mode au sujet : « le rapport à la substance (étant) enfermé au moins confusément » (58) dans l'idée du mode, l'esprit ne peut se représenter abstraitement un mode séparément de son sujet, sans concevoir en même temps qu'il ne peut nier de l'idée du mode sa liaison au sujet. Si tel n'était le cas, il y aurait une auto-contradiction de sa conception, qui serait détruite. L'idée d'un mode est une idée qui ne peut continuer à être conçue si on nie d'elle l'idée du sujet dont le mode a besoin pour subsister. Au contraire, « quand on conçoit deux choses et deux substances, l'on peut nier l'une de l'autre sans détruire les idées qu'on avait de chacune » (58). A supposer que, après avoir « considéré tout ce qui convient à une substance étendue », et « d'autre part... tout ce qui convient à l'esprit », je nie du corps tout ce que je conçois de l'esprit, et « réciproquement » je nie de l'esprit tout ce que j'ai conçu du corps, je porte tous ces jugements négatifs « sans cesser pour cela de concevoir très distinctement » la chose qui en est le sujet (60). C'est dire qu'aucun des attributs qui sont niés d'elle, n'entrent dans la « compréhension » de son idée ; sinon, en les niant, on la détruirait (61). Arnauld trouve ainsi dans la considération des idées « selon leurs objets », et dans la réflexion sur les conditions de leur permanence dans notre esprit, le critère qui lui fait défaut lorsque (ainsi en 1641), à la certitude que l'intellection de l'âme sans le corps et l'intellection du corps sans l'âme sont bien chacune la représentation d'une « chose subsistant par soi-même, et... sujet de tout ce que l'on y conçoit » (62), il préfère la certitude que ce sont deux représentations adéquates, de deux essences. C'est *L'Art de Penser*, qui permet de conclure que la chose dont l'idée demeure dans l'esprit, tandis que je nie d'elle « tout ce qui convient » à une autre chose, c'est-à-dire « tout ce que je conçois » (63) d'une autre chose, est nécessairement une substance différente de cette autre chose, et non l'un de ses modes. Arnauld retrouve ainsi le critère de la possibilité ou impossibilité d'une négation réciproque entre les contenus de deux idées, sous la forme qui lui est

donnée dans les *Primae Responsiones* : la possibilité ou impossibilité d'avoir l'idée d'une chose en niant son rapport à une autre chose, que l'on peut concevoir toute seule. Prouver la distinction réelle de l'âme et du corps à partir de la négation réciproque des idées de chose qui pense et de chose étendue, ce n'est ainsi désormais rien d'autre pour Arnauld, comme il le dira dans sa polémique conte Le Moyne, qu'établir « qu'il est impossible, ni que l'étendue soit une modification de la substance qui pense, ni que la pensée en soit une de la substance étendue » (64). La conception de la chose qui pense demeure dans mon esprit quand je nie d'elle tout ce que je conçois du corps, l'idée de l'âme n'est pas anéantie quand je nie son rapport au corps. Réciproquement : je conserve l'idée de la chose étendue quand je nie d'elle tout ce que je conçois de la chose qui pense, l'idée du corps n'est pas détruite par la négation de son rapport à l'âme. Cette double permanence est le signe que la pensée n'est pas un mode du corps, et que l'étendue n'est pas un mode de la chose qui pense ; il y a par conséquent distinction réelle entre l'âme et le corps. Quand elle relève de la considération des idées selon leurs objets, la permanence de deux idées, alors que chacune est pensée sans l'autre, est en effet irréductible à la persistance de deux idées abstraites dont l'une est plus générale que l'autre, et elle suffit à fonder la preuve que les *Objectiones* ont contrariée. L'objection de 1641 a rendu manifeste que, dans les *Meditationes*, la preuve de la distinction réelle a pour condition ultime la connaissance que j'ai de moi-même comme chose pensante seulement. En stricte continuité avec cette analyse, la doctrine logique des idées permet de réécrire la preuve cartésienne à partir de « ce qui fait voir... que la pensée n'est point un mode de la substance étendue » : la permanence de l'idée de la chose qui pense quand on nie d'elle l'essence corporelle, c'est-à-dire « l'étendue et toutes les propriétés qui la suivent » (65). C'est ainsi dans *La Logique* d'Arnauld, et non dans la *Meditatio Sexta*, que la preuve cartésienne de la distinction réelle entre l'âme et le corps trouve sa véritable formulation, celle qui spécifie comme il se doit la condition dont dépend la conclusion. Voici donc pour finir la preuve en quelque sorte optimalement cartésienne de la distinction réelle entre l'âme et le corps, aboutissement dans *La Logique* des réflexions sur les différences entre les modes de subsistance des idées selon qu'elles représentent à notre esprit des choses, ou des « manière(s) de chose(s) » :

[...] ne voyant point que dans l'idée de la pensée il y ait rien d'enfermé de ce qui est enfermé dans l'idée de la substance étendue qu'on appelle corps, et qu'on peut même nier de la pensée tout ce qui appartient au corps, [...] sans détruire pour cela l'idée qu'on a de la pensée ; on en conclut, que la pensée n'est point un mode de la substance étendue,

parce qu'il est de la nature du mode de ne pouvoir être conçu en niant de lui la chose dont il serait mode. D'où l'on infère encore que la pensée n'étant point un mode de la substance étendue, il faut que ce soit l'attribut d'une autre substance ; et qu'ainsi la substance qui pense et la substance étendue soient deux substances réellement distinctes (66).

Preuve optimale, qui accomplit sans ambiguïté le *demonstrandum* assigné par Descartes, au point que, si elle avait été énoncée comme telle dans les *Responsiones*, elle aurait interdit les déviations d'un Regius, partisan dans son *Explicatio Mentis Humanae* (67) de la nature modale de l'esprit.

NOTES

(1) Voir Antoine Arnauld et Claude Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée*, Seconde Partie, ch. XXIII.

(2) *Ibid.*, ch. I.

(3) Pour cette analyse, voir *La Perpétuité de la Foi de l'Église Catholique touchant l'Eucharistie, défendue contre les Livres du Sieur Claude Ministre de Charenton*, Tome Second, Paris, Claude Savreux, liv. V, ch. XII.

(4) *Examen d'un Écrit qui a pour titre : Traité de l'essence du corps, et de l'union de l'Âme avec le Corps, contre la Philosophie de M. Descartes* (composé en 1680), ap. *Œuvres de Messire Antoine Arnauld*, A Paris, et Lausanne chez Sigismond d'Arnay, 1780, Impression Anastaltique, Culture et Civilisation, Bruxelles, 1967, t. 38, respectivement, p. 138, p. 136 et p. 137.

(5) *Ibid.*, p. 138.

(6) Voir *Œuvres de Descartes* publiées par Charles Adam et Paul Tannery, *Méditations de Prima Philosophia*, VII, nouvelle présentation, Paris, Vrin, 1964 (= AT VII), pp. 8,5-15. Nous reprenons ici la traduction de Michelle Beyssade (ap. Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Le Livre de Poche, 1990, p. 287).

(7) Voir les *Objectiones Quartae*, *op. cit.*, pp. 197-204.

(8) *Ibid.*, pp. 198,5-11 (nous utilisons la traduction de Michelle Beyssade, *op. cit.*, p. 53). Arnauld reconnaît le même « principe » dans un passage du *De Libero Arbitrio* (II, c. III) de saint Augustin, dont il donne la citation (*ibid.*, pp. 197, 24-198,5). Au moment des *Objectiones Quartae*, Arnauld ne compare pas encore la preuve de la distinction de l'âme et du corps dans les *Méditations* à ce que dit saint Augustin sur le même sujet dans le *De Trinitate*, X, c. X. Voir par contre la *Lettre d'Arnauld à Descartes* du 3 juin 1648, où Arnauld associe l'éloge de la manière claire, évidente, et pour tout dire divine, dont Descartes a traité de la distinction entre l'esprit et le corps, à la mention de « presque tout le livre 10 de la Trinité, et surtout le chapitre 10 ». De même voir : *La Logique ou l'art de penser*, II, c. VII, qui évoque cet « excellent discours de saint Augustin » pour dénoncer l'erreur consistant à mêler à l'idée d'une chose, telle l'idée de la substance qui pense, quelque chose d'une autre idée incompatible, telle l'idée de la substance étendue ; *Des vraies et des fausses idées*, c. XXIV, ap. *Corpus des Œuvres de Philosophie en Langue Française*, texte revu par Christiane Frémont, Fayard, 1986, pp. 229-230.

(9) *Ibid.*, p. 198, 15.

(10) *Ibid.*, p. 198, 12-15. Pour la source dans la *Med. Sec.* de l'argument reconstitué par Arnauld, voir pp. 24, 14-27, 23.

(11) *Ibid.*, pp. 198, 17-19. Le début (« *etiamsi obstinata mente contendam...* ») évoque la fin de la *Meditatio Prima* (cf. *ibid.*, p. 23, 4-9). Arnauld transforme en outre le « (*Maneat, 1641*) *positio : nihilominus tamen ego aliquid sum* » de la *Meditatio Secunda* (*ibid.*, p. 27, 23) en un : « *manet nihilominus positio : ego aliquid sum* » (p. 198, 18-19) ; l'attribut de permanence, que la traduction du duc de Luynes va rapporter à la supposition de l'anéantissement des corps (« *supposui enim ista nihil esse* », p. 27, 22), doit revenir, en opposition à toute la série de négations inaugurée par « *Imaginabor* » (p. 27, 18-22), à l'affirmation d'un être du moi.

(12) *Ibid.*, p. 199, 9.

(13) Nous citons la traduction de Clerselier, *ap. Œuvres de Descartes* publiées par Charles Adam et Paul Tannery, *Méditations*, Traduction Française, IX-1, nouvelle présentation, Paris, Vrin, 1964 (= *AT IX-1*), p. 155.

(14) Voir *AT VII*, p. 78, 2-20 et *AT IX-1*, p. 62.

(15) Voir *AT VII*, pp. 199, 19-200, 1 ; *AT IX-1*, p. 155.

(16) Traduction de Michelle Beyssade, *op. cit.*, p. 223.

(17) *Ibid.* Pour l'assertion de l'union, voir *ibid.*, p. 231 : « je ne suis pas seulement là dans mon corps comme un pilote dans un bateau, mais... je lui suis très étroitement conjoint et comme mêlé, au point que je compose avec lui quelque chose d'un ».

(18) Au prix de la substitution d'une conjonction (« *ergo, AT VII*, p. 199, 25) à une autre (« *tamen* », p. 78, 15).

(19) *Ibid.*, p. 200, 4. Clerselier a rendu « *sylogismus* » par « argument » (*op. cit.*, p. 156).

(20) Nous reproduisons dans ce qui suit la traduction de Michelle Beyssade (*op. cit.*, p. 221 et p. 223), en introduisant pour seule variante, dans la mineure, « chose qui pense/qui ne pense pas », au lieu de « chose pensante/non pensante ».

(21) Pour la formulation de cet axiome, nous adaptions assez librement *AT VII*, p. 78, 2-3 (= *AT VII*, p. 199, 19-21).

(22) Pour ces termes, voir Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La Logique ou l'art de penser*, III, X (édition critique par Pierre Clair et François Girbal, seconde édition revue, Paris, Vrin, 1981, p. 211).

(23) Leur énoncé complet comporte en effet, au début de la mineure : « Donc, parce que j'ai, d'un côté une idée claire et distincte de moi-même... » (*AT VII*, p. 199, 25 ; voir p. 78, 15).

(24) *Op. cit.*, III, XIII (1664), p. 223. Les Messieurs disent, immédiatement à la suite de ce passage : « Et ainsi ces arguments ne sont proprement que des préparations à une conclusion absolue : mais ils sont aussi *très propres à cela...* » (c'est nous qui soulignons).

(25) Voir *AT VII*, p. 200, 4-6.

(26) *Ibid.*, p. 100, 14-26.

(27) *Ibid.*, p. 200, 8-10 (cf. p. 120, 19-21).

(28) *Ibid.*, p. 200, 26.

(29) Voir *Ibid.*, p. 121, 6-14. Arnauld transforme la conclusion indirecte « *Quod omnino fieri non posset, nisi inter mentem et corpus esset distinctio realis* » des *Primae Responsiones* en une conclusion directe : « *Ergo inter corpus et mentem est distinctio realis* » (p. 200, 18-19).

(30) Il est à cet égard remarquable que, aussitôt après avoir cité les *Primae Responsiones* (« *complete intelligo quid sit corpus, ... et vice versa intelligo mentem esse rem completam, ...* »), Arnauld transpose le « *vice versa* » cartésien en un « *similiter* », et donne les deux idées réciproquement distinctes de l'esprit sans le corps et du corps sans l'esprit, pour deux idées semblablement inadéquates du moi (*ibid.*, p. 200, 12-24).

- (31) Pour ce qui suit, voir *ibid.*, p. 200, 27-201, 11.
- (32) *Ibid.*, p. 201, 13-18.
- (33) Voir dans la *Meditatio Secunda* (*ibid.*, p. 26, 24-28, 19), le passage auquel Arnauld emprunte les éléments de cette nouvelle formulation.
- (34) *Ibid.*, p. 27, 13.
- (35) *Op. cit.*, III, c. IX, p. 205.
- (36) Pour ce qui suit, voir *AT VII*, p. 201, 24-202, 11.
- (37) Nous empruntons cette expression à *La Logique*, I, c. VI, p. 56.
- (38) *AT VII*, p. 201, 24-26 et p. 202, 25-27.
- (39) *Op. cit.*, I, c. VII, p. 61 et p. 63.
- (40) Pour les formules citées, voir *AT IX-1*, p. 157. Pour la doctrine de l'idée générale abstraite, voir *La Logique*, I, c. VI, pp. 56-57.
- (41) *Ibid.*, I, c. VII, p. 63.
- (42) Voir *ibid.*, IV, c. VI, p. 318 : « il y a des attributs qui sont véritablement enfermés dans l'idée des choses qui s'en peuvent néanmoins et s'en doivent démontrer ». Selon *Des vraies et des fausses idées*, c. XXIII, la connaissance d'une chose par une idée claire ne se restreint pas à ce qu'on découvre d'elle « d'une simple vue », elle comprend aussi des vérités qui ne sont connues « que par un raisonnement ». Ainsi : « Est-ce que Pythagore n'a eu qu'à consulter l'idée du triangle rectangle et du carré, pour découvrir d'une simple vue que le carré de la base devait être égal aux carrés des deux côtés ? » (*op. cit.*, pp. 221-222).
- (43) Pour un commentaire de cette différence, voir Jean-Claude Pariente, *L'Analyse du langage à Port-Royal*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1985, p. 248 sq.
- (44) On peut citer à ce propos Jean-Claude Pariente (*op. cit.*, p. 249) : « la compréhension de l'idée de triangle enferme toutes les propriétés qu'on peut démontrer des triangles, y compris éventuellement celles qui ne sont pas effectivement connues de celui qui examine cette idée » (c'est nous qui soulignons). C'est en ayant égard à ce point, que Peter T. Geach (*God and the Soul*, London, 1969, p. 8, *ap.* Bernard Williams, *Descartes : The Project of Pure Enquiry*, 1978, Penguin Books, p. 112, n. 4) impute à Descartes le fameux sophisme dit « de l'homme voilé », dont on trouve la description chez Lucien, *Philosophes à l'encan*, 22-23. Mais le raisonnement fallacieux qu'Arnauld prête à celui qui considère l'idée de triangle inscrit au demi-cercle sans la propriété démontrée par Pythagore, sert dans les *Objectiones Quartae* à mettre à l'épreuve la distinction de l'idée de l'esprit sans le corps, *i.e.* à opposer un genre de distinction à un autre, plutôt qu'à dénoncer dans la *Meditatio Secunda* une inférence illicite, de ce qui n'est qu'un état de la connaissance, au réel lui-même.
- (45) Traduction de Clerselier, *AT IX-1*, p. 158.
- (46) Pour ce terme, voir *La Logique*, I, VII, *op. cit.*, p. 61.
- (47) Nous appliquons ici à l'idée de corps ce que *La Logique* dit de l'idée d'animal (I, c. VII, p. 63).
- (48) *AT IX-1*, p. 158.
- (49) *Ibid.*, p. 156.
- (50) *La Perpétuité de la Foi...*, T. I (1669), L. VI, c. II.
- (51) Nous empruntons cette description à *Des vraies et des fausses idées*, c. XXIV, p. 225. Voir aussi c. XXIII, p. 201 : M. Descartes appelle *adaequatam* « une idée qui ferait connaître toutes les propriétés d'un objet », « tout ce qui peut convenir à cet objet », et p. 219 sur la « fausse définition d'une idée claire », quand on la donne pour « le moyen de connaître si parfaitement un objet, que nous ne pourrions rien ignorer, non seulement de ses principales propriétés, mais généralement de toutes ses modifications ». De même, *Défense de M. Arnauld contre la Réponse au Livre des Vraies et des Fausses Idées*, V Partie, Dix-Neuvième Exemple, *ap.* *Cœuvres de Messire Arnauld*, t. 38, p. 616. *La Logique*, I, c. IX, p. 71, reprend pour l'« idée parfaite » la description donnée par Descartes de l'« idée adéquate » impossible à l'entendement humain : une idée est « parfaite quand elle nous représente tout ce qui est en son objet ».

- (52) Pour cette série d'arguments, voir *AT VII*, 224, 22-225, 3 ; 225, 4-15 ; 227, 1-10.
- (53) Nous citons la *Défense de M. Arnauld contre la Réponse au Livre des Vraies et des Fausses Idées*, *op. cit.*, p. 612.
- (54) Pour ce terme, voir *La Logique*, II, c. VII, pp. 127-128.
- (55) *Op. cit.*, respectivement I, c. II, p. 46, Préambule à la Première Partie, p. 39, et I, c. V, p. 57.
- (56) *Ibid.*, I, c. V, p. 55.
- (57) *Ibid.*, Préambule de la Première Partie, p. 39. Pour ce qui suit, voir *La Logique*, I, c. II.
- (58) *Ibid.*, p. 48. On lit plus haut : « Il est... de la nature du véritable mode, qu'on puisse concevoir sans lui clairement et distinctement la substance dont il est mode, et que néanmoins on ne puisse pas réciproquement concevoir clairement ce mode, sans concevoir en même temps le rapport qu'il a à la substance... ». Pour cette impossible réciprocity entre la négation de l'idée du mode et la négation de l'idée de son sujet, voir Descartes, *Principia Philosophiae*, I, § 61 (*AT VIII-1*, 29, 18-22). La nature du mode est définie par cette dissymétrie : voir les *Notae in Programma*, *ap.* Descartes, *Lettres à Regius et Remarques sur l'Explication de l'Esprit Humain*, éd. par Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1959, p. 159 (qui renvoie à *Principia Philosophiae*, *loc. cit.*) et p. 167 en particulier.
- (59) *La Logique*, I, c. II, p. 48.
- (60) *Ibid.*
- (61) *Ibid.*, I, c. VI, p. 59 : « J'appelle *compréhension* de l'idée, les attributs qu'elle enferme en soi, et qu'on ne lui peut ôter sans la détruire... ».
- (62) *Ibid.*, I, c. II, p. 47.
- (63) *Ibid.*, p. 48.
- (64) *Examen (du) Traité de l'Essence du Corps...*, *éd. cit.*, p. 137.
- (65) *La Logique*, I, c. II, p. 48.
- (66) *La Logique*, IV, c. II, p. 304.
- (67) Il s'agit du *Programma* de 1647.