

TRADUCTION INÉDITE DU TEXTE LATIN DE LA CORRESPONDANCE ENTRE DESCARTES ET ANTOINE ARNAULD (1648)

On trouvera ci-dessous une traduction inédite de la *Correspondance* entre René Descartes et Antoine Arnauld réalisée en 2018-2019 à l'université de Nantes dans le cadre d'un cours de latin pour étudiants en philosophie. Il s'agit du second et dernier échange entre ces deux hautes figures intellectuelles du Grand Siècle, après qu'Arnauld eut déjà envoyé en 1641 à Descartes des *Objections* à ses *Méditations*.

Le texte latin traduit est celui de l'édition Adam et Tannery des *Œuvres complètes* de Descartes, Paris, Vrin, t.V, p.185-194, 211-215 et 219-224. Pour diverses raisons, l'unique version française existant, à notre connaissance, à ce jour — celle procurée par l'édition Clerselier au t.II de ses *Lettres de M. Descartes* (Paris, Charles Angot, 1659, p. 15-33) — n'est pas pleinement satisfaisante, notamment au regard des exigences « modernes » en matière de fidélité et de cohérence de la traduction.

Étudiants ayant participé à la traduction : Aïcha Arhiman, Angélique Begaud, Pierre Boureau, Lucie Bredeloup, Audrey Derzon, Chloé Durand, Louis Guichard, Alexandre Hocdé, Milena Iolian, Alexanne Laurent, Thais Lucas, François Mongis, Sofiane Tamazirt, Luc Terrien

Professeur : Denis Moreau

ARNAULD à DESCARTES, 3 juin 1648 (AT, V, 185)

Au très illustre René Descartes, salut à toi

Je ne suis pas, très illustre correspondant, de ceux qui envisageraient de perturber par des controverses ta très studieuse retraite ; mais, puisque dans les très savants ouvrages que tu as mis au jour, tu as souvent eu la haute bienveillance de déclarer que, si quelqu'un rencontrait quelque chose d'obscur ou de moins assuré, tu l'éclairerais d'une réponse, j'ai jugé que tu ne trouverais pas malvenu que j'use de cette offre et que j'aie l'audace de te demander de ne pas refuser de libérer des quelques scrupules qui lui restent celui qui s'accorde complètement avec toi sur presque tout ce que tu as enseigné en matière de philosophie première — ces scrupules, de peur de te déranger davantage, je les exposerai de façon brève.

De l'esprit humain

Ce que tu as soutenu sur la distinction de l'esprit et du corps me semble assurément clair, net, divin ; et, comme rien n'est plus ancien que la vérité, j'ai remarqué, non sans grand plaisir, que saint Augustin avait excellemment exposé presque les mêmes [choses] dans quasiment tout le livre X du *De la Trinité*, et plus spécialement au chapitre 10.

Un seul point me travaille, ce que tu as affirmé dans les *Réponses aux cinquièmes objections*, p. 507 de l'édition Soly¹ : l'esprit humain n'est jamais sans penser, puisqu'il est une substance pensante ; et si nous ne nous souvenons pas des pensées qu'il a eues dans le ventre maternel ou pendant le sommeil, c'est que pour se souvenir des pensées que l'esprit a eues quand il est uni au corps, il faut que certaines traces en soient imprimées dans le cerveau ; et que l'esprit, se tournant vers elles, ou s'y appliquant, se souvienne ; et qu'il n'est [donc] pas étonnant que le cerveau d'un enfant, ou d'un endormi, soit incapable de recevoir ces traces.

Mais il semble qu'il faille nécessairement admettre dans notre esprit une double puissance de mémoire : l'une purement spirituelle, l'autre qui a besoin d'un organe corporel — de même que, comme tu l'expliques et le prouves toi-même de façon remarquable, il y a une double puissance de penser : l'une qui conçoit² de façon pure, sans l'aide d'aucune faculté corporelle ; l'autre qui s'applique aux images dépeintes dans le cerveau. C'est pourquoi il faut avouer que pour ce qui touche à ce second type d'opérations de l'esprit, c'est-à-dire les imaginations, il ne peut arriver que nous nous en souvenions sans que quelques traces ne s'en soient imprimées dans le cerveau. Mais il semble qu'il faille dire tout le contraire des conceptions pures, à savoir que pour s'en souvenir, ces traces imprimées dans le cerveau ne sont en aucune façon requises ; et bien au contraire, aussi longtemps qu'elles demeurent de pures conceptions, cela ne peut en aucune façon arriver, puisqu'il n'y a aucune relation entre elles et le cerveau, ou quelque autre chose corporelle.

Et vraiment, qui croirait que l'esprit peut concevoir sans l'aide du cerveau, mais qu'il ne peut se ressouvenir de sa conception sans l'aide du cerveau ? Bien au contraire si c'était le cas, l'esprit ne pourrait établir de raisonnement sur les choses spirituelles et incorporelles, comme lui-même et Dieu, puisque tout raisonnement consiste en une série de plusieurs conceptions, dont nous ne pouvons percevoir la connexion si nous ne nous souvenons pas des premières tandis que nous formons les suivantes. Mais quant aux premières, il n'y en a aucune trace imprimée dans le cerveau, puisque nous supposons qu'elles ont été de pures conceptions. L'esprit peut donc se remémorer ses pensées, sans qu'il y en ait de traces imprimées dans le cerveau. Il faut donc chercher une autre cause [pour expliquer] pourquoi, si l'esprit pense toujours, personne jusqu'ici ne s'est souvenu des pensées qu'il a eues dans le ventre maternel ; étant donné principalement que ces pensées ont nécessairement été très claires et distinctes, si ce que tu affirmes en plusieurs endroits, et aussi me semble-t-il à bon droit, est vrai : il n'y a rien qui entrave davantage notre esprit que les préjugés des sens, qui sont alors complètement inexistantes.

Et il ne semble pas nécessaire que l'esprit pense toujours, même s'il est une substance pensante : il suffit en effet qu'il y ait toujours en lui la puissance de penser, tout comme la substance corporelle est toujours divisible, même si elle n'est pas toujours divisée en acte.

¹ La première édition des *Meditationes*, en 1641 : AT VII, 356-357.

² Il est impossible de trouver en français une traduction satisfaisante et sans barbarismes pour rendre l'homogénéité de tous les termes latins formés sur le radical « intellect- ». Nous avons adopté les choix suivants. *Intellectus, us* : entendement. *Intelligere* : concevoir. *Intellectio, onis* : conception. *Intellectualis, e* : intellectuel.

De Dieu

Les arguments par lesquels tu as prouvé l'existence de Dieu ne me semblent pas seulement ingénieux, comme tous le reconnaissent, mais aussi de véritables et solides démonstrations, surtout les deux premières. Dans la troisième, on trouve certains [éléments] sur lesquels je souhaiterais une explication plus précise.

La force de cette démonstration consiste principalement en ceci : puisque le temps présent ne dépend pas de celui qui le précède immédiatement, il ne faut pas une cause moindre pour conserver une chose que pour la produire pour la première fois. Mais on peut se demander de quel temps il s'agit ici.

En effet, si c'est la durée de l'esprit même que tu appelles « temps », les philosophes et les théologiens disent ordinairement que la durée d'une chose permanente et surtout spirituelle, comme l'est l'esprit, n'est pas successive, mais permanente, et toute à la fois (comme c'est très certainement le cas de la durée de Dieu) ; et par conséquent, ils nient qu'il faille chercher en elle des parties dont les premières ne dépendent pas des suivantes — ce qu'ils admettront seulement pour la durée du mouvement, qui est aussi à proprement parler la seule [qu'on appelle] « temps ».

Si tu réponds que tu parles également du temps à proprement parler, qui est la durée du mouvement, comme [celui] du soleil et des autres astres, rien de cela ne semble concerner la conservation de notre esprit, dans la mesure où, même si on supposait qu'il n'y a dans la nature absolument aucun corps (comme tu supposes aussi dans la *Troisième méditation* qu'il n'y en a encore aucun) par le mouvement duquel le temps s'accomplisse, tout ce que tu affirmes de la nécessaire conservation de notre esprit par Dieu devrait conserver son importance.

C'est pourquoi, afin que cette démonstration ait la même force que les autres, il serait utile que tu expliques :

1. Ce qu'est la durée, et comment elle se distingue de la chose qui dure.
2. Si la durée d'une chose permanente et spirituelle est successive ou permanente.
3. Ce qu'est le temps à proprement parler, et en quoi il diffère de la succession d'une chose permanente, et si l'un et l'autre sont une chose successive.
4. D'où le temps tirerait sa brièveté ou sa longueur, et le mouvement sa lenteur ou sa vitesse.

Ensuite, quant à la durée même, on prend comme axiome : ce qui peut accomplir le plus grand, ou le plus difficile, peut également faire ce qui l'est moins. Mais cela ne semble pas universellement vrai, comme le postule la nature d'un axiome : je peux en effet concevoir mais je ne peux faire changer la terre de place, alors que le premier est pourtant bien plus grand que le second. Enfin, il ne semble pas plus grand de me conserver moi-même que de me donner les perfections dont je perçois qu'elles me manquent : car je sens que me manquent la toute-puissance, l'omniscience etc, et je ne pourrais pourtant pas me les donner sans me faire Dieu-même, ce qui serait bien plus grand que de me conserver moi-même.

Du fait qu'une chose étendue³ n'est pas distincte de l'extension locale

Tu affirmes qu'il n'y a aucune raison de distinguer une chose étendue de l'extension locale. Je voudrais donc savoir si tu as pensé à quelque argument par lequel tu concilieras cette doctrine avec la foi catholique, qui nous ordonne de croire que le corps du Christ est présent à l'autel sans extension locale ; de la même façon que tu as avec bonheur montré comment l'indistinction des accidents avec la substance pouvait s'accorder avec ce même mystère ; autrement tu vois facilement à quel danger tu exposerai la plus sacrée de toute chose.

Du vide

Tu soutiens non seulement qu'il n'y a aucun vide dans la nature, mais même qu'il ne peut y en avoir aucun. Mais cela semble déroger à la toute-puissance divine. Eh quoi ? Dieu ne peut-il réduire à néant du vin contenu dans un tonneau sans produire aucun autre corps à sa place, ou sans permettre qu'un autre corps n'y entre ? Ce dernier [cas de figure] ne serait pourtant nullement nécessaire puisqu'une fois le vin détruit, aucun corps ne pourrait rentrer à sa place sans laisser une autre partie vide. Donc, ou bien Dieu conserve nécessairement tous les corps, ou bien, s'il peut en réduire un à néant, il peut également y avoir du vide.

Mais, dis-tu, s'il y avait du vide, toutes les propriétés du corps — comme la longueur, la largeur, la profondeur, la divisibilité, etc.— se rencontreraient en lui ; et ce serait donc un vrai corps. Je réponds qu'il ne se rencontre aucune propriété dans ce vide même, vu que c'est du néant, mais seulement celles de la concavité du tonneau, dont les parties sont éloignées l'une de l'autre de tant de pieds, etc. Et assurément le corps, contenu entre les parois du tonneau, ne semble en rien contribuer à cela, si bien qu'il n'est pas étonnant qu'une fois ce corps supprimé, les mêmes propriétés conviennent à cette concavité.

En effet, puisque le tonneau et le vin, ou quelque autre corps que ce soit contenu entre les parois du tonneau, sont deux substances tout à fait différentes, chacune d'elle peut être complètement pensée sans l'autre. Donc, demandé-je, quand je considère le tonneau séparément, ne pourrais-je mesurer sa concavité, chercher combien il y a de pieds jusqu'au fond, quel serait le diamètre de sa concavité cylindrique, et d'autres choses de ce genre ? Voilà pourquoi j'affirme que, le corps contenu dans ce tonneau ayant été réduit à néant, ces [propriétés] seulement demeurent, mais pas celles qui se rencontraient séparément dans ce corps, comme le fait que les parties puissent être séparées les unes des autres, et agitées de divers mouvements.

Quoiqu'il en soit, je reconnaîtrais volontiers mon ignorance plutôt que de faire entrer en mon esprit que Dieu conserve nécessairement tous les corps, ou du moins ne peut réduire aucun d'eux à néant sans qu'aussitôt il en crée un autre.

Voilà, très illustre correspondant les point dont j'estimerai qu'au nom de tes coutumières érudition et perspicacité, il ne serait pas inutile que tu les expliques un

³ Faute de mieux, nous traduisons ainsi *res quantita*, qu'on pourrait aussi rendre par « chose quantifiée ».

peu plus clairement. Et si d'aventure les prières d'un homme inconnu n'ont pas une telle importance à tes yeux, du moins la vérité même, dont l'amour exclusif m'a poussé à t'écrire cela, te réclamera à bon droit [ces explications] et, comme je l'espère, les obtiendra.

2. DESCARTES à ARNAULD, Paris, 4 juin 1648 [AT, V, 192]

Même si l'auteur des objections qui m'ont été apportées hier n'a voulu être connu ni de visage ni de nom, il n'a pas néanmoins pu laisser inconnue la meilleure partie [de lui-même], l'esprit. Et comme je le découvre fort perspicace et érudit, il n'y aura pas de honte à ce que je sois dépassé et instruit par lui. Mais comme il déclare lui-même qu'il a été conduit par le désir non de quereller mais de découvrir la seule vérité, je ne lui repondrai ici qu'en peu de mots, de façon à garder quelque chose pour le dialogue ; car j'estime qu'on agit plus sûrement par lettres avec les querelleurs, mais plus commodément de vive voix avec ceux qui cherchent le vrai.

J'admets une double puissance de mémoire ; mais je me persuade qu'il n'y a eu dans l'esprit d'un enfant aucune conception pure, mais seulement des sensations confuses ; et bien que ces sensations confuses laissent certaines traces dans le cerveau, qui y demeurent le reste de la vie, elles ne suffisent pas néanmoins pour que nous remarquions que les sensations qui nous arrivent alors que nous sommes adultes sont semblables à celles que nous avons eues dans le ventre maternel, et qu'ainsi nous nous en souvenions ; parce que cela dépend d'une certaine réflexion de l'entendement, ou de la mémoire intellectuelle, dont il n'y avait nul usage dans le ventre maternel. Et pourtant il semble nécessaire que l'esprit pense toujours en acte, parce que la pensée constitue son essence, à la façon dont l'étendue constitue l'essence du corps, et que la pensée n'est pas conçue comme un attribut qui pourrait être présent ou absent [dans la chose qui pense], à la façon dont on conçoit dans un corps la division des parties ou le mouvement.

Ce qui est proposé sur la durée et le temps est fondé sur l'opinion de l'École, dont je m'écarte tout à fait : à savoir que la durée du mouvement serait d'une autre nature que celle des choses non mues, comme je l'ai expliqué dans l'article 57 de la première partie des *Principes de la philosophie*. Et même si aucun corps n'existait, la durée de l'esprit humain ne pourrait être dite toute à la fois, à la façon de la durée de Dieu, parce qu'on connaît manifestement une succession dans nos pensées, succession telle qu'on ne peut en admettre aucune dans les pensées divines ; et nous concevons très nettement qu'il peut se faire que j'existe à ce moment dans lequel je pense une certaine chose, et que pourtant je n'existe plus au moment qui le suit immédiatement, dans lequel je pourrai penser à une autre chose, s'il arrive que j'existe.

L'axiome *ce qui peut le plus grand peut aussi le moins* me semble évident par soi, dans la mesure où il s'agit des causes premières et non limitées par ailleurs ; mais lorsqu'il s'agit d'une cause déterminée à quelque effet, on dit ordinairement que, pour une telle cause, il est plus grand de produire un autre effet que de produire celui auquel elle est déterminée et appropriée ; en ce sens, pour un homme, il est plus grand de changer la terre de lieu que de concevoir. Et c'est aussi plus grand de se conserver que de se donner certaines des perfections dont nous percevons qu'elles nous manquent ; et cela suffit à la force de mon argument, encore que cela soit peut-être moins grand que de se donner en même temps l'entière toute-puissance, ou les autres perfections divines prises ensemble.

Puisque le Concile de Trente lui-même n'a pas voulu expliquer comment le corps du Christ est dans l'Eucharistie et a écrit qu'il y est *d'une façon d'exister que nous*

pouvons à peine exprimer par des paroles, je craindrais l'accusation de témérité si j'osais déterminer quelque chose à ce sujet ; et je préférerais exposer mes conjectures de vive voix que par écrit.

Enfin, sur le vide, je n'ai presque rien à écrire, qui ne se trouve déjà quelque part dans mes *Principes de la philosophie* ; en effet ce qui est ici appelé concavité du tonneau est, à mon jugement, un corps, possédant trois dimensions, et on le rapporte faussement aux côtés du tonneau, comme si ce n'était rien de différent d'eux.

Mais ces choses peuvent plus facilement se discuter dans une conversation, à laquelle s'offre très volontiers celui qui honore avec grand dévouement tous les hommes amoureux de la bonne foi et de la vérité.

3. ARNAULD à DESCARTES, juillet 1648 [AT V, 212]

Je ne doute pas, très illustre correspondant, qu'il serait beaucoup plus facile de discuter entre nous de vive voix que par écrit ; mais puisque cela ne peut se faire et qu'en mon absence de cette ville, il ne m'est pas permis de jouir d'un entretien si désiré et offert avec tant de bienveillance, je ne me refuserai pas à moi-même ce qui m'est possible pour obtenir de toi les écrits qui pourront me rendre plus savant. En effet puisque ta réponse, quoique fort brève, m'a beaucoup apporté pour concevoir des choses très difficiles, elle fait se lever en moi la grande espérance de pouvoir lier avec toi une discussion entre absents dans laquelle, tout motif de querelle (dont je conçois que tu l'as en horreur alors que j'en suis, moi, fort éloigné) ayant été écarté, on cherche la seule vérité avec une bonne foi philosophique, ou plutôt chrétienne.

Je ne m'oppose pas à ce que tu réponds à l'objection sur les pensées d'un enfant dans le ventre maternel. Mais, pour que cela se conçoive complètement, certains points me semblent devoir être davantage expliqués.

1. Pourquoi ne peut-il y avoir aucune conception pure dans l'esprit d'un enfant, mais seulement des sensations confuses ? Je dirai pourtant ce qui me passe présentement par la tête. Aussi longtemps que l'esprit est uni au corps, il ne semble pas qu'il puisse se détourner des sens — ce qui est nécessaire pour une conception pure — quand il est frappé avec beaucoup de force par les objets extérieurs ou intérieurs. D'où vient que, dans une douleur aiguë ou un vif plaisir corporel, il ne peut penser à autre chose qu'à la douleur ou au plaisir : et il me semble qu'on peut expliquer par là pourquoi les frénétiques ont l'esprit captif : c'est que, les esprits [animaux] qui sont dans le cerveau étant très violemment agités, l'esprit ne peut être attentif à rien d'autre. Quelle est cette conjecture et, si elle est vraie, comment concerne-t-elle les enfants et les léthargiques — c'est ce que je voudrais, si ce n'est pas déplacé, que tu l'expliques plus clairement.

2. Néanmoins, même s'il n'y a dans un enfant aucune conception pure mais seulement des sensations confuses, pourquoi ne peut-il cependant s'en souvenir ensuite, puisqu'il en demeure des traces imprimées dans le cerveau (ce que pourtant tu as semblé nier à la page 507 de ta Métaphysique)⁴. C'est, dis-tu, parce que le souvenir dépend d'une certaine réflexion de l'entendement ou de la mémoire intellectuelle, dont on n'a aucun usage dans le ventre maternel. Mais, pour ce qui concerne la réflexion, l'entendement ou la mémoire intellectuelle semble convenablement apte à la réflexion par sa nature même. Il reste donc à expliquer quelle est cette réflexion dans laquelle tu places la mémoire intellectuelle, et comment elle diffère de la simple réflexion présente dans toute pensée, et pourquoi il ne peut y en avoir aucun usage dans le ventre maternel.

3. J'approuve absolument ce que tu dis : que l'esprit pense toujours en acte, et par là on résoud très bien le doute que je t'avais proposé sur la durée de l'esprit. Là pourtant, certaines <difficultés> m'agitent encore. 1. Comment peut-il se faire que la pensée constitue l'essence de l'esprit, puisque l'esprit est une substance, mais que la pensée semble n'être qu'une entité modale ? 2. Puisque nos pensées sont souvent

⁴ AT VII, p. 357.

différentes les unes des autres, il semblerait que l'essence de notre esprit soit aussi souvent différente. 3. Puisqu'on ne doit pas nier que je sois moi-même l'auteur de la pensée que j'ai maintenant, si l'essence de l'esprit consiste dans la pensée, je pourrais sembler être l'auteur de cette essence, et par conséquent me conserver moi-même. Je vois néanmoins ce qu'on pourrait ici répondre : que c'est par Dieu que nous pensons, mais que c'est par nous-mêmes, Dieu apportant toutefois son concours, que nous pensons ceci ou cela. Mais on peut à peine concevoir comment la pensée en général peut être séparée de telle ou telle pensée, sinon par [une abstraction] de l'entendement. C'est pourquoi, si l'esprit tient de lui-même de penser à ceci ou cela, il semble aussi tenir de lui-même de penser simplement, et par conséquent d'être. Ensuite, une chose singulière et d'essence déterminée doit être singulière et déterminée et c'est pourquoi, si l'essence de l'esprit était la pensée, ce ne serait pas la pensée en général, mais telle ou telle pensée, qui devrait constituer son essence — ce qui pourtant ne peut se dire. Et il n'en va pas de même du corps : en effet, bien que son étendue semble varier, il conserve pourtant toujours la même quantité ; et toute la variation en lui consiste en ce que, si quelque chose décroît en longueur, il croît en largeur ou profondeur — à moins peut-être qu'on dise que la pensée de notre esprit est toujours la même, qui regarde tantôt tel objet et tantôt tel autre, ce dont je doute fort qu'on puisse vraiment le dire.

4. Puisque la nature de la pensée est telle que nous en sommes toujours conscients, si nous pensons toujours en acte, nous devons toujours être conscients que nous pensons ; mais cela semble contredire l'expérience, principalement dans le sommeil. Et de là naît une autre difficulté, que j'avais en tête de te proposer depuis longtemps, mais qui par hasard ne m'est pas venue quand j'ai écrit ma première lettre. Tu écris que notre esprit a la force de diriger les esprits animaux dans les nerfs, et par là de mouvoir les membres. Mais ailleurs⁵, tu écris qu'il n'y a rien dans notre esprit dont nous ne soyons conscients, en acte ou en puissance ; mais l'esprit humain ne semble pas être conscient de cette capacité qui dirige les esprits animaux puisque la plupart [des hommes] ignorent assurément qu'ils ont des nerfs, si ce n'est peut-être seulement de nom, et qu'ils savent encore moins s'ils ont des esprits animaux, et ce qu'ils sont. En un mot pour autant que j'ai pu le tirer de tes principes, seul se fait par notre esprit, qui est pensée par sa nature, ce qui se fait lorsque nous y pensons et sommes attentifs ; mais que les esprits animaux soient dirigés dans les nerfs de telle ou telle façon, cela se fait sans que nous y pensions et que nous y soyons attentifs ; il ne semble donc pas que cela se fasse par notre esprit.

À cela s'ajoute qu'on peut à peine concevoir comment une chose incorporelle peut mettre en mouvement une chose corporelle.

Pour ce qui concerne la durée, j'ai regardé le lieu que tu as indiqué, et il m'a beaucoup plu, même si je ne saisis pas encore à partir d'où, dans la durée successive d'une chose non mue, il faut tirer l'avant et l'après, qu'on doit retrouver dans toute succession,

Concernant le vide, j'avoue que je ne peux encore admettre qu'il y a une telle connexion entre les choses corporelles que Dieu n'a pu créer le monde autrement qu'infini et qu'il ne puisse réduire aucun corps au néant, sans que par là-même il ne

⁵ Dans les *Réponses* que Descartes avait faites en 1641 aux *Objections* d'Arnauld : voir AT IX, 190

soit astreint à en créer aussitôt un autre de même quantité ; et que de surcroît on conçoit que, sans aucune autre nouvelle création, l'espace qu'occupait le corps annihilé soit un corps véritable et réel.

Sur la façon dont corps du Christ existe dans l'Eucharistie, si tu voulais me communiquer quelque chose, je t'en serais très reconnaissant.

Porte-toi bien.

4. DESCARTES à ARNAULD, Paris, 29 juillet 1648 [AT, V, 219-224]

Puisque m'ont été envoyées récemment des objections comme celles d'un homme habitant en cette ville, j'y ai répondu très brièvement, parce que, si j'omettais quelque chose, j'estimais qu'on pourrait commodément y suppléer dans une discussion. Mais puisque maintenant je comprends qu'il est absent, je ne manquerai assurément pas de répondre à celui qui m'écrit à nouveau avec beaucoup d'obligeance ; mais parce qu'il cache son nom, pour ne pas pécher d'aventure dans ma suscription, je m'abstiendrai de tout exorde.

1. Il me semble très vrai de dire que l'esprit, aussi longtemps qu'il est uni au corps, ne peut se détourner des sens, lorsqu'il est vivement frappé par des objets extérieurs ou intérieurs. J'ajoute aussi qu'il ne peut s'en détourner quand il est lié à un cerveau trop humide et mou, comme c'est le cas pour les enfants ou dans un cerveau mal affecté d'une autre façon, comme c'est le cas pour les léthargiques, les apoplectiques, les frénétiques, ou même comme c'est communément le cas en nous quand nous dormons d'un profond sommeil ; en effet, à chaque fois que nous rêvons à quelque chose, dont nous nous souvenons ensuite, nous ne dormons que légèrement.

2. Pour nous souvenir d'une certaine chose, il ne suffit pas que notre esprit l'ait observée auparavant et qu'elle ait laissé dans le cerveau de nombreuses traces, à l'occasion desquelles cette même chose se présente à nouveau à notre pensée ; mais il est de plus requis que nous reconnaissons, lorsqu'elle se présente pour la seconde fois, que cela se fait parce que nous l'avons auparavant perçue ; souvent ainsi se présentent [à l'esprit] des poètes certains vers qu'ils ne se souviennent pas avoir lus chez d'autres, et qui pourtant ne se présenteraient pas ainsi à eux s'ils ne les avaient lus ailleurs.

D'où il apparaît nettement que pour la mémoire, n'importe quelle sorte de traces laissées dans le cerveau par les pensées précédentes ne suffit pas, mais seulement celles qui sont telles que l'esprit reconnaît qu'elles n'ont pas toujours été en nous, mais nous sont arrivées autrefois de façon neuve. Or, pour que l'esprit puisse reconnaître cela, j'estime que lorsqu'elles ont été imprimées pour la première fois, il a dû user d'une conception pure de façon à remarquer par là que la chose qu'il observait alors était nouvelle, c'est-à-dire qu'il ne l'avait jamais observée avant ; en effet, il ne peut y avoir aucune trace corporelle de cette nouveauté. Ainsi donc, si j'ai écrit quelque part que les pensées des enfants ne laissent aucune trace dans leur cerveau, je l'ai conçu de ces traces qui suffisent au souvenir, c'est à dire de celles dont, lorsqu'elles sont imprimées nous remarquons qu'elles sont neuves par une conception pure : c'est de la même façon que nous disons qu'il n'y a aucune trace d'hommes dans une plaine où nous ne reconnaissons la figure marquée d'aucun pied d'homme bien qu'il y ait peut-être en elle de nombreuses inégalités faites par des pieds humains, et qu'on peut donc en un autre sens appeler des traces d'hommes.

Enfin, comme nous distinguons entre la vision directe et la vision réfléchie, en ce que l'une dépend de la première rencontre des rayons, et l'autre de la seconde ; de même j'appelle *directes*, et non réfléchies, les premières et simples pensées des enfants (lorsqu'ils sentent de la douleur parce quelque vent distend leurs intestins, ou

du plaisir parce qu'ils sont nourris d'un sang doux) ; mais lorsqu'un jeune homme sent quelque chose et perçoit en même temps qu'il n'a pas senti le même chose auparavant, j'appelle cette seconde perception une réflexion, et je la réfère au seul entendement, bien qu'elle soit tellement conjointe à la sensation qu'elles se fassent simultanément, et ne semblent pas être distinguées l'une de l'autre.

3. Je me suis efforcé d'ôter l'ambiguïté du mot *pensée* dans les articles 63 et 64 de la première partie des *Principes de la philosophie*. En effet, de même que l'étendue, qui constitue la nature du corps, diffère beaucoup des diverses figures, c'est-à-dire des modes d'étendue, qu'elle revêt ; de même la pensée, c'est-à-dire la nature pensante, dans laquelle j'estime que consiste l'essence de l'esprit humain, et fort différente de tel ou tel acte de pensée ; et l'esprit tient de lui-même qu'il provoque tel ou tel acte de pensée, mais non pas qu'il est une chose qui pense, de même que la flamme tient aussi d'elle-même, comme d'une cause efficiente, qu'elle s'étend d'un côté ou d'un autre, mais non pas d'être une chose étendue. Par pensée, je ne conçoit donc pas quelque chose d'universel comprenant tous les modes de pensée, mais une nature particulière, qui reçoit tous ces modes, comme l'étendue est aussi une nature, qui reçoit toutes les figures.

4. C'est une [chose] d'être conscients de nos pensées, au moment même où nous pensons, et une autre de s'en souvenir après ; ainsi nous ne pensons rien dans les rêves sans qu'à l'instant même nous ne soyons conscients de notre pensée, bien que le plus souvent nous l'oublions aussitôt. Et il est vrai que nous ne sommes pas conscients de la façon par laquelle notre esprit envoie les esprits animaux dans tels ou tels nerfs ; en effet cette façon ne dépend pas de l'esprit seul, mais de l'union de l'esprit avec le corps ; pourtant nous sommes conscients de toute cette action par laquelle l'esprit meut les nerfs, en tant qu'une telle action est dans l'esprit — le fait est que ce n'est rien d'autre en elle que l'inclination de la volonté vers tel ou tel mouvement ; et cette inclination de la volonté est suivie de l'influx des esprits dans les nerfs, et du reste de ce qui est requis pour ce mouvement ; et cela à cause de la configuration bien liée, que l'esprit peut ignorer, et aussi à cause de l'union de l'esprit avec le corps, dont l'esprit est pleinement conscient — autrement en effet, il n'inclinerait pas sa volonté à mouvoir les membres.

Et que l'esprit, qui est incorporel, puisse mettre en mouvement le corps, ce n'est aucun raisonnement ou aucune comparaison qui nous le montre, mais, tous les jours, une expérience très certaine et très évidente ; c'est en effet une des choses connues par soi, que nous obscurcissons quand nous voulons l'expliquer par d'autres. Je me servirai pourtant ici d'une certaine comparaison. La plupart des philosophes, qui estiment que la pesanteur est une qualité réelle de la pierre, et distincte d'elle, estiment concevoir suffisamment comment cette qualité peut mouvoir la pierre vers le centre de la terre parce qu'ils estiment avoir une expérience manifeste de cette chose. Mais moi, qui me persuade qu'il n'existe aucune qualité telle dans la nature des choses, ni par conséquent aucune idée vraie de cette [chose] dans l'intellect humain, je crois qu'ils se servent de cette idée de la substance incorporelle qu'ils ont en eux pour se représenter cette pesanteur ; de la sorte, il ne nous est pas plus difficile de concevoir comment l'esprit meut le corps qu'à ceux-là de concevoir comment une telle pesanteur porte la

pierre vers le bas. Et il n'importe pas qu'ils disent que cette pesanteur n'est pas une substance ; en effet, ils la conçoivent vraiment comme une substance, puisqu'ils croient qu'elle est réelle et qu'elle peut exister sans la pierre par une certaine puissance (à savoir la puissance divine). Et il n'importe pas non plus qu'ils estiment qu'elle est corporelle ; en effet, si par corporel nous concevons ce qui concerne le corps, bien qu'il soit d'une autre nature, l'esprit aussi peut être dit corporel, dans la mesure où il est capable d'être uni au corps ; mais si par corporel nous concevons ce qui participe de la nature du corps, cette pesanteur n'est pas plus corporelle que l'esprit humain.

5. Je ne conçois pas autrement la durée successive des choses qui sont mues, ou même celle de leur mouvement, que celle des choses non mues ; en effet l'avant et l'après de toute durée me deviennent connues par l'avant et l'après de la durée successive, que je saisis en ma pensée, et avec laquelle les autres choses coexistent.

6. La difficulté à reconnaître l'impossibilité du vide semble avant tout venir de ce que nous ne considérons pas assez que le néant ne peut avoir aucune propriété ; autrement en effet, voyant qu'il y a dans cet espace que nous appelons vide une vraie étendue, et par conséquent toutes les propriétés qui sont requises pour la nature du corps, nous ne dirions pas qu'il est tout à fait vide, c'est-à-dire qu'il est un pur néant ; ensuite [la difficulté vient aussi] de ce que nous recourons à la puissance divine, dont nous savons qu'elle est infinie et que nous ne remarquons pas que nous lui attribuons un effet qui enferme une contradiction dans la conception, c'est-à-dire qui ne peut être conçu par nous. Or il me semble que d'aucune chose, on ne doit jamais dire qu'elle ne peut être faite par Dieu. En effet, puisque toute notion de vrai et de bien dépend de sa toute puissance, je m'oserais même pas dire que Dieu ne peut faire qu'une montagne soit sans vallée ou que un plus deux ne soient pas trois ; mais je dis seulement qu'il m'a donné un esprit de telle nature que je ne peux concevoir une montagne sans vallée, ou une somme de un et de deux qui ne soit pas trois, etc., et que de telles [choses] impliquent contradiction en ma conception. Cela, j'estime qu'il faut aussi le dire au sujet d'un espace, qui serait complètement vide, ou du néant, qui serait étendu, ou de l'univers, qui serait limité, parce qu'on ne peut se figurer aucune limite au monde, au-delà de laquelle je ne concevrais pas qu'il y ait de l'étendue ; et je ne peux non plus concevoir un tonneau tellement vide qu'il n'y ait aucune étendue dans sa cavité et dans lequel, par conséquent, il n'y a aussi pas de corps ; car partout où il y a de l'étendue, là aussi il y a nécessairement un corps.