

## L'ÉTENDUE SPATIALE ET TEMPORELLE DES ESPRITS : DESCARTES ET LE HOLENMÉRISME

Dans la métaphysique contemporaine, il existe au moins deux théories qui impliquent des entités multi-localisées, c'est-à-dire existant entièrement dans des régions distinctes de l'espace-temps<sup>1</sup>. Ainsi, selon le réalisme immanent des universaux, un universel existe entièrement en chaque lieu dans lequel il est instancié. Et selon l'endurantisme ou tri-dimensionnalisme (3D), les objets persistent dans le temps en étant « totalement présents » à chaque moment de leur existence<sup>2</sup>. Celui qui refuse d'admettre des entités multi-localisées, peut par exemple opposer un nominalisme des tropes au réalisme immanent. Et à l'endurantisme ou 3D, s'oppose le « perdurantisme » ou quadri-dimensionnalisme (4D) selon laquelle une chose perdure en étant étendue à travers ses différentes parties temporelles dont la somme constitue le tout qu'est l'entité persistante.

Le réalisme immanent et l'endurantisme sont en réalité deux formes contemporaines du holenmérisme, néologisme inventé par Henry More et qui est ainsi défini<sup>3</sup> :

L'autre opinion est celle de ceux qui concèdent bien que les esprits existent en quelque lieu (*alicubi*), mais là-dessus ajoutent qu'ils existent non seulement dans leurs lieux (*in suis ubi*) tout entiers (*totos*), mais aussi

1. Cet article est le résultat d'une recherche conduite dans le cadre du programme Pneuma soutenu par l'Agence nationale de la recherche (ANR-09-SSOC-056).

2. D. K. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, Oxford, Blackwell, 1986, p. 202, emploie l'expression « wholly present ». Voir l'analyse et la critique du 3D dans T. Sider, *Four-Dimensionalism*, Oxford, Clarendon Press, 2001, chap. III.

3. Pour une histoire de la notion, voir M. Rozemond, « Descartes, Mind-Body Union, and Holenmerism », *Philosophical Topics*, 2003, 31, pp. 343-367 ; A. De Libera, *L'Archéologie du sujet II. La quête de l'identité*, Paris, Vrin, 2008, pp. 438-445 ; R. Pasnau, *Metaphysical Themes 1274-1671*, Oxford, Clarendon Press, 2011 ; J. Reid, *The Metaphysics of Henry More*, Dordrecht, Springer, 2012, § 5.1.

qu'ils existent en même temps (*simul*) tout entiers dans chacun des points ou parties de leurs lieux et décrivent la nature particulière de l'esprit comme s'il était tout entier dans le tout et tout entier dans n'importe quelle partie (*totus in toto et totus in qualibet sui parte*). Les Grecs l'appelaient donc avec justesse et concision *ousian holenmerê* et nommèrent cette propriété, *tên asomatôn ousiôn tên holenmerian*, l'holenmérisme des êtres incorporels (*rerum incorporearum holenmeriam*) (Henry More, *Enchiridion metaphysicum* chap. XXVII, §1 [1671], *Opera omnia*, vol. II, t. 1, Londres, 1679, p. 307).

More introduit une des deux conceptions de la présence spatiale des esprits qu'il critique avec le nullibisme, la thèse selon laquelle l'esprit n'existe nulle part (*nusquam*). Le holenmérisme est la thèse selon laquelle l'âme existe tout entière dans son lieu et tout entière dans chacune des parties de ce lieu (TTTP). Dans l'histoire de la philosophie, la thèse TTTP a été mobilisée pour répondre au problème du mode d'être des entités immatérielles dans les corps<sup>4</sup>. On en trouve une première formulation dans le *Parménide* à propos de la présence des Formes dans les particuliers pour trouver une thèse holenmérienne<sup>5</sup>. Augustin y recourt pour penser la présence divine dans le monde<sup>6</sup>. C'est toutefois dans la scolastique que se systématisa l'usage du holenmérisme pour penser généralement le rapport d'une entité indivisible à une entité divisible. Les deux principaux contextes d'application de la thèse holenmérienne sont, chez les scolastiques, la discussion de la présence de Dieu et des substances immatérielles dans un lieu en général et, plus spécifiquement, la question de l'*union* hylémorphique de l'âme rationnelle au corps. La persistance temporelle des substances est également pensée à partir du modèle holenmérien, bien que cela soit rarement remarqué dans la littérature secondaire<sup>7</sup>.

Surtout, le holenmérisme demeure une pièce essentielle chez Descartes pour penser le rapport de l'âme à l'étendue spatiale et à l'étendue temporelle. Les deux premières parties de cette étude aborderont les discussions scolastiques autour de la présence spatiale de l'âme aux corps et la persistance temporelle de celles-ci. Dans les

4. Plotin, *Ennéades*, IV, 2, 1 ; Augustin, *De trinitate*, VI, 6, 8 ; Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, 13, 3 ; Anselme, *Monologion*, chap. XX-XXIII.

5. Platon, *Parménide*, 131a-b.

6. Augustin, *Confessiones*, III, 8 ; *De civitate Dei*, XI, 5.

7. R. Pasnau, *Metaphysical Themes*, *op. cit.*, § 18, est une exception. Il y a plusieurs autres usages de thèses holenmériennes : à propos du mode d'existence des qualités dans un sujet et des universaux dans les choses ; de l'hypothèse d'une substance matérielle dépourvue de quantité ; du rapport des substances immatérielles à l'espace en tant que distinct du corps, autrement dit à l'espace imaginaire.

deux suivantes, il s'agira d'établir que Descartes défend sur ces deux questions des thèses holenmériennes.

### **Thèses scolastiques sur le holenmérisme : action, union et présence spatiale des esprits**

La discussion sur les conditions d'action d'une substance immatérielle sur le corps se développe à partir de la considération du caractère métaphysiquement nécessaire ou non du principe de contiguïté causale ou, autrement dit, de l'exigence que l'agent et le patient ne soient pas distants<sup>8</sup>. Dans les *Disputationes metaphysicae*<sup>9</sup>, Suárez discute de l'attribut d'immensité divine et se demande s'il est possible de démontrer cette immensité, autrement dit l'existence de Dieu en tout lieu, répondant par l'affirmative à cette question (DM XXX, 7, 3). Les scolastiques distinguaient depuis Pierre Lombard trois formes d'*adesse* : selon l'essence, selon la puissance, selon la présence. En vertu de cette dernière, Dieu connaît toutes choses, tandis que la seconde désigne la portée de la toute-puissance. La première de ces formes de présences est ambiguë, dans la mesure où elle peut signifier ou bien une présence locale de l'essence divine, ou bien une présence nécessaire de l'action divine en tant qu'il est cause de l'être de toutes choses. Suárez soutient que l'immensité divine signifie que Dieu est réellement présent à tous les lieux et le déduit de sa toute-puissance à partir d'un principe qui fournit le fondement de l'argument causal établissant l'omniprésence divine : si *a* est une cause immédiate de *b*, alors *a* doit être présent par essence à *b*.

Duns Scot, admettant la possibilité d'une action à distance, avait rejeté l'argument causal et soutenu que la toute-puissance divine ne permettait pas d'inférer son immensité, Dieu pouvant agir sur toutes

8. Aristote, *Physique*, VII, 2, 243a3-6. Pour le holenmérisme dans le contexte de l'omniprésence divine et des espaces imaginaires, voir E. Grant, *Much Ado About Nothing, Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge UP, 1981.

9. F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, in *Opera omnia*, éd. C. Berton, Paris, Vivès, 1856, 26 vol., vol. XXV et 26, cité par disputes, section et paragraphe, titre abrégé DM par la suite. DA = Suárez, *De anima*, in *Opera omnia*, vol. III, cité par livre, chapitre et section. Autres abréviations utilisées : ST = Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Madrid, B.A.C., 1994 (5<sup>e</sup> éd.), 5 vol., citée par partie, question et article ; AT = René Descartes, *Œuvres complètes*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, mise à jour par J. Beaudet et P. Costabel, Paris, Vrin, 1974, 11 vol. ; B = Descartes, *Entretien avec Burman*, éd. J.-M. Beyssade, Paris, Presse universitaires de France, 1981 ; PP = Descartes, *Principia Philosophiae*, in AT VIIIa.

choses sans être présent en aucun lieu<sup>10</sup>. Suárez l'élève au contraire au statut de principe métaphysique (*ibid.*, 12). Ce principe est ambigu, et avec lui la notion de présence *per essentiam*, car il est susceptible de recevoir deux interprétations. La première est *a priori* ou explicative : la nature du lien causal définit le type de présence de la cause. La seconde est *a posteriori* ou évidentielle : l'exercice constaté d'une action causale en un lieu est un indice de la présence de la cause en ce lieu<sup>11</sup>. Selon la première interprétation, l'immensité divine découle de son action sur toutes choses, sans être un réquisit préalable de cette dernière. Telle serait la manière dont l'entendent les thomistes (Thomas d'Aquin, ST I, 8, 2, in c. et ad 2). Suárez comprend au contraire le conditionnel comme évidentiel<sup>12</sup>.

En outre, le mode de conception humain impose de concevoir que si Dieu crée quelque chose en un lieu (*ubi*) donné, sa présence en ce lieu précède l'existence de cette chose. L'esprit conçoit donc le lieu comme indépendant des choses elles-mêmes. L'ensemble des lieux dans lesquels les choses pourraient exister constitue l'espace imaginaire. L'immensité divine est capable de coexister dans le lieu de n'importe quelle chose possible, ce que l'esprit humain se représente comme une extension de Dieu à travers les espaces imaginaires, dépourvus de consistance ontologique propre. Cette « quasi-étendue » s'accompagne d'une indivisibilité absolue, Dieu existe donc TTP (*ibid.*, 44).

Cela vaut également des substances immatérielles finies. Contre la thèse thomiste, mais avec Duns Scot et Ockham, Suárez soutient que les substances immatérielles possèdent intrinsèquement la propriété d'être dans un lieu et ne sont pas présentes seulement en vertu de leur opération sur les corps<sup>13</sup>. Le principal argument est tiré du mouvement local : un ange peut se mouvoir d'un lieu à un autre, indépendamment de tout corps et par conséquent sa présence en un lieu est un mode

10. Jean Duns Scot, *Ordinatio* I, d.37, q. un., n.9, editio Vaticana, Rome, 1953, vol. VI, 302. Selon Duns Scot, la question concerne la validité de l'inférence, non la vérité de la conclusion, celle de l'immensité divine que tous acceptent. Voir E. Grant, *Much Ado About Nothing*, *op. cit.*, p. 146.

11. La distinction, établie par Suárez (*ibid.*, 16), est clairement exposée par R. Pasnau, *Metaphysical Themes*, *op. cit.*, pp. 354-355

12. DM XXX, 7, 32 : « Esse autem praesentem per substantiam suam ubicumque operatur, vel operari potest, [...] est [in agente] conditio praerequisita ante actionem. »

13. Thomas d'Aquin, ST I, 52, 1 ; Jean Duns Scot, *Ordinatio* II, d.2, p. 2, q.1-2, n.246, éd. Vat. VII, 266 ; Guillaume d'Ockham, *Quodlibet* I, q.4, éd. J.-C. Wey, *Opera Theologica*, New York, Saint Bonaventure, 1981, vol. IX, pp. 25-26 ; Suárez, DM LI, 3, 7-8.

intrinsèque de sa substance (DM LI, 3, 11-22). Mais cette présence en un lieu ou *ubi* n'est pas celle des corps, ou *ubi circumscriptivum*, qui se définit comme une extension par parties extérieures les unes aux autres. Par contraste, les substances spirituelles possèdent un *ubi definitivum*, défini comme une présence *tota in toto et tota in qualibet parte* (DM LI, 4, 6). Les substances spirituelles sont réellement localisées sans être véritablement étendues. La distinction des deux *ubi* dépend d'un critère méréologique : le lieu circonscriptif implique une corrélation entre les parties du lieu étendu et divisible dans lequel se trouvent la substance et les parties de la substance, alors qu'un être est dans un lieu de manière définie si elle existe TTTP dans ce lieu<sup>14</sup>.

La présence holenmérienne des âmes unies à des corps prend des modalités particulières. La question se pose spécifiquement pour l'âme rationnelle, car les scolastiques s'accordent pour la plupart à tenir les formes substantielles des vivants inférieurs pour divisibles. Ainsi l'âme d'un ver de terre se divise lorsqu'on le coupe en deux (DA I, xiv, 2-3). L'âme rationnelle en revanche, strictement indivisible, existe toute entière dans le tout et dans chaque partie (DA I, xiv, 9). Suárez distingue avec Thomas d'Aquin trois manières d'envisager la présence d'une forme comme un tout (*totalitatem formae*) : (1) selon la totalité de l'essence ; (2) selon la totalité de puissance et enfin (3) selon la totalité de quantité.

Au premier point de vue, celui de l'âme comme la forme substantielle du corps auquel elle est unie, l'âme est présente au corps TTTP (ST I, 76, 8, in c.). Mais Suárez ajoute que cette présence est commune à toutes les formes et non restreinte aux formes indivisibles (DA I, xiv, 9).

Une distinction s'introduit en considérant l'exercice des pouvoirs de l'âme. Les facultés de l'âme rationnelle liées à des organes corporels ont une présence circonscriptive en eux. Ainsi l'œil est le lieu propre de la faculté de voir (ST I, 76, 8, in c.). Inversement, l'intellect et la volonté ne sont pas localisés dans une partie propre du corps et ne sont littéralement nulle part<sup>15</sup>. De l'appartenance de l'intellect à l'âme et de sa présence TTTP au corps, on ne peut inférer que

14. *Ibid.*, 4, 2 : « Ratione ubi corporei subiectum ejus est ita extensum in ordine ad locum, ut sit totum in toto, et pars in parte spatii quod occupat ; at vero ratione ubi spiritualis subjectum non est ita extensum, sed indivisibiliter praesens, ita ut si praesentia sit ad spatium divisibile, totum subjectum ejus sit in toto et totum in qualibet parte. »

15. Voir D. Des Chene, *Life's Form: Late Aristotelian Conceptions of the Soul*, Ithaca, Cornell UP, 2000, chap. X.

l'intellect est dans le pied (DA I, XIV, 10). Ainsi selon le point de vue de la puissance, les formes sont ou bien *tota in parte* ou bien nulle part.

C'est donc le point de vue de la quantité qui fournit le critère distinctif entre les formes divisibles et indivisibles et fonde la spécificité de la présence *holenmérienne* des âmes dans le corps (*ibid.*). Thomas d'Aquin présente la distinction de la manière suivante :

On parle de tout et selon la qualité et selon la perfection de l'essence. Or le tout et la partie selon la quantité ne reviennent aux formes que par accident, à savoir en tant qu'elles se divisent par la division d'un sujet qui a une quantité. En revanche, le tout ou la partie selon la perfection de l'essence se trouvent par soi dans les formes. En parlant de cette totalité qui revient par soi aux formes, il apparaît que toute forme est tout entière dans le tout et tout entière dans chacune de ses parties : car la blancheur, de même qu'elle se trouve selon toute la notion de la blancheur dans le corps tout entier, est également, de la même manière, dans chacune de ses parties. Il en va autrement de la totalité qui est attribuée par accident aux formes : en ce sens en effet, nous ne pouvons dire que toute [la] blancheur soit en chaque partie. Si donc il y a une forme qui ne se divise pas par la division du sujet, comme c'est le cas des âmes des animaux parfaits, il n'y aura pas lieu de faire la distinction, puisqu'une seule totalité leur convient. Mais il faut dire de manière absolue que l'âme est tout entière dans chaque partie du corps. (*Somme contre les Gentils*, II, chap. 72, 4, trad. C. Michon, Paris, GF Flammarion, p. 279).

La blancheur d'un mur est un accident de celui-ci. Comme toute forme elle est indivisible par l'essence et existe donc TTTP dans le mur et ses parties sur le plan de la « perfection de l'essence ». Ce qui vaut d'une forme accidentelle comme la blancheur vaut également de certaines formes substantielles, comme celle d'un diamant par exemple : en brisant un diamant en deux, on obtient une division *per accidens* de sa forme substantielle. Chaque forme ainsi engendrée n'est pas une moitié de la forme du diamant initial car chaque moitié est autant informée par la forme du diamant que le diamant initial. La division d'une forme *per accidens* signifie ainsi que certaines propriétés de la collection des choses possédant cette forme ne s'appliquent pas à chaque partie. Si l'on se figure un mur blanc entier à  $t$ , dont une moitié est détruite à  $t'$ , l'ensemble des choses blanches forme à  $t$  un objet étendu  $E$  et un objet  $E'$  moins étendu à  $t'$ . Étant donné que  $E' < E$ , la blancheur instanciée par  $E'$  n'a pas les mêmes propriétés que celle qui est instanciée par  $E$ . Ainsi, la présence de la propriété est *per accidens* partie par partie, sans que cela affecte la propriété de la blancheur elle-même.

Au contraire, la présence des substances immatérielles n'est pas affectée par la division quantitative du sujet. Si l'on ampute le corps

humain d'un membre, l'âme est présente TTTP dans le corps restant, mais pas dans le membre amputé. Autrement dit, bien que l'âme compose avec le corps un homme et qu'elle soit tout entière en chaque partie du corps, il ne s'ensuit pas que chaque partie du corps humain soit un homme. C'est l'unité fonctionnelle de maintien de la vie assurée par l'âme qui définit proprement ce tout qu'est le corps humain.

### **Étendue temporelle et persistance des substances : Suárez contre Bonaventure**

La réflexion sur la différence entre les êtres permanents (*entia permanentia*) et les êtres successifs (*entia successiva*) constitue un autre contexte important d'application du holenmérisme<sup>16</sup>. Les substances, spirituelles ou corporelles, sont des êtres permanents par excellence, ce que l'on appellerait des continnants, tandis que la classe des êtres successifs se réduit généralement au mouvement et au temps. La distinction entre ces deux types d'être repose sur un critère méréologique, comme l'atteste ce passage tout à fait représentatif de Pierre d'Espagne :

Les choses permanentes sont celles dont on dit que l'existence est toute entière simultanément (*totum simul*) [...] Les parties des permanents sont toutes simultanées [...] Les parties des êtres successifs ne sont pas toutes simultanées, mais successives, l'une après l'autre (*Syncategoremata* VI, 3, cité dans R. Pasnau, *Metaphysical Themes* p. 375)<sup>17</sup>.

La distinction entre *permanentia* et *successiva* repose sur un critère méréologique. Une chose permanente possède la totalité de son être simultanément, tandis qu'une chose successive ne possède jamais une seule partie entière de son être à un moment<sup>18</sup>. Une course comporte par exemple un commencement et une fin, qui ne peuvent exister simultanément. Une difficulté à laquelle se heurte cette définition tient à ce que Dieu seul paraît pouvoir être tenu pour un être

16. Les analyses qui suivent doivent en grande partie à R. Pasnau, *Metaphysical Themes*, *op. cit.*, § 18.

17. Suárez DM L, 7, 4 : « Habent ergo hae res [i.e. substantiae corruptibiles] durationem permanentem, et ex se totam simul ». Il définit également les choses successives comme celles qui ont des parties diverses dans le temps : DM L 2, 11 : « res successiva dicitur durare aut perseverare per additionem realem, quia semper aliquid novi in ea fit eique additur. »

18. DM L, 9, 20. Les parties d'un être successif n'existent donc pas non plus dans l'instant, dans la mesure où le caractère successif du mouvement total dépend du caractère successif de chacune de ses parties.

permanent : les animaux gagnent et perdent des parties au cours de leur existence, alors que diverses pensées affectent les esprits. En outre, c'est à partir de l'idée de la possession complète et *tota simul* de la vie que Boèce définit l'éternité divine<sup>19</sup>. Les scolastiques reprirent généralement la définition boécienne de l'éternité tout en maintenant que la permanence se définit à partir de l'existence *tota simul*, ce qui suppose une distinction entre permanence *simpliciter* et permanence dans l'être substantiel (Suárez, DM, L, 3, 7).

D'un point de vue diachronique, une entité permanente est celle qui persiste identique dans le temps. Une chose existe *tota simul* si elle est tout entière à chaque moment de son existence que l'on peut définir comme une partie temporelle de sa durée. Une entité successive est une somme des parties distinctes séparées temporellement (DM, L, 5, 1). De façon tout à fait remarquable certains textes recourent explicitement à un modèle holenmérien pour penser la permanence d'un même tout à chaque instant de sa durée. Pasnau cite ici un passage représentatif de John Wyclif :

Ex istis patet quod sicut nullum multiplicatum per locum est secundum se totum ad omne punctum dati loci, sic permanens est ad omne instans dati sui temporis secundum se totum, quod est impossibile de successivo. In hoc enim differt permanens a successivo, quod permanens est illud quod manet successive in extensum, cuiusmodi est omne illud quod sufficit manere per tempus sine innovatione vel deperditione partis. Successivum vero omne quod per tempus extenditur, quamlibet autem partem divisibilem taliter extensi oportet habere tempus sibi appropriatum, in quo non sit aliquid sui totius praeter ipsum vel partem eius, sicut est de localiter extenso (J. Wyclif, *De ente praedicamentali*, chap. 20, cité dans Pasnau, *Metaphysical Themes*, p. 380).

Wyclif expose ici avec une grande netteté une position majoritaire chez les scolastiques. Il s'appuie sur un parallélisme entre l'étendue spatiale et l'étendue temporelle. Les êtres successifs sont étendus dans le temps comme les corps, *partes extra partes*. Au contraire, les permanents, comme les substances ou les universaux, sont multi-localisés (*multiplicatum per locum*), en ce qu'ils sont présents selon leur totalité à chaque instant de leur existence – ou du moins selon la totalité qui persiste à travers le temps. Un arbre persiste parce que sa forme persiste totalement, sans addition ni soustraction de parties à travers le temps, bien que ses accidents, en particulier

19. Boèce, *Consolatio Philosophiae*, V, prose 6 in Boethius, *The Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*, éd. et trad. H.F. Stewart, E. K. Rand et S. J. Tester (Loeb Classical Library, 74), Cambridge, Harvard University Press, p. 422 : « Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio » ; cf. Thomas d'Aquin, ST I, 10, 1 : « ipsa aeternitas successione caret, tota simul existens ».

sa quantité, soient soumis au changement. L'approche holenmérienne se retrouve chez Suárez à propos de l'*aevum*, qui désigne la durée non-successive des substances spirituelles et plus généralement des substances corruptibles, par opposition à la durée successive de certains de leurs accidents.

Cette idée d'une durée permanente s'oppose en particulier à Bonaventure<sup>20</sup>. Pour ce dernier, toute durée est essentiellement successive. L'*aevum* est donc lui-même successif, bien qu'il ne s'accompagne pas d'un changement interne de la substance. Bonaventure argumente d'abord à partir de la dépendance de la créature et de la nécessité de sa conservation dans l'être par une création continue. Elle doit être conservée à chaque instant par une action divine distincte dont le terme est une partie de la durée.

Un second argument est que la durée d'une chose est variable et peut-être plus ou moins étendue. Cette variabilité de l'étendue temporelle implique que la chose qui dure possède des parties temporelles distinctes qui s'ajoutent les unes aux autres, l'*aevum* consistant dans la succession de ces parties temporelles numériquement distinctes mais parfaitement semblables. Bonaventure recourt à l'image du rayonnement (*lumen*) du soleil : il est émis en un instant, ce n'est pas un processus et donc il existe *totum simul*, mais suppose une action continue du soleil qui introduit une succession entre les parties du rayonnement. Ce processus d'émanation de la lumière solaire se distingue de celui par lequel une eau constamment renouvelée s'écoule d'une source. Par cette dernière image, Bonaventure rend compte de la durée des êtres soumis au changement, dans lesquels la succession de la durée s'accompagne d'une diversité qualitative<sup>21</sup>.

20. *Ibid.* 5, 3 : « Est opinio celebris D. Bonaventurae [...] qui negat aevum esse durationem permanentem, etiamsi sit duratio rei permanentis » ; Bonaventure, *In II Sent.*, dist. 2, p. 1, a.1, q.1, in *S. Bonaventurae Opera omnia*, studio et cura pp. a S. Bonaventura, Quaracchi, 1885, t. II, pp. 62b-63b. Cf. P. Porro, « Angelic Measures: Aevum and Discrete Time », in P. Porro (ed.), *The Medieval Concept of Time*, Cologne-Leyde-New-York, Brill, 2001, pp. 131-159. Thomas d'Aquin définit l'*aevum* comme durée permanente et immuable de la substance de l'être, s'accompagnant de changements dans ses actes (ST I, 10, 5). La durée de la substance angélique est donc permanente pour Suárez en accord avec Thomas, et successive selon Bonaventure. Les opérations angéliques (pensée, volition, mouvement) sont, à la différence de l'unique action éternelle divine, successives et ordonnées dans un temps discret.

21. *In II Sent.*, d.2, p. 1, a.1, q.3, que cite pratiquement Suárez, DM, L, 5, 3 : « Aliam vero [durationem esse] quasi mediam, quae in se quidem variationem et successionem habet, non tamen in illo esse cuius est duratio. Quod si inquiras quomodo possit in duratione esse varietas, si non est in esse, respondet Bonaventura quia idem esse potest continue fluere a suo principio, sicut lumen a sole. »

Dans les deux cas, l'analogie signifie que la durée d'une substance est conçue sur le modèle d'un processus qui perdure en étant étendu dans le temps. Un objet persisterait dans le temps en ce qu'il serait un tout composé de parties temporelles, i.e. un objet 4D<sup>22</sup>. Bonaventure admet néanmoins une distinction réelle entre l'existence et la durée des choses, ce que refusera Suárez (DM L, 1, 5). Aussi, bien que la durée soit intrinsèquement successive, l'existence même des substances ne l'est pas. Il y a donc bien une permanence de la substance, mais hors de la durée.

Suárez ne retient pas ce dernier aspect de la thèse bonaventurienne et concentre sa critique sur le caractère successif de la durée. Il conteste tout particulièrement l'argument tiré de la nécessité de la conservation divine. La conservation ne diffère de la création que par une distinction de raison. Et la conservation entre deux moments du temps n'implique pas une série d'actions distinctes successives de la part de Dieu (DM XXI, 2, 6). La conservation divine est ainsi pensée en termes holenmériens, puisque la même action occupe tout l'intervalle de durée d'une chose et chacune de ses parties. Seul le rapport à la mesure d'une succession temporelle permet de distinguer des parties dans cette action unique. La succession n'est alors que dans notre représentation, non dans la chose même (DM L, 5, 25).

### « L'extension de cette pensée » : Descartes et le holenmériisme spatial

Une lecture un peu rapide peut faire apparaître Descartes comme un partisan du nullibisme. More le tient dans certains passages pour le « prince des nullibistes<sup>23</sup> », opinion que Pierre Bayle semble partager, en l'attribuant toutefois aux cartésiens plus qu'à Descartes<sup>24</sup>.

22. Pour une interprétation de Bonaventure comme partisan du 4D, voir R. Cross, « Four-Dimensionalism and Identity Across Time: Henry of Ghent vs Bonaventure », *Journal of the History of Philosophy*, 1999, 37, pp. 393-414. La génération postérieure à Suárez, en particulier Juan de Lugo et Sylvester Maurus, se ralliera à la thèse bonaventurienne d'une succession intrinsèque des choses qui durent. Cf. J.-L. Solère, « Descartes et les discussions médiévales sur le temps », in J. Biard et R. Rashed (dir.), *Descartes et le Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1997, pp. 329-348.

23. Henry More, *Enchiridion metaphysicum*, chap. XXVII, § 2, *Opera omnia*, vol. II, t. I, pp. 307-308 ; *scholium* sur la lettre de Descartes d'août 1649, in *Opera omnia*, vol. II, t. II, p. 269.

24. Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 5 vol., Amsterdam *et al.*, 1740, art. « Simonide », note F, vol. IV, p. 211b.

Au xx<sup>e</sup> siècle, Gilbert Ryle présente comme une évidence cartésienne essentielle le fait que les corps sont dans l'espace, mais pas l'esprit<sup>25</sup>. La thèse selon laquelle l'esprit n'étant pas une *res extensa* n'existe en aucun lieu pourrait être attribuée à Descartes sur la base de l'argument suivant :

(1) Tout ce qui est dans un lieu est étendu.

(2) L'étendue est l'essence des corps.

(3) L'esprit est réellement distinct du corps.

Donc :

(4) L'esprit n'existe en aucun lieu.

Les thèses (2) et (3) sont sans conteste défendues par Descartes. Il n'est nullement évident toutefois que Descartes admette la conclusion (4). C'est donc autour du statut de la prémisse (1) que se noue le problème chez Descartes.

Cette question est au cœur de la correspondance avec More<sup>26</sup>. Celui-ci soutient que la définition cartésienne du corps comme *res extensa* est inadéquate et recourt à cet effet à l'argument causal. Comme il agit sur toutes choses en imprimant du mouvement à la matière, Dieu doit être présent partout si bien que *Deus igitur suo modo extenditur, atque expanditur ; ac proinde est res extensa* (lettre à Descartes du 11 décembre 1648, AT V, 239). Descartes nie au contraire que Dieu, ni aucun esprit, soit à proprement parler étendu<sup>27</sup>. Dans sa lettre du 15 avril 1649, il analyse le concept d'étendue à partir de trois réquisits : X est étendu si seulement si (1) X est imaginable ; (2) X est divisible en parties extérieures les unes aux autres (*partes extra partes*) ; (3) X est impénétrable<sup>28</sup>. Dieu ne satisfaisant aucune de ces conditions, il n'est donc pas réellement étendu. Pour la question qui nous intéresse, le second réquisit de l'étendue véritable est le plus important. Le caractère fondamental de l'étendue est de posséder ce que R. Pasnau nomme une « structure corpusculaire »,

25. G. Ryle, *The Concept of Mind*, Londres, 1949, p. 11, cité dans J. Reid, « The Spatial Presence of Spirits among Cartesians », *The Journal of the History of Philosophy*, 2008, 46, pp. 91-118, à la page 91.

26. Pour une analyse approfondie de la correspondance sur les points qui nous intéressent ici, voir I. Agostini, « L'onnipresenza di Dio nel cartesianismo », in F. A. Sulpizio (ed.), *Studi cartesiani*, Lecce, Milella, 2000, pp. 11-37. Voir aussi les commentaires de J. Laporte, « La connaissance de l'étendue chez Descartes », in *Études d'histoire de la philosophie française au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1951, pp. 16-26.

27. Dans les *Principia*, Descartes nie que Dieu soit un corps, en partant du fait que la divisibilité en parties entraîne une imperfection et que tout corps est essentiellement divisible (PP I, 23, AT VIIIa, 13).

28. Descartes, *Lettre à More* du 5 février 1649, AT V, 270 et 272.

c'est-à-dire d'être composée de parties intégrales distinctes<sup>29</sup>. Un objet possède une étendue véritable s'il possède une pluralité de parties distinctes les unes des autres dont la somme compose cet objet.

La structure corpusculaire de la *res extensa* soulève la difficile question de l'unité ou de la pluralité des substances corporelles. Selon l'interprétation moniste, les parties de l'étendue sont des modes et seul le tout, le *corpus in genere sumptum* (AT VII, 14), constitue une substance<sup>30</sup>. Cependant, Descartes affirme que les parties de l'étendue distinguables par la pensée sont réellement distinctes entre elles et sont des substances complètes<sup>31</sup>. Les parties de la *res extensa* ne sont pas donc de simples modes. Si Descartes adhère à une ontologie exclusive, le rejet de l'atomisme entraîne un problème fondamental car nul corps déterminé ne peut avoir le statut de substance. Mais il semble que l'ontologie cartésienne des corps soit tolérante et admette que des tous et des parties puissent également prétendre au statut de substance : est une substance non seulement la *res extensa* en général, mais également chacune de ses parties<sup>32</sup>. La même portion d'étendue est à la fois une substance et une partie d'une autre substance, pourvue d'une unité de composition (AT VII, 423-24). Un tout ne peut en effet exister sans ses parties constitutives. Or toute partie de la matière est composée de parties et ne peut donc exister séparément de celles-ci. En appliquant la distinction réelle définie à partir du critère de la séparabilité d'existence (cf. AT VII, 162 ; VIIIa, 29), on parviendrait au résultat selon lequel les tous ne sont pas des substances. Attribuer une ontologie tolérante à Descartes implique de ne pas faire de la séparabilité d'existence l'unique critère de distinction réelle. Or Descartes dispose d'un critère plus faible. Le premier est coordonné à la définition de la substance comme entité ontologiquement indépendante (PP I, 51, AT VIIIa, 24 ; AT VII, 226). Mais la substance est également définie comme un sujet d'attributs (AT VII, 161 ; AT VII, 176). Deux substances sont alors réellement distinctes si l'on peut concevoir l'une sans l'autre comme le sujet de propriétés diverses et réciproquement (AT VII, 176 ; AT III, 475-76). Une table

29. R. Pasnau *Metaphysical Themes*, *op. cit.*, p. 279.

30. Voir M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, I, pp. 107-118 ; Th. Lennon, « The Eleatic Descartes », *Journal of the History of Philosophy*, 2007, 45, pp. 29-45.

31. PP I, 60, AT VIIIa, 28 ; *lettre à Gibieuf*, 19 janvier 1642, AT III, 477 ; *lettre à Mesland* du 9 février 1645, AT IV, 166.

32. Cette analyse reprend les conclusions de T. Schmaltz, « Descartes on the Extensions of Space and Time », *Analytica*, 2009, 13, pp. 113-147, en particulier pp. 125-128.

est une substance puisqu'elle est le sujet d'un ensemble de propriétés spatiales (figures, grandeur, mouvement) qui la singularisent, mais chaque partie de la table est aussi une substance. Cependant la table n'existe jamais entière dans toutes ses parties et un corps n'est plus le même si une partie lui est ôtée. L'essentialisme méréologique s'applique ainsi aux substances composées.

La structure corpusculaire de l'étendue exclut ainsi que les esprits, essentiellement indivisibles (AT VII, 86), soient véritablement étendus. Dans sa lettre à More du 15 avril 1649, Descartes développe sa propre conception de l'étendue non-corporelle :

Quantum autem ad me, nullam intelligo nec in Deo, nec in Angelis vel mente nostra extensionem substantiae, sed potentiae duntaxat ; ita scilicet ut possit Angelus potentiam suam exerere nunc in maiorem, nunc in minorem substantiae corporeae partem ; nam, si nullus esset corpus, nullum etiam spatium intelligerem, cui Angelus vel Deus esset coextensus (AT V, 342).

Extensionem quae rebus incorporeis tribuitur, esse potentiae duntaxat, non substantiae ; quae potentia, cum sit tantum modus in re ad quam applicatur, sublato extenso cui coexistat, non potest intelligi esse extensa (AT V, 343).

L'étendue corporelle est une étendue de substance. Il s'agit d'une étendue première, non dérivée. L'étendue de puissance (*extensio potentiae*) est dérivée : un être n'est étendu par puissance que relativement à une étendue de substance à l'égard de laquelle il est co-étendu, et plus précisément en raison d'une action exercée sur cette étendue corporelle. Il en résulte une série de caractéristiques.

1. Tout d'abord, l'étendue de puissance est variable, par opposition à l'étendue de substance, qui est invariable. L'essentialisme méréologique valable pour les corps implique qu'ils ne peuvent survivre à des changements<sup>33</sup>. Par contraste, l'étendue de puissance est donc capable de s'exercer sur une portion plus ou moins grande de l'étendue corporelle. L'étendue de puissance ne s'attribue donc qu'à des substances incorporelles.

2. Bien que l'étendue de puissance ne s'exerce pas sur un corps déterminé unique, il est nécessaire qu'à tout instant il existe un certain corps sur lequel elle puisse s'exercer. Elle ne se rapporte donc pas à une étendue abstraite, à l'espace sans corps ou l'*extensio in genere* (PP II, 12, AT VIIIa, 46).

33. Cela s'accorde avec le rejet de la raréfaction et de la condensation dans PP II, 7, AT VIIIa, 44. La raréfaction (augmentation de l'étendue) impliquerait la création d'une nouvelle substance distincte de la première. L'étendue des corps valide les principes de l'essentialisme méréologique.

3. En troisième lieu, l'étendue de puissance est un mode *dans* le corps sur lequel agit la substance immatérielle. Or l'action et la passion sont selon Descartes « une même chose », dont le nom varie selon le sujet à qui on l'attribue<sup>34</sup>. Ainsi l'action d'une substance immatérielle, autrement dit l'étendue de puissance, n'est pas un mode que dans le sujet agent, mais dans le patient (le corps mû par une substance immatérielle) qui est qualifié d'étendue de puissance. L'étendue de puissance n'est donc pas une propriété intrinsèque de la substance, mais une dénomination extrinsèque.

4. Enfin, une substance immatérielle n'aurait pas d'étendue de puissance si le corps avec lequel elle est co-étendue cessait d'exister. Il y a ainsi une dimension modale de l'étendue de puissance qui est une propriété accidentelle.

En s'en tenant à ces caractéristiques, l'étendue de puissance n'implique pas une présence réelle contrairement à l'*ubi definitivum*. Elle s'apparente en effet à la présence d'un pouvoir, comme on l'a caractérisée plus haut. À ce titre, Descartes renouvelerait la thèse thomiste de la présence opérationnelle des substances spirituelles. Ainsi, il est nécessaire qu'une substance immatérielle ne soit pas étendue selon la substance et il n'est pas nécessaire qu'une substance immatérielle soit étendue par son *extensio potentiae*. Si les étendues de substance et de puissance épuisent les manières dont un objet peut exister dans un lieu, le nullibisme n'est alors pas très loin<sup>35</sup>.

Cependant, ce passage n'est pas le plus représentatif. Notre hypothèse est que la propriété d'avoir une étendue de puissance est contingente, conformément à (4), mais intrinsèque, contrairement à (3). En ce sens, elle correspond plutôt à une étendue indivisible équivalente à la présence holenmérienne. Deux éléments au moins de la correspondance avec More accèdent à cette hypothèse et font apparaître en retour la conception minimaliste de l'étendue de puissance présentée dans la lettre du 15 avril comme une exception.

D'abord, Descartes reconnaît dans le fragment d'août 1649 que Dieu est omniprésent en vertu de son essence. Il répond là au dilemme opposé par More dans sa lettre du 23 juillet : ou bien l'étendue de puissance est un mode dans la substance spirituelle, ce qui implique

34. *Passions de l'âme*, I, art. 1, AT XI, 328 ; cf. *lettre à l'Hyperaspistes*, août 1641, AT III, 428.

35. Et même une réalité effective, comme l'indique un passage de *l'Entretien avec Burman* (AT V, 172, B 120-121 ; cf. AT II, 138) à propos de l'immensité de Dieu. Avant la création du monde, cette immensité existe en Dieu lui-même (*in sese*). Après la création du monde elle prend la forme d'une omniprésence ou ubiquité.

que la substance elle-même est étendue, ou bien l'effet produit dans le corps étant étendu, il faut que la puissance qui le produit soit également localisée et étendue. On retrouve l'argument causal : l'action sur un corps étendu entraîne la localisation et l'extension de l'agent (AT V, 379). Descartes admet expressément l'implication de l'argument dans le cas de Dieu :

Dixi Deum extensum ratione Potentiae, quod scilicet illa potentia se exerat, vel exerere possit, in re extensa. Certumque est Dei essentiam debere ubique esse praesentem, ut eius potentia ibi possit se exerere ; sed nego illam ibi esse per modum rei extensae, hoc est, eo modo quo paulo ante rem extensam descripsi (AT V, 403).

La première phrase paraît répéter la position de la lettre du 15 avril. La simplicité divine implique une distinction de raison entre les attributs divins. Si Dieu est étendu à raison de sa puissance, cela implique que son essence l'est également. Cet argument conduisait Descartes à une prudente mise à l'écart du cas de la présence divine et à mettre en avant le modèle de l'esprit humain et des anges (AT V, 343). Il est alors proche de la conception thomiste de l'omniprésence divine comme présence essentielle, c'est-à-dire comme *causa essendi*. Or, dans la suite du fragment d'août 1649, on retrouve plutôt la version suarézienne, évidentialiste, de l'argument causal. L'exercice de la puissance divine présuppose comme réquisit la présence locale de son essence. More note l'évolution de Descartes dans les *scholia* de son édition de la correspondance et juge que leurs positions respectives se recourent<sup>36</sup>. En partant de l'hypothèse de la justesse de l'interprétation de More, il devient possible d'évaluer la teneur de la position cartésienne à partir de la sienne propre. Or, à cette époque, More adhère encore aux thèses holenmériennes, en particulier à propos de l'omniprésence et de l'éternité divine<sup>37</sup>. More emploie en un effet un vocabulaire typiquement holenmérien, par exemple la « répétition du centre divin », caractérisée comme une « présence totale » : Dieu est tout entier présent au monde entier, et davantage à l'espace lui-même hors du monde, et à chacune de ses parties (AT V, 305). Si Descartes

36. Henry More, *Responsio ad fragmentum Cartesii*, juillet-août 1655, AT V, 643-44.

37. C'est ce qu'établit clairement J. Reid, *The Metaphysics of Henry More*, *op. cit.*, pp. 158-164. Il défend, contre de nombreux interprètes, dont E. Grant, la thèse d'une évolution de la pensée de More, d'abord partisan du holenmérisme avant de le rejeter progressivement à partir de 1659 avec la publication de *The Immortality of the Soul*. More y défend l'immatérialité des esprits contre les thèses de Hobbes et, notamment, ses attaques contre le holenmérisme scolastique. Cf. *The Immortality of the Soul*, I, ix, 10 et I, x, 8, éd. A. Jacob, Dordrecht, Kluwer, 1987, p. 53 et pp. 57-58.

est effectivement d'accord avec More, cela implique que Dieu est réellement étendu TTTP.

En outre, et c'est le second point, il estime que pour penser l'action de Dieu et des anges sur les corps et donc l'étendue de puissance, il convient de recourir au modèle de l'action humaine (AT V, 347). L'étendue de puissance doit ainsi se comprendre à partir de la considération de l'action de l'âme humaine sur le corps. Dans la lettre à More, il invoque seulement l'évidence empirique du fait – chacun sait (*conscius*) qu'il peut mouvoir son corps en conséquence de certaines pensées que sont les volitions –, sans expliquer toutefois la manière dont se produit cette interaction et n'éclaire donc pas directement le statut de l'étendue de puissance. Cette explication est à chercher dans les passages où Descartes recourt à l'analogie de la pesanteur pour rendre compte de l'interaction entre l'âme et le corps<sup>38</sup>.

La pesanteur est l'exemple d'une qualité réelle qui repose sur deux confusions : (i) prendre pour une propriété ou une qualité ce qui est en fait une substance (ii) tenir la pesanteur pour une propriété corporelle seulement, alors qu'elle contient des aspects corporels, son caractère mesurable et divisible (AT VII, 442), et d'autres mentaux, notamment son orientation vers le centre de la Terre qui suppose une capacité cognitive. Cette confusion est caractéristique des phénomènes relevant de l'union de l'âme et du corps. Aussi la pesanteur, une fois débarrassée de ces caractéristiques proprement corporelles permet-elle de penser l'action de l'âme sur le corps (AT III, 667 ; V, 223). Or la pesanteur est d'un côté répandue dans tout le corps pesant (*gravitatem per totum corpus, quod grave est, sparsam esse*) et d'un autre côté peut exercer son action sur n'importe quelle partie du corps :

Dum corpori gravi manebat coextensa, totam suam vim in qualibet ejus parte exercere posse videbam, quia ex quacunque parte corpus illud funi appenderetur, tota sua gravitate funem trahebat, eodem plane modo ac si gravitas ista in sola parte funem tangente, non etiam per reliquas, sparsa fuisset. Nec sane jam mentem alia ratione corpori coextensam, totamque in toto et totam in qualibet ejus parte esse intelligo (AT VII, 442).

Recourant expressément au langage holennmérien, Descartes conclut que l'âme est effectivement étendue TTTP. Toutefois, l'analogie occulte en partie un double glissement de l'action à l'union et, en retour, de l'union vers l'action. Ainsi, l'action de la pesanteur s'exerce en effet tout entière sur n'importe quelle partie du corps comme l'établit l'expérience d'un fil relié à une des extrémités du

38. *Sixièmes réponses*, AT VII, 441-42 ; *lettre à Elisabeth*, 21 mai 1643, AT III, 667 ; *lettre à Arnauld*, 29 juillet 1648, AT V, 222-23.

corps : la traction subie par le fil est égale au poids du corps tout entier et non de son extrémité. Toute action supposant un contact, la pesanteur agit donc tout entière sur l'extrémité du corps. La généralisation à « n'importe quelle partie » découle de la possibilité de réaliser la même expérience à n'importe quel endroit du corps. Par analogie, Descartes conclut que l'âme est co-étendue à tout le corps et à n'importe quelle de ses parties, parce que de l'action de la pesanteur sur n'importe quelle partie du corps il conclut à la présence de cette dernière en n'importe quelle partie. On observe ici un premier glissement de l'action à la présence réelle.

Mais, comme l'a bien montré M. Rozemond, la conclusion selon laquelle l'âme est TTP dans le corps à partir de l'analogie avec l'action de la gravité soulève deux difficultés<sup>39</sup> : premièrement, que signifie précisément l'union de l'âme au corps tout entier (TT) ? Ensuite, quel est l'équivalent dans l'âme du fait que la pesanteur agit tout entière en n'importe quelle partie (TP) ?

Du point de vue de la présence et non de l'action, Descartes conclut que l'âme est tout entière en chaque partie du corps à partir de l'expérience d'un membre amputé, comme Suárez :

Et quamvis toti corpori tota mens unita esse videatur, abscisso tamen pede, vel brachio, vel quavis alia corporis parte, nihil ideo de mente subductum esse cognosco [...] Contra vero nulla res corporea sive extensa potest a me cogitari, quam non facile in partes cogitatione dividam, atque hoc ipso illam divisibilem esse intelligam (AT VII, 86).

L'essentialisme méréologique s'applique aux corps en raison de leur divisibilité. Réciproquement, un objet indivisible se comprend comme un objet capable de survivre à la suppression d'une de ses parties. La condition métaphysique est que cet objet soit TTP. Certes, Descartes n'emploie pas la formule complète du holenmérisme, puisqu'il est seulement question de l'union de l'âme entière à tout le corps (TT). Toutefois, puisque l'âme peut survivre à n'importe quelle amputation, c'est qu'elle est présente à n'importe quelle partie du corps (TP). On peut se demander s'il n'y a pas une limite : Descartes mentionne le bras ou les pieds, mais si l'on supprimait le cerveau, l'esprit ne pourrait plus agir sur le corps et ne serait plus tout entier en n'importe quelle partie. C'est ce qui apparaît quelques lignes plus loin dans la *Sixième méditation* : l'âme n'est immédiatement affectée qu'au niveau de la glande pinéale (AT VII, 86 ; cf. *Passions* I, art. 31, AT XI, 351-52). Bien qu'il soit ici question de la

39. M. Rozemond, art. cit., p. 353 et pp. 356-359.

seule action du corps sur l'âme, il est clair que l'action de l'âme sur le corps s'exerce aussi sur la glande pinéale. Mais si l'âme n'exerce son action que sur une partie déterminée du corps, c'est qu'elle n'est pas *tota in qualibet parte* (TP), mais dans une partie déterminée (ce que l'on note TP<sub>x</sub>), contrairement au strict hylémorphisme. Or nous avons vu que les scolastiques distinguaient la présence selon la puissance et selon l'essence : l'âme est présente en essence dans n'importe quelle partie du corps dont elle est la forme substantielle, mais n'agit par certains de ses pouvoirs qu'en des parties déterminées, et par certains autres – l'intellect et la volonté – en aucune partie. Descartes peut-il de la même façon distinguer le holenmérisme en tant qu'explication de l'union et comme explication de l'interaction ? Pour répondre à cette question, il faut se tourner vers l'autre versant du problème, celui de la présence de l'âme au corps tout entier (TT).

En vertu de son union très étroite avec le corps, l'âme n'est pas unie au corps comme un pilote à son navire, mais est *quasi permixta* avec lui (AT VII, 81). L'union d'un pilote à son navire correspond à la simple présence opérationnelle, éventuellement accompagnée d'une présence locale dans la glande pinéale. Réciproquement, la *permixtio* peut se comprendre comme la co-extension de l'âme et du corps entier, comme dans les *Sixièmes réponses*. Dans les *Passions de l'âme*, on retrouve l'affirmation « que l'âme est véritablement jointe à tout le corps et qu'on ne peut pas proprement dire qu'elle soit en quelqu'une de ses parties, à l'exclusion des autres » (AT XI, 351). Descartes justifie cette assertion par deux considérations. D'abord, le corps humain vivant est indivisible en ce qu'il forme une unité fonctionnelle. Ensuite l'indivisibilité de l'âme se conclut à partir de l'expérience de pensée de l'amputation. L'union se maintient tant que l'unité fonctionnelle du corps est préservée. Le corps et l'âme étant deux unités indivisibles, on peut dire qu'ils sont unis comme un tout à un autre. Mais, selon M. Rozemond, il s'agit alors d'un holenmérisme déflationniste, puisque ce passage ne permet pas de conclure à une existence localisée dans le corps<sup>40</sup>. Mais si, considéré

40. *Ibid.*, p. 357. Le holenmérisme se comprend aussi d'un point de vue phénoménologique : l'âme est jointe à tout le corps parce qu'il y a un sentiment propre à ce qui arrive à mon corps plutôt qu'à tout autre et elle est jointe à n'importe quelle partie, parce que lorsque l'on éprouve une douleur causée par une piqûre au bras, on l'éprouve comme si elle était localisée dans le bras. Mais le holenmérisme est une réponse au problème *métaphysique* de l'interaction, car pour sa phénoménologie, chacun est renvoyé à l'expérience ordinaire (cf. lettre à Elisabeth du 28 juin 1643, AT III, 692).

isolément, ce passage des *Passions* invite à cette lecture déflationniste du hollenmériisme, elle ne s'impose nullement au regard des passages affirmant que l'âme est effectivement co-étendue avec le corps<sup>41</sup>. Il paraît donc cohérent de soutenir que Descartes souscrit à un hollenmériisme modifié (TTTP<sub>x</sub>). Ce que rappelle néanmoins la conclusion de ce passage des *Passions*, c'est qu'à la différence de Suárez pour qui le fait d'être en un lieu est une propriété intrinsèque des substances immatérielles indépendante des corps, l'extension de l'âme selon Descartes dépend de l'existence du corps sans être une pure dénomination extrinsèque.

### « *Omne tempus vitae* » : la persistance temporelle chez Descartes

Descartes soutient selon nous une position analogue au sujet de la présence à l'étendue temporelle, autrement dit, défend une thèse 3D au sujet de la persistance de l'âme. L'établissement de ce point requiert la résolution d'une tension entre deux orientations contraires, l'affirmation d'une identité stricte de l'âme dans le temps et celle de la divisibilité de sa durée en parties distinctes. Dans la *Sixième méditation*, il déclare en effet que « *una et eadem mens est quae vult, quae sentit, quae intelligit* » (AT VII, 86), en écho à l'affirmation, dans la *Méditation seconde* de l'identité de l'*ego* qui doute, entend, affirme, mais également imagine et sent (AT VII, 28-29). L'identité de l'*ego* ou de la *mens* ne doit pas seulement se comprendre comme identité synchronique d'un sujet d'attribution de divers *modi cogitandi*, mais comme identité diachronique d'un sujet persistant. L'indivisibilité de l'âme appliquée à la dimension temporelle désigne alors son identité stricte aux différents moments de son existence qui est un réquisit d'une conception 3D.

Ce point paraît néanmoins difficilement conciliable avec le célèbre passage de la *Troisième méditation* :

Quoniam enim omne tempus vitae in partes innumeræ dividi potest, quarum singulae a reliquis nullo modo dependent, ex eo quod paulo ante

41. *Sixièmes réponses*, AT VII, 442 et lettre à Elisabeth du 28 juin 1643, AT III, 694. Dans un premier temps (« vouloir librement attribuer cette matière et cette extension à l'âme ; car cela n'est autre chose que la concevoir unie au corps »), Descartes invite à prêter les attributs corporels à l'âme pour penser l'union. Mais si la matière n'appartient pas proprement à la pensée, il y a bien une « extension de la pensée » dont la caractéristique première est d'être pénétrable (« l'extension de cette pensée, en ce que la première est déterminée à certain lieu, duquel elle exclut toute autre extension de corps, ce que ne fait pas la deuxième »).

fuerm, non sequitur me nunc debere esse, nisi aliqua causa me quasi rursus creet ad hoc momentum, hoc est me conservet (AT VII, 49).

Les parties du temps, dont la somme forme la vie d'une âme, sont indéfiniment divisibles<sup>42</sup>. La division du temps en parties innombrables implique la division de la durée de la substance elle-même en parties temporelles. Contrairement à ce que Gassendi objecte à propos de ce passage des *Méditations*, à savoir que l'écoulement du temps est extérieur à l'âme et ne l'affecte pas directement (AT VII, 301), Descartes affirme, comme Suárez, qu'entre une substance et sa durée il n'y a qu'une distinction de raison (PP I, 62, AT VIIIa, 30). En outre, le temps comme nombre ou mesure de la durée est un *modus cogitandi*, qui ne constitue pas un ajout ontologique à la durée en général (PP I, 57, AT VIIIa, 27)<sup>43</sup>. La divisibilité du *tempus vitae* dans la *Troisième méditation* implique donc celle de la substance en parties temporelles. L'étendue temporelle de l'âme, sa vie, est composée de différentes parties comme le corps lui-même est divisible en parties distinctes.

Or ces parties sont indépendantes les unes à l'égard des autres. Cette indépendance est non seulement logique, mais également causale. La cause entière de l'existence d'une partie temporelle ne se trouve ni dans la partie précédente, ni dans la somme des parties temporelles antérieures. L'existence d'une âme à  $t$  est compatible avec le fait qu'elle n'existe pas à  $t+1$  (AT VII, 109 ; AT VII, 370). Descartes en conclut que chaque partie temporelle suppose l'exercice renouvelé de la causalité divine, autrement dit la création continue.

Ainsi, chaque partie temporelle peut être séparée des parties antérieures et ultérieures : « *de tempore seu duratione rei durantis, cujus non negas singula momenta posse a vicinis separari* » (AT VII, 370). Il s'ensuit qu'en appliquant le critère de la séparabilité d'existence ces parties sont réellement distinctes. La distinction réelle paraît même plus forte que celle des parties spatiales, puisque ces dernières coexistent ensemble, alors que les parties temporelles ne se

42. Le statut discret, dense ou continu de ces *partes innumeræ* ne nous concerne pas directement. Voir M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, *op. cit.*, t. I, p. 275 qui défend la thèse d'une structure atomique et discontinue de la durée et ses critiques par J.-M. Beyssade, *La Philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979, chap. III.

43. Il y a une différence avec le holenmérisme spatial. En effet, la *res extensa* à laquelle l'âme est co-étendue TTTP est une substance distincte de l'âme elle-même, alors que la durée ne se distingue pas de l'existence de l'âme. Au sens propre, le holenmérisme apparaît ici comme une relation réflexive, puisqu'il désigne la présence de l'âme entière aux parties de sa propre existence.

chevauchent jamais (PP I, 21, AT VIIIa, 13). Et comme la distinction réelle distingue les substances entre elles, chaque partie de l'étendue temporelle est une substance ponctuelle. En appliquant alors le critère faible de la distinction réelle, on peut admettre que le tout composé de ces parties temporelles substantielles est également une substance. Mais il s'agit alors d'une substance dérivée pourvue d'une unité de composition, comme un corps composé de parties substantielles, ce qui est incompatible avec la simplicité de l'âme selon la dimension temporelle. Enfin, puisque les parties temporelles ne sont jamais simultanées (« *ejus partes a se mutuo non pendeant, nec unquam simul existant* », AT VIIIa, 13), l'âme apparaît alors comme un *ens successivum* qui perdure comme un objet 4D<sup>44</sup>.

Ainsi comprise, la théorie cartésienne a pu être rapprochée de celle de Bonaventure<sup>45</sup>. Mais plusieurs différences les distinguent. En premier lieu, Descartes maintient, avec Suárez et contre Bonaventure, l'identité réelle de l'existence et de la durée. Aussi ne peut-il admettre une existence permanente distincte d'une durée successive : si la durée est successive, l'existence de l'âme l'est également. En outre, la succession introduite dans l'*aevum* par le franciscain est seulement celle des actes de conservation divine, sans changement intrinsèque. Or le passage suivant s'oppose à Suárez en allant au-delà de Bonaventure :

Et quamvis nulla corpora existerent, dici tamen non posset duratio mentis humanae tota simul, quemadmodum duratio Dei ; quia manifeste cognoscitur successio in cogitationibus nostris, qualis in cogitationibus divinis nulla potest admitti ; atque perspicue intelligimus fieri posse ut existam hoc momento, quo unum quid cogito, et tamen ut non existam momento proxime sequenti, quo aliud quid potero cogitare, si me existere contingat (*Lettre à Arnauld* du 4 juin 1648, AT V, 193).

Descartes soutient contre Arnauld que la durée et l'existence de la *mens* est successive en conséquence de la succession des pensées diverses. Davantage, c'est à partir de la diversité des pensées que l'âme est en mesure de distinguer réflexivement les moments de son existence et, plus généralement, toute forme de succession (AT V, 223).

44. Tel est l'argument de G. Gorham, « Descartes on Persistence and Temporal Parts », in J. Campbell et M. O'Rourke (eds.), *Time and Identity*, 2006, pp. 165-182, à la page 169.

45. Un rapprochement suggéré dès 1677 par Robert Desgabets ; voir J. R. Armogathe, « Les sources scolastiques du temps cartésien : éléments d'un débat », *Revue internationale de philosophie* 146 (1983), pp. 326-336. Pour une appréciation critique de ce rapprochement, J.-L. Solère, art. cit., pp. 341-343. Voir aussi T. Schmaltz, *Radical Cartesianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, chap. IV.

Chaque *cogitatio* distincte détermine une partie temporelle de l'âme. Enfin, l'existence *tota simul* qui forme pour Suárez le pendant temporel de la présence TTTP est ici réservée à Dieu seul. Tout ceci paraît conforter l'interprétation 4D, au prix d'un abandon de la condition d'identité stricte : même en supposant que l'entité perdurant pendant un certain laps de temps est bien une substance, nulle partie n'est strictement identique à tout moment de l'existence de cette substance qui n'est donc pas simple.

Il est néanmoins possible de proposer une lecture des textes précédents cohérente avec une conception 3D. Selon une première possibilité, explorée par T. Schmaltz, la distinction des parties de l'étendue temporelle serait seulement modale. La distinction entre deux parties quelconques de la durée d'une substance est telle en effet que l'on peut concevoir l'existence de l'une sans concevoir celle de l'autre, tandis qu'à l'inverse on ne peut les concevoir sans la durée de cette substance. En réduisant les parties temporelles au statut de modes, Descartes se donnerait le moyen de maintenir que la même substance persiste dans le temps<sup>46</sup>. Cette solution paraît ingénieuse, mais ne permet pas de comprendre l'inférence de la distinction des parties temporelles de l'existence de l'âme à la nécessité d'une recréation divine. En effet si la distinction entre les parties est modale, alors la substance persistante, le moi, pourrait être la cause de chacune d'elles. Or la distinction des parties temporelles est la prémisse cruciale pour conclure à la nécessité d'une cause conservant l'âme dans le temps<sup>47</sup>. Il semble donc qu'il faille maintenir la distinction réelle entre les parties temporelles de l'existence d'une substance.

C'est la raison pour laquelle il paraît préférable de recourir au modèle holenmérien pour penser la persistance de l'âme : celle-ci existe tout entière dans chacune des parties temporelles de son existence et tout entière dans le tout qu'est le *tempus vitae*. Dans *l'Entretien avec Burman*, Descartes répond à l'objection selon laquelle il aurait rendu la pensée étendue et divisible dans le temps :

Erit quidem extensa et divisibilis quoad durationem, quia ejus duratio potest dividi in partes, sed non tamen est extensa et divisibilis quoad suam naturam, quoniam manet inextensa (AT V, 148 ; B 24-25).

La distinction entre la durée et la nature de la substance semble contredire l'identité réelle de l'existence et de la durée. On pourrait

46. Voir T. Schmaltz, art. cit. et *Descartes on Causation*, Oxford, OUP, 2009, pp. 78-81.

47. Cet argument est esquissé par G. Gorham, art. cit., pp. 177-78, n. 14.

objecter que Descartes distingue ici entre la durée et la *nature*, autrement dit l'essence de l'âme, plutôt que son existence. Mais cela ne résoudreait pas le problème, dans la mesure où l'essence à son tour ne se distingue pas réellement de l'existence (AT IV, 349-350 ; AT V, 161).

Pour maintenir la cohérence de la pensée cartésienne il faut attribuer une étendue temporelle holenmérienne à l'âme : elle existe tout entière en chacune des parties de sa durée et coïncide avec sa vie, c'est-à-dire avec la somme de toutes ses parties temporelles. La négation de la nature temporellement étendue de l'âme, est seulement le symétrique de la négation de la véritable étendue spatiale, ou plutôt corporelle, en tant qu'elle implique la divisibilité en parties. Or on a vu que Descartes admettait une étendue holenmérienne de l'âme dans le cas des corps qui existe tout entière dans tout le corps et dans ses parties. La solution dans le cas de l'étendue temporelle doit donc être similaire : l'âme est présente tout entière à chacune des parties temporelles de son existence qui sont néanmoins réellement distinctes entre elles. La différence provient de ce que l'étendue spirituelle dans l'espace dérive de l'union avec un corps, alors que l'âme est nécessairement soumise à la durée successive.

Il est possible en conclusion de ressaisir les différents aspects du holenmérisme rencontrés dans cette étude. Le holenmérisme (1) désigne toujours la manière dont une chose est dans un sujet composé de parties et (2) s'oppose à la coextension des parties de deux entités entre lesquelles on peut établir une correspondance de un à un et d'un tout à un autre (TTPP). On peut distinguer des formes plus ou moins strictes d'holenmérisme. Selon la première, (3a) une entité TTTP est localisée sans être étendue. Selon la simple multi-localisation, (3b) une entité TTTP possède une étendue dérivée en plus d'une localisation. La connexion d'une entité TTTP à son sujet est en outre soit (4a) contingente soit (4b) nécessaire et elle implique dans l'entité holenmérique (5a) une propriété intrinsèque, (5b) le fondement d'une relation réelle ou (5c) une pure dénomination extrinsèque. Enfin, (6a) il y a une présence dans n'importe quelle partie (TTTP) ou (6b) dans une partie déterminée (TTTP<sub>x</sub>). (1) et (2) forment le noyau dur du holenmérisme, commun aux thèses analysées. Au-delà, les différentes combinaisons définissent de subtiles différences que l'on peut résumer ainsi : Concernant la présence TTTP spatiale de l'âme, Suárez défend (3a), (4a), (5a) et (6a). Pour ce qui est de la présence TTTP temporelle, il défend (3a), (4b) et (5c) et (6a). Descartes admet, pour l'étendue spatiale, (3a), (4a), (5b), (6b) et, pour l'étendue temporelle, (3b), (4b) et (5b) et (6a).

En dépit des critiques, voire des moqueries dont la thèse TTTP fut l'objet au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>48</sup>, le holenmérisme demeure chez Descartes un schème métaphysique fondamental comme il l'était pour les scolastiques. Il constitue un moyen de penser l'action des esprits dans le monde des corps, leur union avec un corps particulier, comme l'ont montré les quelques historiens de la philosophie qui se sont penchés sur le holenmérisme. Mais ce que nous avons essayé d'établir, c'est qu'il structurait également une conception assez spontanée de la persistance temporelle des esprits et des choses en général. Or il est remarquable que si le holenmérisme du point de vue de l'étendue spatiale a fait l'objet de vives critiques après Descartes, chez Hobbes ou More, il n'en est pas de même pour son pendant temporel. Ce sont pourtant les mêmes paradoxes que doit affronter le métaphysicien qui soutient qu'une même chose existe tout à la fois en plusieurs lieux et tout entière à plusieurs moments du temps, si bien que la leçon de cette histoire est ambivalente. On pourrait certes juger que certaines thèses métaphysiques aujourd'hui défendues, le réalisme immanent des universaux, l'immatérialité de l'esprit ou de la conscience, la conception 3D de la persistance des objets, pour autant qu'elles mobilisent la relation TTTP, comme les dernières reliques d'une métaphysique périmée. À l'inverse, la permanence du schème holenmérien, et l'homologie de certains des problèmes pour lesquels il est mobilisé à travers les époques, peut au contraire être interprétée comme un symptôme de sa prégnance et conduire à lui accorder une respectabilité métaphysique.

Jean-Pascal ANFRAY  
*Ecole Normale Supérieure, Paris*  
jean-pascal.anfray@ens.fr

48. Voir en particulier Thomas Hobbes, *Léviathan*, chap. XLVI, § 19, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 686.

*Revue philosophique*, n° 1/2014, p. 23 à p. 46